



UNIwersYTET
ZIELONOGÓRSKI

INSTYTUT FILOZOFII

STANISŁAW HANUSZEWICZ

ZNACZENIE FALLIBILIZMU



RS/52

Praca doktorska pisana pod kierunkiem
Prof. dra hab. Adama Groblera

Zielona Góra 2003

Składam serdeczne podziękowania
Profesorowi *Adamowi Groblerowi*
za cenną pomoc, cierpliwość i wyrozumiałość
dla fallibilnego doktoranta,
który choć czasem błądził, i nawet gubił drogę,
zawsze mógł liczyć na życzliwość i zrozumienie.

Autor

Spis treści

I Wstęp: Czym jest fallibilizm?	4
II Sposób badania fallibilizmu	6
III Definicje fallibilizmu	25
IV Etymologia terminu <i>fallibilism</i>	49
V Geneza fallibilizmu	66
V.1. Klasyczny model racjonalności europejskiej (<i>KMRE</i>)	68
V.1.1. Pojęcie <i>KMRE</i>	68
V.1.2. Geneza i rekonstrukcja modelu	71
V.1.2.1. Składniki modelu	71
(I) <i>Λόγος</i> – ogólna koncepcja rzeczywistości	72
(a) Heraklit	72
(b) Platon	75
(c) Arystoteles	78
(II) <i>Ἐπιστήμη</i> – koncepcja i pojęcie wiedzy	81
(a) Heraklit i Parmenides	81
(b) Platon	84
(c) Arystoteles	93
(III) Inne składniki modelu	97
(a) Uzasadnienie – dowód	97
(b) Definicja	100
(c) Kryterium prawdy	101
(d) Metoda	104
(e) Ostateczne wyjaśnianie podejmowanych zagadnień	108
V.1.2.2. Charakter modelu	109
V.2. Sceptycyzm: Refutacja <i>KMRE</i> ?	112
V.2.1. Karneades: Prekursor fallibilizmu?	118
V.2.2. Sceptycyzm a fallibilizm	128
V.3. <i>KMRE</i> po sceptycyzmie	133
VI Koncepcje fallibilistyczne	140
VI.1. Klasyczny fallibilizm	140
VI.1.1. Peirce i Popper	140
(a) Punkt wyjścia badań naukowych	141
(b) Nauka i jej metoda	144
(c) Krytycyzm i społeczność naukowa	151
(d) Realizm	153
(e) Prawda	156
(f) Kryteria postępu poznawczego	160
(g) Zakres fallibilizmu	162
VI.1.2. Imre Lakatos	169
VI.1.3. Hans Albert i racjonalizm krytyczny	174
VI.2. Nieklasyczny fallibilizm	177
VI.2.1. Rudolf Carnap	177
VI.2.2. Rescher i Quine	180
(a) Nicholas Rescher	180
(b) Willard Van Orman Quine	187
VI.2.3. Kuhn i Feyerabend	191
(a) Thomas Samuel Kuhn	193
(b) Paul Karl Feyerabend	197
VI.2.4. Richard Rorty	200
VII Podsumowanie: Znaczenie fallibilizmu	206
Literatura cytowana	212
Indeks osób	232
Indeks rzeczowy	235
Indeks terminów i zwrotów greckich	237

I Wstęp: Czym jest fallibilizm?

Powstanie fallibilizmu było związane z rewizją *klasycznego modelu racjonalności europejskiej (KMRE)* – omówię go w rozdz. V.1. Na takie rozumienie fallibilizmu, zgodne, moim zdaniem, z zamysłem jego twórcy – Charlesa Sandersa Peirce’a – zwrócił mą uwagę Wojciech Domalewski (swymi artykułami: [1992], [1992a] i [1993])¹. Omawiając poglądy Hansa Alberta, który w swych pracach ([1978], [1978a] i [1980]) podobnie pojmuje tę doktrynę, Domalewski szerzej ją scharakteryzował. Opierając się na ustaleniach obu autorów kontynuuję w mej rozprawie badania nad tak rozumianym fallibilizmem, pogłębiając jego charakterystykę.

Preferowane przeze mnie rozumienie fallibilizmu nie jest powszechne. Rozmaitość sposobów pojmowania terminu „fallibilizm” może jednak dziwić, zwłaszcza w kontekście twierdzeń w rodzaju: „[a]kceptacja fallibilizmu w epistemologii jest [...] powszechna”². Na ogół jednak tej akceptacji towarzyszy mgliste rozeznanie treści samej doktryny. Zwrócili na to uwagę Keith Lehrer i Kihyeon Kim, wedle których „[f]allibilizm bywa często zakładany, ale nieczęsto formułowany, i w konsekwencji staje się umykającym króliczkiem”³. Uporządkowanie tej kwestii wydaje się potrzebą chwili.

Próba odpowiedzi na pytanie czym jest fallibilizm, nie sprwadza się, moim zdaniem, do ustalenia konotacji oraz denotacji

¹ Dane bibliograficzne prac, do których odsyłam, znajdują się w rozdz. „Literatura cytowana”; zob. uwagę rozpoczynającą ów wykaz dotyczą m.in. sposobu, w jaki dokonuję opisu bibliograficznego – s. 212.

² „The acceptance of fallibilism in epistemology is [...] universal” (COHEN [1988] p. 89). (Tłumaczone przeze mnie fragmenty przytaczam w oryginale. Wskazuję też na inne znane mi polskie przekłady oraz wersje danej pracy.)

³ „Fallibilism is often assumed but infrequently formulated and, consequently, makes a formidable prey” (LEHRER & KIM [1990] p. 101).

nazwy „fallibilizm”. Samo określenie treści charakterystycznej (i językowej) tego pojęcia, poprzez zestawienie istniejących definicji fallibilizmu oraz koncepcji fallibilistycznych, okazuje się niewystarczające. Trzeba wziąć pod uwagę nie tylko istniejące sposoby rozumienia pojęcia „fallibilizm”, ale przede wszystkim powody, dla których pojawiło się ono w filozofii. Dlatego konieczne staje się ustalenie genezy tej doktryny. Dzięki temu można będzie uściślić pojęcie fallibilizmu formułując odpowiednią definicję regulującą, którą proponuję w VII rozdziale.

Przeciwstawiając się oponentom fallibilizmu, jak też powierzchownym oraz nietrafnym jego interpretacjom, w pracy tej zamierzam przede wszystkim ukazać znaczenie tej doktryny⁴. Ze względu na złożoność zadania jego realizacja przebiegać będzie w kilku etapach, które dotyczą: (a) definicji fallibilizmu, (b) etymologii terminu *fallibilism*, (c) genezy fallibilizmu, (d) prezentacji wybranych koncepcji fallibilistycznych.

W badaniach tych stosuję niektóre dyrektywy metodologiczne Arthura Onckena Lovejoya – twórcy oryginalnej koncepcji historii idei. Odrzucam jednak zalecane przez niego atomistyczne podejście do historii idei. Akceptując stanowisko racjonalizmu krytycznego uważam, że głównej roli w filozofii nie pełnią poszczególne idee elementarne (*unit-ideas*), ale kontekst problemowy, i to on, a nie pojedyncze idee-atomy, powinien stać się zasadniczym przedmiotem badań (szerzej będzie o tym mowa w następnym rozdziale). Z tego punktu widzenia można niniejszą pracę potraktować jako studium przypadku będące przyczynkiem do dyskusji na temat metodologii historii idei.

⁴ Mówiąc tu o znaczeniu fallibilizmu mam na myśli wagę tej doktryny. Niekiedy jednak również chodzi o znaczenie samego terminu „fallibilizm” – jego uściślenie pozwoli pełniej ukazać doniosłość owej doktryny.

II Sposób badania fallibilizmu

Twierdzenie, że żaden sposób uprawiania historii filozofii nie jest neutralny filozoficznie, może być uznane za trywialne. Rzeczywiście, jeśli pojmiemy je jako stwierdzenie faktu, że każdy historyk filozofii musi przyjąć jakieś założenia natury filozoficznej, to nie ma w tym twierdzeniu nic odkrywczego. Może ono jednak mieć głębszy sens, gdyż może prowadzić do refleksji nad historią filozofii jako nauką, nad jej przedmiotem, celami oraz wyborem właściwych metod badawczych. W ten sposób zrodzić się może nietrywialna normatywna teoria uprawiania historii filozofii mająca wpływ na samą filozofię.

Niniejsza rozprawa po części ma charakter historyczny. Preferowany przeze mnie sposób rozumienia fallibilizmu nie opiera się na arbitralnym wyborze jednej z definicji tego terminu, lecz wiąże się z rekonstrukcją sytuacji problemowej, która doprowadziła do powstania fallibilizmu. Dlatego niezbędne są pewne ustalenia dotyczące sposobu prowadzenia badań nad fallibilizmem. Skoro bowiem nie można uprawiać historii filozofii bez założeń, trzeba próbować dobrać je krytycznie.

W kolejnych rozdziałach rozprawy zagadnienie fallibilizmu ujmuję w ramy pięcioczęściowego schematu wypełnionego przez: definicje (czy raczej sposoby rozumienia) fallibilizmu, etymologię terminu *fallibilism*, genezę fallibilizmu oraz omówienie wybranych doktryn fallibilistycznych; korzystając z osiągniętych w ten sposób wyników w ostatnim rozdziale podsumowując badania proponuję jednocześnie definicję regulującą dla nazwy „fallibilizm”.

Poniżej przedstawię powody, dla których wybrałem ten właśnie schemat oraz ustosunkuję się do niektórych składników koncepcji Lovejoya, z którą moje ujęcie tematu ma wiele wspólnego.

Zestawienie i analiza istniejących sposobów rozumienia jakiejś idei filozoficznej pozwala określić mapę sensów tej idei. Badania etymologiczne dostarczają wiedzy o pochodzeniu danego terminu oraz jego pierwotnym znaczeniu. Interesujący jest tu nie tylko sam termin (w naszym wypadku jest to *fallibilism*), lecz również słowa tworzące z nim rodzinę derywatów. Ważniejsza od etymologii jest jednak geneza fallibilizmu. Ustalając genezę tym samym odpowiadam na pytanie, dlaczego powstał fallibilizm. Z kolei analiza wybranych doktryn fallibilistycznych jest prezentacją istniejących odmian fallibilizmu. W ten sposób możemy uzyskać szeroki obraz badanej idei.

Powyższy schemat, aczkolwiek nie tak wyraźnie zarysowany, można znaleźć w niektórych pracach Lovejoya. Autor interesującej koncepcji historii idei nie stosował go jednak w tak wyrazisty sposób, ponieważ prac nad swą metodologią nigdy nie ukończył, i nie osiągnął etapu pozwalającego na systematyczne jej stosowanie. Mimo to stopień zaawansowania jego dzieła umożliwia rekonstrukcję i ocenę sformułowanej przez niego doktryny.

Opracowana przez Lovejoya koncepcja historii idei należy do tego nurtu badań, w którym na pierwszy plan wysuwa się historię idei filozoficznych, a nie ich twórców. Korzeni takiego nastawienia badawczego można by się doszukiwać już u starożytnych doksografów zbierających poglądy (tzw. *δόξαι* i *placita*) różnych myślicieli na dany temat (zob. RUNIA [1998]). Także dzisiaj wielu badaczy eksponuje obiektywne i ponadindywidualne czynniki w historii filozofii. Na ich tle postawa Lovejoya wyróżnia się jednak

szczególną próbą w pełni świadomego i metodycznego uprawiania historii filozofii, zmierzającą konsekwentnie do opracowania metodologii takich badań. Koncepcja, nad którą Lovejoy pracował, oraz kontrowersje wokół niej (zob. CABAJ [1989]) dobitnie ukazują uwikłanie filozoficzne badań historii filozofii. Dzięki temu współczesny historyk filozofii lepiej dostrzega problem dokonania wyboru perspektywy badawczej, a co za tym idzie założeń oraz celów prowadzonych badań.

Zdaniem Lovejoya, historia filozofii badająca doktryny czy nurty – czyli większe całości teoretyczne – jest poważnie ograniczona, a oferowany przez nią obraz dziejów filozofii daleki jest od prawdy. Historia myśli nie jest, w jego opinii, historią określonych, wewnątrznie koherentnych całości teoretycznych. Jest ona rozwojem jednostkowych idei (*unit-ideas* – idei elementarnych). Wedle Lovejoya: „[c]ałkowity korpus doktryny danego filozofa czy szkoły filozoficznej prawie zawsze jest złożonym i heterogenicznym agregatem [...]”⁵. Systemy filozoficzne zaś, w jego mniemaniu, to zespoły różnorodnych i często niespójnych lub wręcz sprzecznych elementów. Skoro więc to *unit-ideas* decydują o kształcie i formach, jakie w swoim dziejowym rozwoju przybiera myśl ludzka, dlatego to one oraz ich funkcje powinny stanowić właściwy przedmiot badań historycznych:

ostatecznymi obiektami zainteresowania historyka idei [...] są określone składniki, pierwotne i stałe albo powtarzające się dynamiczne elementy, występujące w dziejach myśli [...]. [Te] stałe dynamiczne czynniki, idee [...] wywołują skutki w dziejach myśli [...]”⁶.

⁵ „The total body of doctrine of any philosopher or school is almost always a complex and heterogeneous aggregate [...]” ([1936] p. 3; [1999] s. 9).

⁶ „the ultimate objects of the interest of the historian of ideas [...] are the elements, the primary and persistent or recurrent dynamic units, of the history of thought [...]” (p. 7; s. 12). „[These] persistent dynamic factors, the ideas [...] produce effects in the history of thought [...]” (p. 5; s. 11).

Lovejoy nie zdefiniował ściśle pojęcia idei elementarnej. Najważniejsze dla swej koncepcji pojęcie scharakteryzował jedynie pośrednio, wymieniając niektóre typy *unit-ideas*. Jednym z nich są:

niejawne lub niezupełnie wyeksplikowane *założenia* mniej lub bardziej *nieświadome nawyki umysłowe*, funkcjonujące w myśleniu jednostki lub pokolenia⁷.

Są to oczywiste (milczące raczej niż formalnie wyrażone) przekonania, dominujące intelektualne tendencje określonego wieku czy okresu. Tego rodzaju idee mogą być szczególnie interesujące dla badacza, rekonstruującego na przykład narodziny jakiejś doktryny. Ujawnienie właściwych danej epoce niejawnych przekonań może przyczynić się do wyjaśnienia genezy badanej doktryny. Zanim jednak damy się uwieść atrakcyjnym takiemu podejściu do historii idei przyjrzyjmy się bliżej samej kategorii *unit-idea*.

Lovejoy nie tylko nie zdefiniował tego pojęcia w ostateczny sposób, ale również nie podał pełnej listy typów idei elementarnych (wymienił tylko pięć typów w: [1936] pp. 7-15; [1999] s. 12-20). Co ważniejsze jednak, teza o istnieniu *unit-ideas* nie została przez Lovejoya dowiedziona. Nie starał się też tego robić – założył ich istnienie. Krytycy podkreślali jednak, że Lovejoy w swym głównym dziele ([1936]) badał nie tyle idee elementarne, ile zespoły takich idei (BREDSDORFF [1975] p. 12), a nawet kwestionowali istnienie *unit-ideas* pojętych jako niepodzielne cegiełki myślowe (KVASTAD [1978]).

Wydaje mi się, że źródła metodologii Lovejoya, a przede wszystkim pojęcia idei elementarnej, rozumianej jako stały i niezmienny atom, można się dopatrzeć w drugim, i chyba też w trzecim, prawie metody Kartezjusza, który zalecał, „aby dzielić

⁷ „implicit or incompletely explicit assumptions, or more or less unconscious mental habits, operating in the thought of an individual or a generation” (p. 7; s. 12-13).

[...] każde z badanych zagadnień na tyle cząstek, na ile by się dało [...]” – a następnie – „prowadzić swe myśli w porządku, poczynając od przedmiotów najprostszych i najdostępniejszych poznaniu [...] i wznosić się po trochu, jakby po stopniach, aż do poznania przedmiotów bardziej złożonych [...]” (DESCARTES [1970] s. 22). Podobnie Lovejoy postuluje, aby zaczynać poznawanie większych całości teoretycznych od tworzących je idei elementarnych.

Idea takiego atomizmu jest pociągająca, ponieważ daje nadzieję na ostateczne rozwiązanie nurtujących nas problemów. Nie jest jednak wcale oczywiste, że *unit-ideas* jako proste i samodzielne atomy w ogóle istnieją. Między innymi dlatego Jerzy Cabaj uznał koncepcję Lovejoya za typowy przykład idealizmu historiozoficznego ([1989] s. 105).

Gdyby nawet przyjąć za dobrą monetę, że idee elementarne istnieją, to wydaje się wielce wątpliwe, czy mogą one odgrywać tak doniosłą rolę w dziejach filozofii, jak twierdził Lovejoy. Ponadto, jak zauważył Maurice Mandelbaum:

w koncepcji *unit-ideas* jako teorii elementarnych czynników myśli zawarte jest niebezpieczeństwo niedostrzegania, że istotny wpływ na procesy rozwoju myśli mogą posiadać struktury szersze niż idee elementarne, a w tym tak krytykowane przez Lovejoya konstrukcje systemowe ([1965] p. 37; cyt. za: CABAJ [1989] s. 105).

Wynikający z koncepcji *unit-ideas* wymóg koncentrowania się na pojedynczych ideach może również nam przesłonić relacje zachodzące pomiędzy różnymi ideami. Lovejoy niesłusznie też, moim zdaniem, ograniczył, w gruncie rzeczy, pole badawcze do dwóch kategorii: *unit-ideas* oraz większych całości teoretycznych, z których przede wszystkim ta pierwsza kategoria miała być przedmiotem badań. Zanim wskażę na jedną z kategorii pominiętych przez Lovejoya – szczególnie ważną – przyjrzyjmy się jeszcze nieco bliżej koncepcji amerykańskiego filozofa.

Jakkolwiek Lovejoya bardziej interesowała dynamika idei niż ich powstawanie, to wydaje się, że zakładał, iż idee elementarne powstają od razu w pełnej postaci z całym bogactwem znaczeniowym. Sądził bowiem, że same idee na przestrzeni dziejów nie zmieniają się, lecz, że ich znaczenie ujawnia się stopniowo jako ich konsekwencje. Na czym jednak polega rozumienie danej idei? Można by sądzić, że jeżeli została ona stworzona jako prosty i niezmienny atom, to jej twórca chyba powinien uświadamiać sobie jej sens. Ale idee mają swoją historię. Czy zatem w dziejach danej idei mamy do czynienia z coraz pełniejszym jej rozumieniem, czy też jedynie z kolejnymi interpretacjami, które mogą być błędne? Wedle Lovejoya, kierunek ruchu każdej idei zmierza do jej samospelnienia, ponieważ idee rozwijają się ruchem czysto logicznym. Można by powiedzieć, że ich dzieje są wyprowadzeniem konsekwencji z pierwotnego jądra. Jak zauważył Zdzisław Czarnecki, w ujęciu Lovejoya „[c]złowiek wprowadza idee tworzy, ale późniejsza ich historia jest już ich własną historią” ([1973] s. 85). Ten sposób patrzenia na historię idei, eksponujący logikę ich rozwoju, obiektywny charakter tych przemian oraz autonomię idei jako twórców w pewnym sensie niezależnych od ich twórców jest zbliżony z poglądami Karla R. Poppera. Uwadze Lovejoya umknęło chyba jednak to, że pomijane przez niego większe struktury teoretyczne dlatego są połączeniem różnych idei (mogących oddziaływać na siebie), ponieważ tworzą doktrynę, której celem jest rozwiązanie jakiegoś problemu.

Odmienność formalnych przedmiotów badań (tradycyjnej historii filozofii i tej uprawianej wedle dyrektyw Lovejoya) pociąga za sobą różnicę w zakresie przedmiotów materialnych. Historia filozofii ogranicza się do tekstów filozoficznych, natomiast historię idei interesuje sfera całej kultury, ponieważ badane idee,

zdaniem Lovejoya, manifestują się we wszystkich obszarach tej ostatniej. W związku z tym należy zbadać wszystkie sposoby i formy uobecniania się idei, analizując daną *unit-idea* w możliwie najszerzej perspektywie historycznej:

każdą ideę elementarną, którą historyk [...] wyodrębni, próbuje następnie zbadać w więcej niż jednej – a ostatecznie, w istocie, we wszystkich – dziedzinach historii, w których zajmuje ona jakąś ważną pozycję, bez względu na to, czy dziedziny te określono mianem filozofii, nauki, literatury, sztuki, religii czy polityki. [...] Zainspirowane jest to przekonaniem, że owe dziedziny *mają* ze sobą o wiele więcej wspólnego, niż to się zwykle przyznaje, że ta sama idea często pojawia się, niekiedy w dość zmienionej formie, w najrozmaitszych obszarach świata myśli⁸.

Być może Lovejoy ma rację i należałoby poznać całą historię danej idei, aby w pełni przedstawić jej obraz. Lecz tak ambitnie postawione zadanie, nawet jeżeli nie jest całkowicie niewykonalne, wymaga pracy zespołowej, do której swoją drogą Lovejoy zachęcał. Ponadto, nawet gdy w miarę odkrywania kolejnych funkcji kulturotwórczych badanej idei obszar badań się rozrasta, chyba nigdy nie będziemy mieć pewności, że wyczerpuje on pole koniecznej eksploracji. Nic więc dziwnego, że interesująca skądinąd koncepcja Lovejoya nie doczekała się w XX wieku znaczącej kontynuacji. Preferowany przez szeroko rozpowszechnioną filozofię analityczną minimalizm, przeciwny spekulatywnemu charakterowi filozofii, do której zaliczyć należy filozofię Lovejoya, a także szerzący się antyhistoryzm i specjalizacja badań nie sprzyjają tego typu przedsięwzięciom.

⁸ „any unit-idea which the historian [...] isolates he next seeks to trace through more than one – ultimately, indeed, through all – of the provinces of history in which it figures in any important degree, whether those provinces are called philosophy, science, literature, art, religion, or politics. [...] It is inspired by the belief that there is a great deal more that is common to more than one of these provinces than is usually recognized, that the same idea often appears, sometimes considerably disguised, in the most diverse regions of the intellectual world” ([1936] p. 15; [1999] s. 20).

Podsumowując rozważania na temat idei elementarnych przychyliam się do opinii Nilsa B. Kvastada ([1978] p. 100), że pojęcie to jest tak niejasne, że w praktyce badawczej okazuje się nieprzydatne. Brakuje m.in. kryterium pozwalającego rozstrzygnąć, kiedy mamy do czynienia z ideą elementarną, a kiedy z kompleksem takich idei, o ile tak pojęte idee w ogóle istnieją. Dlatego sam nie posługuję się pojęciem *unit-idea* (co prawda mówiąc m.in. o fallibilizmie stosuję niekiedy określenie „idea”, ale mam na myśli ideę filozoficzną w szerokim znaczeniu, jak sądzę intuicyjnie uchwytnym dla czytelnika, a nie prosty, niezmienny atom).

W przeciwieństwie do pojęcia *unit-idea*, cele i zadania stojące przed historią idei określił Lovejoy precyzyjnie. Celem nadrzędnym historii idei jest pełniejsza rekonstrukcja dziejowego rozwoju myśli. Chodzi nie tylko o rekonstrukcję dziejów danej idei, ale także o poznanie i zrozumienie mechanizmów rządzących procesami rozpowszechniania się idei oraz ich kulturotwórczej funkcji:

historia idei [...] jest zatem próbą historycznej syntezy [...]. [...] częścią ostatecznego zadania historii idei [jest] [...] zrozumienie jak *nowe* przekonania oraz mody intelektualne są wprowadzane i rozpowszechniane, [...] naświetlenie psychologicznego charakteru procesu, dzięki któremu zachodzą zmiany w popularności oraz w oddziaływaniu idei; wyjaśnienie [...] jak koncepcje dominujące [...] w jednym pokoleniu tracą swój wpływ na umysły ludzi i ustępują miejsca innym⁹.

Cel, jaki sobie stawiam w tej pracy, jest skromniejszy. Interesuje mnie określony problem: ustalenie treści pojęcia fallibilizmu (za pomocą definicji regulującej, która byłaby przydatna

⁹ „the history of ideas [...] is thus an attempt at historical synthesis [...]” ([1936] p. 16; [1999] s. 21). „a part of the eventual task of the history of ideas [is] [...] to understand how *new* beliefs and intellectual fashions are introduced and diffused, [...] to elucidate the psychological character of the processes by which changes in the vogue and influence of ideas have come about; to make clear [...] how conceptions dominant [...] in one generation lose their hold upon men’s minds and give place to others” (p. 20; s. 25).

ze względu na sytuację problemową leżącą u podłoża tej doktryny). Z tego powodu akceptując tę część doktryny Lovejoya, zgodnie z którą idee mają swą historię, a odrzucając jego koncepcję *unit-ideas*, w rozdziale poświęconym genezie fallibilizmu ograniczę się do wyrywkowego zarysu historii idei fallibilizmu. W rozdziale tym posługując się m.in. pojęciem *KMRE*, bardzo skrótowo traktuję całą historię (zachodnio) europejskiej epistemologii. Redukuję tym samym wielość wątków i problemów do jednego podstawowego, to jest dotyczącego tworzenia się i rewizji *KMRE*. Celem tego zabiegu jest jednak próba wypreparowania istoty fallibilizmu, a nie tworzenie syntezy.

W ujęciu Lovejoya, historia idei ma charakter instrumentalny wobec filozofii. Zwrócił na to uwagę Cabaj ([1989] s. 38). Otóż zdaniem Lovejoya, prowadzone zgodnie z jego dyrektywami badania historiograficzne powinny dostarczyć argumentów w dyskusji filozoficznej. Argumenty historyczne mają być niezbędnym uzupełnieniem argumentów czysto teoretycznych. Korzystając z takiego nastawienia badawczego spróbuję pokazać, że fallibilizm posiada historyczną legitymizację. Nie twierdzę jednak, że doktryna ta musiała powstać, dzieje filozofii mogły przecież potoczyć się inaczej. Uważam jedynie, że fallibilizm jest, patrząc z obecnego punktu widzenia, najlepszą próbą uporania się z pewną sytuacją problemową. Jeżeli zgodzimy się z tym poglądem, to teza o konieczności rewizji *KMRE* posiadać będzie głębsze, zarówno teoretyczne, jak też historyczne znaczenie.

Podsumujmy krótko zalety i niedostatki Lovejoyowskiej metodologii. Koncepcja, nad którą pracował, była próbą głębszego wnikięcia w dzieje myśli, poszukiwaniem najważniejszych czynników odpowiedzialnych za rozwój w historii filozofii. Atrakcyjne

są tu przede wszystkim dwie rzeczy: zwrócenie uwagi na problem wyboru metody badawczej i przyjętych założeń oraz wieloaspektowe spojrzenie na badaną ideę, czyli opracowany przez Lovejoya schemat prowadzenia badań (od zestawienia definicji danej idei, poprzez ustalenie etymologii odpowiedniego terminu, rekonstrukcję genezy owej idei aż po analizę jej odmian, dając nam w ten sposób poszerzony obraz badanej idei filozoficznej).

Sama koncepcja *unit-ideas* budzi jednak wiele zastrzeżeń: pojęcie idei elementarnej nie zostało zdefiniowane, podano niepełną listę typów idei elementarnych, a przede wszystkim apriorycznie założono istnienie *unit-ideas*. Kontrowersyjna jest również koncepcja dotycząca roli idei w historii filozofii. Przyjęty atomizm grozi niedostrzeżeniem relacji między poszczególnymi *unit-ideas*, niedocenianiem roli większych struktur teoretycznych w historii, jak też pominięciem innych elementów mających znaczenie w dziejach myśli – należy do nich przede wszystkim kategoria sytuacji problemowej.

Zauważmy w tym miejscu, że w pewnej opozycji do atomizmu Lovejoya pozostaje koncepcja historiografii (uprawianej w duchu popperyzmu), której załączki można dostrzec w ramach racjonalizmu krytycznego. Nie jest to dopracowana teoria, ale niektóre spośród obecnych tam idei wyraźnie tworzą zarys alternatywnej koncepcji badania idei filozoficznych. Sądzę, że warto byłoby ją rozwinąć, gdyż stwarza nadzieję na owocne zastosowania. Szkicując poniżej zarys takiego ujęcia historiografii zaprezentuję tym samym jego walory. Będzie to jednak tylko przyczynek do dyskusji na temat metodologii historii idei.

Prezentację głównych idei alternatywnej względem atomizmu koncepcji historiografii należy zacząć od eksponowanej przez Poppera kategorii sytuacji problemowej (*problem-situation*). Uka-

zując konieczność jej uwzględnienia w badaniach idei filozoficznych spróbujmy jednocześnie uwypuklić różnice w strategiach badawczych obu historiografii – atomistycznej i popperowskiej.

Sądzę, że gdyby Lovejoy zainteresował się fallibilizmem, twierdziłby zapewne, iż nie jest to idea elementarna. Uważał on bowiem, że -izmy to na ogół struktury złożone z *unit-ideas*¹⁰. Dlatego w swych badaniach starałby się dotrzeć do podstawowych składników tej doktryny. Być może doprowadziłby w ten sposób do głębszego jej zrozumienia. Wewnętrzna analiza struktury fallibilizmu, na której Lovejoy – zgodnie z proponowaną przezeń metodologią – raczej by poprzestał, nie może nam jednak wystarczyć. W przeciwnym razie nasze rozumienie badanej doktryny może być nie tylko niepełne, ale nawet błędne (co zobaczymy analizując niektóre z definicji fallibilizmu w rozdz. III). Trzeba zatem jeszcze uwzględnić kontekst problemowy, w którym badana idea powstała.

Nie znaczy to jednak, że Lovejoy nie dostrzegał znaczenia problemów w filozofii. Twierdził nawet, że postęp w filozofii możliwy jest wtedy, gdy ścierają się opinie różnych badaczy, ale pod warunkiem, iż mamy dostatecznie dobrze określony problem („a sufficiently well defined problem” [1960] p. IX). W swych badaniach nad ideami filozoficznymi był świadom ich związku z problemami, które były źródłem tych idei. Uwagi te jednak były sporadyczne i – co ważniejsze – nie doprowadziły do głębszej refleksji na temat roli problemów w dziejach filozofii. Ostatecznie koncentracja na kategorii *unit-idea* uniemożliwiła mu rozwinięcie koncepcji historii idei obejmującej kategorię sytuacji problemowej. Zastanówmy

¹⁰ „the doctrines or tendencies that are designated by familiar names ending in *-ism* or *-ity*, though they occasionally may be, usually are not, units of the sort which the historian of ideas seeks to discriminate” ([1936] p. 5; [1999] s. 11).

się jednak, czy możliwe byłoby poszerzenie teorii Lovejoya o tę kategorię? Próba przeformułowania jego koncepcji historiografii – zgodnie z duchem popperyzmu – musiałaby, jak sądzę, skończyć się odejściem od atomizmu Lovejoya. Nie wystarczyłoby bowiem samo uwzględnienie kategorii sytuacji problemowej i przyjęcie, że idee elementarne odgrywają pierwszoplanową rolę w rozwiązywaniu zaistniałych problemów. Założenie takie byłoby zbyt arbitralne, przekreślałoby też funkcję większych konstruktów teoretycznych. Konsekwencją Lovejoyowskiej metodologii jest przecież ograniczenie obszaru badań i pominięcie szeregu pojęć i kategorii mogących mieć znaczenie dla historiografii, np. „siatka pojęciowa”, „styl myślowy”, „paradygmat”, „program badawczy”, „tradycja badawcza”. Sądzę więc, że bardziej obiecujące będą prace nad projektem historiografii w duchu popperyzmu, niż próby przeformułowania atomizmu Lovejoya.

Popper już we wczesnym okresie swego rozwoju filozoficznego zwrócił uwagę na kategorię sytuacji problemowej. Pochodzący z 1934 r. „Wstęp” do pierwszego, niemieckiego wydania *Logiki odkrycia naukowego*, rozpoczyna się dwoma cytatami (z prac Moritza Schlicka i Immanuela Kanta), w których wyeksponowane jest znaczenie problemów w filozofii. Natomiast w znajdującym się poniżej cytatów tekście Poppera kategoria sytuacji problemowej przywołana jest *explicite*¹¹. W kolejnych pracach Poppera kategoria ta zaczyna odgrywać jeszcze większą rolę. Ponadto, w tekście o znamienym tytule: „The nature of philosophical problems and their roots in science” ([1952]) Popper z aprobatą cytuje Karla

¹¹ Niestety, wydawcy dzieł Poppera nie od razu dostrzegli obecność tej kategorii w myśli Sir Karla. W indeksie dołączonym do angielskiego wydania *Logiki* (z 1959 r., jego autorem jest *nota bene* Joseph Agassi) znajdziemy jedynie pojęcie *problems* z bardzo skąpymi odsyłaczami (w polskiej wersji [1977] brak nawet tego pojęcia).



Reinhardta, znawcę filozofii starożytnej, który uważał, że:

[h]istoria filozofii jest historią jej problemów. Jeśli zamierzasz wyjaśnić [doktrynę] Heraklita, powiedz wpierw, jaki był jego problem¹².

Zastosowanie kategorii sytuacji problemowej nie ograniczało się u Poppera do teorii poznania obejmując też nauki społeczne¹³. Bardzo owocnym wydaje się uogólnienie popperowskich idei, którego dokonał kontynuator racjonalizmu krytycznego – Hans Albert – w rozwijanej przez siebie koncepcji powszechnej metodologii (*allgemeine Methodologie*), gdzie „problem” jest podstawową kategorią ontyczną (zob. rozdz. VI.1.3.). Jest to *nota bene* zbieżne z poglądami Peirce’a, który eksponował wagę kategorii problemu (co widać w zastosowaniu kategorii *surprise*), chociaż, o ile mi wiadomo, nie rozwinął systematycznie tego wątku.

Tak więc z punktu widzenia powstającej w racjonalizmie krytycznym koncepcji historiografii, problemy (z którymi borykają się badacze) odgrywają ważniejszą rolę od idei, nawet jeżeli są one elementarne. Bowiem to nie one są motorem przemian w filozofii, lecz właśnie problemy (np. jak rozwiązać dylemat między sceptycyzmem a dogmatyzmem).

Zakres pojęcia sytuacji problemowej – kluczowego dla tej koncepcji historiografii – jest szerszy od zakresu pojęcia problemu. Elementami danej sytuacji problemowej, obok konstytuującego ją każdorazowo problemu (bądź problemów), są przede wszyst-

¹² „The history of philosophy is a history of its problems. If you want to explain Heraclitus, tell us first what his problem was” (REINHARDT [1959] S. 250; cyt. za: POPPER [1972] p. 79, footnote 19; [1999] s. 138–139, przyp. 24.).

¹³ Głównie w dwóch pracach ([1944-5] i [1945]), gdzie Popper nie badał samej idei historycyzmu, ale rozważał problem, czy możliwe są globalne prognozy przyszłego biegu dziejów: [1945] nie jest jedynie apologią idei społeczeństwa otwartego, lecz poświęcona jest problemowi odwiecznej walki z totalitaryzmem ([1993] t. I, s. 21). W obu książkach Popper nie ograniczał się do analizy wyizolowanych jednostkowych problemów, lecz starał się swą refleksją objąć także istotne komponenty danej sytuacji problemowej.

kim próby rozwiązania tego problemu. Ważne są jednak również źródła tego problemu. Mogą one być częścią tej sytuacji problemowej albo, na ogół, innej wcześniejszej, która ma ścisły związek z obecną. Można więc niekiedy mówić także o *sieci problemowej* łączącej kilka sytuacji problemowych, pozostających ze sobą w różnych związkach; sieć ta tworzyć będzie jednak pewną odrębną, niekoniecznie nadrzędną, sytuację problemową. I tak, główne składowe interesującej nas tu sytuacji problemowej to oprócz samego problemu – jak rozwiązać dylemat między sceptycyzmem a dogmatyzmem – również jego geneza, a więc dzieje *KMRE* oraz sceptyczna krytyka tego modelu, a ponadto ważniejsze próby rozwiązania zaistniałego dylematu.

Dodajmy tu jeszcze, że do eksploracji tego typu zależności przydają się pewne konstrukty teoretyczne, dla których w koncepcji Lovejoya w ogóle brak miejsca. Są to pojęcia idealizacyjne, takie jak na przykład pojęcie *KMRE*, bądź też nawet typy idealne. Znaczenie typów idealnych w wyjaśnieniach historycznych szeroko omawia John W. Watkins ([1952] i [1957], zob. też [1970]). Jego rozważania, dotyczące wyjaśniania historycznego w naukach społecznych, należałoby wziąć pod uwagę przy próbie rozwinięcia szkicowanej tu alternatywnej koncepcji historiografii¹⁴.

Widzimy więc, że Lovejoy ograniczając badania do *unit-ideas* pominął nie tylko istotny czynnik dynamiki ich rozwoju – sytuacje problemowe – lecz ponadto poszukując atomów myśli (zgodnie, jak się zdaje, z drugim prawidłem metody Kartezjusza) najwyraźniej uległ nadmiernej fascynacji kategorią idei elementarnych, i zlekceważył rolę większych struktur teoretycznych. Gdyby

¹⁴ Nie powinno tam też zabraknąć rozważań Agassiego, który mając na uwadze problematykę historiografii omawia znaczenie Popperowskiej metodologii, z jej modelem hipotetyczno-dedukcyjnym, dla wyjaśnienia problemów naukowych (w historii nauki) (AGASSI [1963] pp. 75–78).

konsekwentnie zastosował trzecie (i czwarte) правило metody Kartezjusza, mógłby, syntetyzując badania nad składnikami danej doktryny i umieszczając je w odpowiednim kontekście problemowym, ukazać głębsze znaczenie badanej doktryny. Spośród trzech istotnych elementów – z istnienia których Lovejoy zdawał sobie sprawę – to jest problemów, struktur teoretycznych oraz ich składników, tylko ten ostatni uznał za ważny. W antyatomistycznej (popperowskiej) koncepcji historiografii jest odwrotnie. Interesujące są dla niej przede wszystkim problemy (wchodzące w skład sytuacji problemowych), a pozostałe dwa elementy postrzegane są jako potencjalne składowe ewentualnej próby uporania się z danym problemem.

Wedle fallibilizmu nasze przekonania są prowizoryczne i być może ulegną rewizji. Dlatego nie możemy mieć ostatecznej pewności, że rekonstruując genezę jakiejś idei filozoficznej i starając się tym samym odtworzyć właściwą dla tej idei sytuację problemową, ustalimy wszystkie elementy tej sytuacji. Wśród nich znajdować się mogą na przykład składniki pewnej struktury teoretycznej (doktryny) będącej próbą rozwiązania kluczowego dla tej sytuacji problemu. Ponieważ próby ustalenia tych składników mają walor jedynie hipotetyczny, dlatego jeżeli rekonstruując daną sytuację problemową zmierzalibyśmy również do definicji regulującej – dla nazwy pewnej idei filozoficznej istotnej dla tej sytuacji problemowej – to definicja taka miałaby charakter prowizoryczny. Z tego też powodu, zgodnie z tą antyatomistyczną i zarazem fallibilistyczną koncepcją historiografii, w pracy tej bardziej będzie mi zależało na rozjaśnieniu interesującej nas sytuacji problemowej i powstałej dzięki niej doktryny fallibilizmu, niż na ostatecznym zdefiniowaniu tego pojęcia, co byłoby niezgodne z duchem fallibilizmu. Do definicji takiej spróbuję się jednak przy-

bliżyć w ostatnim rozdziale, będzie ona bowiem – pomimo swych ograniczeń – niezbędnym podsumowaniem naszych badań.

Zdaniem Larry'ego Laudana, będącego w pewnym stopniu spadkobiercą myśli Poppera, konieczność skupienia się w badaniu idei filozoficznych na problemach wynika z przyjęcia modelu racjonalności, który sam określa jako *the problem-solving model of rationality* ([1977] p. 187). Istotnym rysem ludzkiej racjonalności jest – zgodnie z tym modelem – zmaganie się z problemami. Próby ich rozwiązania, co podkreśla Laudan, są ukierunkowane, dlatego krytykując koncepcję Lovejoya twierdzi, iż:

[d]any system idei można tylko wtedy zrozumieć, gdy dokładnie wiadomo, z jakim problemem się on zmagał¹⁵.

Wykorzystując dalej w polemice z Lovejoyem popperowską kategorię sytuacji problemowej, Laudan podkreśla, że nie tylko idee mają historię, także sytuacje problemowe ewoluują (p. 182). Mając to na uwadze zauważmy w tym miejscu, iż zapoczątkowana przez sceptyczną krytykę sytuacja zmienia się wraz z nowymi próbami jej rozwiązania. Fallibilizm jest, jak sądzę, najciekawszą spośród tych prób. Wyartykułowaną przez Peirce'a doktrynę dzieli jednak od wystąpienia sceptyków ponad 2000 lat. Autor zasady pragmatycznej nie polemizował z samymi sceptykami, lecz także (a nawet w większym stopniu) z tymi, którzy zasadniczo wpłynęli na tę sytuację problemową (m.in. Kartezjusz i Kant). Próba pełnej rekonstrukcji tej wielowiekowej dysputy musiałaby zatem, zgodnie z postulatami Lovejoya, uwzględnić zarówno tzw. historię wewnętrzną, jak też zewnętrzną fallibilizmu.

Przypomnijmy jednak, że zdaniem Imre Lakatosa, jednego ze zwolenników racjonalizmu krytycznego, historia wewnętrzną

¹⁵ „One can only understand a system of ideas when one knows, in detail, the problem to which it was addressed” (p. 176).

(intelektualna) jest pierwotna i autonomiczna, zaś zewnętrzna (społeczna) jest wtórna i nieistotna dla zrozumienia nauki ([1995a] s. 171). Dlatego w mej pracy tą drugą w zasadzie pomijam, jako mniej ważną dla logiki rozwoju badanej idei, natomiast pierwszą potraktuję selektywnie.

Studium idei fallibilizmu prowadzę zatem zgodnie z dyrektywą Lakatosa, aby koncentrować się na historii wewnętrznej badanej idei. Dzięki temu, jak sądzę, lepiej poznamy znaczenie fallibilizmu. Wybierając to podejście badawcze niejako zakładam priorytet historii wewnętrznej. Następnie, dystansując się do atomizmu Lovejoya i ukazując znaczenie fallibilizmu, staram się wskazać walory popperowskiego ujęcia historiografii kładącego nacisk na logikę rozwoju idei. Prowadzone zgodnie z tą dyrektywą badania mają tym samym ukazać zalety popperowskiego ujęcia, niejako potwierdzając jego wyższość nad innymi. Mamy zatem sytuację, gdzie wykorzystywana strategia badawcza jest nie tylko narzędziem, ale również przedmiotem naszych argumentacyjnych zabiegów. Przyznam, że w pierwszej chwili trudno jest się oprzeć wrażeniu kolistości w takim ujęciu tematu. Wrażenie to jednak, moim zdaniem, jest pozorne, nie mamy tu bowiem do czynienia z błędnym kołem. Zanim jednak spróbuję to wykazać, przywołajmy kilka znaczących opinii na temat pojęcia *petitio principii*.

Mieczysław Bombik omawiający w swej pracy ([1991]) problematykę *petitionis principii* uważa za „sprawę bezsporną [...], że [...] [*petitio principii*] w każdym ze swych znaczeń stanowi pewien rodzaj błędu” (s. 6). Nieco inną opinię ma w tej kwestii Chaim Perelman twierdząc, że „*petitio principii* nie jest błędem dowodzenia, nie dotyczy on bowiem w żaden sposób prawdziwości czy fałszywości zdań, które wchodzą w skład rozumowa-

nia” ([2002] s. 35). O ile dobrze odczytuję intencje Perelmana, to traktuje on *petitio principii* wyłącznie jako błąd argumentacji, mając na myśli kontekst retoryki. Jeszcze bardziej radykalne stanowisko zajął Robert W. Robinson ([1971]) utrzymując, że jeśli tylko nie prowadzimy akademickiej, a więc, jego zdaniem, całkowicie oderwanej od życia gry dialogowej, nie można nikomu zarzucić, że popełnił *petitio principii*, gdyż *petitio* nie jest ani prawem logicznym, ani postulatem poprawnej reguły naukowej (zob. BOMBIK [1991] s. 49). Wachlarz stanowisk w kwestii *petitio* jest spory, a obszerna praca Bombika, w której próbował on wstępnie uporządkować tę problematykę, jest tego najlepszym świadectwem. Książka Bombika, pomimo otwierającej ją deklaracji autora, nie dostarcza ostatecznej odpowiedzi na pytanie czym jest kolistość i czy każda jest (równie) błędna.

Interesująca w tym kontekście jest opinia Petera Liptona, który uważa, że w niektórych przypadkach kolistość jest niegroźna, gdyż samo to pojęcie jest zrelatywizowane do danego audytorium¹⁶. Względność ta polega na tym, że całkowicie dopuszczalne i prawomocne jest, jego zdaniem, stosowanie jakiejś zasady, na przykład wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia wtedy, gdy ktoś już wcześniej ją zaakceptował. A więc, jak twierdzi Lipton, kolistość w takim przypadku nie zachodzi, ale kolistość w węższym kontekście, wyznaczonym przez tych, którzy akceptują tę zasadę¹⁷. Sądzę, że w podobny sposób można spojrzeć na kwestię przyjmowania przez nas priorytetu historii wewnętrznej w badaniu idei filozoficznych. Ponadto, stosowana w tej pracy strategia przypomina bardziej sprzężenie zwrotne niż błędne koło i dzięki

¹⁶ „the notion of circularity is audience relative” ([1991] p. 164).

¹⁷ „it is not circular in the narrower context of a dispute among those who already accept [...] inference[] to the best explanation [...]” (p 167).

temu może być potraktowana jako przypadek samopotwierdzania się pewnej koncepcji historiografii.

Koncentrując się na historii wewnętrznej fallibilizmu nie twierdzę jednak, że historię zewnętrzną należy całkowicie wykluczyć z obszaru zainteresowań. Takie postawienie sprawy byłoby pochopne. Badania etymologiczne na przykład wydają się nie mieć wiele, a może nawet nic wspólnego z historią wewnętrzną fallibilizmu. Posiadają jednak pewną wartość dla naszych dociekań. Jak zobaczymy w rozdz. IV znaczenie łacińskiego źródłosłowu naszego terminu ma wpływ na sposób rozumienia fallibilizmu. Kwestię rozumienia tego terminu przez jego użytkowników można jednak uznać za obojętną dla logiki fallibilizmu. Mimo to, obserwacje poczynione przy okazji badań etymologicznych pozwalają właściwie pokierować nasze wysiłki zmierzające do opracowania definicji regulującej dla terminu „fallibilizm”.

Przedstawione powyżej główne idee popperowskiej koncepcji historiografii tworzą dopiero zarys teorii, która wymaga dalszych prac. Projekt ten jednak jest interesujący. Przyświeca mu przekonanie, że studiowanie historii filozofii prowadzi do głębszego zrozumienie toczących się debat filozoficznych, czyli lepszego poznania interesujących sytuacji problemowych, to zaś – niekiedy – pozwala lepiej rozwiązywać nurtujące nas problemy poznawcze. Projekt tak pojętej historiografii wypływa z przeświadczenia, że:

Historiam nescire hoc est semper puerum esse.

Marcus Tullius Cicero

III Definicje fallibilizmu

Wydawać by się mogło, że jedno z zadań postawionych w tej pracy – ustalenie treści pojęcia „fallibilizm” – można rozwiązać zaglądając do słownika. Tymczasem lektura licznych słowników, nie tylko filozoficznych, skłania do wniosku, że termin ten nie ma ustalonej treści językowej (konotacji), a zatem nie posiada obecnie wyraźnego znaczenia.

Różnorodne jego określenia i definicje nie odwołują się do tej samej treści charakterystycznej. Można by podjąć próbę krytycznego przeglądu owych treści charakterystycznych, by na tej drodze ustalić, które cechy badanego pojęcia są – według kryterium wypracowanego w toku analizy porównawczej – rzeczywiście charakterystyczne. Okazuje się jednak, że takie przedsięwzięcie jest niewykonalne bez uwzględnienia genezy nie tylko terminu, lecz przede wszystkim idei nim określanej.

W rozdziale tym poddam analizie niektóre z istniejących sposobów rozumienia fallibilizmu. Zasób omówionych tu definicji daleki jest od wyczerpania literatury przedmiotu. Wydaje się jednak, że mnożenie przykładów nie przyczyniłoby się decydująco do postępów niniejszego przedsięwzięcia. Większość popularnych i renomowanych słowników podaje definicje sformułowane, jak zobaczymy, dość arbitralnie, koncentrując się przede wszystkim na negatywnej charakterystyce doktryny fallibilizmu.

Będę omawiać treść poszczególnych haseł słownikowych i encyklopedycznych wedle chronologii ich ukazywania się. Ponieważ

teksty te pochodzą z szacownych źródeł, w większości przypadków przytoczę je *in extenso*. W podsumowaniu zestawię wszystkie hasła tworząc w ten sposób protokół ważniejszych zbieżności oraz rozbieżności. Następnie sformułuję postulaty pod adresem definicji regulującej dla nazwy „fallibilizm”. Wykorzystam dziewięć takich haseł pochodzących ze słowników i encyklopedii filozoficznych w języku angielskim (teksty w innych językach są dla mnie niedostępne) oraz trzy znajdujące się w słownikach języka angielskiego, które omówię osobno. W dalszych częściach rozprawy odwołam się jeszcze do innych sposobów rozumienia fallibilizmu.

Wydana w 1967 r. w ośmiu tomach *The encyclopedia of philosophy* pod redakcją Paula Edwardsa (oraz jej reprint z 1972 r.), nie uwzględnia hasła *fallibilism*. Najstarszy słownik, w którym to hasło znalazłem, pochodzi dopiero z 1976 roku. Alan Robert Lacey – autor tego słownika – stwierdził, że fallibilizm to: „[d]oktryna, zgodnie z którą niczego albo niczego na temat świata nie można wiedzieć na pewno”¹⁸. Definicja ta nie pozwala, moim zdaniem, odróżnić fallibilizmu od sceptycyzmu (czy raczej akademizmu). Nie wiadomo, jak należy zinterpretować stwierdzenie: „niczego nie można wiedzieć”. Czy w duchu sceptycyzmu (nie potrafimy rozstrzygnąć, które z alternatywnych twierdzeń jest prawdziwe) czy może raczej agnostycyzmu (dana kwestia jest niepoznawalna). Ten drugi pogląd jest zdaniem sceptyków wyrazem dogmatyzmu, m.in. dlatego, że wypowiada się na temat przyszłego stanu wiedzy. Obie interpretacje są możliwe. Dodajmy jeszcze, że na przekór definicji Lacey’a fallibilizm (w wydaniu Peirce’a i Poppera) wiąże się z indeterminizmem, dlatego daleki jest od twierdzenia, że niczego nie można wiedzieć. Skoro bowiem nie znamy przyszłości,

¹⁸ „Doctrine that nothing or nothing about the world can be known for certain” ([1976a]).

nie możemy *a priori* wykluczyć możliwości, że kiedyś zdobędziemy wiedzę pewną, nawet jeżeli z punktu widzenia fallibilizmu nasza obecna wiedza ma co najwyżej wartość hipotetyczną.

Bardziej precyzyjną definicję znajdujemy w późniejszym o osiem lat słowniku, redagowanym przez Antony'ego Flewa, gdzie fallibilizm został określony jako:

[t]eoria przedstawiona przez Peirce'a ukazująca badanie jako aktywność wywołaną przez stan niepokoju [niepewności] zmierzającą do stanu spoczynku [pewności] poprzez poszukiwanie właściwej odpowiedzi na powstałe pytanie. Jednak spoczynek nigdy nie jest zagwarantowany, ponieważ nikt nie może wiedzieć, co nowe dane mogą ze sobą przynieść zmuszając do zmiany dotychczasowego stanowiska¹⁹.

Tekst ten mówi nam, kto jest twórcą fallibilizmu oraz, co ważniejsze, przedstawia nam w zarysie teorię poznania Peirce'a. Szczególnie ważne są tu procesualność i nieskończoność poznania. Definicja ta jednak nie wyjaśnia, dlaczego nowe dane mogą zmienić obowiązujące stanowisko. Nie mówi także, jak jest rozumiana wiedza na gruncie fallibilizmu.

W osiem lat po ukazaniu się słownika zredagowanego przez Flewa wydano *A companion to epistemology*, w którym Anthony O'Hear stwierdził, że fallibilizm to:

[i]dea, zgodnie z którą dowolny nasz sąd [...] może się okazać fałszywy. [...] podstawowa idea [fallibilizmu, z którą wielu by się zgodziło], że istoty ludzkie są podatne na popełnianie błędów w swoich osądach, jest oczywiście prawdziwa. Fallibilistów od innych filozofów odróżnia stopień zaufania do tego, co wydaje się być naszym epistemologicznym sukcesem. [...] wśród fallibilistów istnieją znaczące różnice w tej kwestii. [...] podczas gdy Peirce upatruje cel poszukiwania wiedzy w usuwaniu podstaw wątpliwości, który ostatecznie zostanie osiągnięty dzięki zbieżności wyników badań

¹⁹ „A theory presented by Peirce describing enquiry as an activity generated by a state of unease and aiming to attain a state of rest through finding the right answer to a question. But rest is never assured, since no one can know what fresh evidence might present itself to necessitate a change in position” (FLEW [1984a]).

do prawdy, Popper podkreśla, że nigdy nie mamy pozytywnych racji pozwalających zaakceptować jakiegokolwiek przekonanie. Jego fallibilizm [...] trudno odróżnić od sceptycyzmu²⁰.

Wedle O'Heara jądrem fallibilizmu jest idea, że człowiek jest istotą omylną, i że nie da się temu w żaden sposób zaradzić, dlatego każdy z naszych sądów może okazać się fałszywy. Takie rozumienie fallibilizmu jest chyba najbardziej rozpowszechnione wśród współczesnych filozofów. Przy czym nie tylko łączą oni tę ideę z fallibilizmem, ale go do niej redukują, nie dostrzegając w fallibilizmie niczego więcej. Fallibilizm jednak nie sprowadza się do maksymy *errare humanum est*. Nie będę tutaj tego wątku rozwijać, ponieważ w dalszych częściach pracy poświęcę mu więcej miejsca. Zaznaczę tylko, że na ogół filozofowie, którzy w powyższy sposób pojmują fallibilizm, popełniają błąd, tak jak O'Hear, polegający na nieodróżnianiu fallibilizmu od sceptycyzmu. Ich zdaniem, fallibilizm tak naprawdę nie różni się zbytnio od sceptycyzmu, sprowadza się do niego albo wręcz jest zakamuflowanym sceptycyzmem. W podrozdziale (V.2.2.) poświęconym zestawieniu fallibilizmu i sceptycyzmu powrócę do tej kwestii.

Używane niekiedy przez Peirce'a sformułowanie „in the long run” O'Hear potraktował zbyt dosłownie. W cytowanym tekście ma ono znaczenie: „ostatecznie”, „w końcu”, sugerując, że nauka osiągnie kiedyś swój cel. W kontekście filozofii Peirce'a ma ono jednak zupełnie inny sens. Używane wielokrotnie przez Peirce'a

²⁰ „The idea that any of our propositions [...] might turn out false. [...] the underlying idea, that human beings are ever prone to error in their judgements, is clearly true. What separates fallibilists from other philosophers is the confidence each is ready to rest on what seem to be our epistemological successes. [...] among fallibilists there are significant differences on this point. [...] while Peirce sees the aims of knowledge-seeking as the removal of the invitation of doubt, an aim which will in the long run be successfully achieved by a convergence of all enquires on the truth, Popper insists that we never have positive reasons to accept any belief. His fallibilism [...] is hard to distinguish from scepticism” (O'HEAR [1992]).

sformułowanie – które ma u niego rodowód matematyczny (prawo wielkich liczb Bernoulliego) – wyraża przekonanie Peirce’a, że prawda jest ideą regulatywną poznania. Jest ona traktowana jako idealna granica, która efektywnie nie jest jednak, jego zdaniem, osiągalna (CP 5.565)²¹. Właściwie należałoby tu, jak sądzę, mówić nie o sformułowaniu, lecz raczej o koncepcji *the long run*. Wszakże u Peirce’a motyw ten nie jest w pełni rozwinięty. Nawet u Poppera, który podobnie traktował prawdę, myśl ta nie od razu stała się klarowna. Dopiero dzięki Watkinsowi ten Peirce’owski motyw został wyraźnie przedstawiony. Do kwestii tej jeszcze powrócę.

Ważniejszy jednak w omawianym tekście jest błąd, polegający na twierdzeniu, jakoby Popper z naciskiem podkreślał, że nigdy nie mamy pozytywnych racji, pozwalających zaakceptować jakiegokolwiek przekonanie. Tymczasem takich racji dostarczają kryteria – nawet jeśli omyłne – *verisimilitude* oraz stopnia koroboracji (*degree of corroboration*) hipotez albo warunki rozwoju wiedzy – kryteria postępu (będzie o tym mowa w VI.1.1.).

W dwa lata po *A companion to epistemology* ukazał się słownik Simona Blackburna ([1994]). Znajdujące się w nim hasło „fallibilizm” zasługuje na szczególną uwagę. Zdaniem Blackburna fallibilizm to:

[d]oktryna [...], zgodnie z którą nie jest konieczne, aby przekonania były pewne [...]. Możemy zasadnie poprzestawać na przekonaniach także wtedy, gdy dalsze świadectwa, zmuszające nas do ich rewizji, mogą jeszcze nadejść. Co więcej, nasze położenie zawsze jest właśnie takie, toteż jeśli nie przystaniemy na nie, popadniemy w sceptycyzm. Pogląd ten mieści się zatem między dogmatyzmem a sceptycyzmem²².

²¹ Skrót „CP 5.565” oznacza: *Collected papers of Charles Sanders Peirce* vol. V, paragraf 565. Taki sposób opisu bibliograficznego jest powszechnie stosowany i odnosi się do wszystkich wydań *Collected papers* opartych na edycji z lat 1931–1958.

²² „The doctrine [...] that it is not necessary that beliefs be certain [...].

Twierdzenie, że fallibilizm mieści się między dogmatyzmem a sceptycyzmem uważam za trafne. Na tym właśnie polega doniosłość fallibilizmu, że (wedle jego zwolenników) przełamuje odwieczne *tertium non datur*. Aczkolwiek wymowę ostatniego zdania przytoczonej definicji osłabia wcześniejsze sformułowanie: „unless we settle for it”. Sugeruje ono, że fallibilizm jest mniejszym złem, czymś, z czym powinniśmy się pogodzić, jeżeli chcemy uniknąć tego, co najgorsze – sceptycyzmu. Autor ten nie podaje pozytywnych racji, dla których należałoby opowiedzieć się za fallibilizmem.

Kolejny tekst, któremu się przyjrzymy – autorstwa Bruce’a Aune – pochodzi z wydanego przez Cambridge University Press słownika pod redakcją Roberta Audięgo ([1995]). Dowiadujemy się z niego, że fallibilizm to:

[d]oktryna, odnosząca się do pewnej ważnej klasy przekonań lub sądów, które zgodnie z nią są ze swej natury niepewne i być może błędne. Najbardziej radykalna forma tej doktryny uznaje za niepewne każde przekonanie; mniej radykalne formy uznają za niepewne wszystkie empiryczne przekonania lub przekonania dotyczące przeszłości, przyszłości, innych umysłów lub świata zewnętrznego. Większość współczesnych filozofów odrzuca tę doktrynę w jej radykalnej formie [...] na ogół twierdzą [oni], że niektóre przekonania są analitycznie prawdziwe, samooczywiste lub intuicyjnie oczywiste. [...] Quine zasiał [jednak] poważną wątpliwość co do samego pojęcia analitycznej prawdziwości, natomiast odwoływanie się do samooczywistości lub intuicyjnej oczywistości jest podatne na zarzut, iż [...] nie ma obiektywnego sposobu, aby ją stwierdzić [...], ponadto przekonania, które uchodzą za samooczywiste, czasami okazują się fałszywe [...]. Podkreślając, że zasady logiczne i matematyczne ewoluują, fallibiliści na poparcie własnego stanowiska przytaczają dodatkowe argumenty, głównie dowodząc, że istnienie i naturę obiektów niezależnych od umysłu można określić jedy-

We may justifiably rest content with beliefs in circumstances in which further evidence, forcing us to revise our opinion, may yet come in. Indeed, since this is always our position, unless we settle for it we shall be driven to scepticism. The view therefore locates a position between dogmatism and scepticism” ([1994]; [1997]).

nie metodami eksperymentalnymi, a metody te mogą dostarczyć wniosków, w najlepszym razie, prawdopodobnych, a nie pewnych²³.

Aune twierdzi więc, że istnieją różne odmiany fallibilizmu, a jego radykalna forma została przez większość współczesnych filozofów odrzucona. Podaje niektóre argumenty przeciwników fallibilizmu i następnie omawia reakcje fallibilistów. Mówi o tym, że przekonania lub sądy, do których fallibilizm się odnosi, ze swej natury niejako muszą być niepewne albo nawet błędne, oraz że metody eksperymentalne dostarczają wniosków jedynie prawdopodobnych. Aune pomija pewne ważne kwestie. W szczególności nie wskazuje źródeł fallibilizmu ani jego twórcy – wymienia tylko jednego filozofa – Willarda Van Ormana Quine'a.

Wspomniany już Lacey, w 1986 r. wznowił swój słownik rozszerzając go i poprawiając, jednak hasło „fallibilizm” pozostało bez zmian. Dopiero w trzecim wydaniu słownika ([1996]) rozbudowując poprzednią definicję stwierdził, że fallibilizm to:

[d]oktryna, zgodnie z którą nic lub nic na temat świata nie może być wiadome na pewno albo – alternatywnie – że wiedza nie wymaga tego, aby dowody były logicznie konkluzywne lub całkowicie nie występowało prawdopodobieństwo wystąpienia błędu (cyt. za: LACEY [1999]).

²³ „The doctrine, relative to some significant class of beliefs or propositions, that they are inherently uncertain and possibly mistaken. The most extreme form of the doctrine attributes uncertainty to every belief; more restricted forms attribute it to all empirical beliefs or to beliefs concerning the past, the future, other minds, or the external world. Most contemporary philosophers reject the doctrine in its extreme form [...] [they] generally insist that certain beliefs are analytically true, self-evident, or intuitively obvious. [...] Quine has cast serious doubt on the very notion of analytic truth, and the appeal to self-evidence or intuitive obviousness is open to the charge that [...] there is no objective way of identifying it [...], and that beliefs said to be self-evident have sometimes been proved false [...]. In addition to emphasizing the evolution of logical and mathematical principles, fallibilists have supported their position mainly by arguing that the existence and nature of mind-independent objects can legitimately be ascertained only b[y] experimental methods and that such methods can yield conclusions that are, at best, probable rather than certain” ([1995] pp. 261–262).

Przytoczona definicja znakomicie odzwierciedla niejednoznaczność obiegowego pojęcia fallibilizmu. Zgodnie z tym, co mówi Lacey, mamy dwa różne znaczenia terminu *fallibilism* (występująca zapewne w oryginale fraza: „or alternatively” to właśnie podkreśla). W pierwszej części mamy tak zdefiniowaną doktrynę, że możemy w miejsce fallibilizmu podstawić sceptycyzm (względnie akademizm). Natomiast druga część zdania – zgodna *nota bene* z fallibilizmem – jest ze sceptycyzmem sprzeczna. Sceptycy, o czym będzie jeszcze mowa, akceptowali bowiem ideał *ἐπιστήμη* (wymagający konkluzywności dowodów i wykluczenia możliwości błędu), natomiast starali się wykazać, że jest on nieosiągalny. Ostatecznie więc, w myśl tej definicji, definiowana doktryna jest zgodna ze sceptycyzmem albo go odrzuca, co jest niedorzecznością.

Redagowany przez Thomasa Mautnera słownik, pochodzący z 1996 r., przynosi kolejną definicję, wedle której:

[r]óżne poglądy filozoficzne uznające możliwość błędu nazywane są fallibilistycznymi. Wśród nich jest pogląd przedstawiony i tak też nazwany przez [...] Peirce’a, zgodnie z którym, pomimo iż możemy niektóre sądy uważać z *osobna* za zupełnie pewne, to *generalnie rzecz biorąc* powinniśmy myśleć, że prawdopodobnie przynajmniej niektóre z nich są fałszywe. Nasze przekonania dotyczące świata otrzymaliśmy poprzez indukcję i abdukcję, dlatego jest *możliwe*, że z prawdziwych przesłanek i poprawnego wnioskowania za pomocą indukcji i abdukcji możemy wyciągnąć fałszywy wniosek. Termin ten jest także używany na oznaczenie poglądów innych filozofów [...] głoszących, że wszelkie roszczenia do wiedzy są prowizoryczne i z zasady rewidowalne. W innej wersji, fallibilizm to pogląd, wedle którego możliwość błędu jest nieustannie obecna²⁴.

²⁴ „Various philosophical views asserting the possibility of error are called fallibilist. Among them is the view proposed and so named by [...] Peirce, that while we may hold certain propositions to be *individually* perfectly certain, we ought to think that *on the whole* it is likely that at least some of them are false. Our beliefs about the world are obtained by induction and abduction, so it is *possible* that from true premisses and correct inferences of those kinds, a false conclusion is drawn. The term is also used for similiar views of other

Godne uwagi jest, że w tej definicji miejsce subiektywnego pojęcia (nie) pewności zajmują bardziej obiektywne pojęcia charakteryzujące wiedzę: „prowizoryczność” i „rewidowalność”. Mautner podaje również powody ku temu. Podkreśla mianowicie, że metody zdobywania wiedzy są niedoskonałe. W rezultacie można powiedzieć, że fallibilizm przybiera charakter normatywny zalecając traktowanie naszych sądów generalnie, jako być może fałszywe.

Przejdźmy teraz do tekstów Nicholasa Reschera ([1995] i [1998]). Zdaniem Reschera, fallibilizm jest doktryną filozoficzną dotyczącą nauk przyrodniczych. Tymczasem już u Peirce’a fallibilizm ma szerszy zasięg (*de facto* obejmuje on wszystkie nauki). Natomiast kontynuatorzy Peirce’owskiego fallibilizmu (mniej lub bardziej świadomie) nie tyle rozszerzyli jego zakres, ile wyeksplikowali go na obszarach, w których u Peirce’a istniał on *implicite*. Popper na przykład rozwinął tę doktrynę na terenie filozofii społecznej (znamienny jest dodatek na temat fallibilizmu w kolejnym wydaniu *The open society and its enemies* z 1961 r.), Lakatos w filozofii matematyki ([1963–4]), zaś Hans Albert próbuje konsekwentnie rozszerzyć fallibilizm na wszystkie sfery życia społecznego (będzie o tym mowa w VI.1.).

Wedle Reschera, fallibilizm:

utrzymuje, że nasze roszczenia do wiedzy naukowej są nieustannie zagrożone i mogą okazać się fałszywe [...] [zaś] o teoriach naukowych nie można kategorycznie twierdzić, że są prawdziwe, można jedynie traktować je z pewnym prawdopodobieństwem jako prawdziwe²⁵.

philosophers [...] that all knowledge-claims are provisional and in principle revisable. In another formulation, fallibilism is the view that the possibility of error is ever-presented” ([1996a]).

²⁵ „[fallibilism] maintains that our scientific knowledge-claims are invariably vulnerable and may turn out to be false. [...] scientific theories cannot be asserted as true categorically, but can only be maintained as having some

Nieco dalej stwierdza, iż:

[p]owinniśmy pogodzić się z faktem, że – przynajmniej na naukowym poziomie ogólności i precyzji – *każde* z przyjętych przez nas przekonań *może* okazać się fałszywe, i że *wiele* z nich *okaże się* fałszywe²⁶.

Moim zdaniem ostatnie stwierdzenie jest cokolwiek przesadne, bowiem fallibilizm nie wypowiada się z taką stanowczością na temat przyszłego statusu naszych przekonań.

Następnie Rescher wskazuje na ważną cechę fallibilizmu twierdząc, że:

[d]la Peirce'a fallibilizm polega na zajęciu stanowczej i konsekwentnej postawy epistemologicznej: „Moje poglądy [logiczne]^[1] określiłem łącznie mianem *fallibilizmu*; pierwszym krokiem w kierunku *odkrycia* jest przecież przyznanie, że dotychczasowa wiedza nie jest wystarczająca [...]”²⁷.

Podkreślony zostaje tu fakt, że za przyjęciem fallibilizmu przemawiają ważne racje.

W dalszej części definicji Rescher wskazuje na kolejny ważny składnik fallibilizmu: „nowa wiedza nie jest prostym uzupełnieniem [dotychczasowej], ale generalnie ją dezorganizuje”²⁸. Następnie Rescher przechodzi do własnych poglądów na naukę i poznanie, co może nieco zmylić czytelnika oczekującego objaśnienia historycznie ukształtowanej doktryny. Rescher, podobnie

probability of being true” ([1995] p. 267; [1998a] s. 231).

²⁶ „We should come to terms with the fact that – at any rate, at the scientific level of generality and precision – *each* of our accepted beliefs *may* turn out to be false, and *many* of our accepted beliefs *will* turn out to be false” (p. 268; s. 231).

^[1] Wtrącenie pochodzi od Reschera.

²⁷ „For Peirce, fallibilism represents a deep-rooted and far-ranging epistemological attitude: ‘I used for myself to collect my [logical] ideas under the designation *fallibilism*; and indeed the first step toward *finding out* is to acknowledge that you do not satisfactorily know already [...]’ [...]” (p. 268; s. 231–232).

²⁸ „New knowledge does not just supplement but generally upsets our knowledge-in-hand” (p. 268; s. 232).

jak Peirce i Popper, zakłada i lansuje indeterminizm, ale wydaje się w tej sprawie bardziej dogmatyczny od nich. Pisze, że „rozgrywające się w czasie procesy zawsze niosą ze sobą przypadkowe zdarzenia, które prowadzą do sytuacji nieprzewidywanych i nieprzewidywalnych”²⁹. Uważa on, że nigdy nie da się wyeliminować czynnika przypadku i chaosu, dlatego „zawsze będą istnieć nie uwzględnione relacje, które ostatecznie zagrażą naszym racjonalnym konstrukcjom”³⁰ i wymuszą zmiany w nauce. Choć nie możemy przewidzieć, jakie będą to modyfikacje, to jednak „możemy bezpiecznie przewidzieć, że nasze teorie naukowe upadną”³¹. W ten sposób Rescher wyraźnie akceptuje, zasygnalizowaną już wcześniej, tzw. „pesymistyczną indukcję”, tj. pogląd, że na podstawie dotychczasowej historii nauki można wnosić, że wszystkie nasze teorie naukowe (bądź większość z nich), wcześniej czy później, zostanie obalona.

Stanowisko to kłóci się jednak z poglądem Poppera, że „[p]rzyszłego rozwoju wiedzy nie da się przewidzieć żadnymi racjonalnymi czy naukowymi metodami” ([1989] s. 2, [1999a] s. 10) oraz z głoszoną przez niego tezą, że możemy osiągnąć prawdę, choć „nigdy nie możemy mieć całkowitej pewności, żeśmy ją znaleźli. Zawsze [bowiem] istnieje możliwość błędu [...]”³². Dlatego też musimy podejmować próby sfalsyfikowania naszych teorii.

Nie zgadza się to również z Peirce’owską koncepcją *the long*

²⁹ „The processes of change that come with time always involve chance eventuations that bring new, unforeseen, and unforeseeable circumstances to the fore” (p. 268; s. 232).

³⁰ „there will always be new relations that ultimately threaten our rational contrivances” (p. 268; s. 232).

³¹ „we can safely predict *that* our scientific theories will fail [...]” (p. 268; s. 232).

³² „we can never be quite certain that we have found it. There is always a possibility of error [...]” ([1966] vol. II, p. 375; [1993] t. II, s. 386).

run, zgodnie z którą prawda – jak to określił Andrzej J. Nowak ([2002]) – jest swoistym atraktorem, który przyciąga nas ku sobie. Z tego powodu, zdaniem Peirce’a, w naszym poznaniu powinniśmy się kierować zasadą nadziei (*the rule of hope* – CP 1.405). Zasada ta wyraża przekonanie Peirce’a, że choć mogą istnieć fakty (w szerokim tego słowa znaczeniu), których nigdy nie wyjaśnimy, to jednak nie ma faktów z zasady niepoznawalnych, gdyż każdy fakt z natury jest inteligibilny (CP 1.405). Zgodnie z koncepcją *the long run* Cała Prawda nie jest jednak efektywnie osiągalna, bo jej osiągnięcie oznaczałoby kres historii, którego możliwość Peirce odrzucał³³. Koncepcja ta łącząc się z głoszonym przez niego *synechizmem*³⁴ – teorią, że ciągłość występuje w każdym obszarze rzeczywistości (CP 7.565–578) – traktuje poznanie jako pewne kontinuum z idealną granicą. Doktryna Peirce’a nie prowadzi jednak do optymistycznej indukcji, gdyż podobnie jak Popper, nie prognozował on przyszłego stanu wiedzy i podkreślał niepewność naszego poznania.

Na koniec Rescher dodaje, że zdaniem niektórych filozofów (w tym Peirce’a) fallibilizm ma swe etyczne konsekwencje. Opowiadają się oni za etyką przekonania twierdząc, że nie mamy prawa utrzymywać, że nasze ustalenia naukowe są ostateczne i niepodważalnie prawdziwe. Pogląd ten łączy z postulatem nałożenia na społeczność naukową obowiązku kontynuowania badań tak, aby ogarnąć jak największy obszar możliwy w danym momencie do zbadania. Jednocześnie z naciskiem podkreślają, że fallibilizm nie powinien być interpretowany jako zachęta do scep-

³³ „there never will be a time when all time is past” (CP 1.405).

³⁴ Zdaniem Peirce’a, słowo to, będące angielskim odpowiednikiem greckiego *συνεχισμός*, pochodzi od *συνεχής* – „ciągły”, „nieprzerwany”. („The word *synechism* is the English form of the Greek *συνεχισμός*, from *συνεχής*, continuous” (CP 7.565).).

tyckiego porzucenia badań naukowych. Ideał poznawczy, którym jest dążenie do prawdy, wart jest starań, pomimo iż jego pełne osiągnięcie leży poza naszymi granicami (Rescher dostrzega tu kolejny ważny rys fallibilizmu: prawda jest ideą regulatywną poznania, jednak nie wyciąga z niego wszystkich konsekwencji).

Drugi z tekstów Reschera to kilkustronicowe hasło znajdujące się w *The Routledge encyclopedia of philosophy* ([1998]). Składa się ono z pięciu części, które są rozwinięciem wątków poprzednio przez Reschera przedstawionych. Na wstępie prezentując tak naprawdę jedynie swój pogląd powtarza, że wiele z akceptowanych przez nas przekonań okaże się kiedyś fałszywe. W ten sposób znowu daje do zrozumienia jakoby fallibilizm wypowiadał się na temat przyszłego stanu naszej wiedzy. Poza tym w tej części tekstu pojawiają się trzy nowe, ważne informacje.

Po pierwsze, mowa jest o tym, że wedle fallibilizmu wiedza jest osiągalna (*available*), ale zawsze ma charakter tymczasowy i prowizoryczny (*tentative and provisional*). W ten sposób fallibilizm został wyraźnie odróżniony od sceptycyzmu. Niestety brakuje dokładniejszego omówienia fallibilistycznej koncepcji wiedzy.

Po drugie, Rescher przytacza nazwiska fallibilistów nie wymienionych w żadnym z omawianych wcześniej haseł. Wymienia m.in. Rudolfa Carnapa (powróć do tego wątku w VI.2.1.) oraz Karneadesa z Cyreny jako prekursora fallibilizmu. On to bowiem wprowadził koncepcję wiedzy prawdopodobnej – *πιθανόν* w miejsce *ἐπιστήμη* (tę kwestię omówię w V.2.1.). Do grona fallibilistów Rescher zaliczył również Thomasa S. Kuhna – twórcę koncepcji rewolucji naukowych. To jednak jest dyskusyjne (o czym będzie mowa w VI.2.3.).

W drugiej części swego hasła – „Grounds for fallibilism” –

Rescher zastanawiając się nad racjami przemawiającymi za fallibilizmem pyta:

[d]laczego powinniśmy traktować wszystkie nasze roszczenia do wiedzy o świecie – nawet najbardziej kunsztowne w obecnym stanie nauki teorie naukowe – jako narażone na podważenie?³⁵.

W odpowiedzi wskazuje m.in. na niedookreślenie teorii przez obserwacje twierdząc, że: „teorie wykraczają poza wszelkie dane i ekstrapolują je [...]”³⁶, to zaś stawia pod znakiem zapytania wartość teorii.

W trzeciej części tekstu – „Approximation and its problems” – Rescher sugeruje, iż wedle Peirce’owskiej koncepcji konwergencyjnej aproksymacji nauka systematycznie przybliża się do prawdy, tworząc coraz dokładniejszy obraz świata³⁷. Jednak, wedle Reschera, koncepcja konwergencyjnej aproksymacji prawdy w ujęciu Peirce’a nie jest w stanie „powstrzymać sceptyckich zapędów fallibilizmu”³⁸. Potrzebna jest zatem teoria, która mocniej wiązałaby fallibilizm z realizmem. Zarzut Reschera oparty jest, moim zdaniem, na niewłaściwym odczytaniu przez niego intencji Peirce’a. Koncepcja konwergencyjnej aproksymacji prawdy kładzie nacisk na zbieżność dociekań niezależnych od siebie badaczy, niejako przyciąganych przez atraktor – prawdę. Podkreśla tym samym obiektywny charakter poznania. Aproksymacja może, choć nie musi, łączyć się z osiąganiem prawdy, która jako idea regulatywna poznania jest celem, do którego zmierzamy. Podążanie w jakimś kierunku należy odróżnić od pełnego czy nawet częściowego osiągnięcia celu (wątek ten rozwinę w V.2.2.).

³⁵ „Why should we see all of our claims to knowledge of the world – even our best state-of-the-art scientific theories – as vulnerable?” (p. 546).

³⁶ „theories transcend the data and reach beyond them [...]” (p. 546).

³⁷ „We increasingly approximate an essentially stable picture” (p. 547).

³⁸ „His approximationism cannot offset the sceptical impetus of fallibilism” (p. 547).

Na koniec Rescher przedstawia tzw. poznawczy kopernikanizm (*Cognitive Copernicanism*), tj. pogląd – z którym jego zdaniem fallibilizm jest zgodny – iż nasza obecna sytuacja poznawcza nie jest w żaden sposób uprzywilejowana w stosunku do innych, w tym wcześniejszych, epok. Kolejne okresy w dziejach nauki nie tworzą zatem ciągu systematycznych przybliżeń do prawdy, gdyż (zgodnie z pesymistyczną indukcją) nasze najlepsze teorie są zapewne jedynie doraźnie zaakceptowanymi pomyłkami³⁹ (do tej kwestii powrócę w VI.2.2.).

W czwartej części – „Scientific versus everyday knowledge” – Rescher zaznacza m.in., że: „[f]allibilizm różni się zasadniczo od nihilistycznego sceptycyzmu”⁴⁰, jednak nie rozwija swej uwagi.

Przejdźmy do przykładów definicji fallibilizmu pochodzących z niespecjalistycznych słowników języka angielskiego. Pierwsze z haseł pochodzi ze słownika Webstera ([s10-1971])⁴¹, wedle którego fallibilizm to:

[t]eoria, zgodnie z którą niemożliwe jest osiągnięcie absolutnie pewnej wiedzy empirycznej, ponieważ konstytuujących ją zdań nie można ostatecznie i całkowicie zweryfikować⁴².

³⁹ „our most secure knowledge is very likely no more than presently accepted error” (p. 547).

⁴⁰ „Fallibilism is something very different from nihilistic scepticism” (p. 548).

⁴¹ Umieszczona w nawiasach klamrowych litera „s” z odpowiednią liczbą, oznacza jeden z wykorzystanych przeze mnie słowników, których opisy bibliograficzne znajdują się w drugiej części wykazu „Literatury cytowanej” („Słowniki”) s. 229; obok podany jest rok cytowanego wydania. Inny słownik Webstera wydany w odstępie piętnastu lat powtarza cytowaną tu definicję bez żadnych zmian ([s11-1986] p. 818), chociaż w tym okresie ukazały się już słowniki filozoficzne definiujące fallibilizm w nieco inny sposób (LACEY [1976a] i FLEW [1984a]).

⁴² „A theory that it is impossible to attain absolutely certain empirical knowledge because the statements constituting it cannot be ultimately and completely verified” (vol. I, p. 818).

Są tu dwie ważne informacje: (1) niemożliwa jest absolutnie pewna wiedza (empiryczna), ponieważ (2) zdania ją konstytuujące nie mogą być ostatecznie i całkowicie zweryfikowane. Jednak podobnie jak definicji Lacey'a ([1976a]), tak i tej można by postawić zarzut, że nie dostarcza kryterium pozwalającego odróżnić fallibilizm od sceptycyzmu (i ewentualnie agnostycyzmu). Agnostycyzm (lokalny) głosi, że niepoznawalny jest jakiś określony aspekt czy sfera rzeczywistości. W tym przypadku wskazując na (2) będzie w ten sposób uzasadniać swe stanowisko o niemożności zdobycia całkowitego (pewnego) poznania. Agnostykowi jednak brakuje raczej wiedzy, niż pewności, dlatego charakteryzowane za pomocą (1)-(2) stanowisko bliższe jest sceptycyzmowi. Tezy (1)-(2) są zgodne z wynikiem analizy poznania, jaką dokonuje sceptycyzm (jakkolwiek nie głosiłby ich w tej postaci). Wydaje się więc, że [s10-1971] nie dostarcza wyraźnej *differentia specifica* fallibilizmu. Gdyby jednak uznać, że tą różnicą jest, nie wykluczona przez definicję, możliwość osiągnięcia nieabsolutnie pewnej wiedzy, to mielibyśmy określenie w znacznej mierze uchwytyjące istotę fallibilizmu.

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że autor tego tekstu podkreślając niemożność osiągnięcia absolutnie pewnej wiedzy łączy jednak weryfikację z pewnością, która ma być celem poznania. Ale konsekwentna fallibilistyczna koncepcja wiedzy rezygnuje w ogóle z pojęcia pewności, ponieważ pewność (w przeciwieństwie do prawdziwości) jest kategorią pragmatyczną, a nie epistemiczną. Celem nauki, tak zdaniem Peirce'a jak i Poppera, jest prawda (obiektywna), a nie pewność (subiektywna).

Kolejny słownik to *The compact Oxford English dictionary* ([s7-1991]). W pierwszym wydaniu z 1971 r. hasła *fallibilism* w ogóle nie podaje, natomiast definicja zamieszczona w wydaniu z

1991 r. lakonicznie wyjaśnia, że fallibilizm to: „[z]asada, zgodnie z którą sądy dotyczące wiedzy empirycznej nie mogą być dowiedzione”⁴³. Niejasne jest, jak należy rozumieć określenie *principle* (zasada). Czy w tym kontekście jego znaczenie jest zbliżone do nazwy „teoria”, użytej przez słowniki Webstera, czy może raczej jest to dyrektywa, wskazująca, jak należy traktować sądy dotyczące wiedzy empirycznej? W pierwszym znaczeniu fallibilizm przedstawia się jako teoria opisowa, w drugim jako zasada normatywna. W związku z tym fallibilizm może być różnie interpretowany. We wskazanym fragmencie (CP 141–175) Peirce użył nazwy „zasada” tylko raz na określenie fallibilizmu, natomiast aż sześć razy posłużył się tam wyrazem „doktryna”.

Po definicji, która nie pochodzi od Peirce’a, [s7-1991] przytacza dwa cytaty z *Collected papers*. Z pierwszego dowiadujemy się, iż:

[f]allibilizm głosi tylko tyle, że ludzie nie mogą osiągnąć absolutnej pewności na temat faktów⁴⁴.

Drugi natomiast mówi nam, że:

fallibilizm jest doktryną, zgodnie z którą nasza wiedza nigdy nie jest czymś absolutnym, lecz zawsze, jak gdyby, płynie w kontinuum niepewności i nieokreśloności⁴⁵.

Z tego jednak nie wynika jeszcze definicja podana przez [s7-1991], w szczególności, że: „sądy dotyczące wiedzy empirycznej nie mogą być dowiedzione”. Według Peirce’a, a także Poppera, nasza wiedza posiada uzasadnienie, została zatem dowiedziona, ale sposób, w jaki traktowane są uzasadnienia czy dowody przez

⁴³ „The principle that propositions concerning empirical knowledge cannot be proved” (vol. I, p. 565, column 695). Definicję tę powtarza [s8-1993] vol. I, p. 911.

⁴⁴ „Fallibilism [...] only says that people cannot attain absolute certainty concerning questions of fact” (CP 1.149).

⁴⁵ „fallibilism is the doctrine that our knowledge is never absolute but always swims, as it were, in a continuum of uncertainty and of indeterminacy” (CP 1.171).

fallibilistę wskazuje, że posiada on swoiste pojęcie dowodu⁴⁶. I chociaż uzasadnienia są hipotetyczne i podlegają rewizji, pomimo to fallibilista nie rezygnuje z dowodów⁴⁷. Uważa on ponadto, że uzasadnienia naukowe to nie byle jakie uzasadnienia, ale najlepsze jakie posiadamy⁴⁸.

Inna niejasność powstaje w związku z użyciem w definicji słowa „concerning”. Zgodnie z nią zasada fallibilizmu obejmuje jedynie sądy *odnoszące się* do wiedzy empirycznej. Natomiast ani wiedza empiryczna, sama w sobie, ani inne rodzaje naszej wiedzy nie są przedmiotem zasady w tym sformułowaniu. Niejasne jest, jakie sądy mieli na myśli autorzy tego hasła i czym jest owa wiedza empiryczna. Czy są to może czyste obserwacje albo może tzw. gołe fakty? Fallibilizm jednak odrzuca pogląd, jakobyśmy mieli nieuprzedzone obserwacje. A może chodzi o sądy filozofii nauki – w tej mierze, w jakiej wypowiada się ona o wiedzy empirycznej? Czy nauka to coś innego niż wiedza empiryczna? Przypuszczalnie autorzy pisząc o sądach dotyczących wiedzy empirycznej mieli na myśli sądy nauki, a zatem ta zasada odnosi się do teorii naukowych. Tak czy owak, definicja ta jest niejednoznaczna.

Kolejny słownik to *The new Oxford dictionary of English* ([s9-1998]). Wedle niego, fallibilizm to:

⁴⁶ Popperowskie rozwiązanie trylematu Jakoba F. Friesa pokazuje, że uzasadnianie – z punktu widzenia fallibilizmu – nie opiera się na dogmatycznie przyjętych podstawach, nie prowadzi do regresu w nieskończoność czy też do psychologizmu, a jednak, choć nie jest ostateczne, umożliwia racjonalne preferencje ([1959] pp. 104–105; [1977] s. 88–89). Autorzy cytowanego poniżej [s9-1998] zdają się to dostrzegać.

⁴⁷ Znamienna jest np. argumentacja Poppera na rzecz realizmu, w której sam podkreślał jej zawodność będąc przekonany, że tezy realizmu nie sposób udowodnić ani też obalić ([1979] pp. 38–44; [1992a] s. 58–65).

⁴⁸ Zdaniem Peirce’a „the only rational ground for preferring the [scientific] method of reasoning to the other methods is that it fixes beliefs more surely” (CP 7.325).

[z]asada, zgodnie z którą sądy dotyczące wiedzy empirycznej mogą być akceptowane, nawet jeżeli nie mogą być dowiedzione z całą pewnością⁴⁹.

Ta krótka definicja, chociaż dość ogólnikowa, przynosi bardzo ważną informację – mówi, że zgodnie z fallibilizmem możemy akceptować nasze sądy, mimo że nie zostały i być może nigdy nie zostaną dowiedzione w ostateczny sposób. Można się tu dopatrzeć załączka głębszej idei, że wiedza (nie w sensie *επιστήμη*) jest tylko hipotetycznie uzasadniona. Mimo to, omawiane hasło nie daje wystarczających podstaw do odróżnienia fallibilizmu od sceptycyzmu.

Między definicjami słowników oxfordzkich oraz Webstera występują zatem istotne rozbieżności (np. określanie fallibilizmu raz jako zasadę, kiedy indziej jako teorię). Poza tym, są one pod wieloma względami nieprecyzyjne. Mimo to nawet filozofowie traktują je poważnie. Na przykład Eugene Freeman i Henryk Skolimowski na podstawie definicji ze słownika Webstera starali się wykazać, że fallibilizm jest karykaturą praktyki naukowej (FREEMAN & SKOLIMOWSKI [1974] p. 514). Przedstawia ją bowiem jako przedsięwzięcie polegające na nieustannym popełnianiu przez naukowców błędów. Dlatego tych dwóch filozofów doszło do wniosku, że ukute przez Peirce'a pojęcie ma niewielką wartość.

Podsumujmy uwagi dotyczące definicji słownikowych i haseł z encyklopedii. Fallibilizm jest określany jako:

- (1) teoria: [s10-1971], [s11-1986], FLEW [1984a];
- (2) doktryna: LACEY [1976a] i [1996a], BLACKBURN [1994], AUNE [1995], RESCHER [1995] i [1998];

⁴⁹ „The principle that propositions concerning empirical knowledge can be accepted even though they cannot be proved with certainty” (p. 661).

- (3) zasada: [s7-1991], [s9-1998];
- (4) idea: O'HEAR [1992];
- (5) pogląd: BLACKBURN [1994], MAUTNER [1996a], RESCHER [1998];
- (6) postawa epistemologiczna: RESCHER [1995].

Przy odrobinie tolerancji określenia: (1), (2) i (5) można uznać za synonimy. Definiują one coś, co można określić jako fallibilizm teoretyczny. (3) można potraktować łącznie z wyżej wymienionymi albo uznać „zasadę” za synonim „dyrektywy”. W drugim przypadku (3) definiuje fallibilizm normatywny. Podobnie (4), jeżeli uznać, że zasada fallibilizmu wyraża ideę fallibilizmu (ideę przewodnią rewizji *KMRE*). Do tej samej grupy definicji należy (6), o ile postawa fallibilizmu wynika z akceptacji zasady fallibilizmu. Mamy zatem dwie główne odmiany fallibilizmu: teoretyczny i normatywny.

Poza Rescherem wszyscy autorzy (powyższych definicji) pojmują fallibilizm jednolicie. O ile mi wiadomo, jest to powszechna tendencja. Na przykład Mark Owen Webb twierdzi, że fallibilizm w ogóle nie jest jakąś tezą dotyczącą naszych możliwości, ale regułą kierującą naszymi dążeniami poznawczymi⁵⁰. Dopuszcza więc fallibilizm normatywny, nie widząc powodu, aby mówić o fallibilizmie teoretycznym. Jego pogląd, choć wydaje się dziwny, jest o tyle zasadny, że fallibilizm teoretyczny, gdy go pozbawić składnika normatywnego, trudno odróżnić od sceptycyzmu. Przejdźmy teraz do protokołów ważniejszych zbieżności i rozbieżności dotyczących rozumienia fallibilizmu w omawianych tekstach oraz do sformułowania postulatów, które należałoby, moim zdaniem, wykorzystać przy konstrukcji definicji regulującej dla terminu „fallibilizm”.

⁵⁰ „fallibilism is best understood, not as a thesis about our abilities, but as a rule to guide our endeavours” ([1996] p. 50).

Protokół zbieżności

- 1) Nasza wiedza nie jest pewna (LACEY [1976a], FLEW [1984a], BLACKBURN [1994], [s10-1971] i [s11-1986]).
- 2) Wiedza jest potencjalnie fałszywa (MAUTNER [1996a], RESCHER [1995] i [1998]).
- 3) Wiedza może ulec zmianie: dzięki nowym danym (FLEW [1984a]), świadectwom (BLACKBURN [1994]), z powodu istniejącej permanentnej możliwości błędu (MAUTNER [1996a]).
- 4) U podstaw fallibilizmu leży idea omylności ludzkiej (O'HEAR [1992]), wedle fallibilizmu możliwość błędu jest zawsze obecna (MAUTNER [1996a]).
- 5) Metody poznawcze są zawodne (AUNE [1995] i MAUTNER [1996a]).

Protokół rozbieżności

- 1) Stan (nie)wiedzy się nie zmieni (niczego nie można wiedzieć na pewno LACEY [1976a], podobnie: [s10-1971] i [s11-1986]); nie mamy gwarancji, że obecny stan wiedzy nie zmieni się (FLEW [1984a]); wiele z przyjętych przez nas przekonań okaże się fałszywymi (RESCHER [1995] i [1998]); każdy sąd może okazać się fałszywy (O'HEAR [1992]).
- 2) Badanie (naukowe) nie ma końca (FLEW [1984a]); wątpliwości zostaną ostatecznie (jakoby zdaniem Peirce'a) usunięte, a wiedza zdobyta (O'HEAR [1992]).
- 3) Pewność jest niezbędnym warunkiem wiedzy (LACEY [1976a], [s10-1971] i [s11-1986]); nie jest konieczne, aby przekonania były pewne bądź też miały oparcie w pewności (BLACKBURN [1994] i [s9-1998]).
- 4) Sceptycyzm a fallibilizm: stanowisko Poppera nie różni się od sceptycyzmu (O'HEAR [1992]); Peirce'owski fallibilizm nie

powstrzymuje zapędów sceptycznych; fallibilizm różni się zasadniczo od nihilistycznego sceptycyzmu (RESCHER [1998]); fallibilizm sytuuje się między dogmatyzmem a sceptycyzmem (BLACKBURN [1994]).

Postulaty

Definicja powinna być przydatna do klasyfikacji stanowisk filozoficznych, a więc:

- 1) Odróżniać fallibilizm od sceptycyzmu (i agnostycyzmu) pokazując, dlaczego sytuuje się on między dogmatyzmem a sceptycyzmem.
- 2) Uwzględnić zróżnicowanie w obrębie fallibilizmu: wskazać jego twórcę oraz różnice pomiędzy przedstawicielami fallibilizmu (powinna być jednak wierna Peirce'owi i Popperowi jako modelowym (klasycznym) fallibilistom odróżniając ich fallibilizm od innych doktryn, m.in. Kuhna, Carnapa i Quine'a), a także wymienić istniejące odmiany fallibilizmu. W związku z tym nie powinna ograniczać zakresu fallibilizmu do nauk przyrodniczych oraz zakładać, jak Rescher, pesymistycznej indukcji.
- 3) Wyjaśnić kogo i dlaczego (nie)można uznać za prekursora fallibilizmu (np. Karneadesa).

Definicja powinna być wszechstronna, w szczególności odróżniać aspekt (a) negatywny fallibilizmu od (b) pozytywnego:

- a) U podstaw fallibilizmu leży idea omylności ludzkiej. Przekonania i sądy ze swej natury są niepewne i być może błędne, mogą okazać się fałszywe (między innymi dlatego, że teorie ze swej istoty wykraczają poza obserwacje). Teorie naukowe mają granice zastosowań (naukowcy nie mogą przewidzieć wyzwań, przed jakimi przyjdzie stanąć ich teoriom).

- b) Wiedza, chociaż tymczasowa i prowizoryczna, jest osiągalna. Możemy polegać na naszych przekonaniach, pomimo że nowe dane być może zmuszą nas do rewizji. Pewność nie jest koniecznym warunkiem wiedzy – wiedza nie wymaga tego, aby dowody były logicznie konkluzywne lub całkowicie nie występowało prawdopodobieństwo błędu.

Definicja powinna ukazać właściwą fallibilizmowi koncepcję nauki i jej rozwoju (aspekt (a) negatywny i (b) pozytywny):

- a) Jedyne wiarygodne metody – eksperymentalne – mogą dostarczyć tylko prawdopodobnych wniosków, zatem twierdzenia nauki są ryzykowne, mogą okazać się fałszywe. Możliwość błędu jest stale obecna, a skoro metody zdobywania przekonania są zawodne, to wiedza jest prowizoryczna i rewidowalna, więc powinniśmy traktować nasze sądy generalnie, jako być może fałszywe.
- b) Poszukiwania naukowe zmierzają do celu leżącego poza granicami naszych możliwości rozpoznania jego osiągnięcia (idea regulatywna prawdy), dlatego nie możemy o naszych teoriach twierdzić, że są prawdziwe, ale jedynie przypuszczać, że są prawdziwe. Zatem badanie jest niekończącym się procesem (gdzie zmiany dokonują się dzięki nowym danym). Celem badań jest rozwiązywanie problemów polegające na usuwaniu wątpliwości.

Ponadto, definicja uwzględniając aspekt genetyczny fallibilizmu powinna pokazać, że fallibilizm jako postawa (nie tylko poznawcza) posiada swe uzasadnienie, oraz że doktryna ta może mieć konsekwencje pozaepistemologiczne (np. wpływa na aksjologię społeczności uczonych: otwartość na nowe problemy i wytrwałość w kolektywnym dążeniu do prawdy).

Przedstawioną listę postulatów można by zapewne jeszcze powiększyć, jednak ważniejsze wydaje mi się zwrócenie uwagi na to, że fallibilizm jako doktryna jest połączeniem różnych przekonań i idei (niekoniecznie w sensie Lovejoya, gdyż mogą one być wewnątrznie złożone oraz pozostawać w różnych relacjach). Analizowane tu definicje fallibilizmu ujawniają niektóre z tych idei, dotyczą one m.in. omylności ludzkiej, niemożności zdobycia niepowątpiewalnej wiedzy, zawodności metod poznawczych, dążenia do prawdy, postępu poznawczego. Ich lista nie jest pełna. Podobnie jak listy postulatów również i tej nie staram się skompletować.

Zgodnie z przyjętą przeze mnie metodologią, a inaczej niż byłoby zapewne u Lovejoya, uchwycenie istoty fallibilizmu nie polega na identyfikacji jego elementarnych składników. Taka metoda, jak dowodzi zestawienie omówionych wyżej definicji, nie może dać wystarczających rezultatów do klasyfikacji stanowisk filozoficznych. Dlatego próbując wypracować zapowiedzianą na początku definicję regulującą dla terminu „fallibilizm”, zajmę się przede wszystkim sytuacją problemową leżącą u źródeł tej doktryny. Sytuacja ta powstała wskutek sceptycznej skrytki *KMRE*, która doprowadziła do problemu – jak, w obliczu tej krytyki, osiągnąć inteligibilną koncepcję rzeczywistości? Sytuujące się na antypodach rozwiązania – sceptycyzm oraz dogmatyzm – tworzące dylemat, określiły sytuację problemową, z którą fallibilizm stara się uporać. Zanim jednak do tego przejdę, omówię jeszcze etymologię terminu *fallibilism*, co przyda się do ustalenia treści oznaczonego nim pojęcia.

IV Etymologia terminu *fallibilism*

Na długo przed Lovejoyem, Johann G. Herder dostarczył filozoficznych podstaw dla badań etymologicznych. Odtąd przestały one być postrzegane wyłącznie jako lingwistyczne i zaczęto dostrzegać ich filozoficzny charakter. Stojąc na stanowisku historyzmu (rozwinętem w napisanej w 1770 r. *Rozprawie o pochodzeniu języka* – [1987a]) Herder uważał, że język nie jest niezmiennym medium, danym człowiekowi przez Boga, lecz że został wynaleziony przez ludzi i podlega ciągłemu rozwojowi.

Herdera nie interesowała jednak sama historia danych wyrazów, lecz kreatywny charakter słowa. Przeciwwstawiając się konwencjonalizmowi uważał, że użycie określonego terminu nie jest kwestią przypadku, lecz odzwierciedla sposób postrzegania świata. W pochodzącej z 1783 r. drugiej części obszernej pracy *O duchu poezji hebrajskiej* ([1987]) twierdził, że istota języka polega na naśladowaniu stwarzającego, nazywającego Boga. Dlatego „[c]złowiek nadając wszystkiemu nazwy i porządkując wszystko zgodnie ze swym odczuciem, staje się [...] drugim stwórcą [...]” ([1987] s. 460). Dzięki temu język, zdaniem Herdera – jako „naturalny organ rozumu” ([1987a] s. 98) – pozwala nam panować nad rzeczami.

Język – co podkreślał Herder – jest nie tylko zmieniającym się w dziejach instrumentem wyrażania różnych treści, lecz także bagażem doświadczeń – skomasowana jest w nim pamięć i tradycja jego twórców. Także sama budowa języka odzwierciedla sposób rozwoju ducha ludzkiego i historię jego odkryć (s. 101). Dlatego każdy język, potraktowany jako „studium o labiryntach ludzkiej fantazji” (s. 103) mógłby być „mapą drogi umysłu ludzkiego, historią jego rozwoju [...]” (s. 102). A zatem, wedle Herdera,

błędem byłaby próba oddzielenia treści myśli od jej językowego wyrazu. Zgodnie z powyższą koncepcją języka badania etymologiczne posiadają głębokie metafizyczne uzasadnienie.

Do poglądów tych nawiązał później Wilhelm von Humboldt⁵¹ oraz Martin Heidegger. Ten ostatni dystansował się jednak od swych poprzedników zarzucając im antropologizm. Twierdził, że traktują oni badania nad językiem jako propedeutykę do antropologii filozoficznej. Wydaje się jednak, że Heidegger nie tyle zerwał z koncepcją swych poprzedników, lecz jedynie zmodyfikował ich pogląd. Teza Herdera o panowaniu człowieka za pomocą słowa, które człowiek przydziela rzeczy, bliska jest heideggerowskiej idei, że „słowo dostarcza rzeczy jej bycia” (HEIDEGGER [1998] s. 118). Heidegger twierdząc, że słowo jest miarą „wszystkiego, co jest – że jest i jak jest [...]” (s. 118), zmienił nieco tonację kładąc nacisk na to, że to słowa panują nad rzeczami. Różnice w poglądach tych trzech filozofów nie są tutaj istotne. Ważne jest natomiast, że zwrócili uwagę nie tylko na rolę badań etymologicznych w filozofii, ale też na filozoficzny charakter tych badań. Żaden z nich jednak nie dopracował swych pomysłów i nie przedstawił pełnej filozoficznej teorii takich badań. Dotyczy to również Lovejoya, a także Peirce’a, który w swych rozważaniach bardzo często rekonstruował etymologię i genezę interesujących go pojęć. Dla Peirce’a badania etymologiczne miały dwa aspekty: praktyczny – pozwalający na zwiększenie jasności wyводу poprzez ustalenie właściwego rozumienia słów, a co za tym idzie sposobów ich użycia – oraz ważniejszy – teoretyczny. Peirce uważał, że myśl rozwija się w świecie za pomocą znaków. Człowiek będąc

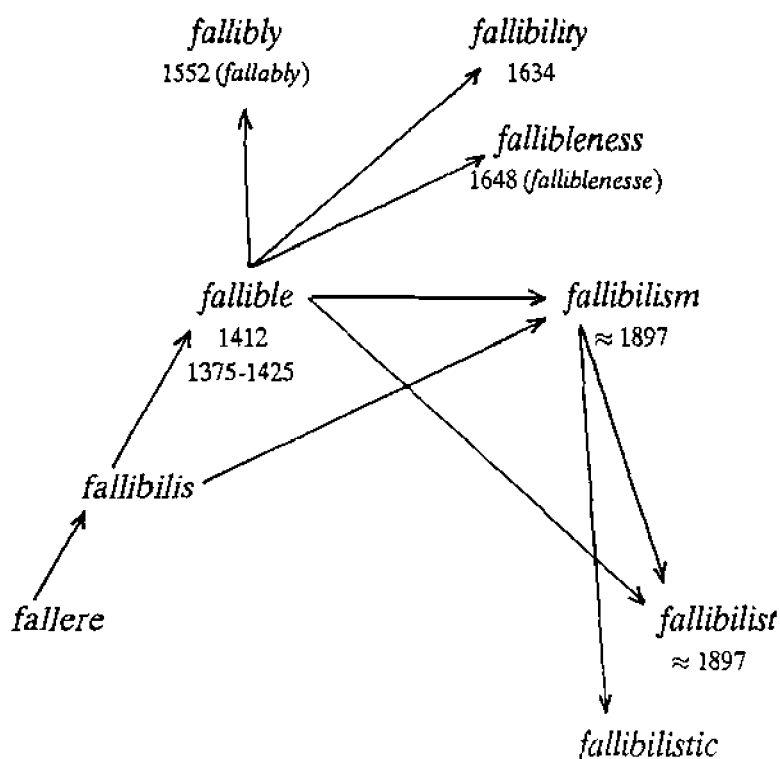
⁵¹ M.in. w: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830–1835) in: *Gesammelte Schriften* Bd. VII, erste Hälfte, Berlin 1907.

elementem świata staje się jego współtwórcą poprzez myślenie. Jeżeli więc chcemy wiedzieć, jaki jest świat, powinniśmy badanie obecnej w nim myśli łączyć z dociekaniem źródeł używanych przez nas słów (tym bardziej, że zdaniem Peirce'a bez znaków nie ma myśli). W ten sposób Peirce również podał metafizyczne racje dla badań etymologicznych, choć odmienne od Herdera czy Heideggera.

Będąc przekonanym, że badania etymologiczne mogą nam ułatwić zrozumienie idei filozoficznych, nie opowiadam się jednak za żadnym z przytoczonych uzasadnień dla takich badań. Zajęcie stanowiska w tej sprawie wymagałoby osobnej pracy. Głównym powodem dla przeprowadzonych tu badań było domniemanie, że źródłosłów terminu *fallibilism* determinuje sposób rozumienia idei, określanej tą nazwą. Jest to – jak zobaczymy – zgodne z tezą Herdera, że „[k]ażda rodzina słów jest [...] krzewem wokół [...] głównej myśli [...]” ([1988] s. 103). Pragnąłem zatem nie tylko (I) ustalić źródłosłów Peirce'owskiego terminu, lecz badając całą rodzinę derywatów określić, (II) co na podstawie samej etymologii naszego terminu i jego derywatów (oraz znaczeń tych derywatów) można powiedzieć o fallibilizmie. Interesuje mnie również kwestia, (III) dlaczego Peirce użył takiej właśnie nazwy na określenie swej doktryny.

Ad. (I) W tej części rozprawy przedstawię etymologię nie tylko terminu *fallibilism*, ale także słów, tworzących z nim rodzinę derywatów (wraz z ich znaczeniami). Załączony graf (s. 52) jest ilustracją powiązań etymologicznych między tymi wyrazami. Przy niektórych słowach znajduje się data najstarszego ze znanych jego wystąpień. Wykorzystane do tego zestawienia słowniki tworzą trzy grupy: słowniki (w głównej mierze) języka angielskiego [s*],

słowniki etymologiczne [se*] oraz inne słowniki (greki i łaciny) [sv*] – w miejsce gwiazdki podstawiany jest odpowiedni numer oraz rok cytowanego wydania⁵².



Najważniejsze w tej rodzinie jest słowo *fallible*, ponieważ wszystkie inne (pośrednio lub bezpośrednio) od niego pochodzą.

⁵² Opisy bibliograficzne słowników znajdują się w drugiej części wykazu „Literatury cytowanej” („Słowniki”), s. 229. Przeprowadzone w tym rozdziale badania można by poszerzyć obejmując nimi rodzinę antonimów (z przedrostkiem *-in*). Ponadto obie rodziny derywatów (oraz ich łacińskich źródłosłów) warto byłoby szczegółowo zbadać w różnych kontekstach także pozafilozoficznych, w szczególności prawniczym. Bowiem (zgodnie z tym, co zasugerował mi Jan Woleński) możliwe, że idea fallibilizmu właśnie tam się pojawiła po raz pierwszy, ze względu na problem uzasadniania werdyktu wobec niedoskonałych świadectw. Wykracza to jednak poza przyjęte w tej pracy ramy.

Zacznę więc od przedstawienia jego historii oraz znaczeń. Następnie przejdę do form *fallibly*, *fallibility* oraz *fallibleness* pochodzących od *fallible*. W dalszej kolejności scharakteryzuję derywaty *fallibilism* i jego pochodne: *fallibilist* oraz *fallibilistic*. Zebrane tu informacje być może wydadzą się zbyt drobiazgowo, ale sądzę, że dzięki nim lepiej zrozumiemy, dlaczego fallibilizm bywa na ogół pojmowany jako doktryna, której sens niemal pokrywa się z maksymą *errare humanum est*, zapisaną w tej wersji przez św. Hieronima ([395] paragraf 12)⁵³.

FALLIBLE: (omylny, fallibilny)⁵⁴ przymiotnik⁵⁵. Informacje, jakie podają wykorzystane tu słowniki, zgodne są w kwestii (a) etymologii, natomiast w sprawie (b) czasu pojawienia się słowa *fallible* oraz jego (c) znaczenia różnią się między sobą, niekiedy w zasadniczy sposób. Przyjrzyjmy się tym kwestiom.

⁵³ Ta powszechnie znana sentencja zapewne nie pochodzi od św. Hieronima, ponieważ jak podaje Mirosław Korolko ([1997] s. 157) występuje ona „w różnych konfiguracjach stylistycznych u autorów antycznych; np. u Cyserona *Filipiki* 12,2: *Cuiusvis hominis est errare, nullius nisi insipientis in errore perseverare*; ‘Každy człowiek może błędzić, choć tylko głupi będzie trwać z uporem przy błędzie’ [...]”.

⁵⁴ Pomimo, iż w języku polskim funkcjonują odpowiedniki dwóch angielskich nazw z omawianej rodziny derywatów – słownik Fundacji Kościuszkowskiej ([s22-1961] vol. I, p. 348) podaje tłumaczenia słów *fallibility* (omylność) oraz *fallible* (1. omylny; 2. mogący być błędnym lub niedokładnym), zaś [s23-1983] (t. I, s. 292) podaje przekład *fallibility* (omylność) i *fallible* (omylny) – to nie staram się tworzyć polskich odpowiedników dla pozostałych słów z tej rodziny, ponieważ moim zdaniem: (1) brzmiałyby niezgrabnie, (2) nie oddawałyby wszystkich znaczeń związanych z nazwami angielskimi. Z tego też powodu preferuję posługiwanie się w języku polskim (szczególnie w kontekstach filozoficznych) słowami: „fallibilny”, „fallibilnie”, „fallibilność”, „fallibilizm”, „fallibilista” oraz „fallibilistyczny”.

⁵⁵ [s8-1993] (vol. I, p. 911) informuje, że obok formy przymiotnikowej wyraz *fallible* pojawił się na początku XVIII w. jako rzeczownik. Podając przykład („A person who is fallible.”) [s8-1993] nie wskazuje żadnego źródła. Jest to – jak podkreśla ten słownik – rzadka forma słowa *fallible*. Być może dlatego te spośród wykorzystanych przeze mnie słowników, które określają, jaką częścią mowy jest *fallible*, utrzymują, że jest to przymiotnik (są to następujące słowniki: [se8-1971] p. 272 oraz słowniki ([s *]) znajdujące się na pozycjach 1–3, 5–7, 9–15, 16 i 18–21 w drugiej części wykazu „Literatury cytowanej”).

(a) Etymologia

Wyraz ten pochodzi od słowa *fallibilis*⁵⁶, to zaś od *fallere*⁵⁷. Panuje powszechna zgoda co do tak określonego rodowodu *fallible*⁵⁸. Natomiast rozbieżności dotyczą okresu występowania słów łacińskich oraz czasu pojawienia się *fallible*.

(b) Czas utworzenia

Źródła nie są zgodne, z jakiego okresu pochodzi *fallibilis* i podają cztery wersje:

- 1) jest to średniołacińskie słowo (*Middle Latin*)⁵⁹;
- 2) występuje w późnej łacinie (*Late Latin*)⁶⁰;

⁵⁶ Znaczenia: (1) zdradliwy, podstępny; (2) omylny ([sv9-1997] s. 372).

(I) o człowieku: (1) w sensie biernym: omylny, (2) w sensie czynnym: niewierny, krętacz, oszust; (II) o rzeczy: zdradliwy, zwodniczy, niepewny ([sv6-1975/7] kolumna 52).

⁵⁷ Znaczenia: (1) zwodzić, oszukiwać, wprowadzić w błąd (*fallere suam naturam* – zaprzecić się swojej natury, czynić coś dla pozorów, *me fallit* – błędzę, mylę się); (2) taić, ukrywać; (3) przywieść do upadku; (4) przepędzać; (5) pomijać, unikać; (6) zaniedbać czegoś; (7) przekraczać granice; (8) pozostać niezauważonym ([sv9-1997] s. 372).

(I) oszukiwać, zwodzić, wprowadzać w błąd, zawodzić ([sv6-1975/7] kolumny 52–53).

(1) przywieść do upadku, spowodować potknięcie się; (2) oszukać, zwieść, wywieść w pole, wprowadzić w błąd, podejść, zawieść; (3) mylić się, być w błędzie; (4) taić, ukrywać ([sv7-1996] s. 160).

⁵⁸ Dla porządku wymienimy te źródła: [se1-1901] p. 179, [se62-1963] p. 208, [se7-1966] p. 343, [se8-1971] p. 272, [se9-1986] p. 165; [s1-1970] vol. IV, pp. 45–46, [s10-1971] vol. I, p. 818. [s3-1984] vol. I, p. 772. [s5-1988] p. 349, [s12-1989] p. 447, [s7-1991] vol. I, p. 565, column 695, [s21-1991] p. 625, [s19-1992] p. 658, [s11-1993] p. 818.

⁵⁹ Wg [se7-1966] p. 343. Słownik ten nie precyzuje, na jakie lata przypada *Middle Latin*. Prawdopodobnie chodzi o dwa okresy łaciny – tzw. łacinę złotą lub klasyczną (I w. prz. Chr.) i srebrną (14–117 po Chr.) – pomiędzy łaciną archaiczną (do I w. prz. Chr.) a archaizującą (117–180 po Chr.); periodyzacja za: PIANKO red. [1958] s. 559.

⁶⁰ Wg: [se6-1963] p. 208, [se8-1971] p. 272, [se9-1986] p. 165 oraz [s13-1992] p. 340. (Słowniki te nie precyzują, na jakie lata przypada *Late Latin*. Wg [s4-1986] p. 466 jest to okres od ok. 200 r. do 600 r.) Inne źródła podają,

- 3) w łacinie średniowiecznej (*Medieval Latin*)⁶¹;
 4) mniej precyzyjne [se1-1901] określa ten wyraz po prostu jako łaciński, nie podając, z jakiego okresu on pochodzi (p. 179).

Podobnie przedstawia się datowanie słowa *fallible*. Rozbieżności są tu spore – różne wersje obejmują w sumie okres od XIV do XVI wieku. Wyraz ten pojawia się: (1) w tzw. języku średnioangielskim (*Middle English*)⁶², (2) późnośrednioangielskim (*Late Middle English*)⁶³, (3) w XV wieku⁶⁴, (4) w XVI wieku⁶⁵.

(c) Znaczenie

[s1-1970] (vol. IV, pp. 45–46) i [s7-1991] (vol. I, p. 565, column 695):

- (1) *of persons or their faculties: liable to be deceived or mistaken; liable to err* (o osobach lub ich zdolnościach: podatny na bycie oszukany/iwanym (wprowadz-a/onym w błąd, okłam-any/ywanym)

że wyraz ten występuje u Papiasa z Pawii (PAPIAS [XI w.]) ze znaczeniem czynnym *deceitful* (oszukańczy; podstępny; kłamliwy, zakłamany, fałszywy), natomiast w późnośredniowiecznej łacinie miał on znaczenie bierne *deceivable* (zdolny (nadający się) do oszustwa (wprowadz-ania/enia w błąd)) [s1-1970] vol. IV, pp. 45 i [s7-1991] vol. I, p. 565, column 695.

⁶¹ Wedle: [s10-1971] vol. I, p. 818, [s3-1984] vol. I, p. 722, [s11-1986] p. 818, [s5-1988] p. 349, [s12-1989] p. 447, [s21-1991] p. 625, [s19-1992] p. 658, [s9-1998] p. 661, oraz [s8-1993] vol. I, p. 911; wg [s20-1993] p. 695 *fallibilis* jest odpowiednikiem łacińskiego *fall(i)* (strona bierna od *fallere*).

⁶² Według: [s10-1971] vol. I, p. 818, [s3-1984] vol. I, p. 722, [s11-1986] p. 818, [s12-1989] p. 447, [s19-1992] p. 658 i [s9-1998] p. 661.

Middle English to (wg HARVEY ed. [1975] p. 272) język angielski przypadający na okres od ok. 1100–1150 do ok. 1500 r. (wg [s8-1993] p. XVI okres ten obejmuje lata 1150–1349, a w niektórych kontekstach do 1469).

⁶³ [s20-1993] p. 695 podaje lata 1375–1425, jako okres, w którym po raz pierwszy zanotowano ten wyraz. [s1-1970] i [s7-1991] podają różne daty (od początku XV w. do pierwszych lat wieku XVIII), wiąże się to z pojawianiem się w tym okresie różnych znaczeń *fallible*; patrz niżej.

Late Middle English to (wg [s8-1993] p. XVI) język angielski przypadający na okres 1350–1469.

⁶⁴ [se9-1986] p. 165 i [se7-1966] p. 343 podają tą samą datę wskazując ponadto, kto używał tego słowa: Thomas Hoccleve, John Lydgate; Reginald Pecock stosował formę *fallable*.

⁶⁵ [se6-1963] p. 208 wskazuje na: LYDGATE [1513], [1555] (bk. i. c. 6), ale nie są to pierwsze wersje tego dzieła; [se6-1963] w wielu wypadkach powołuje się na późniejsze wydania, co może dziwić.

lub na mylenie się; podatny na błądzenie)⁶⁶. Po raz pierwszy omawiany wyraz pojawił się w tym znaczeniu u Lydgate'a ([1430] I. VI);

- (2) *of rules, opinions, arguments, etc.: liable to be erroneous, unreliable* (o regułach, opiniach, racjach itp.: podatny na bycie błędnym, niepewnym (wątpliwym, takim na którym nie można polegać)) – przed 1420 r. (HOCLEVE [≈1412] 2867);
 †b. *not determinable with certainty* (nie dający się określić z pewnością) rar. (POWER [1664] III. 166);
 †(3) *fallacious, delusive* (błędny, zwodniczy) (MORWYNG [1559] 176);
 (4) *quasi-sb. one who is fallible (quasi-podmiot; ten, który jest omylny (fallibilny))* rar. (HICKERINGILL [1705]).

[s10-1971] (vol. I, p. 818) i [s11-1986] (p. 818):

- (1) *liable to err* (podatny na błądzenie)⁶⁷;
 (2) *liable to be erroneous or inaccurate* (podatny na bycie błędnym lub nieściśłym);

Podobnie:

- * [s3-1984] (vol. I, p. 722): *liable to be erroneous, unreliable* (podatny na bycie błędnym, niepewnym (wątpliwym, takim na którym nie można polegać)) (to ostatnie znaczenie posiadał omawiany termin w języku środkowoangielskim);
- * [s12-1989] (p. 447): *liable to be erroneous* (podatny na bycie błędnym);
- * [s21-1991] (p. 625): *liable to be erroneous or false* (podatny na bycie błędnym lub fałszywym);
- * [s19-1992] (p. 658): *tending or likely to be erroneous* (skłonny do bycia błędnym lub stwarzający prawdopodobieństwo bycia błędnym);
- * [s20-1993] (p. 595): *liable to be erroneous or false; not accurate* (podatny na bycie błędnym lub fałszywym; niedokładny).

[s3-1984] (vol. I, p. 722):

liable to be deceived or to err (podatny na bycie oszuk-anym/iwanym (wprowadzanym/onym w błąd, okłam-anym/ywanym) lub na błądzenie), (wg [se7-1966]: *liable to err or be deceived* p. 343)⁶⁸.

⁶⁶ Podobnie [s20-1993] p. 595: (*of persons*) *liable to err, esp. in being deceived or mistaken* ((o osobach) podatny na błądzenie, szczególnie jeżeli chodzi o stan bycia oszuk-anym/iwanym (wprowadz-anym/onym w błąd, okłam-anym/ywanym) lub stan mylenia się).

⁶⁷ Tak samo: [se1-1901] p. 179. Podobnie ([s2-1981] p. 308, [s18-1986] p. 216, [se6-1963] p. 208): *liable to error* (podatny na błądzenie) oraz ([s5-1988] p. 349): *liable to err or to be erroneous* (podatny na błądzenie lub bycie błędnym).

⁶⁸ Podobnie ([s21-1991] p. 625): *liable to be deceived or mistaken; liable*

[s12-1989] (p. 447):

capable of making a mistake (zdolny do pomyłki (pomylenia się)); podobnie [s6-1988]: *capable of making mistakes* (p. 292) (zdolny do mylenia się) oraz [s9-1998]: *capable of making mistakes or being erroneous* (p. 661) (zdolny do mylenia się lub bycia błędnym)⁶⁹.

[s15-1990]⁷⁰ (p. 513):

- (1) *If you say that someone is fallible, you mean that their judgement or knowledge is not perfect and they may make mistakes* (Jeżeli mówimy, że ktoś jest omylny (fallibilny), to mamy na myśli, że jego osąd lub wiedza nie jest doskonała i że może się on mylić.);
- (2) *If you say that something is fallible, you mean that it is not perfect and it may be wrong* (Jeżeli mówimy, że coś jest omylnie (fallibilne), to mamy na myśli, że to coś nie jest doskonałe i może być błędne.).

[s13-1992] p. 340:

subject to the possibility of erring or being mistaken (podlegający możliwości błędzenia lub bycia pomyłką).

[s16-1990] (p. 127) podaje następujące synonimy wyrazu *fallible*:

human (ludzki), *liable to error* (podatny na błędzenie), *mortal* (śmiertelny), *unreliable* (niepewny, wątpliwy, taki na którym nie można polegać), *untrustworthy* (niegodny zaufania). [s17-1977] (p. 952) jako synonimy podaje *imperfect* (niedoskonały) oraz *uncertain* (niepewny).

FALLIBLY: (fallibilnie) przysłówek. Pochodzi od przymiotnika *fallible*⁷¹. Według [s1-1970] i [s7-1991] powstał on poprzez dodanie do tego przymiotnika końcówki *-ly*, a (w formie *fallably*) po raz pierwszy pojawił się u Richarda Huloeta ([1552]). Wedle [s1-1970] i [s7-1991] znaczy on: *in a fallible manner* (w fallibilny sposób).

to err (podatny na bycie oszuk-anym/iwanym (wpro-adzany/onym w błąd, okłam-anym/ywanym) lub na mylenie się; podatny na błędzenie).

⁶⁹ Podobnie ([s14-1987] p. 365): *able or likely to make a mistake or be wrong* (mogący lub stwarzający prawdopodobieństwo pomylenia się lub nie posiadania racji) oraz ([s19-1992] p. 658): *capable of making an error* (zdolny do popełnienia błędu).

⁷⁰ Jako jedyny z wykorzystanych słowników wskazuje na formalny charakter omawianego słowa.

⁷¹ Według: [s8-1971] p. 272; [s1-1970] vol. IV, p. 46, [s7-1991] vol. I, p. 565, column 695 i [s9-1998] p. 661.

FALLIBILITY: (omylność, fallibilność) rzeczownik. *Fallibility* pochodzi od przymiotnika *fallible*⁷². [s1-1970] i [s7-1991] informują, że powstał on przez dodanie do *fallible* końcówki *-ity* oraz że od *fallibility* pochodzi rzeczownik *fallibleness*, który – zgodnie z obydwojema słownikami – ma to samo znaczenie co jego źródłosłów. Według [s1-1970], [s12-1989] p. 447 i [s7-1991] *fallibility* po raz pierwszy pojawiło się u Edwarda Knotta ([1634]). Znaczenie tego wyrazu (wg [s1-1970] i [s7-1991]) jest następujące: *The state or fact of being fallible; liability to err or to mislead (in mod. usage limited to the former); an instance of the same* (Stan lub fakt bycia omylnym (fallibilnym); podatność na błędzenie lub do wprowadzania w błąd (współczesne użycie ogranicza się do pierwszego z tych rozumień); przykład tego samego.). Natomiast [s12-1989] podaje, że słowo to znaczy jedynie: *liability to err* (podatność na błędzenie).

Pozostałe z wykorzystanych tu słowników podają następujące znaczenia rzeczownika *fallibility*:

[s10-1971] [s11-1986]: *liability or proneness to err* (vol. I, p. 818 i p. 818) (podatność na błędzenie lub skłonność do błędzenia);

[s2-1981] [s18-1986]: *(state of) being fallible* (p. 216 i p. 308) ((stan) bycia omylnym (fallibilnym));

[s3-1984]: *liability to err or to mislead* (vol. I, p. 722) (podatność na błędzenie lub do wprowadzania w błąd);

[s13-1992]: *the quality of being fallible* (p. 334) (cecha bycia omylnym (fallibilnym)).

Według [s17-1977] synonimem wyrazu *fallibility* jest słowo *imperfection* (niedoskonałość).

⁷² Według: [se8-1971] p. 272; [s1-1970] vol. IV, p. 45, [s7-1991] vol. I, p. 565, column 695 i [s9-1998] p. 616.

FALLIBLENESS: (fallibilność) rzeczownik. Utworzony od przymiotnika *fallible*⁷³. [s1-1970] i [s7-1991] dodają, że po raz pierwszy nazwa *fallibleness* (w formie *fallibleness*) pojawiła się u Henry'ego Hammonda ([1648]), a jej znaczenie pokrywa się z rzeczownikiem *fallibility*.

FALLIBILISM: (fallibilizm) rzeczownik⁷⁴. Wg [s10-1971] (vol. I, p. 818) oraz [s11-1986] (p. 818) został on utworzony przez dodanie do występującego w średniowiecznej łacinie wyrazu *fallibilis* angielskiej końcówki *-ism*.

Wedle [s7-1991] (vol. I, p. 565, column 695) rzeczownik ten został utworzony przez dodanie do przymiotnika *fallible* końcówki *-ism*. Po raz pierwszy został użyty przez Peirce'a ok. 1897 roku. Natomiast [s9-1998] mówi nam jedynie, że jest to rzeczownik (*mass noun*) będący terminem filozoficznym.

FALLIBILIST: (fallibilistyczny) Wedle [s10-1971] (vol. I, p. 818) i [s11-1986] (p. 818) jest to rzeczownik (fallibilista) pochodzący od wyrazu *fallibilism*. Wedle [s7-1991] (p. 565, column 695) jest to przymiotnik, który powstał przez dodanie do przymiotnika *fallible* końcówki *-ist*. Po raz pierwszy użył go Peirce ok. 1897 roku. *Fallibilist* znaczy: *Maintaining or accepting the principle of fallibilism; pertaining to or resembling fallibilism* (Utrzymujący lub akceptujący zasadę fallibilizmu; odnoszący się do fallibilizmu lub go przypominający.). Natomiast [s9-1998] wskazuje, że wyraz *fallibilist* pełni obie funkcje – rzeczownika i przymiotnika (p. 661).

FALLIBILISTIC: (fallibilistyczny), przymiotnik pochodzący od słowa *fallibilism*⁷⁵.

⁷³ Wg: [se8-1971] p. 272; [s1-1970] vol. IV, p. 46 i [s7-1991] vol. I, p. 565, column 695.

⁷⁴ Znaczenia tego słowa podałem w poprzednim, III rozdz., s. 39 i nn.

⁷⁵ Wg [s10-1971] vol. I, p. 818 i [s11-1986] p. 818.



Uzyskaliśmy w ten sposób informacje o etymologii, historii i znaczeniu słów tworzących razem z terminem *fallibilism* rodzinę derywatów. Wykorzystane słowniki zgodnie wskazują na łaciński źródłosłów tej rodziny, którym jest *fallere*. Dwa inne słowniki ([sv1-1841] t. I, s. 721 oraz [sv2-1925] s. 323) zdają się jednak prowadzić nas jeszcze dalej w przeszłość. Pierwszy jednoznacznie informuje, że *fallere* wywodzi się od greckiego *σφάλλω* (oszukiuję, zwodzę)⁷⁶. Natomiast drugi wskazuje na związek ze słowem greckim, nie precyzując jednak na czym on polega (w nawiasie obok hasła *fallere* czytamy: „porównaj greckie *σφάλλω*”). Pozostałe z przywołanych wcześniej słowników w ogóle jednak nie wspominają o greckim rodowodzie.

Wydaje się, że związek między greckim *σφάλλω* i łacińskim *fallere* jest prawdopodobny zważywszy, że ekspansja greki na teren Lacjum zaczęła się między 500 a 475 r. prz. Chr.⁷⁷, a pierwszym „prawodawcą literackiej łaciny” był jeniec pochodzenia greckiego Andronikos (wyzwolony przyjął nazwisko Tytus Liwiusz Andronikos). On to w 240 r. prz. Chr. wystawił w Rzymie pierwszą tragedię i komedię łacińską, które były przeróbkami dramatów greckich. Następnie przetłumaczył na łacinę *Odyseję*, dając w ten sposób początek poezji rzymskiej. Oddziaływanie greki nie zakończyło się jednak wraz z okresem łaciny archaicznej. Język

⁷⁶ [sv10-2001] (t. II, s. 371) podaje następujące znaczenia *σφάλλω*: (I) *act.* (1) przywieść do upadku, obalać, przewracać; obalony; zataczający się (o pijanym); (2) przywieść do klęski, powodować szkodę, niszczyć; (3) zwodzić, oszukiwać, wprowadzać w zakłopotanie; (II) *pass.* (1) upaść, ponieść porażkę, szkodę, zaznać nieszczęścia; (2) mylić się, łudzić się, popełniać błąd, zawieść się na czymś – z *gen.* być w niepewności.

[sv4-1958/65] (t. IV, s. 254) podaje oprócz znaczeń greckiego wyrazu, także związki frazeologiczne, w jakich *σφάλλω* występowało oraz wskazuje pisarzy, u których można je znaleźć.

⁷⁷ Tak uważa Giacomo Devoto ([1968] p. 87; cyt. za: [sv9-1997] s. XI).

twórców filozofii był na tyle żywotny, że, jak twierdzi Janusz Sondel, w części wschodniej Imperium Rzymskiego „łacina nigdy nie zdołała przełamać supremacji języka greckiego” ([sv9-1997] s. XI). Był on ceniony przez Rzymian, a nawet stanowił element ich wykształcenia – Marek Aureliusz napisał swe rozmyślenia nie po łacinie, lecz po grecku: *Tὰ εἰς ἑαυτόν*⁷⁸.

Wskazany tu trop, sugerujący związek etymologiczny między *σφάλλω* i *fallere*, należałoby dokładniej zbadać. Być może rzuciłoby to światło na motywy, którymi kierował się Peirce tworząc termin *fallibilism*. Nie rozwodząc się zbyt nad tą kwestią odnotujmy tu jednak, że wedle nowszych badań sugerowany przez [sv1-1841] związek między *σφάλλω* i *fallere* jest wątpliwy. Wprawdzie np. [sv8-1994] (S. 202) sugeruje jakiś związek, lecz wydaje się, że autorom tego słownika chodzi jedynie o przypadkową zbieżność formy (*σφάλλω* – *fallo*) i po części znaczenia. Związku etymologicznego nie potwierdzają natomiast [se3-1938] (S. 449) i [se4-1950] (p. 927), zaś np. [sv5-1965] (S. 723) nie mówi o żadnym związku między tymi słowami. Z kolei według [se2-1931] (p. 90) i [se5-1959] (p. 214) etymologia łacińskiego słowa jest niejasna i razem z [se3-1938] słowniki te sugerują, iż wyrazy grecki i łaciński mogły mieć – co najwyżej – wspólny źródłosłów. Wydaje się więc, że wskazywanie na grecki rodowód *fallere* jest nieuzasadnione⁷⁹.

⁷⁸ „Przypuszcza się na ogół, że dzieło Marka Aureliusza nie miało pierwotnie tytułu [...]. Pierwsze wydanie drukowane [w 1559 r. u Andreea Geslera w Zurychu] nosiło tytuł *Tὰ εἰς ἑαυτόν* (*Sobie samemu*). Nie była to formuła jednoznaczna, o czym świadczą jej różne i czasem bardzo rozbudowane łacińskie przekłady: *De Seipso seu vita sua* (*O sobie lub o swoim życiu*), *De seipso et ad seipsum* (*O sobie i dla siebie*), *De rebus suis sive de eis quae ad se pertinere censebat* (*O sprawach prywatnych albo o rzeczach jego dotyczących*), czy *De officiis* (*O powinnościach*) – na wzór dzieła Cyncerona. Większość rękopiśmiennych fragmentów opatrzona została tytułem *Tὰ καθ' ἑαυτόν*, co można tłumaczyć *O sobie* albo *Prywatne*” (KUBIKOWSKA [2001] s. 7).

⁷⁹ Interpretacja etymologiczna zaproponowana przez [sv1-1841] jest jednak kusząca. Np. [sv3-1940] (p. 1739) podając jedną z grup znaczeniowych słowa

- Ad. (II)** Członkami badanej rodziny derywatów są: (a) rzeczowniki: *fallibility*, *fallibleness*, *fallibilism*, *fallibilist* (a także *fallible* zob. przyp. 55, s. 53); (b) przysłówek: *fallibly* oraz (c) przymiotniki: *fallible*, *fallibilist*, *fallibilistic* – brak w tej rodzinie czasownika. Czasownikiem jest natomiast źródłosłów łaciński. Chyba właśnie dlatego pole semantyczne całej tej grupy jest zdeterminowane przez znaczenia czasownika *fallere*. Pokazuje to poniższe zestawienie znaczeń słów badanej rodziny (poza *fallibilism* oraz utworzonych od niego *fallibilist* i *fallibilistic*), w którym uwypuklone zostały główne idee na temat poznania zawarte w omawianych słowach:
- (a) podmiot poznania jest omylny (jest to stan, w którym się znajduje; jest to fakt); cechuje go zdolność, skłonność, podatność na: błądzenie, popełnianie błędów, mylenie się, bycie wprowadz-a/onym w błąd, oszuk-anym/iwanym, okłam-anym/ywanym, nieposiadanie racji; †(podatność do) wprowadzania w błąd;
- (b) wytwory poznania (wiedza, osąd) nie są doskonałe; (reguły, opinie, racje itp.) są podatne na bycie błędnymi (niepewnymi, wątpliwymi, takimi, na których nie można polegać); są niedoskonałe, mogą być niewłaściwe; są podatne na bycie błędnymi, fałszywymi, nieadekwatnymi; †nie dają się określić pod względem pewności⁸⁰.

σφάλλω (*err, go wrong, be mistaken*) wymienia antycznych pisarzy (Herodot z Halikarnasu, Sofokles: *Electra*, Eurypides: *Iphigenia Aulidensis*, Isokrates (orator), Tukidydes), u których się ono pojawiło. Podaje też dwóch filozofów (Plutarch z Cheronei: *Sulla* 15, oraz Platon: [Sofista] 229 c i [Kratylos] 436 c). Fragment z Kratylosa jest szczególnie interesujący, ponieważ wskazuje na połączenie semantyczne *σφάλλω* oraz *ἀλήθεια*, czyli problematyki błądzenia oraz prawdy. W oryginale jest: οὐκ ἐσφαλται τῆς ἀληθείας, co znaczy: „nie chybił prawdy” (przekład za: [sv4-1958/65] t. IV, s. 254). Wskazane zostały zatem konteksty: literacki, naukowy (historia) i filozoficzny. Warto byłoby przyjrzeć się temu bliżej.

⁸⁰ W (a)-(b) znajdują się tylko te określenia, których przyporządkowanie opiera się na wyraźnych wskazówkach znajdujących się w słownikach. Pozostałe

Czy w związku z tym na podstawie samej etymologii naszego terminu i jego derywatów (oraz znaczeń tych derywatów) można powiedzieć coś o fallibilizmie? To, co łączy rodzinę derywatów to przede wszystkim idea omylności i błędzenia. Ten pierwotny sens, szczególnie widoczny w greckim słowie, determinuje powszechny sposób rozumienia fallibilizmu. Określenia istoty fallibilizmu, pochodzące z wykorzystanych w poprzednim rozdziale słowników, także zawierają przede wszystkim negatywną interpretację fallibilizmu. Jednakże, jak zauważył Wiesław Wątroba ([1996] s. 32–33), Freeman i Skolimowski nie mają racji twierdząc, że sens pojęcia fallibilizmu w gruncie rzeczy sprowadza się do idei popełniania błędów (FREEMAN & SKOLIMOWSKI [1974] p. 514). Prawdą jest, co obaj podkreślają, że wyraz *fallibilism* jest spokrewniony z *fallible*, takie są zależności pomiędzy tymi słowami w języku angielskim. Ale ta relacja dotyczy wyrazów tego języka. Natomiast twierdzenie, że zachodzi ona między filozoficzną doktryną, sformułowaną w ramach pewnej epistemologii, a wyrazem będącym źródłosłowem nazwy tej doktryny jest nieuprawnione, ponieważ abstrahuje od treści zarówno tej doktryny, jak też owej epistemologii.

Ad. (III) Spróbujmy jednak na koniec odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Peirce (znający grekę i łacinę) użył takiej właśnie nazwy na określenie swej doktryny. Z braku bezpośrednich świadectw opieram się na domysłach.

Należy pamiętać, że Peirce stworzył bardzo wiele nowych pojęć. Nie było to wyrazem jego dziwactwa, lecz konsekwencją

definicje, co do których nie ma pewności, czy odnoszą się do podmiotu, czy do przedmiotu poznania są następujące: (1) błędny (*delusive*), Źwodniczy; (2) cecha bycia omylnym; (3) niedoskonałość; (4) podlegający możliwości błędzenia lub bycia pomyłką; (5) niegodny zaufania; (6) w fallibilny sposób.

przyjętego programu, aby „uczynić nasze myśli jasnymi” ([1878]; CP 5.388–410). Przy różnych okazjach Peirce dawał wyraz swemu przekonaniu, że byłoby dobrze, gdyby filozofowie wykazywali więcej odwagi w tworzeniu nowych terminów, zamiast nadawać starym wciąż nowe znaczenia⁸¹. Dlatego w rozprawie *The ethics of terminology* (CP 2.219–226) sformułował postulat, który można streścić następująco: dla każdej nowej idei nowy termin.

Zakładam, że Peirce wiedział o genealogii utworzonego przez siebie terminu. Dlaczego zatem wybór padł na słowo, które – etymologicznie rzecz biorąc – nie odzwierciedla wiernie istoty nauki, a może nawet (jak twierdzą Freeman i Skolimowski) zniekształca obraz praktyki naukowej? Trzeba pamiętać, że Peirce żył w czasach, gdy scjentyzm wciąż był jeszcze w ofensywie. Samego Peirce’a też można uznać za scjentystę (choć chyba nie używał tego pojęcia). Głosił on bowiem pogląd o wyższości metody naukowej nad innymi metodami (CP 5.384–385) – zdaniem Peirce’a, tylko ona umożliwia nauce samokorygowanie swych wyników i postęp (5.582). Pojęcie scjentyzmu ma wszakże jeszcze inne znaczenia. Scjentyzm bywa niekiedy rozumiany jako przekonanie, że nauka dostarcza wiedzy pewnej. Dla Peirce’a jednak taki pogląd był sam w sobie nienaukowy. Przekonanie, że nauka jest nieomylna traktował jako mit⁸². Przeciwwstawiał się zatem pewnym tendencjom szerzącego się wówczas scjentyzmu. Sądził też, że jako jeden z niewielu przemyślał konsekwencje przytoczonej przez św. Hieronima maksymy⁸³. Dlatego w swej doktrynie

⁸¹ „I am quite sure that it would be well if philosophers were bolder in forming new words instead of giving old ones so many meanings” (CP 7.629 – footnote).

⁸² „infallibility in scientific matters seems to me irresistibly comical [...]” (CP 1.9).

⁸³ „The full meaning of the adage *Humanum est errare*, they have never waked up to” (CP 1.9).

pragnął zapewne podkreślić zawodność nauki i właśnie ten jej aspekt wyeksponował w ukutej przez siebie nazwie.

Być może, gdyby Peirce żył w naszych czasach, użyłby innej nazwy. Freeman i Skolimowski twierdzą (p. 515), że praktykę nauki lepiej wyraża Popperowskie *conjectures and refutations* (pojęcia te *nota bene* często pojawiają się u Peirce'a). Rzeczywiście, patrząc z perspektywy wydaje się, że Peirce'owski termin nie jest najlepszy. Ale czy współczesna filozofia nauki mogłaby eksploatować frazę *conjectures and refutations*, gdyby wcześniej Peirce tak skutecznie nie uświadomił nam ograniczeń nauki?

V Geneza fallibilizmu

Przeciwstawiając się atomistycznemu podejściu do historii idei pragnę pokazać, że aby w pełni uchwycić znaczenie fallibilizmu, nie wystarczy zbadać poszczególne składniki tej doktryny. Należy przede wszystkim poddać analizie odpowiedni kontekst problemowy, ponieważ dopiero w ten sposób zobaczymy, dlaczego powstała ta doktryna. Fallibilizm był próbą rozwiązania dylematu, jaki zrodził się wskutek sceptycznej krytyki *KMRE*. Powstał zatem w wyniku określonej sytuacji problemowej. Idea fallibilizmu to idea pozytywnego rozwiązania tego dylematu prowadząca do rewizji *KMRE*. Aby lepiej zrozumieć, na czym polegał sceptycyzm oraz jego przezwycięzenie przez klasyczny fallibilizm zacznę od początków *KMRE*.

W mych rozważaniach korzystam z niektórych ustaleń Hansa Alberta ([1978], [1978a] i [1980]) oraz Wojciecha Domalewskiego ([1992], [1992a] i [1993]). Albert podkreśla, że naczelnym ideałem klasycznego modelu racjonalności to stanowiący nierozzerwalną jedność ideał prawdy i pewności. Uważa on, iż zgodnie z klasycznym modelem obiektywność i racjonalność poznania możliwa jest tylko dzięki realizacji idei absolutnego uzasadnienia. Podobnego zdania jest Domalewski twierdząc, że klasyczny model kształtowany był przez ideę absolutnego uzasadnienia, koncentrującą się wokół kluczowego dla tego modelu ideału – prawdy i pewności.

Wedle Domalewskiego przesłanką idei absolutnego uzasadnienia było podzielane przez zwolenników modelu przekonanie o ludzkiej nieomyślności – w zakresie pozwalającym sformułować ostateczną podstawę wiedzy oraz niezawodną metodę. To zaś

skłaniało do poszukiwania punktu archimedesowego (podkreśla to również Albert). Domalewski wskazuje ponadto na typowy dla zwolenników modelu pogląd o istnieniu wyróżnionej dyspozycji umysłu, która miała być uniwersalnym gwarantem racjonalności naszych przekonań. Tak określony model racjonalności prowadził do kumulatywizmu.

Domalewski charakteryzując stanowisko zwolenników modelu określa je mianem fundamentalizmu i absolutyzmu epistemologicznego. Jednocześnie wskazuje na utopijność modelu. W związku z tym wymienia niektórych myślicieli działających w XIX i XX wieku ([1993] s. 67–69), którzy – jego zdaniem – w zasadniczy sposób przyczynili się do krytyki i rewizji klasycznego modelu racjonalności. W tym kontekście najważniejszy jest dla niego wkład Poppera oraz Alberta. Dziwi jednak, że Domalewski (a także Albert) pomija rolę, jaką odegrał w tym procesie Peirce.

Zdaniem Alberta i Domalewskiego model miał powstać w dojrzałym okresie filozofii greckiej (Platon i Arystoteles). Obaj też utożsamiają pewność z absolutnym, ostatecznym uzasadnieniem. W ten sposób jednak niewystarczająco odróżniają kwestie logiczne (uzasadnienie) od pragmatycznych (pewność), z których to przynajmniej niektórzy twórcy modelu zdawali sobie sprawę⁸⁴. Tą wstępną charakterystykę modelu, autorstwa Alberta i Domalewskiego, omawiającą niektóre jego składniki, głównie w aspekcie epistemologicznym, będę się dalej starał pogłębić.

⁸⁴ Zob. np. Platoniąską definicję wiedzy w *Teajecie* (201 C), gdzie obok warunku prawdziwości Platon dołączył postulat logicznego – a nie tylko pragmatycznego – uzasadnienia (*λόγος*). Wcześniej, podobny wymóg pojawił się w *Uczcie* (202 A) oraz *Fedonie* (76 B); zob. też s. 86 i 93, gdzie powracam do tej kwestii.

V.1. Klasyczny model racjonalności europejskiej (KMRE)

V.1.1. Pojęcie KMRE

Poszczególne słowa składające się na pojęcie *KMRE* wymagają komentarza. Model określany jest jako „klasyczny”, bo jest pierwszym, jaki powstał w naszym kręgu kulturowym, a jego oddziaływanie było (a zdaniem niektórych nadal jest) powszechne. Ponadto, słowo to podkreśla opozycję względem innych modeli, w szczególności tego, który proponują zwolennicy fallibilizmu. Słowo „model”⁸⁵ może być nieco mylące, zważywszy że mamy dwa techniczne pojęcia modelu: metodologiczne oraz semantyczne. Tutaj jednak nie chodzi o żadne z nich. *KMRE* był traktowany przede wszystkim jako swego rodzaju wzorzec postępowania (poznawczego). Model ten jest zatem zbiorem idei (założeń, przekonań), wymogów i dyrektyw określającym warunki racjonalnego poznania.

Kolejne słowo to „racjonalność”. Wedle Juliusza Jacka Jadackiego „[r]acjonalność jest dobrem” ([2000] s. 10). Jadacki twierdzi jednak, że „nie istnieje coś takiego, jak[] uniwersalne pojęcie racjonalności” (s. 8). Odwołując się do pracy Witolda Marciszewskiego (*Podstawy logicznej teorii przekonań* – [1972]) próbuje uzasadnić swą tezę, czyni to jednak w dziwny sposób. Stwierdza,

⁸⁵ Hans Albert posłużył się sformułowaniem „klasyczny model/koncepcja racjonalności” ([1992] s. 89 i 90). Natomiast Domalewski stosuje zamiennie trzy określenia (w kilku wariantach): „model/wzorzec racjonalności” ([1992] s. 36, [1992a] s. 10, [1993] s. 69 i 67), „klasyczna koncepcja (modelu racjonalności)” ([1992a] s. 9) oraz „ideał/model wiedzy (i poznania)” ([1992] s. 36, [1993] s. 67 i 69). Aby uniknąć nieporozumień w mych rozważaniach posługuję się na ogół wyrazem „model”.

iż Marciszewski w swej książce „komentuje [...] [f]akt, że nie istnieje coś takiego, jak[] uniwersalne pojęcie racjonalności” (s. 8). Lecz Marciszewski robi coś zgoła innego. Mówi on wprawdzie, iż „nie da się zaproponować jakiegos jednego uniwersalnego pojęcia racjonalności przekonania [...]” (s. 166), ale sens poprzedzającej ten sąd frazy: „[w] takiej sytuacji” Jadacki odczytuje jako: „a zatem”, „dlatego” dopatrując się tam wynikania. Marciszewski jednak wyraźnie daje do zrozumienia, że skoro „[w] takiej sytuacji” – a więc „w tych warunkach” – „nie da się zaproponować jakiegos jednego uniwersalnego pojęcia racjonalności przekonania [...]”, to „[p]ozostaje to sprawą do dalszych badań, do których niniejsze rozważania dostarczyły może pewnego tworzywa” (s. 166). Ponadto, Jadacki zdaje się nie dostrzegać dwóch rzeczy – że Marciszewski mówi o „uniwersalnym pojęciu racjonalności przekonania”, nie zaś o „uniwersalnym pojęciu racjonalności” oraz że nawet jeśli „[w] takiej sytuacji nie da się zaproponować jakiegos jednego uniwersalnego pojęcia racjonalności przekonania”, to z tego nie wynika „[f]akt, że nie istnieje coś takiego, jak[] uniwersalne pojęcie racjonalności” – należałoby bowiem pokazać, że ta niemożność jest całkowicie obiektywna.

Dlaczego Jadacki w taki sposób stara się uzasadnić swą tezę? Można by sądzić, że wskazując na – jak to określa – fakt, iż uniwersalne pojęcie racjonalności nie istnieje, próbuje udaremnić ataki ze strony postmodernistów oraz „innych czcicieli Molocha Relatywizmu” (s. 11). Brak uniwersalnego pojęcia racjonalności nie musi przecież prowadzić do relatywizmu.

Jednak Jadacki usiłował chyba w ten sposób również podkreślić utopijny charakter prób mających doprowadzić nas do takiego pojęcia. Trzeba bowiem pamiętać, że wymóg sformułowania uniwersalnego pojęcia racjonalności rodzi się na gruncie

KMRE. Czy jednak manewr, jaki proponuje Jadacki, jest w pełni uzasadniony? Wydaje się, że jest on przedwczesny, ponieważ nie zostało ostatecznie dowiedzione, że uniwersalne pojęcie racjonalności nie istnieje (czy może raczej, że jest niemożliwe). Marciszewski wyraźnie namawiał „do dalszych badań”, które miałyby, poprzez wskazanie odpowiednich warunków, odpowiedzieć na pytanie, czy da się zaproponować uniwersalne pojęcie racjonalności. W ten sposób jednak *de facto* rodzi się idea pewnego programu badawczego, którego cel wykracza poza samą konstrukcję pojęcia racjonalności.

Mając to na uwadze, nie zamierzam ściśle definiować pojęcia racjonalności, choć jest ono kluczowe w tym kontekście. Zabieg ten jest konieczny, albowiem pojęcie to (będące jednym z najważniejszych dla naszego kręgu kulturowego) wymaga osobnych, gruntownych studiów. Należałoby je zbadać np. wedle stosowanego przeze mnie schematu: określić mapę sensów tego pojęcia, przeprowadzić wnikliwe studia etymologiczne, zestawzić ze sobą główne koncepcje i typy racjonalności, zidentyfikować sytuację problemową (sytuacje problemowe), względem której (których) to pojęcie jest funkcjonalne, próbując w ten sposób je uściślić oraz określić jego znaczenie dla naszego kręgu kulturowego. Badania takie pozwoliłyby lepiej zrozumieć istotę *KMRE*, jednak nie to jest moim głównym celem. Na potrzeby tej pracy warto jednak nieco doprecyzować pojęcie racjonalności. Sądzę, że w kontekście naszych rozważań przez racjonalność należy rozumieć postawę wymagającą uzasadnienia podejmowanych decyzji w zakresie akceptacji przekonań i wyboru działania – czymkolwiek jest racjonalność, łączy się więc z uzasadnieniem. Ostatnie ze słów występujących w nazwie *KMRE* wskazuje na miejsce powstania modelu oraz zakres kulturowy jego oddziaływania.

V.1.2. Geneza i rekonstrukcja modelu

KMRE został ukształtowany przez starożytnych myślicieli. Jego historia toczyła się dwutorowo tworząc dwa nurty: pozytywny i negatywny. Powstawaniu modelu towarzyszyła krytyka, która ostatecznie doprowadziła do gruntownej rewizji *KMRE*.

Konstruowanie modelu nie było zaplanowane. Tworzono go zapewne na bazie przekonań i wierzeń pochodzących z okresu przedfilozoficznego (przed Talesem z Miletu), których badanie rzuciłoby światło na interesujące nas kwestie. To jednak wykracza poza ramy tej pracy, w której skupiam się jedynie na kilku etapach genezy, rekonstruując główne składniki modelu oraz jego charakter, aby lepiej uchwycić znaczenie fallibilizmu. Odwołując się do analogii z mapą można by powiedzieć, że przedstawiony tu obraz *KMRE* jest jedynie próbą zakreslenia z grubsza granic badanego „kontynentu”, z jednoczesnym częściowym zbliżeniem i prezentacją ważniejszych obszarów na naszej „mapie”. Prezentacja ta jest jedynie przybliżona, dalsze badania być może mogłyby ją uściślić. Mam przy tym nadzieję, że moje wysiłki, biorąc pod uwagę charakter całego przedsięwzięcia, nie są próbą eksploracji Atlantydy.

V.1.2.1. Składniki modelu

Za najważniejsze składniki *KMRE* uważam dwie koncepcje: (I) *logosu* oraz (II) *ἐπιστήμη*⁸⁶. Pierwsza z nich – mająca

⁸⁶ Wieloznaczność tego słowa jest zamierzona. Terminem greckim oznaczam zarówno (a) nazwę omawianej koncepcji, (b) samo pojęcie (również pojęcie wiedzy), (c) pewien ideał, (d) jak też tego typu wiedzę. Kontekst wskazuje na ogół jednoznacznie na któreś ze znaczeń. Tam, gdzie jest inaczej, wieloznaczność jest, jak sądzę, niegroźna.

sens metafizyczny oraz epistemologiczny – głosi, iż rzeczywistość jest racjonalna. Jej integralną częścią jest rozum będący siłą kosmiczną, w której człowiek ma udział. Dzięki temu ludzki rozum posiada szczególną dyspozycję – ahistoryczną i powszechną – gwarantującą możliwość osiągnięcia przekonań, cechujących się uniwersalną racjonalnością, tj. niezrelatywizowaną historycznie, kulturowo czy geograficznie. Jest to możliwe, gdyż – zgodnie z tą koncepcją – świat jest uporządkowany w sposób racjonalnie poznawalny.

Druga z wymienionych koncepcji określa warunki, jakie powinna spełniać wiedza (przede wszystkim ma być uzasadniona, prawdziwa i dotyczyć tego, co ogólne, niezmiennie i konieczne). Jej zapowiedź znajdujemy już u Parmenidesa z Elei a bardziej doprecyzowaną postać u Platona i Arystotelesa. Koncepcja ta implikuje kolejne elementy modelu. Są nimi przede wszystkim następujące idee i wymogi: (a) absolutnego uzasadnienia – dowody mają być niepodważalne; (b) ścisłej, precyzyjnej definicji; (c) obiektywnego, absolutnego i uniwersalnego kryterium prawdy; (d) niezawodnej metody poznawczej; (e) ostatecznego, tzn. całkowitego wyjaśniania podejmowanych zagadnień. Przyjrzyjmy się bliżej tym składnikom.

(I) Λόγος – ogólna koncepcja rzeczywistości

(a) Heraklit

Wedle Jana Legowicza to Heraklit po raz pierwszy użył słowa λόγος „w sensie prawa kierującego [...] [φύσις] – naturą każdej rzeczy” (LEGOWICZ red. [1968] s. 15). Wyraz ów, który zdaniem Christophera Steada pojawił się około 700 roku prz. Chr. wypierając z czasem słowa ἔπος i μῦθος ([1998] p. 818), funkcjonował początkowo w dziełach literackich. Stąd, jak się zdaje,

przeniósł go Heraklit do filozofii dokonując jednocześnie zasadniczego przełomu w sposobie rozumienia pojęcia λόγος.

Filolodzy – Pierre Chantraine i Henry Fournier – zgodnie utrzymują, że wyraz ten pochodzi od czasownika λέγειν, który pierwotnie znaczył: „gromadzić”, „zbierać” i „wybierać”⁸⁷. Rdzeń tego czasownika (λεγ-) – posiadający zdaniem Fourniera znaczenie „zbierania” i „gromadzenia” – wskazuje, iż λέγειν nie było pierwotnie czasownikiem wyrażającym sąd. Rdzeń ów posiada również, jak to określają niektórzy badacze, „wartość racjonalną”⁸⁸. Dzięki temu λέγειν miało pierwotnie pełnić jednocześnie dwie funkcje: syntetyczną (gromadzenie elementów) i analityczną (rozumna ich selekcja)⁸⁹.

Jednak już u Homera λέγειν i spokrewniony z nim λόγος oznaczają czynność mówienia i jej rezultat – słowo. Dokonało się zatem przejście od „zbierania” do „mówienia”. W ten sposób czasownik λέγειν zdobył nowe znaczenie i począwszy od Homera zaczął cechować się pewną dwoistością znaczeniową (NARECKI [1999] s. 19–20).

Tę poliwalencję semantyczną można – za Krzysztofem Nareckim – zgrupować umownie wokół określeń: *ratio* i *oratio*. Dzięki niej pojęcie λόγος wcześniej stało się przedmiotem zainteresowań filozofów. Wieloznaczność pojęcia, odpowiednio wykorzystana, okazała się pomocna w wyrażaniu poglądów. Sztukę tę do per-

⁸⁷ [se10-1968] vol. II, pp. 625–626; FOURNIER [1946] p. 53, hasło *logos* znajduje się na pp. 217–224. Zob. też NARECKI [1999] s. 17 i FATTAL [2001] s. 11.

⁸⁸ Używając tego określenia, mają oni na myśli to, że utworzone na bazie λεγ- wyrazy (nie tylko czasowniki), odnoszą się do czynności zakładających udział ludzkiego rozumu, takich jak rachowanie, obliczanie czy wybieranie (zob. NARECKI [1999] s. 18–19 i FATTAL [2001] s. 10–11).

⁸⁹ Michel Fattal – inaczej niż Fournier – uważa, że już samo λεγ-, było dwuznaczne, dzięki czemu λέγειν pierwotnie oznaczało czynności: (1) gromadzenia, zbierania, skupiania oraz (2) zapisywania, liczenia i wybierania (s. 10).

fekcji opanował Heraklit. Dlatego zdaniem Nareckiego można powiedzieć, że „[o]d Heraklita począwszy mamy już do czynienia z ideą czy doktryną Logosu [...]” ([1999] s. 6). Wydaje mi się, że idea ta jest znacznie starsza, a sam Heraklit nie tyle ją stworzył, co raczej ujawnił, czy też wyeksplikował. Do istniejących już sensów pojęcia *λόγος* dodał nowe opracowując doktrynę filozoficzną, która była kolejnym krokiem w przechodzeniu od *mitu* do *logosu*.

Zdaniem Heraklita o tym, że świat stanowi jedność poucza nas sam *Λόγος*⁹⁰. Wszystko dzieje się zgodnie z nim (s. 190; fr. B 1), a całą rzeczywistością kieruje „ogień [który] jest obdarzony rozumem i [...] jest przyczyną kształtowania się wszechrzeczy”⁹¹.

Filozof z Efezu sądził, że świat zbudowany jest zgodnie z powszechnym planem, gdzie wszystkie rzeczy są w nim zjednoczone tworząc spójną całość. Jedność i rozumność rzeczywistości to jej podstawowe cechy.

Λόγος jako rozum jest zasadą nadającą światu porządek i racjonalność, podobnie jak ludzki rozum porządkuje ludzkie działanie. Jest zarówno miarą istnienia, jak też poznania. Skoro zatem *Λόγος* jest powszechny⁹², „[r]ozum wszystkim istotom jest wspólny”⁹³, a „[k]ażdy człowiek ma zdolność poznawania samego siebie i rozumnego myślenia”⁹⁴, to rzeczywistość jest poznawalna. Jej poznawalność jest konsekwencją ontycznej budowy świata.

⁹⁰ Zob. KIRK et al. [1999] s. 190 – fr. B 50 (tu i w innych miejscach podają oznaczenia zachowanych fragmentów pism i poglądów tzw. presokratyków, wg klasycznej pracy Hermanna Alexandra Dielsa – *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch* – [1903] – nad którą od piątego wyd. pieczę sprawował Walter Kranz (DIELS & KRANZ [1934-37]) jest ona punktem odniesienia przy cytowaniu presokratyków).

⁹¹ Cyt. za: LEGOWICZ red. [1968] s. 79; fr. B 64, 65, 66.

⁹² Zob. KIRK et al. [1999] s. 190; fr. B 2.

⁹³ Cyt. za: LEGOWICZ red. [1968] s. 82; fr. B 113.

⁹⁴ Tamże s. 82; fr. B 116.

(b) Platon

Pojęcia λόγος używał Platon w różnych znaczeniach (zob. PETERS [1967] p. 111), jednak nie było ono w jego systemie pierwszoplanowe – ważniejszym było pojęcie νοῦς i związane z nim νόησις (zob. STEAD [1998] p. 818). Pomimo to przesłanie filozofii Platona i Heraklita jest podobne: wychodząc poza postrzeganą zwodniczymi zmysłami zmienność świata odkryć można to, co wieczne i niezienne. Dla Heraklita był to Λόγος, a dla Platona świat idei (czy raczej ἀρχαί – pierwszych zasad)⁹⁵.

Platon rozwinął doktrynę tłumaczącą możliwość poznania tej rzeczywistości. Jego zdaniem: „nasze uczenie się niczym innym nie jest, jak tylko przypominaniem sobie” ([Fedon] 72 e). Dlatego nie ma w tym „nic dziwnego, że i o dzielności, i o innych rzeczach [dusza] przypomnieć sobie potrafi to, co przecież przedtem wiedziała” ([Menon] 81 c).

Sama koncepcja ἀνάμνησις jednak nie wyjaśnia do końca możliwości poznania przez duszę „tego, co boskie”. W tym celu Platon określił jej naturę twierdząc, że: „[dusza] jest całej przyrodzie pokrewna” ([Menon] 81 c) dodając jednak, iż: „dusza [podobna jest] do tego, co boskie, a ciało, do tego, co śmiertelne” ([Fedon] 80 a). Dlatego to „dusza dotyka prawdy”, ale

⁹⁵ Wedle tradycji – sięgającej Arystotelesa ([Fizyka] Δ 2, 209 b 11–17) i Symplikiosa – Platon, obok zachowanych tekstów, przekazywał również tzw. nauki niepisane, w których miał m.in. rozwinąć teorię pierwszych zasad, będącą zwieńczeniem jego metafizyki (zob. REALE [1996] s. 43–46). Zwolennicy tezy o istnieniu nauk niepisanych uważają, że Platońska teoria idei nie mogła być poziomem ostatecznego wytłumaczenia, gdyż dla filozofów greckich wyjaśnianie oznaczało unifikowanie. Wielość bytów inteligibilnych wymagała zatem dalszego wyjaśnienia, którego miał dokonać Platon na wyższym poziomie uzasadnienia metafizycznego w ramach protologii (tak proponuje nazwać tę naukę Giovanni Reale – [1996] s. 115). Platon sformułował tam ponoć teorię, zgodnie z którą sfera idei zależy od innej sfery rzeczywistości – z której idee się wywodzą – jest ona sferą pierwszą i najwyższą w sensie absolutnym. Sferę tę tworzą Jedno oraz nieokreślona Diada (s. 82–85, 86, 113–130).

nie „z pomocą ciała”, gdyż „ono ją wtedy w błąd wprowadza [...]” ([Fedon] 65 b), lecz dzięki rozumowi. A zatem dusza „dotyka” tego, z czym jest spokrewniona. Zgodnie z tą (mistyczną) interpretacją doktryny Platona poznanie (także w pierwotnym sensie, tj. polegającym na oglądaniu przedmiotów myślowych) jest możliwe, gdyż Uniwersum stanowi myślową jedność. Platoński świat przedmiotów inteligibilnych tworzy hierarchiczną strukturę, jest uporządkowany, można by rzec racjonalny. Człowiek jako istota spokrewniona z tym, co boskie może tę strukturę poznać.

Zastanawiające jest jednak to, że Platon w gruncie rzeczy zrezygnował z tak obiecującego pojęcia, jakim było pojęcie *λόγος*. Prawdopodobnie uległ on wpływowi Anaksagorasa z Klazomenaj. Jeżeli tak, to wpływ ten był podwójny – w zakresie metafizyki oraz epistemologii. Po pierwsze, z pojęciem *νοῦς* Anaksagoras wprowadził do filozofii nową ideę – rozumnej zasady rządzącej światem, zasady, która była transcendentna. Natomiast w koncepcji Heraklita *Λόγος* (choć w polskim przekładzie bywa pisany dużą literą) pozostaje jednak siłą immanentną światu, dlatego można odnieść wrażenie, że jest to kolejny z żywiołów wymienianych przez presokratyków. Platon uznał zapewne, że *νοῦς* w lepszy sposób pozwoli mu wyrazić jego koncepcję, niż Heraklitejskie pojęcie *λόγος*⁹⁶.

Po drugie, w zachowanych fragmentach pism Anaksagorasa,

⁹⁶ W *Fedonie* (97 c i nn.) Platon nawiązując do koncepcji Anaksagorasa, skłania się do poglądu, iż *νοῦς* porządkuje „wszystko i wszystkich [...], jak może być najlepiej”. Idea ta, że „świat jest najpiękniejszy spośród zrodzonych” zostaje rozwinięta w *Timajosie* (29 a). Platon jednak – mając zapewne na myśli Anaksagorasowy *Νοῦς* – używa tam innych pojęć, wzbogacając doktrynę swego poprzednika. Twierdzi, że „wykonawca [*δημιουργός*] [tego świata] najlepszy[m] jest ze sprawców [...]” (29 a), a „świat jest istotą żywą, ma duszę i rozum naprawdę – dzięki opatrności boga [*θεός*]” (30 b-c).

jak podaje Narecki, pojęcie *λόγος* pojawia się tylko raz (fr. B 7)⁹⁷. Fattal ([2001] s. 30) uważa, iż Anaksagoras „stwierdz[a] [tam] niezdolność *logosu* «do poznania świata [...] oddzielonych rzeczy»”. Ten sam fragment w tłumaczeniu Nareckiego brzmi jeszcze mocniej: „nie możemy poznać ilości [...] rzeczy rozdzielonych ani w myśli [*λόγος*], ani w praktyce” ([1999] s. 229). Wypowiedź ta – stara się dowieść Narecki – jest:

[w]yrazem poznawczej niemożności człowieka [...] [,] ponieważ uwy-pukła ludzką ograniczoność w poznaniu i pozbawia nas w tej mierze wszelkich złudzeń: w zasadzie nigdy – ani teoretycznie, ani praktycznie – nie uzyskamy wglądu w [...] złożoną naturę [...] bytu. [...] Człowiek nie posiada wiedzy o [tej] rzeczywistości, lecz może tylko mniemać (s. 229).

Byłby to zatem wyraz agnostycyzmu (czy nawet sceptycyzmu, szczegółowa analiza może by to rozstrzygnęła).

Pamiętamy, że Platon w „Liście siódmym”, mając na myśli teorię idei (bądź zasad) stwierdził, że:

[n]ie ma [...] żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk [...] ([1987] s. 50).

Czyżby więc było to echo Anaksagorasowego pesymizmu? Platon jednak nie przeczył możliwości poznania tego, co ostateczne, lecz uważał, iż poznanie od pewnego poziomu jest niedyskursywne. Zatem to, co dla Anaksagorasa było niepoznawalne, dla Platona było niekomunikowalne (językowo). Było jednak (mówiąc językiem Anaksagorasa) poznawalne praktycznie poprzez:

długotrwał[e] obcowanie z przedmiotem, [gdy] na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając (s. 50).

⁹⁷ Oryginał i przekład w: NARECKI [1999] s. 225.

W ten sposób osiągamy najwyższy stopień poznania – *νόησις*⁹⁸. Wydaje się więc, że Platon dziedzicząc w jakiejś mierze Anaksagorejskie pojęcie (i koncepcję) *νοῦς* nie uwolnił się od jej epistemologicznych reperkusji. Próbę taką podjął Arystoteles, ale za cenę dalekoidącej rewizji metafizyki.

(c) Arystoteles

Słowo *λόγος* jest jednym z najczęściej spotykanych w *Corpus Aristotelicum*. Jest jednocześnie tak wieloznaczne, że Hermann Bonitz omawiając je w *Index Aristotelicus* ([1870]) poświęcił mu prawie 10 kolumn (zob. NARECKI [1994] s. 70). Mimo tak obszernego zakresu semantycznego Stagiryta stosował pojęcie *λόγος* w sposób przemyślany, pozwalający nam na rekonstrukcję spójnej koncepcji związanej z tym pojęciem.

Poszczególne znaczenia tego słowa nie przeczą sobie, ale w pewnym sensie uzupełniają się. Narecki omawiając znaczenia tego pojęcia uporządkował je w czterech grupach znaczeniowych ([1994] s. 70). Do pierwszej z nich należą m.in. „słowo”, „język” i „mowa”. „Wyjaśnienie”, „definicja” i „pojęcie” należą do drugiej grupy znaczeniowej słowa *λόγος*. Związek pomiędzy obydwoma grupami polega na przejściu od nazwy do definicji, któremu towarzyszy poznanie danej rzeczy. Poznanie jest możliwe dzięki uchwyceniu istoty rzeczy, czyli utworzeniu jej pojęcia. A zatem w treści danego pojęcia (*λόγος*) ujęta jest istota substancji (*οὐσία*), dodatkowo tak rozumiane pojęcie łączy się z celem danej rzeczy. Tłumaczy to, dlaczego *λόγος* jest niemal synonimem głównych pojęć metafizyki Arystotelesa⁹⁹.

⁹⁸ Szerzej o stopniach poznania w Platońskiej epistemologii piszę omawiając jego koncepcję *ἐπιστήμη* (s. 84–93 – szczególnie s. 87–91).

⁹⁹ M.in. *τὸ τί ἦν εἶναι, εἶδος, μορφή, τέλος, οὐ ἕνεκα, ἐντελέχεια* i *ἐνέργεια* – zob. NARECKI [1994] s. 71.

Kolejne ważne znaczenie tego pojęcia to „zdolność myślenia i rozumowania”. *Λόγος* jako zdolność myślenia mieści się w rozumnej części duszy. Powodzenie w działalności tej właśnie części duszy prowadzi do szczęścia – *εὐδαιμονία* ([Et.nik.] 1098 a 7 i nn.).

Dodajmy jeszcze, że u Arystotelesa bliskie znaczeniowo pojęciu *λόγος* są *νοῦς* i *διάνοια*. To pierwsze jest szczególnie ważne w kontekście naszych rozważań. Jego znaczenia to m.in. „rozum” oraz „rozumowa (intelektualna) intuicja”. Intuicja ta pozwala bezpośrednio i w doskonały sposób ująć istotę poznawanej rzeczy. Natomiast *νοῦς* jako rozum posiada naturę duchową i jest najbardziej boskim pierwiastkiem ([Et.nik.] 1177 a 16). Jednocześnie jest najwyższym rodzajem bytu, boskim rozumem kontemplującym siebie samego ([Met.] 1072 b 20, 1074 b 34)¹⁰⁰.

Dla Arystotelesa *νοῦς* (jako intuicja) staje się ostatecznym źródłem i gwarantem prawdziwości ludzkiej wiedzy. W ten sposób Stagiryta uwalnia się ostatecznie od Anaksagorasowego dziedzictwa – pesymizmu poznawczego. Zachowując jednak pojęcie *νοῦς* – tak w epistemologii, jak i w teorii bytu – powierza pojęciu *λόγος* do odegrania większą niż Platon rolę. Być może wiązało się to z odrzuceniem teorii idei (Heraklitejski *Λόγος* jest czynnikiem immanentnym światu). Widzimy zatem, że wprowadzone przez Heraklita pojęcie nabiera u Arystotelesa nowych, ważnych znaczeń, współlistniejąc z innymi pojęciami o zbliżonym znaczeniu. Pozwalają one Stagiryście sformułować koncepcję, wedle której rozumna rzeczywistość jest poznawalna i wyrażalna za pomocą pojęć i definicji. Poznanie możliwe jest dzięki najwyższej – rozumnej – części duszy, a jednym z jego efektów jest *εὐδαιμονία* ([Et.nik.] 1177 a).

¹⁰⁰ Zob. też NARECKI [1994] s. 80–81.

Pojęcie *λόγος* pojawiało się także u innych filozofów¹⁰¹. Według stoików na przykład, tzw. rozum nasienny (*λόγος σπερματικός*) to Bóg, zasada czynna kierująca światem¹⁰², zaś jedną z ośmiu części tworzących duszę są wszczepione nam rozumne siły zarodkowe (*σπερματικοὶ λόγοι*)¹⁰³. *Λόγος* był tu więc pojęty jako powszechne pryncypium w człowieku i w kosmosie, źródło porządku zarówno moralnego, jak też fizycznego. Jednak w tym i pozostałych przypadkach nie samo pojęcie jest najważniejsze, lecz koncepcja, jaka się za nim kryła, wyrażana niekiedy za pomocą innych pojęć.

Tych kilka przykładów pokazuje, że w filozofii greckiej od początku był obecny pewien wspólny motyw, stanowiący przesłankę starożytnego racjonalizmu. Polegał on na przekonaniu, że rzeczywistość jest uporządkowana w sposób racjonalnie poznawalny. Zakładano też, że umysł ludzki posiada szczególną zdolność – będącą gwarantem racjonalnego poznania – oraz że istnieje integralna więź między umysłem ludzkim a kosmosem, dzięki której możliwe jest poznanie.

Założenia te nie miały, moim zdaniem, charakteru dogmatycznego, lecz wyznaczały pewien program badawczy. Jego istotnym elementem było opracowanie warunków koniecznych dla osiągnięcia powyższego celu. Właśnie te warunki współtworzyły

¹⁰¹ Wnikliwe badania dotyczące wystąpień tego pojęcia we wczesnej myśli greckiej przeprowadził ostatnio Narecki ([1999]); praca ta jednak nie obejmuje dalszych dziejów pojęcia *λόγος* (autor podał wszakże cenne dane bibliograficzne innych opracowań tego zagadnienia – s. 7). Bardzo ambitnego zadania podjął się natomiast Fattal, który konsekwentnie dąży do całościowego ujęcia nie tylko dziejów pojęcia *λόγος*, lecz także różnych koncepcji *logosu* w starożytności (zob. FATTAL [1987] oraz spis jego publikacji w: [2001]). Prace nad redagowaną przez Fattala monografią – *Les théories philosophiques du logos dans l'Antiquité* ([* * *]) – jeszcze się jednak nie zakończyły.

¹⁰² DIOGENES LAERTIOS [Żywoty] VII, 134–138.

¹⁰³ Tamże VII, 157.

klasyczny model racjonalności europejskiej. Jak się okazało, były one w pewnym sensie ponadczasowe. A może raczej należałoby powiedzieć, że przetrwały próbę czasu wyrażając obecne od kilkudziesięciu stuleci w naszym kręgu kulturowym dążenie do zbudowania inteligibilnej i w pełni racjonalnej koncepcji świata.

Przedstawiona powyżej rekonstrukcja, koncepcji *logosu*, jest jedynie wstępną jej charakterystyką. Celowe byłyby dalsze badania odśladające głębsze zależności pomiędzy doktrynami starożytnych filozofów¹⁰⁴.

(II) Ἐπιστήμη – koncepcja i pojęcie wiedzy

(a) Heraklit i Parmenides

Wśród zachowanych fragmentów pism Heraklita kilka wskazuje, że uświadamiał on sobie problem uzasadnienia wiedzy, a w związku z tym potrzebę określenia warunków, jakie powinna ona spełniać. Zapewne dlatego „[d]ziecięcymi igraszkami nazywał [...] mniemania ludzkie”¹⁰⁵. Niewiele jednak wiemy o jego pozytywnej koncepcji. Więcej informacji mamy o doktrynie Parmenidesa.

Parmenides miał być autorem tylko jednego dzieła (DIOGENES LAERTIOS [Żywoty] I, 16)¹⁰⁶. W swym poemacie filozoficznym, odróżniając byt od niebytu, twierdził, „że prawda ma związek z

¹⁰⁴ Obiecująco zapowiadają się tu prace prowadzone pod kierownictwem Fattala ([* * *]). Ten francuski myśliciel wychodząc od dwuznaczności pojęcia *λόγος* wskazuje na dwie – jego zdaniem odmienne – funkcje, pełnione przez to pojęcie (analityczną i syntetyczną), dzięki czemu grecy od samego początku swej filozofii mieli – wedle Fattala – dwa sposoby pojmowania tego pojęcia, a co za tym idzie, dwie różne koncepcje *logosu* ([1987]). Teza ta jest interesująca, jednak ustosunkowanie się do niej wykroczyłoby poza ramy niniejszej pracy. Należałoby też poczekać na pełniejsze rozwinięcie stanowiska francuskiego uczonego, w mającej się wkrótce ukazać monografii. Można by wtedy ocenić, czy jego pogląd miałby wpływ na zarysowaną przeze mnie koncepcję *logosu* w kontekście problematyki związanej z powstaniem fallibilizmu i rewizją *KMRE*.

¹⁰⁵ Cyt. za: LEGOWICZ red. [1968] s. 82; fr. B 70.

¹⁰⁶ Diogenes nie przekazał nam jego tytułu. Odnośnie poglądów nt. tytułu poematu Parmenidesa zob. przyp. 246, s. 222.

bytem, o rzeczach zaś, które się stają, można mieć tylko mniemanie”¹⁰⁷. Uważał, „że filozofia rozpada się na dwie części: jedna dotyczy prawdy (*ἀλήθεια*) druga mniemania (*δόξα*)”¹⁰⁸. W związku z tym Parmenides przeciwstawił sobie dwie drogi poznania: drogę (absolutnej) prawdy oraz złudnych mniemań¹⁰⁹. Wartościowe poznanie dokonuje się jednak tylko na pierwszej z dróg, dlatego to nią należy podążać. Natomiast świadectwo zmysłów i oparte na nich mniemania nie prowadzą do rzetelnej wiedzy. Jest to wyraźny początek koncepcji *ἐπιστήμη*. Parmenides dokonał waloryzacji poznania określając jednocześnie jego charakter i cel.

Wśród historyków filozofii jeszcze do niedawna dominowała taka interpretacja rozważań filozofa z Elei na temat dróg poznania, zgodnie z którą Parmenides dokonując dychotomicznego podziału, możliwych dróg badań, zdecydowanie odrzucił drogę mniemań, jako bezwartościową. Inną ocenę Parmenidejskiej koncepcji *doxy* zapoczątkował Karl Reinhardt ([1916] S. 26–27). Z kolei Hans Schwabl ([1953]) oraz Mario Untersteiner ([1956]) stworzyli nową perspektywę interpretacyjną, która doprowadziła do odmiennego spojrzenia na tekst Parmenidesa (zob. REALE [1994] s. 148). Opierając się na ustaleniach tych badaczy Reale broni takiej interpretacji, wedle której Parmenides wskazując trzy możliwe drogi badań – bezwzględnie prawdziwą (drogę absolutnej prawdy), prawdopodobną (drogę mniemań możliwych do przyjęcia) oraz absolutnie fałszywą (drogę absolutnego fałszu) – tylko jedną z nich odrzucił, drogę fałszu. W swej interpretacji Reale

¹⁰⁷ Cyt. za: LEGOWICZ red. [1968] s. 87; fr. B 1.

¹⁰⁸ DIOGENES LAERTIOS [Żywoty] IX, 3.

¹⁰⁹ Mówił jeszcze o drodze fałszu, dotyczącej niebytu – „tego, co nie jest” – ale tę drogę zdecydowanie odrzucił; zob. KIRK et al. [1999] s. 245–247.

sugeruje (s. 147–151), że Parmenides miał szersze, niż dotychczas sądzono, pojęcie wiedzy, wykraczające poza *ἐπιστήμη*. Wartość posiadałaby zatem także *δόξα* i to, jak pisze Reale, wartość prawdopodobną (s. 140). Można by zatem domniemywać, że chociaż Parmenides kładł nacisk na pierwszą z dróg, to jednak droga mniemań posiadała w jego ujęciu wartość; podążając nią możemy (jak sugeruje Reale) uzyskać „możliwe do przyjęcia wyjaśnienie świata” (s. 148). W związku z tym nasuwa się pytanie, czy Parmenides dopuszczał takie zróżnicowanie wśród mniemań, które pozwalałoby stopniować je wedle jakiejś skali (np. prawdopodobieństwa). Jeżeli tak, to filozof z Elei antycypował fallibilizm przyjmując pojęcie wiedzy zawodnej oraz możliwość doskonalenia mniemań.

Jednak możliwość istnienia (pozytywnie rozumianej) drogi mniemań w koncepcji Parmenidesa całkowicie wykluczają trzej badacze: Geoffrey S. Kirk, John E. Raven i Malcolm Schofield (KIRK et al. [1999] s. 254–255)¹¹⁰. Ich zdaniem zakończenie prologu, tzn. fragment B 1,28–32¹¹¹ (który Reale nieco inaczej przetłumaczył), nie pozwala przypisywać opiniom śmiertelników (*δόξα*) wartości. Parmenides wyraźnie odróżnia tam „niewzruszone serce dobrze zaokrąglonej Prawdy” od „mniemania śmiertelnych, na których nie można rzeczywiście polegać”. Istotne są także inne fragmenty przytoczone przez tych trzech badaczy oraz ich obszerny i wnikliwy komentarz. W świetle ich analiz interpretacja, jaką lansuje Reale wydaje się wątpliwa.

¹¹⁰ Podobne stanowisko zajął Adam Krokiewicz ([1971] s. 153–155 i [2000] s. 149–150).

¹¹¹ Fragment ten znajduje się w pracy Dielsa ([1903]) oraz jej kontynuacji redagowanej przez Kranza (DIELS & KRANZ [1934–37]); w rozdz. poświęconym Parmenidesowi, ściślej w drugiej jego części (B). W polskiej literaturze fragment ten można znaleźć w: KIRK et al. [1999] s. 244 i PARMENIDES [2001]; są tam również jego tłumaczenia. Inna wersja przekładu jest w: SEKSTUS [Plog] I, 111.

Można by jednak zaproponować rozwiązanie kompromisowe, zgodnie z którym Parmenides nie sformułował wprawdzie wyraźnie pozytywnie rozumianej koncepcji drogi mniemań, ale też nie odrzucił takiej możliwości. Ówczesna sytuacja problemowa chyba nie wymagała jednoznacznej oceny tej drogi, ważniejsze było zdecydowanie opowiedzenie się za pierwszą drogą (bytu) i odrzucenie pozostałej (niebytu). Być może dlatego Parmenides mógł wahać się, jak potraktować drogę mniemań. Dotyczy ona bowiem tego, co istnieje (bliskie jest więc bytowi), jednak istniejąc podlega zmianom (zatem w pewnym sensie nie jest, przypomina więc nie-byt). Trudno zatem znaleźć dla niej miejsce w rzeczywistości opisanej za pomocą dychotomicznych kategorii. Próbę rozwiązania tego problemu zaproponował m.in. Platon, ale dopiero w swej późniejszej filozofii dowartościował świat zjawiskowy tworząc wizję ciągłości ontycznej, epistemicznej oraz aksjologicznej. Z naszej perspektywy dopuszczalna jest zatem interpretacja, że doktryna Parmenidesa zawierała nie tyle pozytywnie określoną koncepcję drogi mniemań, lecz coś, co można by nazwać protoideą fallibilizmu. Nie określiłbym jej jako idei fallibilizmu, ponieważ (pozostając na marginesie ówczesnej sytuacji problemowej wyznaczonej przez spór Eleatów z wariabilizmem) była co najwyżej preludium do fallibilizmu, który mógł zaistnieć dopiero wtedy, gdy pojawiła się nowa sytuacja problemowa w wyniku sceptycznej krytyki *KMRE*.

(b) Platon

Kontynuując myśl Parmenidesa Platon przeciwstawił sobie *ἐπιστήμη* i *δόξα*, preferując tą pierwszą. Dokonał jednak istotnych rozróżnień w obrębie każdej z nich (*Państwo*). W swej koncepcji wiedzy położył nacisk przede wszystkim na uzasad-

nienie (*Uczta, Fedon, Teajtet*), nieomyślność (*Państwo, Teajtet*) i prawdziwość (*Menon, Teajtet*), podkreślając jednakże konieczność logicznego powiązania składników wiedzy (*Menon*), bez którego nie będą zasługiwać na miano *ἐπιστήμη*. Ponadto, wiedza ma dotyczyć tego, co istniejąc wiecznie nie ulega żadnym zmianom (*Uczta, Państwo*). Taka wiedza ma być najlepsza (choć pełnię ideału gwarantowałby dopiero nierozzerwalny związek wiedzy z pamięcią – *Fedon*).

Platon nie przedstawił swej teorii poznania systematycznie i całkowicie w żadnym dialogu. Dlatego jego epistemologia, zawsze ściśle związana z metafizyką, musi być rekonstruowana. Tutaj (oraz w pozostałych podpunktach) przedstawiam zaledwie zarys platońskiej koncepcji poznania koncentrując się na wybranych kwestiach. Główny jej zarys rekonstruuje na podstawie kluczowych dla tej problematyki dialogów, wedle periodyzacji wywodzącej się od Wincentego Lutosławskiego¹¹².

Menon: Już w pierwszym okresie swej twórczości (tzw. dialogi sokratyczne) Platon sformułował jeden z najważniejszych warun-

¹¹² Periodyzacja dzieł Platona nie jest łatwa, i zrodziła tzw. kwestię platońską. Dyskutowane jest tu m.in.: (1) autorstwo poszczególnych tekstów oraz (2) okres, w którym powstały. Zdaniem Kazimierza Leśniaka, lista utworów przypisywanych Platonowi (pochodząca od greckiego astrologa Trazyllusa (zm. 36 r.), który opracował *Corpus Platonicum*) „obejmuje w rękopisach 36 utworów [...], 13 listów [...], zbiór 184 definicji różnych terminów oraz pewną ilość krótkich utworów apokryficznych. [...] Dokładny ich wykaz jest ciągle jeszcze przedmiotem nie kończących się sporów i dyskusji [...]” ([1968] s. 26). Lutosławski, który wprowadził metodę stylometrii (polegającą na drobiazgowym, statystycznym badaniu stylistycznych właściwości dialogów), w wyniku żmudnych analiz podzielił teksty Platona na cztery grupy obejmujące tylko 24 dialogi. Wyniki swych prac (opublikowanych częściowo w kilku rozprawach m.in. [1891], [1892] i [1896]) zebrał w swym *opus magnum* – *The origin and growth of Plato's logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings* ([1897]). Choć rezultaty jego prac zostały w XX w. dość szeroko przyjęte, od dawna nie są już jedyną propozycją rozstrzygnięcia kwestii platońskiej (zob. np. RYLE [1966] pp. 216–300). Pomimo to wciąż cieszą się wśród wielu znawców tematu uznaniem, dlatego można powiedzieć, że „kanon Lutosławskiego funkcjonuje nadal” (KUBIKOWSKA [1999] s. 6).

ków, jakie ma spełnić wiedza. Stwierdził tam, że: „wiedza jest godniejsza czci niż sąd prawdziwy i związkiem wewnętrznym różni się wiedza od prawdziwego sądu” (98 a)¹¹³. Logiczne powiązanie ze sobą składników wiedzy różni ją zatem od mniemań.

Uczta: Zdaniem Platona „istnieje coś pośredniego pomiędzy mądrością [σοφία] i głupotą [ἀμαθία] [...] pomiędzy wiedzą [φρόνησις] i niewiedzą [ἀμαθία] [...]” jest to „śluszne mniemanie [ὀρθὴ δόξα] [...]” (202 a). Jednak „mieć słuszość, ale nie umieć tego uzasadnić, [...] to jeszcze nie jest wiedza, bo przecież w takim razie wiedza byłaby czymś nieuzasadnionym [...]” (202 a). W ten sposób Platon określa wiedzę jako „uzasadnione słuszne mniemanie”.

Fedon: Ten dialog potwierdza ustalenia z *Uczty*. Istnieją stopnie poznania: „dostawszy ją [wiedzę] przed urodzeniem, zapomniałszy ją przychodząc na świat, a potem, posługując się zmysłami, na powrót tamte wiadomości odzyskujemy [...]” (75 e). Zmysły okazują się użyteczne w tym procesie. Platon jednak przypomina, że wiedzy nie zdobywa się „z pomocą powierzchownej potocznej oczywistości” (92 d), więc zgodnie z ideałem ἐπιστήμη „niczego innego nie wypada szukać człowiekowi [...] jak tylko tego, co jest najlepsze, najdoskonalsze” (97 d). Ponadto „[c]złowiek, który posiada wiedzę o czymś, potrafi zdać sprawę z tego, co wie [...]” (76 b). Zatem wiedza ma być uzasadniona, wtedy będzie najlepsza. Ideałem jednak byłoby coś więcej, gdyż

¹¹³ Wyrażenie ὀρθὴ δόξα Władysław Witwicki przetłumaczył tu jako „sąd prawdziwy”, natomiast w *Uczcie* jako „śluszne mniemanie” (202 a). W *Menonie* pojawia się jeszcze wyrażenie ἀληθὴς δόξα, które Witwicki również przełożył jako „sąd prawdziwy”, traktując oba greckie terminy jako synonimy. Możliwe jednak, że „śluszość” i „prawdziwość” nie są synonimami, ale różnymi aspektami, a może nawet stopniami, jakie może osiągnąć δόξα. Jeżeli tak, to być może tutaj, należy szukać źródeł dla stworzonych przez akademików (Arkezylaosa i Karneadesa) koncepcji kryterium prawdy.

dla Platona „wiedzieć znaczy: zdobywszy wiedzę o czymś, mieć ją i nie zapomnieć” (75 d). Nie chodzi tu o pamięć doskonałą, pojętą jako zdolność umysłu, lecz o pewien stan, który – w przeciwieństwie do zapominania będącego odseparowaniem od świata przedmiotów myśli – polega na nierozrwalnej więzi z tym światem.

Państwo: W dialogu tym Platon pogłębia swą teorię *ἐπιστήμη* przedstawiając ją na tle koncepcji typów poznania. Platońską typologię cechuje duże wyrafinowanie – w przeciwieństwie do jego poprzedników opowiadających się za dychotomicznym podziałem – nie rozpada się ona na *δόξα* oraz *ἐπιστήμη*. Jednak wśród komentatorów, dostrzegających zróżnicowanie w tej typologii, brak jednomyślności co do jej kształtu. Przyjrzyjmy się tej kwestii.

Zdaniem Józefa Bocheńskiego, Platońska

[t]eoria poznania [...] rozróżnia trzy rodzaje poznania: [...] *εἰκασία*, dosięgająca tylko złudy, [...] *δόξα*, którą poznajemy zmienny świat, i [...] *ἐπιστήμη*, pojmująca idee ([1993] s. 54).

Z kolei Woleński (prawdopodobnie za Władysławem Tatarkiewiczem – [1981] t. I, s. 96) wskazuje na zróżnicowanie w obrębie Platońskiej *ἐπιστήμη* ([2000] s. 29). Tworzą ją: *διάνοια* – wiedza dyskursywna oraz *νόησις* – wiedza intuicyjna; jednak Tatarkiewicz użył określenia „myśl”, a nie „wiedza”. Natomiast Izydora Dąmbska (powołując się na: ÜBERWEG [1926]) podzieliła „sposoby ujmowania przedmiotów” w epistemologii Platona na dwa główne, z których każdy złożony jest jeszcze z dwóch. Razem tworzą one cztery stopnie doskonałości w ujmowaniu przedmiotów: (I) mniemanie (*δόξα*): (1) dotyczące cieni, odbić (ten rodzaj mniemania określany jest jako *εἰκασία*) oraz (2) dotyczące rzeczy zmysłowych (to mniemanie zwane jest *πίστις*), (II) poznanie

(νόησις): (1) przedmiotów matematycznych (ten typ poznania to *διάνοια*) oraz (2) idei (*ἐπιστήμη*) ([1935] s. 109; [1993] s. 87).

Friedrich Überweg (na którego Dąmbska się powoływała) za nadrzędne w stosunku do *ἐπιστήμη* uznał *νόησις*¹¹⁴. Tatarkiewicz (oraz Woleński) uważał, że jest odwrotnie: to *ἐπιστήμη* obejmuje w Platońskiej epistemologii *νόησις*. Takiego samego zdania był Frederick Copleston ([1947] p. 152; [1998] s. 178), który jednak podobnie jak Überweg (ale inaczej niż Bocheński) wyróżnił dwie odmiany *δόξα* w Platońskiej teorii poznania (taką samą interpretację podaje Reale w: [1992]; [1996] s. 198–201). Rodzi się zatem pytanie, czyja typologia jest właściwa? Odpowiedź na nie przekracza moje kompetencje, dlatego choć przychylam się do rozwiązania Coplestona (które zgodne jest całkowicie z opinią Realego, bliskie poglądom Tatarkiewicza i Woleńskiego, ale tylko częściowo Bocheńskiego, różni się jednak od ujęcia Überwega i Dąmbskiej), to jednak rzecz należałoby zbadać dokładniej¹¹⁵.

Zanim jednak omówię wspomnianą typologię zaczniemy od fragmentu 467–479. Platon wyraźnie odróżnia tam dwa stany umysłu: poznanie i mniemanie (476 d), biorące się z dwóch różnych zdolności poznawczych (rozumu i zmysłów). Każda z tych władz dostarcza innego poznania. Dla lepszego ukazania różnicy pomiędzy nimi Platon odróżnia najpierw wiedzę od niewiedzy, a następnie wskazuje, że mniemania są czymś pośrednim. Odrzuca

¹¹⁴ Generalnie taki był pogląd Überwega. Dąmbska relacjonując jego typologię pominęła jednak dwie istotne kwestie: (1) zdaniem Überwega *νόησις* jest nadrzędne wobec *ἐπιστήμη*, ale *νόησις* w szerszym znaczeniu; (2) czwarty stopień poznania nie ogranicza się do *ἐπιστήμη*, obok niej Überweg wymienił *νόησις* (w węższym znaczeniu) oraz *νοῦς* ([1926] S. 271–273).

¹¹⁵ Również stosunki pomiędzy pojęciami *νοῦς*, *νόησις* i *ἐπιστήμη* wymagałyby uściślenia. Jednak i ta kwestia nie jest dla nas najważniejsza. Rozstrzygnięcie, które z pojęć (jeżeli w ogóle któreś) jest nadrzędne w tej typologii, raczej nie zmieniałoby zasadniczo charakteru omawianej tu koncepcji *ἐπιστήμη*. Mogłoby chyba jedynie sugerować nadanie jej innej nazwy.

następnie możliwość, aby jedno i to samo było przedmiotem wiedzy i przedmiotem mniemania (478 a). Wiedza i mniemania różnią się tym, że dotyczą zupełnie czego innego: „[w]iedza z natury swej dotyczy tego, co istnieje” (477 b) „i może poznawać, jakie jest to, co jest [...]” (478 a). Natomiast „mniemanie nie ma za przedmiot ani tego, co istnieje, ani tego, co nie istnieje” (478 c). W związku z tym powstaje kwestia wartości mniemań. Można by sądzić, że tekst ten nie deprecjonuje mniemań, w końcu dotyczą one tego, co podlegając zmianie istnieje, a ponadto „mniemanie [choć] jest mniej jasne od wiedzy,” to przecież jest „trochę jaśniejsze niż niewiedza [...]” (478 c). Jednak zdaniem Platona tylko „[t]ych [...] co się kochają w oglądaniu prawdy [...] można słusznie zwać filozofami” (475 e-476 b). Prawda natomiast to wiedza, wiedza o tym, co niezmiennie.

Ponadto, Platon podkreśla, że „wiedza [...] nie może być myln[a]” (477 e), zatem *ἐπιστήμη* – w przeciwieństwie do mniemań – jest nieomylna (*ἀναμάρτητον*). Omylność mniemań bierze się stąd, że dziedziczą cechy przedmiotów, do których się odnoszą, a które to, jako leżące „pomiędzy tym, co istnieje [...], a tym, co w żadnym sposobie nie istnieje [...]”, zmieniają się i jakby są i nie są (477 a). Dlatego mniemania nie mogą pretendować nie tylko do miana wiedzy, ale nawet do wartościowego poznania. Zdaniem Platona „z tym, co nie istnieje, z konieczności zwiążemy brak poznania, a z tym, co istnieje, poznanie” (478 c). „W ten sposób przyporządkujemy krańce bytu krańcom poznania, a temu, co pośrednie, przydamy to, co pośrednie” (478 e). Innymi słowy czym więcej bytu, tym więcej poznania.

Pojawiają się też w tekście pejoratywne określenia pod adresem tych, których filozof uważa za „niewolników mniemań”.

Zdaniem Platona człowiek taki „żyje [...] we śnie” (476 c) albo nawet „nie jest zdrow” (476 e), zaś człowiek inteligentny nie opiera się na mniemaniach (477 e). Ta argumentacja wzmacnia efekt dychotomicznego podziału na *δόξα* i *ἐπιστήμη*.

W dalszej części dialogu (509 d 6–511 e 5) Platon posługując się obrazem linii sformułował jednak doktrynę, w której stopnie poznania rozróżnione są według przedmiotów¹¹⁶. Wedle Platona poznanie może mieć cztery stopnie tworzące linię ciągłą. Ta linia, prowadząca od *δόξα* do *ἐπιστήμη*, składa się z coraz doskonalszych typów poznania, którym odpowiadają doskonalsze przedmioty, a także stany umysłu. Rozwój umysłu przebiega zatem od niewiedzy (*ἄγνοια*) do pełnego poznania.

Niższe poznanie (*δόξα*) dotyczy przedmiotów zmysłowych (widzialnych) – *δοξαστά* (*ὄρατά*), wśród których Platon wyróżnił dwa typy: cienie, odbicia (rzeczy zmysłowych) – *εἰκόνες*, o których można mieć *εἰκασία* (mniemanie dotyczące cieni – ich wyobrażenie) oraz rzeczy zmysłowe – *ζῶα* (*κ.τ.λ.*)¹¹⁷, o których można mieć *πίστις* (mniemanie dotyczące rzeczy zmysłowych – wiara). Przedmiotem wyższego poznania (*ἐπιστήμη*) jest *ἀορατά* (*νοητά*) – świat niewidzialny (inteligibilny). Należą do niego przedmioty matematyki – *τὰ μαθηματικά*, których poznanie wyraża się w *διάνοια* oraz pierwsze zasady – *ἀρχαί*, o których wiedza przedstawiona jest za pomocą *νόησις* (w węższym znaczeniu tego pojęcia), będącym najwyższym rodzajem poznania.

¹¹⁶ Opieram się na interpretacji Coplestona ([1947] pp. 151–160; [1998] s. 178–186); zob. też REALE [1996] s. 198–201.

¹¹⁷ Chociaż Copleston nie podaje objaśnienia tego skrótu, prawdopodobnie ma na myśli „the whole world [...] of art” ([1947] p. 153; [1998] s. 178), ponieważ sfera rzeczy zmysłowych obejmuje tu u Platona „the animals about us, and the whole world of nature and of art” (p. 153; s. 180). Ten fragment *Państwa* (510 a 5-6) w przekładzie Witwickiego brzmi: „zwierzęta, które nas otaczają i wszelkie rośliny, i cały dział wytworów ręki ludzkiej” (t. II, s. 54).

Fragment (509 d 6-511 e 5) jest przygotowaniem do alegorii jaskini (514 a 1-518 d 1) ukazującej postęp poznawczy, polegający, jak to określił Copleston, na serii nawróceń z mniej adekwatnego stanu poznawczego do bardziej adekwatnego ([1947] p. 160; [1998] s. 187). W kontekście tych dwóch fragmentów tzw. „droga erosa” może być odczytana jako stopnie (i rodzaje) poznania ([Uczta] 210–212). W związku z tym wcześniejszy fragment *Państwa* (476–479) nabiera nieco innej wymowy. Platon chciał tam zapewne przygotować teren dla przedstawionej w dalszych partiach dialogu koncepcji stopni poznania. Dychotomiczny podział (na $\delta\acute{o}\xi\alpha$ i $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$) nie został odrzucony, lecz wyjaśniony. Platon opisując stopnie poznania nie porzuca swej koncepcji $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$, ale ją uzasadnia wskazując, że tylko $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ dosięga $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}$.

Teajtet: Platon twierdząc tu, że to, co „nieomylnie jest wiedzą” (152 c), powtarza postawiony w *Państwie* warunek. Używa jednak określenia $\acute{\alpha}\psi\epsilon\ddot{u}\delta\omicron\varsigma$, a nie $\acute{\alpha}\nu\alpha\mu\acute{\alpha}\rho\tau\eta\tau\omicron\nu$. Ponadto, powraca do wspomnianej wcześniej kwestii uzasadnienia jako warunku wiedzy. W związku z tym należy zwrócić uwagę na pewną kwestię językową. Otóż Witwicki dokonując przekładu *Teajteta* nie użył słowa „uzasadnienie”. W jego tłumaczeniu Platoński warunek brzmi: „wiedza to jest sąd prawdziwy, ściśle ujęty [$\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$]” (201 c). Jednak zdaniem (m.in.) Woleńskiego „[p]rzekład W. Witwickiego [...] nie oddaje właściwie intencji tego nowego warunku. [...] nie o samą [bowiem] ścisłość chodzi, ale o uzasadnienie sądu” ([2000] s. 48).

Sformułowana w tym dialogu tzw. klasyczna definicja wiedzy nastrocza problemy interpretacyjne. Kończy się on bowiem słowami: „[z]atem [...] ani sąd prawdziwy, ani do sądu prawdziwego dołączane ściśle ujęcie – wiedzy nie stanowią” (210 b). Dość powszechnie przyjmuje się, że „[o]statnia część [dialogu] jest

nieudaną próbą zdefiniowania wiedzy jako «prawdziwego, uzasadnionego przekonania»¹¹⁸ i że Platon w swym dziele „obała koncepcję wiedzy jako prawdziwego uzasadnionego sądu” (WOLEŃSKI [2000] s. 28).

Jednak Copleston, mając na myśli taką interpretację, mocno podkreślił:

[n]ależy zauważyć, iż Platon nie mówi tutaj o różnicach *gatunkowych*, mówi o jednostkowych, zmysłowych przedmiotach, co jasno pokazują przykłady, którymi się posługuje – słońce i poszczególny człowiek, *Teajtet* [(208 c 7-e 4)]. Wnioskiem, jaki należy [zatem] wyciągnąć, nie jest to, że żadnej wiedzy nie osiąga się przez definicję za pomocą różnicy, lecz raczej że indywidualny zmysłowy przedmiot nie daje się określić i w rzeczywistości nie jest on w ogóle właściwym przedmiotem wiedzy¹¹⁹.

Dlatego zdaniem Coplestona:

[...] rzeczywista konkluzja dialogu [jest taka], że prawdziwa wiedza o zmysłowych przedmiotach jest nieosiągalna, i – w konsekwencji – wiedza prawdziwa musi być wiedzą o tym, co uniwersalne i stałe¹²⁰.

Wedle Coplestona *Teajtet*, w przeciwieństwie do *Państwa*, zawiera negatywną koncepcję wiedzy (a ściślej krytykę tego, co wiedzą być nie może). W ten sposób Platon jeszcze raz wyraża swój pogląd, że te rzeczy, które zaczynają istnieć i przemijają, są nieokreślone i w związku z tym nie można ich wyraźnie ująć w definicji, nie mogą więc być przedmiotem naukowego poznania. Przedmiot prawdziwego poznania musi być niezmienny i stały,

¹¹⁸ „The last part [...] is a failed attempt to define knowledge as «true belief with an account [...] [λόγος]»” (WHITE [1992] p. 348).

¹¹⁹ „N.B. It is to be noted that Plato is not speaking here of *specific* differences, he is speaking of individual, sensible objects, as is clearly shown by the examples that he takes – the sun and a particular man, *Theaetetus* [...] [(208 c 7-e 4)]. The conclusion to be drawn is not that no knowledge is attained through definition by means of a difference, but rather that the individual, sensible object is indefinable and is not really the proper object of knowledge at all” ([1947] p. 149; [1998] s. 175).

¹²⁰ „This is the real conclusion of the dialogue, namely, that true knowledge of sensible objects is unattainable, and – by implication – that true knowledge must be knowledge of the universal and abiding” (p. 149; s. 175).

trwały, nadający się do ujęcia w jasnej, naukowej definicji, która ma przecież dotyczyć tego, co ogólne.

A zatem, wedle Platona poznanie ma stopnie. Jednak tylko ostatni z nich – jako najwyższy z możliwych – jest wiedzą *sensu stricto*. Nawet *διάνοια*, choć cenniejsza niż *δόξα*, nie posiada tej wartości, i nie powinna stanowić ostatecznego celu poznania. Tak więc, pomimo wyraźnego zróżnicowania wytworów poznania ideał *ἐπιστήμη* jest jedynym dopuszczalnym¹²¹.

(c) Arystoteles

W ujęciu Stagiryty wiedza dotyczy tego, co w rzeczach: (1) ogólne, (2) niezmiennie i (3) konieczne.

Ad. (1) Wedle Arystotelesa „zadaniem wiedzy naukowej jest poznawanie ogółów. [...] A ogół dlatego jest cenny, ponieważ

¹²¹ Warto tu jeszcze dodać, że w dziełku zatytułowanym *Ῥοποι (Definicje)*, którego autor nie jest znany, ale które prawdopodobnie powstało w środowisku Akademii (zob. REGNER [1973] s. 145–146), definicja 95. dotyczy wiedzy, zaś 96. mniemania. To drugie zostało określone jako: „przekonanie, dające się podważyć rozumowo; [...] myśl, która poddana sprawdzeniu rozumowemu przechodzi w fałsz lub prawdę [...]”. Natomiast wiedza to: „[...] sprawność, dająca przekonanie [...] rozumowo niepodważalne; przekonanie prawdziwe, dla umysłu niepodważalne [...]” (PSEUDO-PLATON [1973] s. 156). Pomimo, iż nie są to formalne definicje, lecz, jak stwierdził Leopold Regner, raczej „formułki filozoficzne” wchodzące w skład z grubsza uporządkowanego materiału leksykograficznego (s. 146–147), to na uwagę zasługuje tu stawiany wobec wiedzy wymóg niepodważalności. Tym właśnie różnią się mniemania od wiedzy. Jej niepodważalność bierze się stąd, że „składniki wiedzy są logicznie ze sobą powiązane, natomiast wśród składników mniemań nie ma takiego powiązania [...]” (s. 190). Zatem autor tych definicji uważał, jak sugeruje Regner, iż wiedza nie jest jedynie zbiorem sądów prawdziwych, lecz systemem logicznie powiązanych ze sobą, uzasadnionych (przez co niepodważalnych) sądów prawdziwych. Przy tym nie chodzi tu o subiektywną pewność, lecz o obiektywną, logiczną więź między składnikami wiedzy; nie jest to zatem kwestia czysto pragmatyczna (podobny motyw pojawił się w omawianych już tekstach – *Menon*, *Uczta* i *Fedon* – których autorstwo nie jest tak wątpliwe, jak owych *Definicji*). Zdaniem Regnera, definicje te (zawierające, jak widać, główne idee współtworzące koncepcję *ἐπιστήμη*) prawdopodobnie były akceptowane nie tylko w kręgu filozofii platońskiej, ale również perypatetyckiej i stoickiej (s. 146–147). Świadczyć by to mogło o powszechnej akceptacji tej koncepcji przez starożytnych.

ujawnia przyczynę [...]” ([An.wt.] 87 b 38 i nn., 88 a 5 i nn.). Poznanie ma uchwycić zatem to, co istotne w rzeczach. Tym czymś jest forma. Dzięki wyabstrahowaniu z konkretności, a więc pozbawieniu jej jednostkowości, staje się ona czymś ogólnym i wspólnym wielu rzeczom.

Ad. (2-3) Zdaniem Arystotelesa „[i]stnieją [co prawda] fakty prawdziwe i rzeczywiste, które jednak mogą być inne; wiedza naukowa [...] ich nie dotyczy [...]” ([An.wt.] 88 b). Wiedza ma objąć coś innego: „to, co wieczne, [co] nie powstało, ani nie zginie [...]” ([Et.nik.] 1139 b 22 i nn.), ponieważ dzięki temu nasze poznanie nigdy się nie zmieni. W warunku tym wyrażony został ideał niezmienności (zdobytej) wiedzy. Ostatni wymóg stawiany przez Arystotelesa wiąże się z tym, że „[p]rzeciwko wiedzy naukowej są [...] czymś koniecznym i czymś wiecznym [...]” ([Et.nik.] 1139 b).

Ἐπιστήμη ujmując to, co stałe i niezmiennie – ogólną i konieczną istotę immanentną indywiduum – sięga podstaw i przyczyn bytu, dzięki temu jest głębokim poznanem rzeczywistości. Poznanie, ujmując trzy cechy swych przedmiotów: ogólność, niezmienność i konieczność tym samym dziedziczy je. A zatem określając przedmiot poznania naukowego Stagiryta określił warunki, jakie ma spełniać wiedza.

Naczelnym jednak zadaniem wiedzy naukowej jest udzielenie odpowiedzi na pytanie: „dlaczego i dzięki czemu coś jest takie, jakie jest”, czyli wykrycie przyczyn rzeczywistości. Wtedy dopiero poznajemy coś bezwarunkowo (*ἀπλῶς*) – [An.wt.] 71 b. W związku z tym uważa się, że Arystoteles zacieśnił pojęcie wiedzy do poznania, które nie tylko stwierdza faktyczność rzeczy, ale także wskazuje powody jej istnienia oraz posiadania pewnego zespołu właściwości. A ponieważ każdy byt jest wielostronnie uprzy-

nowiony, wiedza obejmuje również związki między przyczynami bytu (HERBUT [1997] s. 537).

Jak zauważył jednak Woleński, należy pamiętać, że Arystoteles „rozszerzył zakres epistemologii (rozumowania probabilistyczne, sylogizmy praktyczne) [...] [oraz] wyraźnie rozgraniczył rozmaite postacie poznania: spostrzeżenie, pamięć, doświadczenie i poznanie naukowe. [I c]hociaż tylko to ostatnie uważał za [...] [ἐπιστήμη] w pełnym tego słowa znaczeniu, wcale nie deprecjonował pozostałych” ([2000] s. 31–32). Można więc odnieść wrażenie, że u Arystotelesa dychotomiczny rys starożytnej koncepcji wiedzy zaczyna się zacierać.

W ujęciu Arystotelesa δόξα zbliżone jest do wyobraźni, ponieważ „mniemanie może być zarówno prawdziwe, jak fałszywe” ([O duszy] 428 a). Pojęcie to stosował Stagiryta jako synonim ὑπόληψις („przypuszczenie”) na oznaczenie powszechnych ludzkich opinii na jakiś temat, które zdaniem Arystotelesa mają wartość w procesie badawczym. Ponadto, słownik terminów Arystotelesa zawiera pojęcia, które świadczą, że poznanie, w jego ujęciu, nie rozpada się na czysto negatywną δόξα i ἐπιστήμη. Szczególnie ważnym pojęciem jest ἐνδοξος – „zgodny z opinią”, „ogólnie uznany”, „wiarygodny”, „prawdopodobny” (NARECKI [1994] s. 46). Arystoteles zwrócił uwagę, że to, co prawdopodobne, ma wszelkie widoki na to, by stać się prawdą, albowiem w przeciwnym razie opinia wszystkich ludzi, czy chociażby tych najznakomitszych, na którą się powoływał, byłaby zwodnicza i błędna ([Top.] 100 b). Dlatego – zdaniem Nareckiego – przesłanki zgodne z opinią mogą być rozumiane jako „oznaki nie dowiedzionej prawdy” ([1994] s. 46).

Odrzucenie przez Arystotelesa Platońskiego dualizmu (świata transcendentnych wzorców i jego niedoskonałego odbicia) umož-

liwiło jeszcze bardziej zróżnicowaną – w stosunku do Platońskiej – epistemologię. Mimo to, różnica pomiędzy *ἐπιστήμη* a *δόξα*, na gruncie Arystotelesowskiej teorii poznania, jest zasadnicza. Albowiem przedmiotem mniemania jest to, co „może być inne”, a zatem to, co może być prawdziwe lub fałszywe ([An.wt.] 89 a). Jest to wyraźne echo poglądów Platona przedstawionych w *Państwie*. Odrzucenie Platońskiego dualizmu metafizycznego nie pociągnęło więc za sobą radykalnych zmian na gruncie epistemologii. Wiedza nadal miała dotyczyć tego, co niezmiennie – miejsce idei (zasad) zajęły formy.

Widzimy zatem, że Arystotelesowskie pojęcie i koncepcja wiedzy wcale nie różnią się aż tak bardzo od akceptowanych przez Platona. Obaj podkreślali konieczność logicznych powiązań między składnikami wiedzy, która ma być prawdziwa i uzasadniona. Docierając do przyczyn (idee, zasady, formy) jest ogólna i dotyczy tego, co niezmiennie. Dzięki temu ma być nieomylna (Platon), a tym samym konieczna (Arystoteles). Stagiryta uważał, że wiedza ujmująca pierwsze zasady jest oczywista, dzięki temu jest pewna; jest też bezwarunkowa. A ponieważ wiedza, jego zdaniem, wyklucza mniemanie („nie można mieć równocześnie o tej samej rzeczy mniemania i wiedzy” [An.wt.] 89 a) zatem uznawał, jak się zdaje, że jest ona absolutna i nierewidowalna.

Dychotomiczny rys starożytnej koncepcji wiedzy nadal pozostał w mocy. Jednak ostra granica (być może począwszy już od Parmenidesa) zaczęła systematycznie się zacierać. Z wolna rodziła się idea stopni wiedzy tworzących ciągłość poznania. Na radykalnie nowe pojęcie wiedzy było jednak jeszcze za wcześnie. Nie wymagała tego zresztą ówczesna sytuacja problemowa. Dociekliwość i analityczna skrupulatność Arystotelesa pozwoliły mu dostrzec i

zając się różnorodnymi rodzajami poznania. Wydaje się jednak, że interesował się nimi przede wszystkim kierowany chęcią zbudowania koncepcji, która łączyłaby tę wielość w jednolity system naszego poznania, gdzie *ἐπιστήμη* zajmowałaby najwyższą pozycję. Arystoteles był więc systematykiem, a badając różne typy niedoskonałego poznania nie zmierzał w kierunku fallibilizmu. Dopiero sformułowana przez sceptyków krytyka *KMRE* stworzyła nową sytuację problemową i stała się bodźcem do głębszego zainteresowania wiedzą zawodną.

(III) Inne składniki modelu

(a) Uzasadnienie – dowód

Konieczność uzasadnienia swych racji nie od razu była widoczna dla pierwszych filozofów, których dzieła były niekiedy bardziej poematami filozoficznymi, niż rozprawami naukowymi. Heraklit, krytycznie oceniając niektórych myślicieli, stwierdził, że: „[n]ie wystarczy dużo wiedzieć, żeby być mędrce; rozległa wiedza nie nauczyła mądrości ani Hezjoda, ani Pitagorasa, ani Ksenofanesa, ani Hekataiosa”¹²². Być może filozof z Efezu, dostrzegając potrzebę uzasadnienia posiadanej wiedzy, sądził, że jego poprzednicy nie potrafili swej rozległej «wiedzy» krytycznie uzasadnić. Trudno jednak powiedzieć, w jaki sposób on sam uzasadniał swe poglądy, bowiem zachowane świadectwa dotyczące jego doktryny są przede wszystkim zbiorem tez i twierdzeń, a nie argumentów czy dowodów.

Zanim sformułowano wymóg, aby dowody były niepodważalne, a uzasadnienia absolutne potrzebna była elementarna refleksja nad poznaniem i metodologią. Gdy pojawiły się konkurencyjne teorie wyjaśniające rzeczywistość, tak radykalnie odmienne

¹²² Cyt. za: DIOGENES LAERTIOS [Żywoty] IX, 1; fr. B 40.

jak Parmenidesa i Heraklita, uświadomiono sobie konieczność nie tylko przedstawienia własnego stanowiska, ale także jego uzasadnienia (obrony) oraz merytorycznego zdyskredytowania przeciwników. Sofiści uczyli, jak radzić sobie w dyskusji, jednakże stosowane przez nich typy argumentacji odległe były jeszcze od idei dowodu (ta rodziła się stopniowo, i swoją szczytową postać w starożytności znalazła dopiero w *Elementach* Euklidesa). Zasluga sofistów polegała jednak nie na opracowaniu wielu (na ogół nierzeczowych) sposobów argumentacji, ale na zwróceniu uwagi na niedostatki w różnych sposobach uzasadniania oraz na wiążące się z tym możliwości nadużyć. Dlatego krytyka stosowanej przez sofistów metodologii musiała mieć obok negatywnego przede wszystkim pozytywny charakter. Nie wystarczyło ujawnić nadużycia sofistów, trzeba było pokazać, jak można im zaradzić i w jaki sposób uzasadnić swe stanowisko tak, aby było niepodważalne.

Taki właśnie cel miała zapewne działalność Sokratesa, któremu zdaniem Arystotelesa „można słusznie przypisać dwie rzeczy: rozumowanie indukcyjne i definiowanie w sposób ogólny; są one punktem wyjścia w nauce” ([Met.] 1078 b). Sokrates jako wirtuoz sposobów argumentowania, którego żywiołem była dyskusja, nie przekazał nam jednak swej teorii uzasadnienia i dowodu. Bardziej systematyczny był Platon, który podobnie jak jego mistrz, uważał, że „twierdzenia, dowiedzione z pomocą powierzchownej potocznej oczywistości, to blaga wszystko [...]” ([Fedon] 92 d)¹²³. Dopiero jednak Arystoteles, dzielający pogląd swych wielkich poprzedników o potrzebie dowodu, zajął się tą kwestią w sposób systematyczny.

¹²³ Omawiając Platonską koncepcję wiedzy zwracałem już uwagę na to, że zdaniem Platona wiedza to system logicznie powiązanych ze sobą i uzasadnionych sądów prawdziwych.

Szczególna pozycja Arystotelesa polegała na tym, że podszedł do zagadnienia kompleksowo i metodycznie. W *Topikach* przedstawił sposoby przekonywania oponentów za pomocą dialektycznej gry pytań i odpowiedzi, zaś w *Analitykach* opracował logikę formalną – sylogistykę – oraz zaprezentował teorię wiedzy naukowej. W ten sposób stworzył podstawę do naukowego uzasadniania twierdzeń.

Wiedza naukowa, w ujęciu Arystotelesa, ma być ścisła i oparta na logicznych wnioskach, dlatego – w przeciwieństwie do dialektyki – nie wychodzi ona od przesłanek prawdopodobnych, ale od prawdziwych i koniecznych. Zdaniem Arystotelesa nie wymagają one dowodu, ponieważ są oczywiste i jako takie są niedowodliwe. Otrzymujemy je dzięki indukcji (*ἐπαγωγή*), dlatego też są ogólne.

Wedle Arystotelesa „dowód jest syllogizmem z koniecznych przesłanek [...]” ([An.wt.] 73 a). Posiadanie takiego dowodu jest niezbędne, ponieważ dopiero wtedy, „kiedy ktoś żywi jakieś przekonanie i znane mu są jego zasady, wówczas posiada wiedzę naukową; jeżeli zaś nie są mu znane lepiej aniżeli konkluzja, to wiedza jego będzie miała charakter [tylko] przypadkowy” ([Et.nik.] 1139 b).

Zdania wyrażające treść naukową muszą być dowiedzione sylogistycznie. Opierają się one na pierwszych przesłankach, które są niedowodliwe i oczywiste zarazem. Dowód oparty na takich przesłankach jest niepodważalny i ma charakter absolutny.

Arystoteles określił w ten sposób warunki i cele dowodu. Nie poprzestał jednak na tym. Podejmując się budowy sylogistyki dążył (jak się na ogół uważa) do przedstawienia jej w postaci systemu aksjomatycznego. Sylogistyka była zatem pomyślana jako niezawodne narzędzie dowodzenia wiedzy naukowej.

(b) Definicja

Już Solon z Aten miał sformułować dyrektywę: „[o] rzeczach niejasnych wnioskuj na podstawie jasnych” (cyt. za: LEGOWICZ red. [1968] s. 52). Trudno wprawdzie powiedzieć, jaki miała ona dla niego sens, wydaje się jednak, że wyrażała ona obecną (i stale rosnącą) w kolejnych pokoleniach filozofów dbałość o klarowność wypowiedzi. Przejawiała się ona na wiele sposobów: w tworzeniu nowych terminów; stopniowym zanikaniem stylu poetyckiego na rzecz bardziej precyzyjnego języka (np. traktatów Arystotelesa); oszczędnym i przemyślanym stosowaniem metafor (Platon); krytycznym stosunkiem do pojęć poprzedników (Arystoteles); postulatem jasności i precyzji językowej (analiza języka potocznego ujawniała trudności przedstawiane za pomocą paradoksów). W związku z tym zrodził się postulat definiowania przynajmniej niektórych spośród używanych pojęć, to zaś doprowadziło do postawienia problememu definicji i definiowania.

Dużą wagę do definicji przywiązywał Sokrates. Sądził zapewne, że poznanie rzetelne jest poznaniem tego, co ogólne. Dlatego postulował, aby zmierzało ono ku sprecyzowaniu i utrwaleniu wiedzy w jasnej i jednoznacznej definicji. Istoty badanych zjawisk poszukiwał na drodze indukcyjnej, będąc przekonany, że w indukcyjnie zdobytym pojęciu jest wiedza pewna i powszechna.

Zwolennikiem tej idei był Arystoteles głęboko przekonany, że „[t]rzeba zawsze zwalczać niedokładność” ([Top.] 146 b). Nie chodziło mu jednak o samą ścisłość pojęciową. Uważał, że wiedza jest poznaniem pojęciowym i że „definicja należy do nauki” ([Met.] 1039 b). Znaczyło to, że definicja jest koniecznym atrybutem poznania naukowego.

Arystoteles, tak jak Sokrates i Platon, sądził, że „[d]efinicja

ujawnia [...] czym rzecz jest [istotę rzeczy]" ([An.wt.] 90 b), dlatego „[w]szelka definicja jest zawsze ogólna” ([An.wt.] 97 b) i „odnosi się do tego, co konieczne” ([Met.] 1039 b). Z tego też powodu „substancje podpadające pod zmysły i jednostkowe są niedefiniowalne” ([Met.] 1039 b).

Arystoteles kładąc nacisk na potrzebę definicji w nauce uważał jednocześnie, że definicja nie jest dowodem i niczego nie dowodzi ([An.wt.] 92 a-b), ponieważ zadaniem definicji jest wykazanie, czym rzeczy są, a nie, że istnieją. Wykazanie istnienia jest celem dowodu, nie zaś definicji.

W ten sposób Arystoteles dookreślił zadania i zakres definicji. Sformułował także warunki, jakie powinna ona spełniać. Jego zdaniem „w definicjach musi się przejawiać jasność” ([An.wt.] 97 b). Dlatego „nie należy definiować ani za pomocą metafor, ani wyrażeń metaforycznych; w przeciwnym bowiem razie dyskusja musiałaby być metaforyczna” ([An.wt.] 97 b). Jasność, ogólność, ścisłość i precyzyjność są zatem głównymi znamionami poprawnej definicji.

(c) Kryterium prawdy

Starożytni sceptycy starali się wykazać, że niemożliwe jest, czy też ostrożniej, nie posiadamy obiektywnego, uniwersalnego i absolutnego kryterium prawdy. Powstaje jednak pytanie, z kim sceptycy dyskutowali? Zachowane teksty wskazują głównie na stoików. Ale wydaje się mało prawdopodobne, aby dopiero stoicy wprowadzili takie pojęcie do filozofii. Naturalnym jest poszukiwanie koncepcji kryterium prawdy w platońskiej Akademii czy u perypatetyków. W dziełach Arystotelesa *explicite* jest mowa jedynie o kryterium snu i czuwania ([O śnie] 454 a), kryterium szlachetności ([Et.eud.] 1249 b) i kryterium tego, co najlepsze dla

duszy (1249 b). W *Etyce eudemejskiej* pojawia się wprawdzie stwierdzenie, że „kryterium stanowi rozum [...]” ([Et.eud.] 1249 b), ale chociaż dotyczy ono ogólnie wyborów, to jednak myśl ta nie została przez Arystotelesa systematycznie podjęta. Czy zatem o kryterium prawdy zaczęli dyskutować dopiero stoicy i sceptycy?

Już Heraklit, wedle relacji Sekstusa Empiryka,

rozum przyjął za kryterium [...] [wyjaśniając], że kryterium prawdy nie stanowi rozum jakiegokolwiek bądź rodzaju, lecz tylko wspólny i boski (SEKSTUS [P.log.] I, 126–127).

Natomiast Parmenides

[m]ówił, że kryterium prawdy jest rozum (λόγος), a wrażenia zmysłowe (αἰσθησεις) nie są pewne (DIOGENES LAERTIOS [Żywoty] IX, 3).

Nie tylko zresztą filozofowie zabierali głos w kwestii kryterium. W skład *Korpusu Hipokratejskiego*, będącego zbiorem ponad pięćdziesięciu rozpraw z zakresu medycyny, wchodzi tekst „O dawnej medycynie”, którego autor jednoznacznie wypowiedział się w tej kwestii:

[n]ie istnieje [...] kryterium, którym można by się kierować, by osiągnąć wiedzę (cyt. za: LLOYD [1998] s. 59).

Chociaż *Korpus* jako całość został nazwany od imienia wielkiego lekarza z V w. prz. Chr., to jednak nie wiemy czyjego autorstwa są te dzieła. Geoffrey E. Lloyd relacjonując panującą w tej kwestii opinię stwierdził, iż:

obecnie uznaje się za nieprawdopodobne, by to on [Hipokrates] był autorem którejkolwiek z rozpraw. Zbiór najprawdopodobniej pochodzi z biblioteki jakiejś szkoły medycznej [...]. Większość z nich pochodzi z końca V albo IV wieku p.n.e., niektóre jednak są późniejsze (LLOYD [1998] s. 51).

Zatem z całą pewnością przed stoikami i sceptykami problematyka dotycząca kryterium prawdy była przedmiotem rozważań. Oprócz stoików także epikurejczycy *explicite* przyjmowali jakies

kryterium prawdy i starali się je uzasadnić. Epikur miał w swym dziele – *O kryterium, czyli Kanon* – twierdzić, że:

kryteriami prawdy są: wrażenia zmysłowe (αἰσθήσεις), pojęcia (προλήψεις) i uczucia, czyli doznania (πάθη) (DIOGENES LAERTIOS [Żywoty] X, 31)¹²⁴.

W spostrzeżeniu zmysłowym, wedle Epikura, osiągamy to, co jest jasne, ponieważ obrazy (εἰδῶλα) przedmiotów wnikają do organów zmysłowych. Dzięki temu jest ono zawsze prawdziwe. (Koncepcja ta przypomina doktryny Demokryta z Abdery i Empedoklesa z Akragas, jednak nauka epikurejczyków o kryterium prawdy jest bardziej złożona.) Drugim kryterium ma być pojęcie, czyli obraz pamięciowy – myślowe uchwycenie rzeczywistości – a trzecim uczucia. Są one kryterium postępowania – uczucie przyjemności stanowi kryterium wyboru rzeczy, a uczucie bólu wskazuje, czego powinniśmy unikać. Natomiast wedle stoików to wyobrażenia kataleptyczne stanowią kryterium prawdy (VII, 45–46). Ich zdaniem φαντασία καταληπτική jako postrzeżenie pojmujące, czy też przedstawienie, wymusza przeświadczenie duszy, ponieważ jest jasne i wyraźne.

Problematyka dotycząca kryterium prawdy, choć występowała już u presokratyków, stała się, jak sądzę, pierwszoplanową kwestią nie tyle dzięki stoikom, lecz wskutek sceptycznej krytyki. Sceptycy próbując wykazać, że wszystkie dotychczasowe kryteria były dogmatyczne, uświadomili potrzebę sformułowania niedogmatycznego kryterium prawdy. W dalszych dziejach filozofii problem kryterium prawdy też będzie na ogół powracać właśnie wtedy, gdy

¹²⁴ Do sformułowanych przez Epikura kryteriów „epikurejczycy dodawali jeszcze [jako kryterium] percepcje umysłu (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας)” (tamże X, 31). Autorstwo Epikurejskich kryteriów kwestionował jednak Ariston z Aleksandrii twierdząc w *Żywocie Epikura*, że *Kanon* jest plagiatem, a Epikur po prostu przepisał go z dzieła swego nauczyciela Nauzyfanesa z Teos zatytułowanego *Trójnóg* (X, 14; zob też: FOLSCHIED [2000] s. 69).

sceptycyzm będzie stanowił wyzwanie (np. Michel de Montaigne i Kartezjusz). Dlatego chyba przede wszystkim dzięki sceptykom *KMRE* został wzbogacony o wymóg sformułowania kryterium prawdy. Kryterium to, jak pokazują argumenty sceptyków (m.in. tropy), nie ma być po prostu sprawdzianem pozwalającym ocenić prawdziwość poznania i wiedzy. Jedyne dopuszczalne (przez sceptyków) kryterium ma być: obiektywne, uniwersalne i absolutne. Obiektywność jest przeciwieństwem subiektywności, uniwersalność czy też powszechność przeciwieństwem jedynie lokalnych, cząstkowych kryteriów, zaś absolutność przeciwstawia się hipotetyczności.

(d) Metoda

Trudno powiedzieć kiedy sformułowano postulat wskazania czy też opracowania niezawodnej, a przy tym uniwersalnej, metody poznawczej. Zapewne zrodził się on po części dzięki krytyce poznania zmysłowego. Od niej to, jak można sądzić na podstawie zachowanych świadectw, zaczęła się epistemologia. Krytyczny stosunek do poznania zmysłowego (m.in. Heraklit, Parmenides, Demokryt i Platon) prowadził niekiedy do całkowitego odrzucenia zmysłów jako metody poznawczej. Częściej jednak określano jedynie granice kompetencji zmysłów wskazując jednocześnie na inne, właściwe źródło poznania. Tą uprzywilejowaną rolę na ogół pełnił rozum. Były to jednak bardzo ogólne rozstrzygnięcia, którym daleko jeszcze było do świadomie i konsekwentnie przyjmowanych stanowisk racjonalizmu i empiryzmu metodologicznego.

Rozważania czołowych filozofów zmierzały w kierunku przedstawienia właściwej metody oraz jej teoretycznego uzasadnienia. Temu pozytywnemu charakterowi badań towarzyszył negatywny – metodologię tworzone również w opozycji do alternatywnych

propozycji. Istotną rolę w tym procesie odegrali sceptycy, którzy kwestionując wartość wszystkich pozytywnych rozwiązań w sposób dobitny podkreślili, jakie warunki powinna spełniać metoda naukowa. Jeszcze przed wystąpieniem sceptyków można jednak zaobserwować u niektórych filozofów wyraźne dążenie do wyboru takiej metody, która sprostałaby wysokim wymaganiom. Omówmy pokrótce kilka znaczących przykładów.

Sokrates należący do zwolenników ideału *ἐπιστήμη* stosował dwie, połączone ze sobą, metody: elenktyczną i maieutyczną. Pierwsza, mająca charakter negatywny, służyła do odrzucenia błędnych mniemań. Druga natomiast, pozytywna, pozwalała Sokratesowi wychodząc od analogii na drodze indukcyjnej zdefiniować dane pojęcie. Jego podejście tym się wyróżniało, że było to badanie metodyczne: od krytyki, poprzez analizę i syntezę miało prowadzić do niezawodnej wiedzy.

Sokrates jednak był tylko wirtuozem, a nie teoretykiem metodologii. Próbę stworzenia teorii metody naukowej przedstawił dopiero Platon. Napis, jaki miał umieścić nad wejściem do swej Akademii mógłby świadczyć, że traktował matematykę jako rzetelne poznanie. Jeżeli jednak przypomnimy sobie omawiany powyżej fragment *Państwa* (509 d 6-511 e 5) ujmujący poznanie w postaci linii ciągłej, to stanie się jasne, że matematyka była co prawda zaawansowanym etapem na drodze do *νόησις*, ale miała charakter jedynie instrumentalny.

Zdaniem Platona, matematyka posługuje się myśleniem obrazowym i, co ważniejsze, operuje założeniami, których nie uzasadnia, dlatego ma charakter dogmatyczny. Czystą metodą naukową, nie posiadającą braków matematyki, jest – wedle Platona – dialektyka, która operuje bezobrazowym myśleniem. Dzięki niej, na drodze samego tylko zestawiania pojęć i twierdzeń oraz ich ana-

lizej i syntezy dochodzimy do prawdy. Metoda ta nie jest, zdaniem Platona, dogmatyczna, ponieważ bada własne założenia szukając dla nich racji dostatecznej.

Także dla Arystotelesa było ważne, aby metoda (naukowa) nie była dogmatyczna. Kontynuując jednak rozważania swych poprzedników kładł nacisk jeszcze na dwa warunki, jakie powinna spełniać metoda: niezawodność i uniwersalność. Ponadto, w przeciwieństwie do swych poprzedników – u których problematyka metodologiczna na ogół nie wykroczyła poza praktyczne zastosowania posiadanej w tym zakresie wiedzy – Stagiryta podjął systematyczne badania nad zagadnieniami metodologicznymi. Dzięki temu, na długo przed Kartezjuszem, metodologia wiedzy naukowej zaczęła być osobnym przedmiotem badań, którego rezultaty ujęte zostały w postaci teorii.

Arystoteles, tak jak i inni zwolennicy koncepcji *logosu*, był przekonany, że posiadamy szczególną zdolność, będącą uniwersalnym gwarantem racjonalności naszych przekonań. Wedle Arystotelesa, tym gwarantem jest intuicja intelektualna (*νοῦς*), która jako bezpośrednie ujęcie istoty rzeczy, daje wgląd w ogólny i konieczny związek. W ten sposób dostarcza poznania pewnego, doskonalszego nawet niż poznanie naukowe, ponieważ jest źródłem i zasadą wiedzy naukowej ([An.wt.] 88 b–89 a, 100 b 12). Pozwala usankcjonować pierwsze przesłanki, najogólniejsze pojęcia i ostateczne terminy ([Et.nik.] 1143 a 36 i nn., 1140 b 31–1141 a 8). Metoda oparta na tego typu przesłankach nie jest zatem dogmatyczna.

Kwestia niezawodności metody pojawia się przede wszystkim w pismach logicznych Arystotelesa. W *Topikach* przedstawił dialektykę jako metodę pewną stosowaną w publicznych dyskusjach. Natomiast *Analityki pierwsze* dostarczają system reguł

niezawodnego wnioskowania. W formie sylogizmów podają metodę niezawodną, przy pomocy której można było rozstrzygać ważność czy nieważność danego kroku.

Czy jednak metody te są uniwersalne? W traktacie *O duszy* Arystoteles próbując określić istotę $\psi\upsilon\chi\eta$ postawił problem, który – jeśli by go uogólnić – daje pierwszorzędne dla teorii poznania pytanie: „[Czy] istnieje jakaś jedna metoda badań wspólna wszystkim przedmiotom, których istotę chcemy poznać[?]” (402 a). Jeżeli tak, to „powinniśmy szukać tej właśnie metody” (402 a). Stagiryta zdaje się jednak skłaniać tam do tezy, że „nie ma żadnej tego rodzaju wspólnej metody do ustalania istoty rzeczy” (402 a). Czy w takim razie uważał, że nie istnieje uniwersalna metoda naukowa?

Cytowane zdanie Arystoteles traktował raczej jako hipotezę, niż tezę. Skoro zaś pojawiło się ono tylko w kontekście rozważań dotyczących duszy, dlatego należy zachować ostrożność w ocenie jego zasięgu – wydaje się, że nie powinno ono być uogólniane na całe metodologiczne rozważania filozofa. Podstawowe znaczenie Arystotelesowego pojęcia „metoda” ($\mu\acute{\epsilon}\theta\omicron\delta\omicron\varsigma$) – używanego niekiedy zamiennie z $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ („sposób”) bądź $\acute{o}\delta\acute{o}\varsigma$ („droga”) – to sposób rozwiązywania problemów naukowych ([An.pier.] 46 a 32, 53 a 2). Ponieważ opiera się ona na właściwym użyciu sylogizmu, dlatego „[m]etoda [...] jest ta sama we wszystkich przypadkach, nie tylko w filozofii, lecz w każdym rodzaju sztuki i nauki” ([An.pier.] 46 a). Ponadto, zdaniem Stagiryty, dialektyka ma charakter interdyscyplinarny, bo „z natury swej zdolna do poszukiwań, zna drogę do zasad wszystkich nauk” ([Top.] 101 b). Natomiast w *Analitikach* Arystoteles dodaje, że: „wszystkie nasze przekonania powstają albo za pośrednictwem sylogizmu, albo

się wywodzą z indukcji” ([An.pier.] 68 b 13). Zatem metoda, w ogólnym znaczeniu, ma charakter uniwersalny.

(e) Ostateczne wyjaśnianie podejmowanych zagadnień

W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles stwierdził, że „[n]ie we wszystkich wywodach należy szukać tego samego stopnia ścisłości [...]” ([Et.nik.] 1094 b). Jak należy rozumieć tę dyrektywę w kontekście projektu, jakim był *KMRE*? Pamiętajmy, że system Arystotelesa stanowił zaawansowany etap rozwoju greckiej filozofii, dlatego w przeciwieństwie do wielu swych poprzedników posiadał on wyrafinowane pojęcie nauki. Traktował ją jako złożoną z różnych dyscyplin strukturę, co odpowiadało, jego zdaniem, strukturze ludzkiego poznania. Poszczególne nauki nie są jednak sobie równorzędne. Z pewnych powodów nauka o bycie jako bycie zajmuje, zdaniem Arystotelesa, uprzywilejowaną pozycję.

Stagiryta rozróżnił wiedzę o faktach ($\acute{\omicron}\tau\iota$) i wiedzę o ich przyczynach ($\delta\iota\acute{\omicron}\tau\iota$). Celem nauki ścisłej nie jest tylko poznanie $\acute{\omicron}\tau\iota$ (że coś istnieje), jej celem jest wykrywanie przyczyn i racji. Nie wystarczy bowiem wiedzieć, że coś istnieje, trzeba wiedzieć też dlaczego istnieje. Na takie pytania odpowiadają różne nauki, ale metafizyka udzielając swych odpowiedzi osiąga najwyższy stopień ogólności. Ponadto wyróżnia ją spośród nauk to, że jej zadaniem jest wykazanie, jaki jest przedmiot każdej z nauk oraz, że on istnieje ([Met.] 1025 b 7-18). W tym wyrażało się podstawowe założenie Arystotelesa: wszystkie nauki szczegółowe są zależne od nauki o bycie jako bycie.

Wobec tego dyrektywa z *Etyki nikomachejskiej* miała dla Arystotelesa ograniczony i sprecyzowany zasięg. Formułując ją miał na myśli, że niektóre dyscypliny ze swej natury nie mogą

być tak ściśle (ogólne), jak metafizyka. Do niej należy udzielenie ostatecznych odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące rzeczywistości.

Koncepcja ta jest pouczająca. Arystoteles dostrzegał, lepiej niż jego poprzednicy, różnorodność zarówno typów poznania, jak też dyscyplin naukowych. Dlatego też był bardziej powściągliwy w ich ocenie. W jednym jednak był zgodny ze wszystkimi zwolennikami *KMRE* – należy przede wszystkim rozwijać tę naukę, która udzielając najbardziej ogólnych wyjaśnień odpowiada na podstawowe pytania. Te odpowiedzi oparte na pewnych przesłankach i niezawodnym wnioskowaniu są definitywne oraz, co szczególnie ważne, dzięki najwyższemu stopniowi ogólności, są ostatecznym wyjaśnieniem zagadki bytu.

V.1.2.2. Charakter modelu

Wszystkie składniki *KMRE* tworzą perfekcjonistycznie określony zespół celów. Sformułowany w ten sposób program jest maksymalistyczny. Wymogi naukowości są tu absolutne i niezmiennie.

Maksymalistyczny charakter *KMRE* wyrażał się też w zakresie całego przedsięwzięcia. Celem nie było poznanie pojedynczych, przypadkowych zjawisk, ale odkrycie np. pierwszej zasady, przyczyny wszystkich rzeczy, praw rządzących ich rozwojem, fundamentalnych kategorii, przy pomocy których można określić każdą rzecz, itp. Dlatego nauka, mająca sprostać takiemu zadaniu, miała dostarczyć ostatecznych odpowiedzi. Model miał zatem nie tylko epistemiczny charakter, ale był wyrazem przyjmowanego przez jego zwolenników realizmu metafizycznego (realizmu, który

głosi, że poznanie dociera do obiektywnie istniejącej rzeczywistości).

Preferowanie – przez zwolenników *KMRE* – realizmu wyrażało się, jak sądzę, jeszcze w jednej warcie tu odnotowania kwestii. Prawdziwość należała do podstawowych wymogów, jakie stawiano wobec *ἐπιστήμη*. Pogląd ten był powszechnie akceptowany. Warto więc zapytać, jaką teorię prawdy uznawano. Jak pokazał Woleński – w swym zarysie historii klasycznej (korespondencyjnej) teorii prawdy¹²⁵ – w starożytności dominującą ideą, w związku z zagadnieniem prawdy, była idea zgodności (korespondencji). I choć nieprędko pojawiła się w skryzalizowanej formie, to, jak pozwalają przypuszczać ustalenia Woleńskiego, już po Arystotelesie idea ta była rozpowszechniona w filozofii.

Nie powinno nas to dziwić. Koncepcja *logosu* w sposób naturalny sugerowała alians z korespondencyjną teorią prawdy. Tak też będzie na ogół w następnych pokoleniach zwolenników *KMRE*. Natomiast oddalanie się od niej będzie na ogół konsekwencją odejścia od jądra tworzącego model albo nawet porzucenia *KMRE*. Co ciekawe, również przedstawiciele klasycznego fallibilizmu (np. Peirce i Popper) będą opowiadać się za korespondencyjną teorią prawdy. Odejście od tej teorii będzie też jednym z kryteriów umożliwiających zakwalifikowanie danego fallibilisty do tzw. nieklasycznego fallibilizmu (o czym będzie mowa w rozdz. VI).

Pierwsi twórcy *KMRE* zapewne nie domyślali się, jaki kształt i charakter przybierze ów model i w jaki sposób będzie się rozwijać. Jednak przyjęcie koncepcji *logosu* i *ἐπιστήμη*, wyznaczyło dalsze losy modelu. Pierwsza z nich jest ważniejsza, określa bo-

¹²⁵ [1993] s. 175–195; zob. też [1999] i [2000] s. 40–47.

wiem charakter i cel całego przedsięwzięcia – opracowanie inteligibilnego obrazu świata. Druga zaś wskazuje z grubsza sposób osiągnięcia przyjętego celu. Dlatego wydaje mi się, że charakter *KMRE* wcześniej został określony i zaakceptowany. Natomiast inne składniki modelu, jako konsekwencje ogólnego charakteru *KMRE*, w większym stopniu podlegały modyfikacjom. Przytoczone tu poglądy twórców modelu ujawniają wszak nie tyle gotowe składniki, co tendencje, które późniejsi zwolennicy *KMRE* będą kontynuować (np. rozwój, u progu filozofii nowożytnej, problematyki dotyczącej metody).

Opracowanie obu koncepcji – *logosu* i *ἐπιστήμη* – miało również odpowiedzieć na pytanie, czym jest racjonalność i co to znaczy, że coś jest racjonalne (nie tylko w aspekcie poznawczym). Była to, jak się zdaje, próba sformułowania uniwersalnego pojęcia (oraz kryterium) racjonalności, choć samo pojęcie *explicite* nie prędko się pojawiło. Ponieważ interesują nas tu głównie kwestie epistemologiczne, dlatego zwróćmy w tym miejscu uwagę, że zgodnie z *KMRE* poznanie jest wtedy (w pełni) racjonalne, gdy dosięga i adekwatnie ujmuje za pomocą wiedzy *Λόγος*, a uda się tego dokonać tylko wtedy, gdy poznanie spełni warunki określone przez koncepcję *ἐπιστήμη*.

Mówiąc o charakterze modelu należy odróżnić jeszcze dwie rzeczy. Po pierwsze, *KMRE* ma wysoce normatywny charakter. Wypowiedzi pierwszych filozofów zdają się to potwierdzać. Poza tym, dla Parmenidesa wybór „Drogi Prawdy” miał nie tylko sens poznawczy, ale (a może przede wszystkim) moralny. To łączenie poznania z powinnością było częstym motywem (pitagorejczycy, „droga erosa”). Wysilek poznawczy został w ten sposób sprzężony z doskonaleniem się (zanim jeszcze zajęto jakiegokolwiek epistemologiczne stanowisko Chilon z Lacedemonu sformułował

dyrektywę: Γνωθι σαυτόν – „Poznaj samego siebie” (cyt. za: DIELS [1912] Bd. II, S. 215).

W powyższej charakterystyce *KMRE* największą rolę pełnią teksty Platona i Arystotelesa. Nie znaczy to jednak, że *KMRE* jest ich dziełem – jak zdaje się sugerować Domalewski ([1993] s. 66). Wkład ich polegał raczej na tym, że uściślili wymogi modelu, dzięki czemu ogólnikowe określenia pierwszych filozofów, powołujących się na wspólny wszystkim rzeczom Λόγος, i mające uzasadnić możliwość poznania, znalazły tu pełniejsze uzasadnienie. Selektywna prezentacja wkładu niektórych filozofów czy szkół w proces kształtowania się *KMRE* nie miała zatem ukazać pełnego obrazu starożytnej filozofii. Byłoby to chyba zresztą niewykonalne. Przywołując wspomnianą (w V.1.2., s. 71) analogię z mapą, należy pamiętać, że przedstawiony tu obraz *KMRE* to zaledwie zarys badanego „kontynentu”. Mam jednak nadzieję, że w ten sposób powstało kilka interesujących zbliżeń ważniejszych obszarów naszej „mapy”.

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 skrótowa 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: sceptycką 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[ą] działania, która formułuje pewną dyrektywę postępowania, tę mianowicie, że należy powstrzymać 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) powstrzymać 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 sceptyckiej 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 nieco 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 osiągnięcia 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 ([P.log.] 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 [...] prawidło 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). Przypomniał natomiast, że to Cynceron 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 Cyncerona – 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 Cynceron, 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 wypośredkującą 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 Barnes'a ([1998] oraz w: SEKSTUS [1994]).

Zdaniem Barnes'a 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 *Zywotów* 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 Dąbbska 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 Dąbbską 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, nieznanomość) 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 *πιθανόν* – 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 Barnesesa należy zachować ostrożność w ocenie znaczenia koncepcji *πιθανόν*, 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”. Jeżeli by 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 stanowieniczny” (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 księgozbiornie, 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 Dąbbskiej ([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 zmagają 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 *voũς* – 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 transcendentalny 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 bezpośrednio 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 odchodzeniem 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, sądzę 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 odwiecznie

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.

VI Koncepcje fallibilistyczne

Pojęcie „epistemologie fallibilistyczne” zapożyczyłem od Jana Woleńskiego ([1994]). Posłuży mi ono do zestawienia wybranych koncepcji, które można podzielić na dwa rodzaje. Pierwszy z nich stanowią te doktryny epistemologiczne, które reprezentują klasyczny fallibilizm, wywodzący się od Peirce’a i Poppera, a rozwijany m.in. przez Lakatosa i Alberta. Drugi natomiast tworzą koncepcje, zawierające pewne motywy fallibilistyczne, a nawet deklaracje fallibilizmu, aczkolwiek z prezentowanego tutaj punktu widzenia różnią się od klasycznego fallibilizmu pod ważnymi względami. Roboczo obejmuję je mianem nieklasycznego fallibilizmu. Mamy bowiem w ich wypadku do czynienia nie tyle z ewolucją idei fallibilizmu, co z odejściem od podstawowego (w ujęciu niniejszej pracy) znaczenia tego terminu.

VI.1. Klasyczny fallibilizm

VI.1.1. Peirce i Popper

Podobieństwa pomiędzy filozofią Peirce’a i Poppera godne są odnotowania, ponieważ Popper, chociaż w znikomym stopniu znał osiągnięcia Peirce’a (a nawet niekiedy błędnie je interpretował, o czym będzie jeszcze mowa), doszedł do niemal identycznych rezultatów (głównie w zakresie epistemologii)¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Tą interesującą zbieżność odnotowało wielu badaczy wskazując różnorodne pokrewne elementy u obu fallibilistów; zob. np. FREEMAN & SKOLIMOWSKI [1974], HAACK [1977], TOBEN [1977], NIINILUOTO [1978], RESCHER [1978] i KOMEN-DZIŃSKI [1988].

Filozofia Poppera nie była jednak powtórny «odkryciem Ameryki», cechowała ją duża oryginalność. Popper nie będąc kontynuatorem Peirce'owskich idei, podejmował podobne problemy i rozwiązywał je często w duchu Peirce'a. Posługiwał się jednak niekiedy odmienną aparaturą pojęciową, co wiązało się też czasami z bardziej zaawansowanymi wynikami, do których dochodził. Fallibilizm Peirce'a i Poppera zestawiam z innymi składnikami ich filozofii, ściśle wiążącymi się z tą doktryną.

Peirce sformułował swój fallibilizm w związku z klęską programu Kartezjusza (fundamentalizm i kumulatywizm) oraz z próbą pozytywnej rewizji *KMRE*. Doktryna ta posiada zatem dwa aspekty: negatywny i pozytywny. Analizowane definicje w rozdziale III skupiały się na pierwszym z nich pomijając na ogół drugi, co często prowadziło do mieszania fallibilizmu ze sceptycyzmem. Popper, podobnie jak Peirce, rozwijał swój fallibilizm w opozycji do fundamentalizmu, ale nie tylko Kartezjusza, lecz przede wszystkim weryfikacjonizmu Koła Wiedeńskiego. Obok tego nurtu krytycznego, fallibilizm obu myślicieli łączy się z wizją nauki jako struktury dynamicznej. Dlatego rewizja *KMRE*, w ich ujęciu, zachowuje epistemiczny charakter modelu podkreślając ewolucyjny charakter poznania.

(a) Punkt wyjścia badań naukowych

Peirce odrzucił Kartezjański model nauki oparty na metodycznym wątpieniu i uzasadnianiu. Jego zdaniem, nasze poznanie nie ma bezpiecznego fundamentu, który byłby niepowątpiewalnym punktem wyjścia dla nauki. Zakwestionował też pogląd Kartezjusza, że logiczna możliwość błędu jest wystarczającą racją do wątpienia. Badanie (*inquiry*), zdaniem Peirce'a, nie rozpoczyna się od globalnego wątpienia, które miałyby prowadzić do obalenia

sceptycyzmu i uzasadnienia punktu archimedesowego. Punktem wyjścia wszelkich badań są posiadane przez nas przekonania (*beliefs*) – pojęcia tego używał Peirce niejednokrotnie zamiennie z pojęciem „hipoteza”. Przekonania mają różną wartość:

[n]ie możemy zaczynać od zupełnego wątpienia. Musimy zaczynać od wszystkich przesądów, które naprawdę posiadamy [...] (CP 5.265; cyt. za: BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1979] s. 113).

Nie traktujemy ich jako pewnych czy uzasadnionych. Stanowią one naturalną bazę wyjściową. Są one również, w ujęciu Peirce’a, określonymi dyspozycjami do działania. W świetle tej naturalistycznej koncepcji przekonań, Kartezjański program globalnego sceptycyzmu wydawał się Peirce’owi niewykonalny. Nie jest to spowodowane jedynie psychologiczną niemożnością radykalnego wątpienia. Należy pamiętać, że poznanie, zdaniem Peirce’a, nie ma początku ani w sensie czasowym, ani logicznym. Jest ciągłym procesem, w którym żadna jego część nigdy nie jest czymś samodzielnym, lecz zawsze jest elementem ciągłego łańcucha. Głoszony przez niego *synechizm*, na gruncie epistemologii, jest właśnie teorią ciągłości poznania. Ponadto, ciągłość świata znaków (oraz relacje między znakami) wyklucza, jego zdaniem, możliwość cofania się wstecz, które doprowadziłoby do idealnego, absolutnego początku. Dlatego domagając się od badaczy szczerości i samokrytycyzmu zachęcał:

[n]ie udawajmy na terenie filozofii, że wątpimy w to, czego nie podajemy w wątpliwość w naszych sercach¹⁴⁵.

Podobnie Popper uważał, że nie posiadamy niezawodnych (*infallible*) źródeł wiedzy, oraz że żadnego sądu nie potrafimy ostatecznie zweryfikować. Jako przeciwnik psychologizmu i socjologii wiedzy kładł nacisk na logikę sytuacji problemowych.

¹⁴⁵ „Let us not pretend to doubt in philosophy what we do not doubt in our hearts” (CP 5.265).

Dlatego badając logiczne relacje pomiędzy sądami unikał pojęcia „przekonanie”. Był w związku z tym przeciwnikiem „beliefs philosophers”, którzy, jego zdaniem, koncentrują się na świecie 2, a nie 3 (na subiektywnych przekonaniach, a nie obiektywnych sytuacjach problemowych). Dlatego miejsce Peirce’owskich *beliefs* zajmuje u niego mniej subiektywne pojęcie *background knowledge*. Popper poszedł chyba jednak dalej niż Peirce, ponieważ nie tylko posługiwał się takim pojęciem, lecz opracował koncepcję *background knowledge*. Zgodnie z nią zawsze dysponujemy jakąś wiedzą, która określa naszą sytuację problemową. Co więcej, nie mamy żadnej wiedzy nieuprzedzonej, a bez *background knowledge* uzyskanie nowej wiedzy jest niemożliwe. Ale skoro nie możemy obejść się bez tej lub innej *background knowledge*, nie możemy również uzasadnić całej naszej wiedzy, choćby poprzez oparcie jej na jednym tylko (ale niepowątpiewalnym) twierdzeniu – zdaniem Poppera każdy rodzaj wiedzy jest przyjmowany na próbę. Rozwiązanie to pozwala uniknąć dogmatyzmu (który polega na wyróżnieniu jakiegoś fragmentu wiedzy i uznaniu go za niewzruszony fundament całej wiedzy). Ponadto, zdaniem Poppera, domaganie się uzasadnienia dla posiadanej *background knowledge* jest nieracjonalne, bo prowadziłoby do regresu. Dlatego trzeba uznać, jak przedtem uznał Peirce, że dopóki nie ma racji (krytycznych argumentów) przeciwko wiarygodności jakiejś części naszej wiedzy, nie ma powodów, aby wątpić w jej wiarygodność. Wiedza wcześniejsza nie musi być prawdziwa, pewna czy nawet prawdopodobna ([1972] p. 238; [1999] s. 402). Jest akceptowana tymczasowo, a każda jej część otwarta jest na krytykę. W ten sposób swój antyweryfikacjonizm łączył Popper ze swym rozwiązaniem trylematu Friesa: unikając dogmatyzmu, psychologizmu i regresu w nieskończoność przyjmował, że wiedza

wymaga doraźnie akceptowanej, rewidowalnej bazy dla dalszych badań ([1959] p. 105; [1977] s. 89).

Ponadto, Popper *explicite*, Peirce zaś *implicite*, akceptując tezę o teoretycznym uwarunkowaniu obserwacji odrzucili pogląd, jakobyśmy mieli nieuprzedzone obserwacje. Zdaniem Poppera:

nie tylko te bardziej abstrakcyjne teorie wyjaśniające transcendują doświadczenie, lecz nawet najzwyczajniejsze pojedyncze wypowiedzi. Ponieważ nawet one są zawsze *interpretacjami «faktów» w świetle teorii*¹⁴⁶.

Peirce natomiast w podobnym duchu krytykując naiwny jego zdaniem pogląd, że stwierdzenie „To jest czerwone” bierze się po prostu stąd, iż „Widziałem, że to jest czerwone” stwierdził:

[b]ynajmniej. Nie widziałeś niczego takiego. Widziałeś obraz. Nie było w nim ani podmiotu, ani predykatu (CP 1.538; cyt. za: PEIRCE [1977] s. 261).

Wspomniany obraz nie jest również czystym faktem obserwacyjnym, ponieważ jako znak jest uwikłany w sieć innych znaków. Jak zobaczymy dalej omawiając główne idee semiotyki Peirce’a niemożliwy jest, jego zdaniem, pojedynczy, niezinterpretowany w żaden sposób znak. Zatem nawet najprostsza obserwacja jest, według Peirce’a, uteoretyzowana. Nie można więc, zdaniem obu klasycznych fallibilistów, oprzeć gmachu wiedzy na «gołych faktach», bo takich nie ma. Tak jak przedtem obaj fallibiliści odrzucili tezę skrajnego racjonalizmu genetycznego, tak obecnie zdyskredytowali stanowisko skrajnego empiryzmu genetycznego.

(b) Nauka i jej metoda

Dla Peirce’a nauka nie jest gmachem, w którym na bezpośrednich i niepowątpiewalnych przekonaniach spoczywają inne,

¹⁴⁶ „not only the more abstract explanatory theories transcend experience, but even the most ordinary singular statements. For even ordinary singular statements are always *interpretations of «the facts» in the light of theories*” ([1959] p. 423; [1977] s. 342).

wyprowadzone z nich. Nauka to „living historic entity” (CP 1.44) będąca „dążeniem tych, którzy pochłonięci są pragnieniem odkrywania”¹⁴⁷. Procesualność poznania podkreśla też Popper, wedle którego nauka nie jest zbiorem sądów, ale niekończącą się serią sytuacji problemowych, tymczasowych ich rozwiązań, eliminacji błędów i nowych sytuacji problemowych:

[n]auka nie jest systemem pewnych bądź dobrze ustalonych zdań; nie jest również systemem, który jednostajnie posuwa się naprzód ku stanowi ostatecznemu. Nasza nauka nie jest wiedzą (*epistēmē*): nigdy nie może sobie rościć pretensji do osiągnięcia prawdy lub nawet jej substytutu, takiego jak prawdopodobieństwo. [...] *Nie wiemy: możemy tylko zgadywać*. [...] Nauka ma jednak wartość nie tylko dla biologicznego przetrwania. Nie jest jedynie użytecznym narzędziem. Jakkolwiek nie może osiągnąć ani prawdy, ani prawdopodobieństwa, dążenie do wiedzy i poszukiwanie prawdy pozostają wciąż najsilniejszymi pobudkami naukowego odkrycia¹⁴⁸.

Zatem epistemologie obu filozofów są ewolucjonistyczne.

Do podstawowych kategorii epistemologii Peirce’a należą, oprócz *inquiry* i *belief*, zaskoczenie (*surprise*), wątpliwość (*doubt*) i działanie (*action, conduct*). W dużym uproszczeniu schemat rozwoju poznania, w tym również naukowego, jest następujący: gdy nasze przekonania nie znajdują potwierdzenia, jesteśmy zaskoczeni, i wątpimy. Wątpliwość jest bodźcem do badań, które zawsze mają formę działania. Podobnie widział to Popper, dla którego poznanie polega na rozwiązywaniu problemów (pojęcie sytuacji problemowej jest tu podstawowe) za pomocą śmiałych

¹⁴⁷ „pursuit of those who are devoured by a desire to find things out” (CP 1.7; cyt. za: HAACK [1977] p. 64).

¹⁴⁸ „Science is not a system of certain, or well-established, statements; not it is a system which steadily advances towards a state of finality. Our science is not knowledge (*epistēmē*): it can never claim to have attained truth, or even a substitute for it, such as probability. [...] *We do not know: we can only guess*. [...] Yet science has more than mere biological survival value. It is not only a useful instrument. Although it can attain neither truth nor probability, the striving for knowledge and the search for truth are still the strongest motives of scientific discovery” ([1959] p. 278; [1977] s. 223).

hipotez (*conjectures*) i surowych testów (*refutations*). Dla Poppera refutacja wiąże się ponadto z osiągnięciem najwyższego stopnia rozumienia danego problemu¹⁴⁹.

Zwolennicy *KMRE* operują pojęciami podkreślającymi statyczność poznania, np. uzasadnienie, dowód, absolutne kryterium prawdy. Są przekonani, że stan niewygody (spowodowany przez zdziwienie i wątplenie) można definitywnie usunąć. Zwolennicy fallibilizmu mówią o procesualności poznania (temporalność, zmienność, dynamizm), ponieważ ich zdaniem stan niewygody jest nieusuwalny (powstają nowe problemy, zdobyta wiedza ulega rewizji). Dlatego fallibilizm podkreśla skończoność naszego poznania (wiedzy) oraz nieskończoność procesu badawczego (CP 1.405), co można by lakonicznie ująć: *finity of cognition – infinity of inquiry*.

W artykule *The fixation of belief* z 1877 r. (CP 5.358–387) Peirce wymienił cztery metody utrwalania przekonań: (1) „the method of tenacity” („oślego uporu” – uporczywe podtrzymywanie żywionego przekonania), (2) „the method of authority” (oparta na autorytecie), (3) „the *a priori* method” (aprioryczna) oraz (4) „the method of science” (naukowa). Tylko metoda nauki adekwatnie rozróżnia, zdaniem Peirce’a, właściwy i niewłaściwy sposób rozumowania, dzięki czemu jest w pełni krytyczna. Metoda nauki w ujęciu Peirce’a składa się z trzech części: (1) abdukcja (tworzenie hipotez w celu wyjaśnienia zaskakujących nas danych), (2) dedukcja (wyprowadzanie konsekwencji z tych hipotez) oraz

¹⁴⁹ Trzy stopnie rozumienia, pochodzące od Poppera, przytoczył Lakatos ([1963-4] p. 131), nie wskazując jednak na żaden tekst Poppera. Najniższy polega na miłym poczuciu uchwycenia danego argumentu, wyższy na umiejętności powtórzenia tego argumentu, zaś najwyższy łączy się z takim zrozumieniem argumentu, dzięki któremu poznajemy jego niedostatki, i możemy go obalić (*refute*).

(3) indukcja (potwierdzenie albo falsyfikacja tych konsekwencji, a tym samym hipotez, z których były wydedukowane). Zgodnie z fallibilizmem wyjściowe hipotezy nie muszą wcale być udowodnione, ani nawet prawdopodobne (CP 1.120), zaś potwierdzenie albo falsyfikacja nie jest ostateczna.

Popperowska koncepcja metody nauki jest podobna. W jego ujęciu składa się ona z trzech etapów: (1) tworzenie śmiałych hipotez (*conjecture of hypotheses*) mających wyjaśnić problematyczne dane, (2) dedukowanie konsekwencji z tych hipotez, (3) testowanie konsekwencji prowadzące do refutacji albo koroboracji hipotez. Na ogół jednak Popper, gdy nie przedstawiał szczegółów swej koncepcji, mówiąc o metodzie używał nazw „metoda prób i (eliminacji) błędów” albo *the method of conjectures and refutations*. Z powodu pierwszej z tych nazw Poppera mylnie kojarzono z behawioryzmem, on jednak podkreślał logiczny charakter rewizji naukowej.

Zarówno Peirce, jak i Popper odrzucili pogląd Kartezjusza o niezawodności metody naukowej oraz o możliwości skutecznego uniknięcia błędów. Obaj fallibiliści byli zgodni, że nie dysponujemy metodą zabezpieczającą przed błędzeniem. Mimo to ich koncepcja nauki nie była pesymistyczna. Negatywna interpretacja fallibilizmu pomija jego aspekt pozytywny wyrażający się w poglądzie na metodę nauki. Z punktu widzenia fallibilistów, takich jak Peirce czy Popper, nauka różni się od innych epistemicznych przedsięwzięć nie tyle wynikami, co metodą, która choć zawodna, gwarantuje racjonalność, czyli postępowość poznania naukowego.

Nauka, wedle Peirce'a, tym się bowiem wyróżnia, że jako jedyna posiada zdolność do samokorygowania swych wyników,

dzięki czemu możliwy jest jej wzrost¹⁵⁰. Istotną rolę odgrywa tu logika, która zdaniem Peirce'a uczy, jak uczynić nasze myśli jasnymi. Jest ona, podobnie jak u Poppera, narzędziem krytyki. Peirce jednak, w przeciwieństwie do Poppera, zajmując się logiką tworzył też semiotykę. Przy czym, jak twierdzi Andrzej J. Nowak, „albo identyfikował ją z logiką, albo uważał, że ta ostatnia jest bardziej technicznym fragmentem ogólnej teorii znaku” ([2003] s. 372). Peirce, co ciekawe, łączył semiotykę z fallibilizmem, można by więc powiedzieć, że sformułował (co najmniej w zarysie) fallibilistyczną teorię znaczenia. Podobnie na to zapatruje się Hanna Buczyńska-Garewicz twierdząc, że u Peirce'a „żadna zasadnicza różnica pomiędzy teorią poznania a teorią znaku istnieć nie może” ([1979] s. 113); przy czym Autorka używa określenia „semiotyczna epistemologia” (s. 124). Scharakteryzujemy więc główne idee semiotyki Peirce'a.

Peirce uważał, że:

[w]szystko, co znamy lub myślimy, jest poznane i pomyślane za pomocą znaków, a zatem cała nasza wiedza jest znakiem (cyt. za: BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1979] s. 113).

Znak jednak nie może występować samodzielnie, w oderwaniu od innych znaków, lecz zawsze jest częścią systemu znaków. Istnienie znaku polega więc na tym, że wchodzi on w relacje z innymi znakami. Znak jest triadą, to znaczy, że tylko pewna trójczłonowa całość może być znakiem:

[o]bejmuje ona związek między znakiem, znakiem interpretującym oraz przedmiotem. Jest to trójstronność znaku, która w najmniejszym stopniu nie ma psychologicznego charakteru, lecz jest czysto logiczna (cyt. za: BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1979] s. 120).

Interpretant bowiem, w ujęciu Peirce'a, jest innym znakiem, na

¹⁵⁰ „inquiry [...] has the vital power of self-correcting and growth” (CP 5.582).

który dany znak jest przekładany, a nie osobą interpretującą i dokonującą operacji myślenia.

Ponieważ „[z]nak mediuje pomiędzy znakiem-interpretantem i jego przedmiotem [...]”¹⁵¹, dlatego znak jest zrelatywizowany do swego przedmiotu oraz innych znaków. Z kolei interpretant, jako znak, wymaga innych znaków go interpretujących. Proces ten, w zasadzie, nie ma końca. Znak jest więc zawsze elementem systemu, łączącego znaki więzią interpretacji. W związku z tym przez semiozę Peirce rozumiał:

działanie lub wpływ, które się dokonują dzięki współpracy, lub zawierają współpracę, trzech czynników, takich jak znak, jego przedmiot i jego interpretant (CP 5.484; cyt. za: BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1994] s. 54).

Tak więc semioza jest pewnym dynamicznym procesem, w którym dokonuje się permanentna interpretacja znaków.

Dla Peirce’a semiotyka była ponadto teorią reprezentacji. Wbrew jednak krytykowanemu przez siebie kartezjańskiemu reprezentacjonizmowi, gdzie jasne i wyraźne poznanie miało być bezpośrednim i pełnym ujęciem przedmiotu poznania, Peirce uważał, że:

[z]nak może jedynie reprezentować swój przedmiot i mówić coś o nim. Nie może on natomiast dawać znajomości przedmiotu ani być rozpoznaniem przedmiotu. (CP 2.231; cyt. za: BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1979] s. 121).

Tak więc znak odnosi się do przedmiotu wyłącznie w sposób zapośredniczony przez znaczenie, czyli przez inny znak.

W ujęciu Peirce’a, tak myśl, jak i poznanie mają naturę znakową. Semiotyka jest zatem dla niego nauką nie tyle o znakach, lecz o procesach międzyznakowych, o ich dynamice. Jego semiotyczna epistemologia akcentując zmienność semiozy,

¹⁵¹ Cyt. za: BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1979] s. 120.

będącej integralną częścią poznania, wyraźnie przeciwstawia się więc kartezjańskiemu fundamentalizmowi. Nie prowadzi ona jednak do sceptycyzmu czy relatywizmu, bowiem, wedle Peirce'a, semiozy w swej dynamice zmiernają ku finalnemu interpretantowi:

[o]stateczny Interpretant jest interpretacyjnym wynikiem, do którego każdy interpretujący musi dojść [...], jeśli znak jest rozważony w dostatecznym stopniu. [...] jest tym, do czego rzeczywista interpretacja zmierza [...] [tym, co] zostałyby ostatecznie uznane za interpretację prawdziwą, jeśliby sprawa tak się posunęła, że osiągnięto by ostateczną opinię (cyt. za: BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1994] s. 75).

Tak więc, podobnie jak w teorii poznania, również w semiotyce Peirce'a obecny jest motyw idealnej granicy będącej efektywnie nieosiągalnym celem.

Popper natomiast, z uwagi na swój antyesencjalizm, programowo odrzucił wszelkie dociekania na temat znaku i znaczenia. Niestety, w ten sposób przeoczył możliwość połączenia ewolucjonistycznej (i fallibilistycznej) epistemologii z dynamiczną teorią znaczenia, co zubożyło nieco jego koncepcję¹⁵².

¹⁵² Zauważmy na marginesie, że sformułowaną przez Adama Grobiera dynamiczną koncepcję prawdy i znaczenia ([1993]), zwaną też «patchworkową» ([1996] s. 147), można uznać za rozwinięcie fallibilizmu Poppera. Przedstawia ona dążenie do prawdy jako proces dwutorowy: poszukiwania w ramach danego paradygmatu połączone są z reformowaniem języka w celu dopasowania jego ontologii do podstawowej ontologii świata rzeczywistego. Dzięki temu w nauce ma miejsce zacieśnianie klasy kandydatów na stanowisko adekwatnego modelu świata rzeczywistego. Zacieśnianie to polega nie tylko na eliminacji możliwych światów (eliminacja ta, podobnie jak wynik popperowskiego testu falsyfikującego daną teorię, ma charakter hipotetyczny) i systematycznym przybliżaniu się do adekwatnego obrazu rzeczywistości, ale również na konstruowaniu typu lub rodziny modeli-kandydatów (rodziny możliwych światów), oraz na rewidowaniu tych konstrukcji, bez założenia, że taka konstrukcja jest osiągalna. Grobler analizuje również mechanizmy rewizji *background knowledge* (czego brakuje u Poppera) w sytuacji, gdy dochodzi do jednoczesnej falsyfikacji pewnej hipotezy i jej zaprzeczenia.

(c) Krytycyzm i społeczność naukowa

Peirce podkreślał, że badacz musi być przygotowany do porzucenia swych przekonań, gdy wejdą one w konflikt z doświadczeniem¹⁵³. Krytycyzm jest zatem nieodłączną cechą człowieka nauki. Również dla Poppera krytycyzm łączył się z samokrytycyzmem, dlatego uważał, iż „[w]ielkim postępem jest nauczenie się bycia samokrytycznym; nauczenie się myślenia, że inny człowiek może mieć rację – że może mieć jej więcej niż my”¹⁵⁴. W związku z tym uważał, iż nie jesteśmy w stanie dobrze spełniać roli krytyka własnych koncepcji – dlatego tak wielkie znaczenie ma krytycyzm społeczności naukowej. Ideę poznania jako zbiorowego przedsięwzięcia podzielał także Peirce. Już samo zestawienie przez niego, wspomnianych powyżej, czterech metod sugeruje, że natura poznania jest społeczna. Ponadto, jako zagorzały krytyk kartezjańskiego indywidualizmu uważał, że prawda nie jest zdobywana indywidualnie, ale jest osiągnięciem pewnej zbiorowości naukowej. Nie prowadzi to jednak do socjologizmu czy relatywizmu. Zdaniem Peirce’a „prawda polega na zgodności z czymś *niezależnym od myśli*”¹⁵⁵, dlatego prawda jest intersubiektywna i obiektywna, tak samo jak nauka. Sądził też, podobnie jak Popper, że zobiektywizowanie naszej wiedzy stwarza szansę na uniknięcie dogmatyzmu.

Obaj filozofowie byli zgodni, że społeczność uczonych prowadzi swe badania kierując się regulatywną ideą prawdy. Zgodnie

¹⁵³ „the scientific spirit requires a man to be at all times to be ready to dump his whole cartload of beliefs, the moment experience is against them” (CP 1.55).

¹⁵⁴ „It is a great step forward to learn to be self-critical; to learn to think that the other fellow may be right – more right than we ourselves” ([1966] vol. II, pp. 387–388; [1993] t. II, s. 399).

¹⁵⁵ „truth consists in a conformity to something *independent of his thinking* [...]” (CP 5.211).

z fallibilizmem, rezultaty badań są tymczasowe, między innymi dlatego, że poznanie obarczone jest błędem. Zdaniem Poppera „[z]awsze istnieje możliwość błędu [...]”¹⁵⁶. Peirce także przy różnych okazjach wyrażał podobną opinię. O ile mi jednak wiadomo, nie zajął się problematyką błędu w systematyczny sposób. Był przekonany, że metoda nauki (*self-correcting method*) pozwala tej ostatniej, pomimo pojawiających się w niej błędów, korygować własne pomyłki. Popper natomiast uważał, że do najistotniejszych problemów poznania należy problem błędu i błędzenia. Kładł jednak nacisk na ponadindywidualny, a przez to obiektywny charakter procesu przezwyciężania błędów. Twierdził, iż błędy są eliminowane przede wszystkim poprzez dyskusję ludzi nauki (z tym Peirce również by się zgodził).

Problem błędu i błędzenia nie był jednak dla Poppera pierwszoplanowym, ważniejsza była idea dążenia do prawdy. Ale polega ono nie na kumulacji wiedzy, lecz na odkrywaniu i usuwaniu błędów, które prowadzi do rozwoju. Odkrycie błędu jest, wedle Poppera, szansą na postęp: „[n]ikt nie jest wolny od popełniania błędów; rzecz w tym, aby się na nich uczyć”¹⁵⁷. Dlatego fallibilizm, chociaż podkreśla stałą obecność błędu w naszym poznaniu, nie ogranicza się do tego. Koncepcja błędu pozwala Popperowi stworzyć model współpracy poznawczej, w którym społeczność uczonych złożona z indywidualów świadomych własnej omyłności zachowuje postawę krytyczną. Przyswojenie sobie tej postawy, która dla Poppera jest jedyną racjonalną, rozwiązuje problem błędu i błędzenia.

Fallibilizm, podobnie jak sceptycyzm, podkreśla stałą obec-

¹⁵⁶ „There is always a possibility of error [...]” ([1966] vol. II, p. 375; [1993] t. II, s. 386).

¹⁵⁷ „Nobody is exempt from making mistakes; the great thing is to learn from them” ([1979] p. 186; [1992a] s. 244).

ność błędów w ludzkim poznaniu. Idzie jednak dalej od sceptycyzmu, gdyż odnajduje remedium na błędy, a mianowicie krytycyzm wspólnoty uczonych. Krytycyzm zaś czerpie swój sens z regulatywnej idei prawdy – jest to pozytywna składowa fallibilizmu.

(d) Realizm

Peirce uważał, że „metafizyka jest raczej ciekawa niż pożyteczna, a jej znajomość, tak jak wiedza na temat zatopionej rafy, służy głównie temu, by ułatwiać nam trzymanie się od niej z daleka [...]”¹⁵⁸. Popper też zachowywał dystans wobec tradycyjnej metafizyki, a kryterium falsyfikowalności miało jednoznacznie oddzielić naukę od tego, co leży poza jej granicami. Empirystycznie ukierunkowana filozofia Peirce’a nie postulowała jednak eliminacji metafizyki. Podobnie jak Kant, Peirce chciał stworzyć metafizykę, która uniknęłaby „metafizycznych” błędów. Miała to być, oparta na logice, ogólna teoria rzeczywistości. Podstawowe kategorie tej logiki, których Peirce wyróżnił trzy, uważał za realne i ostateczne składniki świata¹⁵⁹. Za ich pomocą można, jego zdaniem, ogarnąć każde zjawisko, tworząc inteligibilny obraz rzeczywistości. Projekt ten nawiązuje niejako do koncepcji *logosu*,

¹⁵⁸ „metaphysics is a subject much more curious than useful, the knowledge of which, like that of a sunken reef, serves chiefly to enable us to keep clear of it [...]” (CP 5.410).

¹⁵⁹ Różnie je nazywał, niekiedy mówił o monadzie, diadzie i triadzie, kiedy indziej o Pierwszym (*firstness*), Drugim (*secondness*) i Trzecim (*thirdness*) – polskie tłumaczenie i pisownia nazw kategorii za: BUCZYŃSKA [1965] i PEIRCE [1997]. Sens tych kategorii jest następujący: Pierwsze odnosi się do wszystkiego, co jako pojedyncze i samodzielne istnieje samo ze względu na siebie; Drugie odnosi się do wszystkiego, co istnieje w jakiejś relacji z czymś innym, co jest zależne; Trzecie wiąże się ze złożonością – jest to stan pośredniczenia, mediacji i powiązania dwu poprzednich elementów. Peirce przywiązywał dużą wagę do tych kategorii. Miały one sens nie tylko ontologiczny, lecz – jak widzieliśmy w przedstawiony powyżej koncepcji znaku (jako triady) – również semiotyczny.

racjonalności świata leżącej u podstaw *KMRE*¹⁶⁰.

Peirce, inaczej niż Kant, upatrywał transcendentálny warunek poznania w rzeczywistości (obiektywności jej kategorii), a nie w podmiotowych formach *a priori*. Kant słusznie, zdaniem tak Peirce'a jak i Poppera, wskazał na problem istnienia ram ograniczających nasze poznanie. Ale uważał on, że są one aprioryczne i niezmiennie, natomiast z punktu widzenia fallibilizmu, choć są one *a priori*, to jednak nie są niezmiennie i niekiedy udaje się nam je modyfikować.

Fallibilizm nie zrywa zatem diametralnie z *KMRE*. Racjonalność rzeczywistości jest transcendentálnym warunkiem postępu poznania. Dlatego fallibilizm łączy się z realizmem metafizycznym. Peirce uważał się zresztą za odnowiciela realizmu scholastycznego. A głównym celem jego metafizyki było powiązanie zasady pragmatycznej z realizmem scholastycznym, który miał ugruntować obiektywność poznania nauk empirycznych.

W ujęciu Poppera, teza realizmu „[w]yraża metafizyczną wiarę w istnienie w naszym świecie prawidłowości [...]”¹⁶¹. Bez tego metafizycznego założenia „trudno – zdaniem Poppera – wyobrazić sobie praktyczne działanie [...]”¹⁶², a tym bardziej działanie naukowe. Jako zwolennik realizmu Popper uważał ponadto, że

¹⁶⁰ Dodajmy tu jeszcze, że Peirce uważał, iż w indywidualnych rozumach ludzkich manifestuje się Rozum (*Noûs*). Pojmował go jednak jako *generale*, tzn., że:

[r]eason is such that its being never can have been completely perfected. It always must be in a state of incipency, of growth (CP 1.615).

Istotą rozwoju Rozumu jest permanentne tworzenie świata, zmierzające ku *Summum bonum* – nieosiągalnemu w ramach skończonej historii stanowi doskonałości świata; realizowane w zgodzie z zasadą Rozumu.

¹⁶¹ „It expresses the metaphysical faith in the existence of regularities in our world [...]” ([1959] p. 252; [1977] s. 203).

¹⁶² „a faith [...] without wick practical action is hardly conceivable [...]” (p. 252; s. 203).

formułowane przez naukę

[u]niwersalne prawa transcendują doświadczenie [...]. Istnieją całe pokłady warstw o coraz większym stopniu uniwersalności, a co za tym idzie transcendencji. [...] są to jednocześnie warstwy tego, co można by określić jako «głębokość»¹⁶³.

Nauka dociera zatem, wedle Poppera, do coraz głębszych warstw rzeczywistości. Popper uważał, że proces ten chyba nigdy się nie skończy¹⁶⁴. Podobnego zdania był Peirce, który głosząc *synechizm* – teorię, że ciągłość występuje w każdym obszarze rzeczywistości (CP 7.565–578) – uważał, że nasze poznanie nigdy nie ogarnie Całej Prawdy:

skoro na żadne pytanie empiryczne nie można uzyskać absolutnie pewnej odpowiedzi, więc nigdy nie mamy podstaw, aby sądzić, że jakkolwiek idea zostanie na trwałe ustalona bądź też ostatecznie obalona¹⁶⁵.

Oznaczałoby to zresztą kres historii, a w to Peirce nie wierzył¹⁶⁶. Dlatego też traktował on poznanie jako pewne kontinuum z idealną granicą.

Widoczne są tu kolejne zbieżności u obu klasycznych fallibilistów. Przekonanie o istnieniu warstw rzeczywistości, połączone z ideą postępu poznawczego, prowadziło ich do poglądu o możliwości uzyskiwania coraz głębszych wyjaśnień. Fallibilizm zatem nie wynika jedynie z ograniczenia naszych władz poznawczych (skłonności do popełniania błędów). Gdyby tak było, należałoby skupić się, tak jak np. Kartezjusz, na opracowaniu środków, które

¹⁶³ „Universal laws transcend experience [...]. There are layers of higher and higher degrees of universality, and thus of transcendence. [...] these are also layers of what may be called «depth»” (p. 425; s. 343).

¹⁶⁴ „There does not seem any reason to think that this process will come to an end” (p. 431; s. 348).

¹⁶⁵ „as no experiential question can be answered with absolute certainty, so we never can have reason to think that any given idea will either become unshakably established or be forever exploded” (CP 7.569).

¹⁶⁶ „there never will be a time when all time is past” (CP 1.405).

pozwalaby uniknąć albo co najmniej zminimalizować zasięg naszych błędów poznawczych. Koncepcja błędu i błędzenia jest ważnym składnikiem fallibilizmu, jednak niemożność osiągnięcia Prawdy, wedle Peirce'a i Poppera, wynika przede wszystkim z samej natury rzeczywistości, której – jakkolwiek głębokie byłyby nasze kolejne wyjaśnienia – nie uda nam nigdy się zgłębić.

Zauważmy również, że założenie Poppera o istnieniu prawdziwości zgodne jest z Peirce'owskimi kategoriami Drugiego i Trzeciego; prawdziwość – jako Drugie – jest pewną relacją, zaś prawo ujmujące relację to Trzecie.

Popper broniąc realizmu odrzucał antyrealizm i instrumentalizm. Twierdził, że nauka, chociaż jest tworem fallibilnym, nie jest ani konstrukcją, ani jedynie narzędziem, lecz próbą opisu rzeczywistości w granicach naszych możliwości. Połączenie realizmu z fallibilizmem miało wyjaśnić, z grubsza, dlaczego naukowe opisy rzeczywistości nie są w pełni adekwatne. Skoro jednak mowa o adekwatności, trzeba wspomnieć o kolejnym ważnym składniku obu fallibilistycznych epistemologii, to jest o idei i koncepcji prawdy.

(e) Prawda

Zdaniem Peirce'a, prawdziwy byłby ten pogląd, który zostałby zaakceptowany przez badaczy stosujących metodę naukową, prowadzących swe badania wystarczająco długo. Peirce nie określił, jak długo miałyby trwać te badania, ponieważ miał na myśli nieskończenie długi okres. Niektórzy jednak interpretują poglądy Peirce'a tak, jakby on wierzył, iż nauka ostatecznie osiągnie swój cel (np. O'HEAR [1992]). Wiele jednak wypowiedzi Peirce'a wyraźnie temu przeczy, tak jak ta, w której *explicite* definiuje prawdę jako: „zgodność abstrakcyjnego twierdzenia z idealną granicą,

ku której niekończące się badanie wiodłoby przekonania naukowe”¹⁶⁷. Dlatego twierdzę, że w kontekście całej jego filozofii prawda jest pojmowana jako idea regulatywna badań.

Dokładniejsza interpretacja Peirce’a teorii prawdy jest problematyczna. Po części jest to spowodowane charakterem spuścizny Peirce’a, która dopuszcza różne interpretacje jego filozofii¹⁶⁸. Na przykład Robert Almeder wyróżnia aż trzynaście interpretacji teorii prawdy Peirce’a ([1985]). Większość z nich uważa za błędne lub co najmniej wątpliwe. Trzy z nich traktuje jako dopuszczalne, sam jednak nie opowiada się jednoznacznie za żadną z nich. Nie miejsce tu na omówienie tej problematyki, która zresztą w świetle przyszłego wydania całej spuścizny Peirce’a może doczekać się znacznych przewartościowań. Przyjmuję interpretację niektórych persologów¹⁶⁹, że Peirce był zwolennikiem korespondencyjnej teorii prawdy.

¹⁶⁷ „Truth is that concordance of an abstract statement with the ideal limit towards which endless investigation would tend to bring scientific belief [...]” (CP 5.565).

¹⁶⁸ Peirce, choć niezwykle płodny pisarz, opublikował tylko jedną książkę (*Photometric researches* – Badania fotometryczne – w 1878 r.), która zawiera wyniki przeprowadzonych przez niego serii obserwacji astronomicznych, z okresu gdy pracował w Obserwatorium Harvardzkim. Nie jest to zatem praca *stricto* filozoficzna. Wydał ok. 70 artykułów i dwakroć tyle recenzji, brak jednak w jego dorobku dzieła zawierającego główne idee filozoficzne, ukazującego choćby w zarysie cały jego system. Większości swych prac nie opublikował, a wiele z napisanych posiada charakter roboczy. *Collected papers* w ośmiu tomach wydane w latach 1931–1958 to zaledwie część spuścizny Peirce’a. Ponadto ich wydawcy, wzorując się zapewne na *Traktacie logiczno-filozoficznym* Ludwiga Wittgensteina, podzielili wybrany materiał na części, wprowadzając ciągłą ich numerację (niejednokrotnie dzieląc zwarte teksty, by umieścić ich fragmenty w różnych działach swej edycji). Nie ułatwia to recepcji filozofii Peirce’a. Znaczna część jego twórczości, pozostając w rękopisach, nadal jest nie znana ogółowi czytelników. Wprawdzie od około 1980 r. rozpoczęto prace nad całkowicie nową, i niezależną od poprzedniej, edycją całości manuskryptów Peirce’a, to zamierzone na ponad dwadzieścia tomów przedsięwzięcie jest dopiero w fazie początkowej.

¹⁶⁹ Np. BUCZYŃSKA [1965] s. 59, BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1994] s. 112, HAACK [1977] p. 64, KREISER [1993].

O ile teksty Peirce'a pozwalają na rozmaite interpretacje, o tyle stanowisko Poppera w kwestii koncepcji prawdy jest jednoznaczne. Początkowo Popper unikał słowa „prawda” z trzech powodów: (1) nie znał rozwiązania antynomii kłamcy, (2) nie potrafił wyjaśnić na czym miałyby polegać korespondencja z faktami, (3) nie umiał obalić poglądu, według którego jeżeli mówimy o prawdzie, to musimy być zdolni do podania kryterium prawdy ([1979] p. 320; [1992a] s. 408). Były to jego zdaniem najpoważniejsze trudności, na jakie natrafiała klasyczna, korespondencyjna koncepcja prawdy. Odkąd jednak uznał, że semantyczna teoria prawdy Alfreda Tarskiego dostarcza należytego objaśnienia pojęcia prawdy, stał się jawnym zwolennikiem korespondencyjnej koncepcji prawdy.

Rozwijając ją sformułował koncepcję *verisimilitude* (prawdopodobnienia). Zakłada ona, że eliminacja błędów kolejno proponowanych teorii prowadzi do redukcji ich treści fałszywej (*false content*) i przyrostu ich treści prawdziwej (*truth content*). Oznaką wzrostu *verisimilitude* jest *corroboration* – doraźne potwierdzenie testowanej teorii – ma ono miejsce wówczas, gdy dana teoria oprze się surowym testom, które mogły ją sfalsyfikować. Nie jest to jednak próba weryfikacji, jak w przypadku Carnapowskiego *confirmation*. W ujęciu Poppera stopień koroboracji konkurujących teorii pozwala jedynie ustalać preferencje między nimi:

[j]eśli chodzi o zaproponowany przeze mnie *stopień koroboracji*, to idea była taka, aby podsumować [...] *raport* o tym, jak dana teoria przeszła – albo nie przeszła – swoje testy [...]. Uważałem (i nadal uważam) stopień koroboracji teorii jedynie za krytyczny raport o jakości jej dotychczasowego zachowania: *nie może być on użyty do przewidywania przyszłego zachowania teorii*. [...] o stopniu koroboracji teorii można mówić jedynie *na pewnym etapie jej krytycznej oceny*. W niektórych wypadkach – gdy chce się ocenić *względne zalety dwóch lub więcej konkurujących teorii w świetle minionych*

dyskusji – daje to bardzo cenne wskazówki¹⁷⁰.

Próbując uściślić swą ideę *verisimilitude* Popper sformułował definicję stopnia bliskości prawdy, w której wykorzystał teorii-mnogościowe pojęcie treści prawdziwej ([1979] p. 47 ff; [1992a] s. 68 i nn.). W tym ujęciu przybliżanie się do prawdy jest celem typu drugiego w typologii Watkinsa (którą przedstawiłem w rozdz. V.2.2., s. 131).

Koncepcja *verisimilitude* spotkała się jednak z tak ostrą krytyką¹⁷¹, że niektórzy uważają, iż koncepcja ta poniosła klęskę (GROBLER [1993] s. 36). Popper przyznał (w 1978 r.), że jego „definicja prawdopodobnienia” jest błędna (*faulty*) ([1979] p. 371; [1992a] s. 471), ale nie porzucił samej idei *verisimilitude* będąc przekonany, że jest ona jasna, „nawet jeżeli jej zdefiniowanie za pomocą czysto logicznych terminów nastęrcza wiele trudności”¹⁷².

Zanim jeszcze koncepcja *verisimilitude* została zakwestionowana, Popper dokonał pewnej zmiany w swej koncepcji prawdy. W *Conjectures and refutations* mówiąc o prawdzie, określał ją na ogół jako *regulative principle*¹⁷³, natomiast w *Objective knowledge* nie pojawia się określenie „regulatywna zasada prawdy”, lecz

¹⁷⁰ „As for my *degree of corroboration*, the idea was to sum up [...] a report of the manner in which a theory has passed – or not passed – its tests [...]. I regarded (and still regard) the degree of corroboration of a theory merely as a critical report on the quality of past performance: *it could not be used to predict future performance*. [...] one could only speak of the degree of corroboration of a theory *at a certain stage of its critical discussion*. In some cases it provided a very good guide if one wished to assess *the relative merits of two or more competing theories in the light of past discussions*” ([1974] vol. I, p. 82; [1976] p. 103; [1997] s. 142–143).

¹⁷¹ Poczynając od prac: HARRIS [1974], MILLER [1974] oraz TICHÝ [1974].

¹⁷² „The idea seems to me a clear one, even if its definition in puerly logical terms should present great difficulties” ([1979] s. 371; [1992a] s. 472).

¹⁷³ Rzadziej zaś jako ideę regulatywną: „the idea of truth is a *regulative idea*” [1972] p. 229 (czego jednak nie ma w polskim tłumaczeniu POPPER [1999] s. 386).

„regulatywna idea prawdy”. Zmiana ta wiązała się, jak sądzę, ze stopniowym odchodzeniem przez Poppera od traktowania prawdy jako celu drugiego typu (w typologii Watkinsa), w stronę ujęcia jej jako celu trzeciego typu. Już w 1967 r. w wykładzie „Epistemologia bez podmiotu poznającego” Popper mówił nie tylko o regulatywnej idei prawdy, czyli idei opisu zgodnego z faktami, ale także o innych ideach regulatywnych: idei treści (*content*), treści prawdziwej (*truth content*) i prawdopodobnienia (*verisimilitude*) ([1979] p. 120; [1992a] s. 168). Krytyka koncepcji *verisimilitude* wzmocniła tę jego tendencję. Popper nadal bronił korespondencyjnej teorii prawdy, ale odtąd zamiast mówić o przybliżaniu się do prawdy (co było wyrazem przekonania, że prawda jest celem drugiego typu), zwykł twierdzić, że prawda jest ideą regulatywną poszukiwań naukowców (a zatem celem trzeciego typu).

(f) Kryteria postępu poznawczego

Peirce raczej nie zamierzał przedstawiać jakiegoś kryterium prawdy¹⁷⁴. Nie sformułował też chyba żadnych ogólnych kryteriów akceptacji dla preferowanych przekonań¹⁷⁵. Zauważmy jednak, że u Peirce’a już samo usunięcie *surprise*, o ile jest dokonane zgodnie z czwartą z wymienionych powyżej metod, a więc metodą nauki, świadczyć może o postępie. Wskazuje ono zatem na jakiś sposób preferencji żywionych przekonań. Wydaje mi się wobec tego, że głębsza analiza Peirce’owskiej kategorii *action without surprise* mogłaby ujawnić przyjmowane przez Peirce’a, przynajmniej *implicite*, kryteria preferencji przekonań. Takie jednak zadanie wymaga gruntownego przestudiowania spuścizny Peirce’a.

¹⁷⁴ David Savan ([1964] p. 200) i Rescher ([1978]) twierdzą wprawdzie, że adaptował on koherencyjne kryterium prawdy, ale ich opinia nie znajduje akceptacji u większości persologów.

¹⁷⁵ Tę informację przekazał mi Joseph Ransdell, jeden z najwybitniejszych znawców filozofii Peirce’a.

Popper natomiast w ogóle odrzucił sceptyczny wymóg posiadania absolutnego kryterium prawdy. Zgadzał się wprawdzie ze sceptykami, że takiego kryterium nie posiadamy, ale twierdził, że nie jest nam ono potrzebne. Dla racjonalnej preferencji wystarczają, jego zdaniem, hipotetyczne, omylne kryteria.

W związku z tym Popper zalecał wybór tej spośród dostępnych hipotez, która jest najbliższa prawdy – czyli najlepiej rozwiązuje dany problem poznawczy. Zdaniem Poppera, hipoteza taka powinna spełniać następujące warunki:

- 1) powinna cechować się większą od jej konkurentek prostotą, dzięki czemu będzie logicznie silniejsza (spójna);
- 2) ma być «śmiała», tzn. ogarniać większe pole przedmiotowe, dzięki czemu będzie mieć bogatszą treść empiryczną, zdefiniowaną jako zbiór potencjalnych jej falsyfikatorów, czyli zdań, które – gdyby zostały zaakceptowane – obaliłyby ją; jako taka będzie posiadać większą moc predyktywną oraz eksplanacyjną. Preferowana hipoteza „powinna być *niezależnie testowalna*”. To znaczy, że ma nie tylko wyjaśniać wszystko to, do wyjaśnienia czego została przeznaczona, lecz ponadto „muszą z niej płynąć nowe testowalne konsekwencje (najlepiej konsekwencje *nowego rodzaju*); musi ona prowadzić do przewidywania zjawisk, które dotychczas nie były obserwowane [...]”¹⁷⁶;
- 3) powinna odnieść względny sukces empiryczny (przejść z powodzeniem nowe, surowe testy, których nie przechodzą jej aktualne konkurentki).

Pierwsze dwa warunki mają charakter formalny, gdyż ich spełnienie albo niespełnienie może być stwierdzone przy pomocy

¹⁷⁶ „[it] should be *independently testable*. [...] it must have new and testable consequences (preferably consequences of a *new kind*); it must lead to the prediction of phenomena which have not so far been observed” ([1972] p. 241; [1983a] s. 144–145; [1999] s. 407).

logicznej analizy starej i nowej teorii. Natomiast trzeci warunek wymaga poddania nowej teorii testom empirycznym, dlatego nazywał go Popper warunkiem materialnym. Teorię, która spełniałaby te warunki, można preferować w sposób racjonalny.

Popper twierdził ponadto, że o postępie nauki świadczy wzrost treści prawdziwej nowo przyjmowanych teorii. Preferowana hipoteza tym się bowiem różni od swych poprzedniczek i konkurentek, że oprócz powyżej wspomnianych cech powinna mieć mniejszą treść fałszywą i większą treść prawdziwą. Także koroborację można zinterpretować jako swoiste kryterium postępu. Pokazuje ona bowiem z czym sobie hipoteza poradziła. Koroboracja hipotezy przez doświadczenie jest funkcją ostrości próby, na jaką wystawiają ją świadectwa, czyli miarą wytrzymałości względem doświadczenia. Teoria skoroborowana nie jest zweryfikowana, ponieważ „wszystkie oceny teorii są *ocenami stanu krytycznej dyskusji nad nimi*”¹⁷⁷. Można ją jednak uznać (nawet jeżeli omylnie i tylko tymczasowo) za lepszą od swych konkurentek.

Popperowskie kryteria nie są absolutne, lecz hipotetyczne i to w dwojakim sensie: hipotetyczne są werdykty kryteriów, oraz same kryteria, które teoretycznie mogą zostać zrewidowane. Dlatego kryteria te zapewne nie zadowolilyby starożytnych sceptyków, jednakże dostarczają one wskazówek dla racjonalnej preferencji jednej spośród konkurencyjnych hipotez.

(g) Zakres fallibilizmu

Zdaniem Peirce’a są trzy rzeczy, co do których nie możemy mieć nadziei, że kiedykolwiek je osiągniemy w naszym rozumowaniu. Są nimi: absolutna pewność, absolutna dokładność i

¹⁷⁷ „all appraisals of theories are *appraisals of the state of their critical discussion*” ([1979] p. 58; [1992a] s. 83).

absolutna uniwersalność¹⁷⁸. Zastrzeżenie to dotyczy wszelkich przekonań (*beliefs*), a nie tylko twierdzeń nauk empirycznych. Ponieważ jednak prawdy matematyki traktował jako konieczne, niektórzy twierdzą, że swego fallibilizmu Peirce nie rozciągnął na matematykę¹⁷⁹.

Fallibilizm Peirce'a ma zarówno charakter teoretyczny, jak i normatywny. Pierwsze znaczy, że fallibilizm jest teorią opisującą nasze poznanie. Różni się ona od sceptycyzmu tym, że obok negatywnego aspektu (eksponującego zawodność poznania) posiada też pozytywny – mamy wiedzę naukową, którą udaje nam się doskonalić. Ponieważ jednak nic nie jest w stanie zagwarantować nam nieomyślności, dlatego fallibilizm jest – po drugie – normatywną zasadą, która chroni nas przed dogmatyzmem. Zasada ta podkreślając konieczność krytycyzmu różni się od sceptycznego *εποχή*, które – inaczej niż ona – blokuje postęp poznawczy. Z kolei Popperowski fallibilizm jest przede wszystkim teorią nauk empirycznych. Podobnie jak fallibilizm Peirce'a, ma on dwa aspekty (negatywny i pozytywny). Popper sformułował też normatywną wersję fallibilizmu, a mianowicie zasadę (samo)krytycyzmu. Wydaje się więc, że zakres fallibilizmu był u obu filozofów podobny.

Popper sądził jednak ([1974a] p. 1065), że jego fallibilizm ma o wiele szerszy zasięg (*more far-reaching*) niż Peirce'owski. Mniemał,

¹⁷⁸ „there are three things to which we can never hope to attain by reasoning, namely, absolute certainty, absolute exactitude, absolute universality” (CP 1.141).

¹⁷⁹ Jak w wielu kwestiach, tak i w tej, opinie persologów są podzielone. Jedni twierdzą, że fallibilizm Peirce'a był radykalny (KNIGHT [1965] p. 34), inni że umiarkowany (FEIBLEMAN [1969] p. 52), jeszcze inni uważają, że Peirce był niezdecydowany w tej kwestii (GOUDGE [1950] pp. 47, 51 ff; CHISHOLM [1951] pp. 106–107). Haack jednak pokazała ([1979]), że Peirce'owski fallibilizm w zupełności można pogodzić z poglądem o koniecznym charakterze prawd matematyki.

że pogląd Peirce'a był taki, iż nauka prędzej czy później (*sooner or later*) dotrze do prawdy oraz że Peirce nie traktował teorii Isaaca Newtona jako rewidowalnej. Są to poważne nieporozumienia. O Peirce'owskiej koncepcji *the long run* już mówiłem (rozdz. III), więc pierwszy pogląd Poppera nie wymaga komentarza. Błądność drugiego najlepiej pokazują słowa samego Peirce'a:

[p]omijając zatem prawa mechaniki, jako raczej formalne zasady niż realne prawa, pozostają nam jedynie prawa grawitacji, sprężystości, elektryczne i chemiczne. Kto zaś obecnie z przekonaniem będzie twierdził, że nasza wiedza o nich jest wystarczająca, byśmy zasadnie byli przekonani o wieczności i niezmienności tych praw, o tym, że nie podlegają one wielkiej zasadzie ewolucji? (przełożył Andrzej J. Nowak w: SCHOLES [1997] s. 163).

Zatem dla Peirce'a – radykalnego ewolucjonisty – nawet „regular laws” nie można rozumieć jako „praw niezmiennych”, a tym bardziej nie można tak pojmować naszego ich poznania. Nie mamy przecież gwarancji, że postęp wiedzy dotrzymuje kroku ewolucji wszechświata. Ale na tym nie koniec, bo zdaniem Peirce'a:

byłoby wielce niefilozoficzną postawą przypuszczać, że może być taki fakt, którego nie można podawać w wątpliwość. [...] Jak dotąd, nie znalazłem ani jednej prawdy, która wydawałaby mi się całkowicie wolna od wątplenia (cyt. za: BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1979] s. 116).

Tekst, w którym Popper w powyższy sposób wypowiedział się na temat koncepcji Peirce'a, zawiera jeszcze inne błędy interpretacyjne. Należy żałować, że Popper w tak niewielkim stopniu wykorzystał osiągnięcia Peirce'a.

Aby uwypuklić różnicę między fallibilizmem Poppera, a bardziej radykalną formą tego stanowiska, odwołajmy się do wyróżnionych przez Ilkka Niiniluoto trzech tez na temat poznania ([1984] pp. 42–43):

(1) Prawda jest osiągalna i rozpoznawalna. Pogląd ten zgodny jest z *KMRE*. Wedle tego ostatniego bowiem posiadamy

absolutne kryterium prawdy i inne procedury pozwalające rozpoznać prawdę. Tymczasem fallibilizm głosi, że nie dysponujemy takimi procedurami. Dlatego wyrażonej tu tezie nie odpowiada żadna postać fallibilizmu.

- (2) Prawda jest osiągalna, ale jest nierozpoznawalna, ponieważ posiadamy jedynie hipotetyczne kryteria postępu – możemy jednak przybliżyć się do prawdy; jest to fallibilizm Popperowski (*in the weak sense*).
- (3) Prawda nie jest osiągalna (nie ma więc mowy o jej rozpoznawalności), możliwy jest jednak postęp poznawczy wyrażający się w dążeniu do prawdy, która jest ideą regulatywną poznania naukowego; jest to fallibilizm mocny (*in the strong sense*).

Typologia Niiniluoto nie prowadzi do pomieszania fallibilizmu ze sceptycyzmem (który nie mieści się w żadnym z typów), wskazuje ponadto, czym różni się fallibilizm od *KMRE*: odrzuca on tezę o możliwości ostatecznego rozpoznania prawdy. Niiniluoto uznał koncepcje Peirce'a i Poppera za odmiany słabego fallibilizmu. Sam jednak wskazywał na teksty, utrudniające taką kwalifikację obu koncepcji. Mimo to, wydaje się, że do pewnego stopnia można się zgodzić z jego interpretacją. Niejednoznaczność niektórych wypowiedzi obu fallibilistów należałoby potraktować jako przejaw niedoskonałości sformułowania idei fallibilizmu. Dystansując się wobec *KMRE* nie porzucili całkowicie przekonania, że wraz z postępem naukowym odkrywamy jakieś prawdy¹⁸⁰. Nie wyciągnęli jeszcze wszystkich konsekwencji

¹⁸⁰ Należy jednak odróżnić tego typu prawdy od Całej Prawdy. Jak widzieliśmy, zgodne jest to z Popperowską metafizyką warstw rzeczywistości (docierając do kolejnych warstw nasze wyjaśnienia mogą być coraz głębsze, a więc prawdziwe, jednak ta procedura może nie mieć kresu); Peirce miał podobny pogląd.

z własnych założeń, które ostatecznie prowadzą do mocnej formy fallibilizmu.

Zwróćmy na koniec uwagę na jeszcze jedną cechę fallibilizmu. Otóż fallibilizm Peirce'a i Poppera łączy się ściśle z kilkoma ważnymi ideami. Wśród nich za najważniejsze uważam dwie: (1) nauka rozwija się metodą krytycyzmu, która to gwarantuje postęp; (2) celem nauki jest prawda (ale raczej jako idea regulatywna). Bez regulatywnej idei prawdy i przekonania o postępie nauki fallibilizm byłby doktryną eksponującą jedynie niedostatki naszego poznania, i jako taki mógłby prowadzić do sceptycyzmu. Czy jednak idee te są integralnymi (nieodłącznymi) składnikami fallibilizmu? Czym wobec tego jest fallibilizm i czy może on istnieć bez tych idei? Wydaje mi się, że rozpowszechnione, a moim zdaniem błędne, traktowanie fallibilizmu wyłącznie jako doktryny opisującej zawodność poznania, wynika z próby wyizolowania go z teorii poznania (rozwijanej w ramach racjonalizmu krytycznego) będącej rewizją *KMRE*. Zauważmy, że tego typu próby zgodne są z atomizmem Lovejoya. Kończą się one jednak na ogół definicjami, których przykłady mieliśmy w rozdziale III, zbliżając fallibilizm do sceptycyzmu. W czym tkwi błąd tych definicji? Uważam, że rację ma Domalewski określając fallibilizm przede wszystkim jako ideę będącą „ośrodkiem krystalizacji całej myślowej sieci nowego modelu racjonalności – racjonalizmu krytycznego” ([1992] s. 36). Określenie to, chociaż metaforyczne, oddaje, moim zdaniem, pewien istotny rys fallibilizmu, pokazując jednocześnie, dlaczego wiele prób zdefiniowania fallibilizmu się nie powiodło. Ani Peirce, ani Popper nie starali się zdefiniować precyzyjnie fallibilizmu, chyba dlatego, że był dla nich przede wszystkim ideą przewodnią rewizji *KMRE*, pozwalającą przezwyciężyć dylemat: sceptycyzm – dogmatyzm. Używali też

tego pojęcia w kilku znaczeniach (obok fallibilizmu teoretycznego był normatywny). Ponadto ich fallibilizm podlegał zmianom ewoluując w kierunku bardziej radykalnej formy (tak teoretyczny, jak i normatywny). Wobec tego uważam, że chcąc odpowiedzieć na pytanie, jakie jest znaczenie fallibilizmu, należy badać przede wszystkim to, co Domalewski określił jako „myślową sieć nowego modelu racjonalności”. Dlatego starałem się omówić fallibilizm Peirce i Poppera na tle innych składników ich filozofii.

Wyrwana z kontekstu epistemologii Peirce'a bądź Poppera doktryna fallibilizmu lub zasada fallibilizmu przypomina sceptycyzm (teoretyczny lub normatywny). Dla Peirce'a jednak była zasadnicza różnica między fallibilizmem a nihilizmem poznawczym (zwraca na to uwagę Almeder – [1982] p. 57 – powołując się na niepublikowany dotąd fragment pism Peirce'a). Także Popperowski fallibilizm nie przeczy temu, że mamy wiedzę (w przeciwieństwie do sceptyków), ale stara się określić jej naturę. Wiedza, którą posiadamy, nie spełnia wymogów określonych przez *KMRE*, jest z zasady zawodna i rewidowalna. Mimo to, uprawiając naukę dążymy do prawdy. Przytoczmy tu jeszcze słowa Peirce'a, który twierdził, że:

fallibilizm jest doktryną, zgodnie z którą nasza wiedza nigdy nie jest czymś absolutnym, lecz zawsze jak gdyby płynie w kontinuum niepewności i nieokreśloności¹⁸¹.

Wypowiedź tą można zinterpretować na dwa sposoby. Jeżeli definiując fallibilizm położymy nacisk na stałą możliwość obalania naszej wiedzy, na jej niedoskonałość, to możemy pomylić go ze sceptycyzmem. Jeżeli natomiast uwydatnimy w fallibilizmie możliwość korekty, poprawy, doskonalenia naszej wiedzy,

¹⁸¹ „fallibilism is the doctrine that our knowledge is never absolute but always swims, as it were, in a continuum of uncertainty and of indeterminacy” (CP 1.171).

to owo Peirce'owskie „płynięcie” nie będzie przypadkowym dryfowaniem, lecz zmierzaniem w pewnym kierunku wyznaczonym przez regulatywną ideę prawdy.

Sądzę, że właśnie tak należy rozumieć słowa Peirce'a (a także fallibilizm Poppera). Traktowanie fallibilizmu zgodnie z postulatem Lovejoya – to jest jako autonomicznej idei filozoficznej – i badanie jej samej może przesłonić nam te problemy, które są pierwszoplanowe. Zatem to, co najważniejsze to nie teza, że nasze poznanie jest zawodne. Bardziej kluczowy jest kontekst problemowy wyznaczony przez sceptyczną krytykę *KMRE* i próby jej odparcia (np. Kartezjusz), załamanie się kartezjańskiego programu i przeformułowanie idei oraz dyrektyw *KMRE* w ramach fallibilizmu w sposób zachowujący ciągłość kulturową: epistemiczny charakter przedsięwzięcia określonego przez starożytnych Greków. Umieszczone w takim kontekście pojęcie fallibilizmu staje się bardziej użyteczne jako kategoria klasyfikacyjna historii idei. Przy takim antyatomistycznym podejściu do historii idei można pokusić się o klasyfikację współczesnych doktryn epistemologicznych wedle ich stosunku do programu *KMRE* oraz jego fallibilistycznej rewizji. W ten sposób przyjrzymy się, w rozdziale poświęconym nieklasycznemu fallibilizmowi, różnym doktrynom, które niekiedy – błędnie, z przyjętej tu perspektywy – zaliczane są do fallibilistycznych. Zanim jednak to zrobimy, poświęćmy nieco uwagi dwóm innym koncepcjom, które można uznać za znaczące kontynuacje klasycznego fallibilizmu Peirce'a i Poppera – doktrynom Lakatosa i Alberta.

VI.1.2. Imre Lakatos

Filozofie Lakatosa i Poppera wykazują wiele podobieństw. Wyciągając konsekwencje z ewolucjonistycznej epistemologii Poppera, rozwijanej w łączności z fallibilizmem, Lakatos twierdził, że również nieformalna matematyka jest nauką w sensie Poppera. Rozwija się ona poprzez ciągłe ulepszanie domysłów, przez spekulację i krytycyzm, przez logikę dowodzenia i obalania ([1963-4] p. 6). W matematyce, tak jak w naukach empirycznych, próbując rozwiązać jakiś problem, szuka się jednocześnie dowodu i kontrprzykładów. Jej rozwój jest zatem – jak zauważył Quine w omówieniu drugiego wydania *Proofs and refutations* – kierowany przez „dialektykę śmiałych hipotez i surowych testów, którą Lakatos, idąc za Popperem, uważa[ł] za logikę odkrycia naukowego [w tym również matematycznego]”¹⁸². Jednak pogląd, że Lakatos po prostu rozszerzył zakres Popperowskiego fallibilizmu pokazując, że twierdzenia matematyki, podobnie jak nauk empirycznych, są jedynie hipotetyczne, jest dyskusyjny.

Główna praca Lakatosa z zakresu filozofii matematyki uchodzi za odnowienie empiryzmu w filozofii matematyki¹⁸³. Rozprawa ta jednak w większym stopniu dotyczy mechanizmu rozwoju matematyki niż jej natury. Lakatos nie akcentował omyślności, czy

¹⁸² „dialectic of conjecture and refutation which Lakatos, following Popper, recognises as the logic of scientific discovery” (QUINE [1977] p. 82).

¹⁸³ Lakatos nie traktował jednak swych dokonań jako całkowicie nowatorskich i uważał się raczej za kontynuatora pewnej tradycji. W komentarzu do artykułu László Kalmára pt. „Foundations of mathematics – Whither now?” ([1967]), dotyczącego renesansu empiryzmu we współczesnej filozofii matematyki Lakatos bronił tezy, że takie właśnie pojmowanie matematyki, wbrew głosom krytycznym, jest bardzo rozpowszechnione. Wymienił kilkunastu czołowych filozofów, logików i matematyków, nie wspominając w ogóle o swoich osiągnięciach ([1967] p. 199–200).

rewidowalności twierdzeń matematyki (pomyłki w matematyce i przewartościowania będące ich rezultatem są rzadsze niż w naukach empirycznych). Przede wszystkim podkreślił to, że matematyka, biorąc pod uwagę jej powstawanie, nie jest nauką czysto dedukcyjną. Zdaniem Lakatosa, ma ona wiele metod i rozwija się inaczej, niż dotychczas sądzono. Fallibilizm Lakatosa bardziej eksponuje ewolucyjny charakter matematyki, niż jej hipotetyczność. Ponadto, Lakatos (podobnie jak Peirce) nie kwestionował poglądu, że prawdy matematyki są konieczne. Zdawał sobie bowiem sprawę z tego, że konieczność nie wyklucza hipotetyczności¹⁸⁴. Swych pomysłów z filozofii matematyki Lakatos nie zdążył rozwinąć. Wkrótce jego zainteresowania poszły w innym kierunku i zainspirowany filozofią Poppera pracował do końca swych dni nad koncepcją naukowych programów badawczych¹⁸⁵.

Ogólna charakterystyka filozofii Lakatosa jest podobna do Popperowskiej. Przyjmuje on ewolucjonistyczną epistemologię, głosi hipotetyczny charakter twierdzeń nauki, przeciwstawiając się tym samym kartezjańskiemu fundamentalizmowi i kumulatywizmowi. Fallibilizm ma tu zarówno charakter teoretyczny, jak też normatywny. Krytykując jednak tzw. dogmatyczny falsyfikacjonizm, Lakatos wyciągnął dalsze konsekwencje z Popperowskiego fallibilizmu. Podobnie jak Popper uważał, iż niemożliwa jest nie tylko ostateczna weryfikacja, ale także ostateczna falsyfikacja. Obserwacja ta może jednak prowadzić do sceptycyzmu. Orygi-

¹⁸⁴ Kwestię, czy fallibilizm nie wyklucza konieczności prawd matematyki (a także logiki), szerzej omawiają Haack ([1978a] i [1979] p. 60) oraz Zbigniew Tworak ([1994]).

¹⁸⁵ Stosowane przez Lakatosa określenie „naukowy program badawczy” (*scientific research programme*) wywodzi się z Popperowskiego „metafizycznego programu badawczego” (*metaphysical research programme*). Terminem tym posługiwał się Popper w swych wykładach poczynając od 1949 r. albo i wcześniej (POPPER [1974] p. 175, footnote 242, [1976] p. 227, footnote 242; [1997] s. 210, przyp. 254).

nalność i kontynuacja Lakatosa w tej kwestii polegała na tym, że wyraźniej podkreślił powód, dla którego preferujemy daną hipotezę. Jego zdaniem falsyfikacja jednej hipotezy ściśle się wiąże z potwierdzeniem hipotezy konkurencyjnej, która posiadając pewne szczególne cechy jest wyraźnie lepsza od swej poprzedniczki:

teoria naukowa T [...] [jest] sfalsyfikowana wtedy i tylko wtedy, gdy zaproponowano alternatywną teorię T' o następujących właściwościach: (1) T' posiada nadwyżkę treści empirycznej w stosunku do T : to znaczy, że przewiduje *nowe* fakty, to jest fakty nieprawdopodobne w świetle T albo nawet przez nią zakazane; [...] (2) T' wyjaśnia poprzedni sukces T , to znaczy, że cała nieobalona treść T zawiera się (w granicach błędu obserwacyjnego) w treści T' ; oraz (3) część nadwyżki treści T' została potwierdzona¹⁸⁶.

Lakatos próbował stworzyć fallibilistyczną teorię postępu naukowego – wskazać podstawy do rewizji naukowej. W związku z tym przedstawił zmodyfikowaną, względem Popperowskiej, wizję nauki. Twierdził, że w nauce mamy do czynienia nie z pojedynczymi teoriami, lecz z ciągami teorii tworzącymi spójną całość. Powstaje ona i rozwija się zgodnie z pewnymi dyrektywami należącymi do naukowego programu badawczego. Na program składają się: twardy rdzeń (*hard core*), pas ochronny hipotez pomocniczych oraz seria teorii naukowych o wspólnej heurystyce (są to reguły metodologiczne dwojakiemu rodzajowi: jedne należą do heurystyki negatywnej – określają, jakich modyfikacji teorii wprowadzić nie wolno – inne do heurystyki pozytywnej – mówią, jakiego typu hipotezy pomocnicze w danego typu sytuacjach problemowych należy formułować).

¹⁸⁶ „a scientific theory T [...] [is] falsified if and only if another theory T' has been proposed with the following characteristics: (1) T' has excess empirical content over T : that is, it predicts *novel* facts, that is, facts improbable in the light of, or even forbidden, by T ; [...] (2) T' explains the previous success of T , that is, all the unrefuted content of T is contained (within the limits of observational error) in the content of T' ; and (3) some of the excess content of T' is corroborated” ([1970] p. 116; [1995] s. 45).

W przeciwieństwie do Poppera, Lakatos nie mówił o metafizycznych, lecz o naukowych programach badawczych. Dla Poppera „metafizyczny” to tyle co „niefalsyfikowalny”, natomiast u Lakatosa rdzeń programu nie podlega refutacji ze względów metodologicznych, a nie syntaktycznych¹⁸⁷. Rdzeń jednak *de facto* jest u Lakatosa metafizyczną częścią programu badawczego. W ten sposób Lakatos, kontynuując zapoczątkowaną przez Poppera krytykę neopozytywistycznego zamachu na metafizykę, starał się pokazać, że koncepcje metafizyczne nie tylko są sensowne i niekiedy pożyteczne, ale że są nieodłączną częścią nauki.

Zdaniem Lakatosa, zmianom ulegają nie tylko pojedyncze teorie, ale także programy badawcze. Wedle metodologii naukowych programów badawczych odrzucenie programu badawczego jest racjonalne, gdy nowy program jest bardziej postępowy od poprzedniego. Naturalnymi narzędziami oceny postępowości wydają się Popperowskie kryteria postępu poznawczego, przyrostu treści empirycznej i względnego sukcesu empirycznego. Ale rozszerzając horyzont refleksji nad nauką Lakatos w znaczący sposób wzbogacił również ten aspekt filozofii Poppera, który dotyczył kryteriów. Zdaniem Wojciecha Sadego, Lakatos w swej metodologii naukowych programów badawczych sformułował w sumie trzy kryteria oceny programów badawczych ([2000] s. 248–254). Pierwsze z nich to kryterium *teoretycznej postępowości*. Kryterium to, jak zauważył Sady, ma kilka sformułowań nastrożających pewne trudności interpretacyjne (s. 248–250). Próbując je usunąć Sady zaproponował, aby kryterium to rozumieć w następujący sposób:

seria teorii [..., T_n , T_{n+1} , ...] jest postępową teoretycznie wtedy i tylko wtedy, gdy:

[a] T_{n+1} wyjaśnia wszystko to, co w udany sposób wyjaśniała T_n ;

¹⁸⁷ „hard core is irrefutable, not because of syntactical but of methodological reasons [...]” ([1970] p. 184; [1995] s. 160).

- [b] T_{n+1} wyjaśnia pewne, uwzględnione przy jej konstruowaniu, zdania „obserwacyjne” O_1, \dots, O_k będące dla T_n anomaliami;
[c] z T_{n+1} wynikają zdania „obserwacyjne”, nie wynikające z T_n oraz O_1, \dots, O_k i ich indukcyjnych uogólnień (s. 250).

Kryterium to miało pozwolić na ocenę „śmiałości” teorii (w sensie Poppera); oceny tej dokonuje się *a priori*, zaraz po sformułowaniu T_{n+1} . Natomiast kolejne kryterium – *postępowości empirycznej* – stosuje się *a posteriori*, gdy okaże się, że seria teorii jest postępową teoretycznie. O postępowości programu świadczyć będzie tym razem to, że niektóre z nieoczekiwanych przewidywań T_{n+1} zostaną potwierdzone empirycznie. Kryterium to przypomina Popperowskie kryterium względnego sukcesu empirycznego z tą jednak różnicą, jak zauważył Sady, że:

w metodologii Lakatosa empiryczny sprawdzian w ogóle nie jest próbą obalenia teorii i nic ważnego się nie dzieje, jeśli część z nowych przewidywań nie zostanie doświadczalnie potwierdzona (s. 251).

Pod koniec swego życia Lakatos sformułował trzecie kryterium oceny programów badawczych: kryterium *postępowości heurystycznej*, które głosi, iż: „udane modyfikacje pasa ochronnego muszą być dokonywane zgodnie z duchem heurystyki” (za: SADY [2000] s. 251).

Powyższe trzy kryteria miały, zdaniem Lakatosa, dostarczać wskazówek co do wartości danego programu badawczego. Jeśli program nie spełnia tych kryteriów, znaczy to, że ulega teoretycznej, empirycznej lub heurystycznej degeneracji. Generalnie rzecz biorąc preferencja programu bardziej postępowego polegać ma na wyborze reguł metodologicznych, które najskuteczniej sprzyjają realizacji celu, jakim jest zbliżanie się do prawdy (wzrost *verisimilitude*).

Koncepcja Lakatosa, będąc twórczą modyfikacją poppery-

zmu, dostarcza rozwiązania ważnego problemu – problemu rewizji *background knowledge* – którego to rozwiązania brak u Poppera. Rdzeń (*hard core*) programu badawczego jest tą częścią *background knowledge*, która jest stosowana do oceny kolejnych hipotez programu. Jeżeli program ulega degeneracji, może to być motywem do odrzucenia *hard core*, co jest równoznaczne z odrzuceniem programu badawczego na rzecz bardziej postępowego programu.

Lakatos, co szczególnie ważne w naszym kontekście, zaproponował *de facto* dalszą rewizję standardów *KMRE*. Zakwestionował tzw. racjonalność natychmiastową (preferowaną przez *KMRE*). W jej miejsce sformułował koncepcję racjonalności odroczonej. Postulował, aby nie odrzucać programów badawczych zbyt wcześnie. Odroczenie decyzji dotyczyć miało zarówno nowych, jak i starych programów. Powstały w ten sposób pluralizm miał, wobec braku absolutnych kryteriów preferencji, zapobiegać przedwczesnej eliminacji alternatywnych programów.

Sceptyczna krytyka procedur preferencji wyznaczonych przez *KMRE* stawia przed fallibilizmem problem opracowania kryteriów umożliwiających racjonalną waloryzację posiadanej wiedzy. Peirce nie poświęcił temu problemowi zbyt wiele miejsca. Jego wagę rozumiał Popper. Lakatosa idea racjonalności odroczonej jest kolejną, dojrzałą propozycją mającą rozwiązać ten problem.

VI.1.3. Hans Albert i racjonalizm krytyczny

Rozwijany przez Hansa Alberta racjonalizm krytyczny bliski jest filozofii Poppera. Jednak Albert, inaczej niż Popper, uprawiał filozofię bardziej systemowo, starając się wykreować nowy kierunek filozoficzny. Jego nowatorstwo polegać miało na tworzeniu

nowego, fallibilistycznego modelu racjonalności jako alternatywnej propozycji wobec *KMRE*. Ten nowy model składa się z trzech komponentów.

Pierwszym jest spójny i konsekwentny fallibilizm (*consistent fallibilism*), który „ma swe źródło w niemożliwości utrzymania, implikowanego przez klasyczny racjonalizm, połączenia prawdy i pewności”¹⁸⁸. Zdaniem Alberta, fallibilizm ten unika dylematu sceptycyzm – dogmatyzm „[poprzez] porzucenie wymogu bezpiecznego fundamentu na rzecz krytycznej epistemologii”¹⁸⁹. Kolejnym składnikiem jest metodologiczny racjonalizm (*methodological rationalism*) – czyli konsekwentny krytycyzm. Ta wersja racjonalizmu ma ogólny charakter i obejmuje wszelkie sytuacje związane z rozwiązywaniem problemów, nie tylko poznawczych czy naukowych¹⁹⁰. Odrzuca ona ideę ostatecznego uzasadnienia, która, w opinii Alberta, okazała się utopijna nie tylko w dziedzinie poznania. Ostatnim elementem modelu jest krytyczny realizm (*critical realism*), który za cel poznania stawia badanie realnej rzeczywistości oraz realnych warunków możliwego poznania. Tak pojęty realizm zawiera regulatywną ideę prawdy¹⁹¹. Sytuuje się on też „w opozycji do koncepcji, które widzą cel nauki w konstruowaniu systemów znaków [...], nie posiadających żadnych funkcji reprezentowania, a będących jedynie użytecznymi w pewien sposób w praktyce”¹⁹².

¹⁸⁸ „it results from the impossibility of maintaining the fusion of truth and certainty implied by classical rationalism [...]” ([1978] p. 203).

¹⁸⁹ „[by] abandoning the demand for a secure foundation in favour of a critical epistemology [...]” (p. 203).

¹⁹⁰ „this version of rationalism is a general view: it deals with problem-solutions in general, and is not restricted to cognitive or scientific problems” (pp. 203–204).

¹⁹¹ „a critical realism of this kind involves the regulative idea of truth [...]” (p. 204).

¹⁹² „in opposition to conceptions which take the aim of science to be the

Filozofię Alberta ma wyróżniać rozwijana przez niego koncepcja powszechnej metodologii (*allgemeine Methodologie*), której zadaniem jest rozszerzenie horyzontu problemowego racjonalizmu krytycznego. W ten sposób niemiecki filozof pragnie zracjonalizować i krytycznie przeświecić nie tylko sferę nauki, czy w ogóle poznania, ale całego kompleksu zagadnień społecznych, politycznych i praktycznych. Zdaniem Domalewskiego, w kontekście powszechnej metodologii idea fallibilizmu nabiera waloru uniwersalnego i historycznego, ma ona zatem konsekwencje dla wszystkich sfer życia społecznego (DOMALEWSKI [1992] s. 39, 41).

Metodologia ta kładzie nacisk na powszechność myślenia alternatywnego, gdzie „problem” jest podstawową kategorią ontyczną w świecie, w którym obecny jest stan permanentnej konkurencji. Zgodnie z tą koncepcją teorie mogą wykazywać swą wartość, tzn. być krytycznie oceniane, tylko w sytuacji konkurencji, ocena bowiem, wedle doktryny powszechnej metodologii, jest kategorią relacyjną.

Idee tej metodologii (w szczególności idea krytycznego racjonalizmu w szerszym, światopoglądowym kontekście) obecne są już u Poppera. Dlatego sędzę, że program Alberta jest raczej twórczą kontynuacją fallibilistycznej epistemologii Poppera, niż zupełnie nowym stanowiskiem. Ponadto, samo przekształcenie *KMRE* ma, moim zdaniem, nieco inny charakter, niż to widzą Albert i szczególnie Domalewski. Ten ostatni, słusznie podkreślając, że powstanie fallibilizmu związane było z rewizją *KMRE*, traktuje racjonalizm krytyczny jako propozycję zupełnie nowego modelu racjonalności. Jednak fallibilizm Poppera, a także Peirce’a, nie odrzucił *KMRE*, lecz jedynie przeformu-

construction of systems of signs [...] which have no representational function, but which are useful in a certain manner for practical life” (p. 204).

łował perfekcjonistyczny charakter modelu oraz jego składniki (np. ideał absolutnie uzasadnionej wiedzy zastępuje się tu ideałem wiedzy hipotetycznej). Powstający w ten sposób model nie jest całkowicie nowy, ponieważ fallibilizm Peirce'a i Poppera nie zrywa tradycji zapoczątkowanej przez starożytnych Greków. W szczególności zachowuje założenie o racjonalności świata, chociaż inaczej je wyraża. Dlatego racjonalizm krytyczny jest, moim zdaniem, kolejnym etapem w procesie tworzenia modelu racjonalności. Popper był tego świadom podkreślając: „[n]ie wykładam [...] żadnego nowego objawienia [...]” ([1992] s. 122).

Zasadniczy, epistemiczny charakter modelu nie uległ zmianie. Nadal celem jest inteligibilny obraz rzeczywistości, a racjonalność i prawda pozostają głównymi wartościami. Dzięki sceptykom wiemy jednak, że standardy poznawcze były zawyżone, i należało je zrewidować, aby unikając sceptycznych konsekwencji można było zasadnie twierdzić, że dążymy do prawdy.

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:

świadczenie 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*, zgodne 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 samowjaśniającym 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 praktykę ²⁰⁶. 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 przyrodą ²⁰⁸. 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 terażniejszości – ZADNEJ terażniejszości*, 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 niefundamentalistycznej 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 systemowi 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 uzasadnieniem (*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 (*fal-lible*). 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 stroną 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 kowariancyjny, 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, „napotyka[ją] 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 prawdzie 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 przybliży 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, roszcującą 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 uwieńczeniem 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 przezwyciężenia dylematu: dogmatyzm – sceptycyzm (połączoną z rewizją *KMRE*), to niektóre z powyższych koncepcji w ogóle nie przezwyciężają 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. Płyne 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.

VII Podsumowanie: Znaczenie fallibilizmu

W mej rozprawie nie starałem się rozwijać fallibilizmu. Chciałem przede wszystkim ukazać jego znaczenie. Mam jednak nadzieję, że poczynione tu ustalenia mogłyby być pomocne w kontynuowaniu prac nad tą doktryną. Przeprowadzona w rozdziale III analiza rozpowszechnionych sposobów rozumienia terminu „fallibilizm” pokazała, że bywa on zbyt jednostronnie pojmowany. Jednostronność ta może prowadzić do pomylenia fallibilizmu ze sceptycyzmem. Badania etymologiczne ujawniły, że wyraz *fallibilism* jest zrelatywizowany do *fallible*. Być może właśnie dlatego sens filozoficznego pojęcia „fallibilizm” bywa błędnie redukowany do znaczenia jego źródłosłowu, a to prowadzi do pominięcia pozytywnego aspektu fallibilizmu. Chcąc ukazać ów aspekt naszkicowałem genezę fallibilizmu pokazując, że powstał on w wyniku pewnej sytuacji problemowej, której źródłem była sceptyczna krytyka *KMRE*. Zadaniem fallibilizmu było i nadal jest uporanie się z tą sytuacją – poprzez rewizję *KMRE* polegającą na przeformułowaniu wymogów tego modelu – i rozwiązanie dylematu: dogmatyzm – sceptycyzm. Prezentacja koncepcji modelowych fallibilistów, Peirce’a i Poppera, ujawniła integralny związek fallibilizmu z innymi składnikami ich doktryn. Dzięki temu stało się jasne, że fallibilizm, chociaż antycypowany przez wcześniejszych filozofów, pojawił się dopiero w obrębie pewnej specyficznej epistemologii. Próba adaptacji fallibilizmu na terenie koncepcji epistemologicznych odrzucających niektóre składniki teorii poznania, w której fallibilizm się narodził, prowadzi do

odejścia od klasycznego fallibilizmu, czego dowodzi analiza kilku nieklasycznych koncepcji fallibilistycznych.

W swej pracy przeprowadziłem studium fallibilizmu jako pewnej idei filozoficznej, akcentując jednocześnie potrzebę badania kontekstu problemowego, w którym ta idea się pojawiła. W ten sposób starałem się też pokazać, że rodząca się w ramach racjonalizmu krytycznego koncepcja uprawiania historii idei, eksponująca m.in. kategorie problemu i sytuacji problemowej, jest lepsza od atomizmu Lovejoya.

Przeprowadzone tu badania, tak w części poświęconej genezie fallibilizmu, jak też prezentującej różne odmiany tej doktryny, nie wyczerpują interesującej nas problematyki. Mam jednak nadzieję, że choć dokonałem znacznej selekcji wątków, to osiągnięte rezultaty pozwalają odpowiedzieć na podstawowe dla mej pracy pytanie.

Na czym zatem polega znaczenie fallibilizmu? Trzeba pamiętać, że jest on stanowiskiem wielowątkowym. Jest związany nie tylko z (1) krytyką *KMRE* i jej (2) podsumowaniem („no beliefs are absolutely, epistemically, secure” HAACK [1983] p. 145), ale przede wszystkim z próbą (3) doprecyzowania nowego modelu racjonalności. Obraz fallibilizmu, w którym doktryna ta redukowana jest do któregoś z tych elementów, jest niepełny.

Fallibilizm – inaczej niż *KMRE* – nie żąda, aby definicje były ostateczne; nie znaczy to jednak, że są one niepotrzebne. Chcąc ukazać znaczenie fallibilizmu starałem się w mej pracy przede wszystkim zrekonstruować sytuację problemową, która doprowadziła do powstania tej doktryny. Wydaje mi się, że pozwala to lepiej zrozumieć istotę fallibilizmu i uniknąć niektórych błędów interpretacyjnych, które popełniają różni autorzy piszący o tym stanowisku. Już sama rekonstrukcja sytuacji, o której mowa,

może wystarczyć do uchwycenia znaczenia fallibilizmu; warto jednak doprecyzować to pojęcie. Zatem podsumowując dotychczasowe badania, proponuję obecnie zapowiadaną wcześniej definicję regulującą. Ma ona być funkcjonalna ze względu na sytuację problemową leżącą u podłoża doktryny fallibilizmu. Będzie ona więc – zgodnie z fallibilizmem – raczej przybliżeniem, niż ostatecznym uregulowaniem tej kwestii. Konstruując tę definicję wykorzystam sformułowane w rozdziale III postulaty.

W definicji tej, inaczej niż to zaleca atomizm Lovejoya, nie poszukuję idei fallibilizmu jako w pełni autonomicznego tworu. Całkowite wyizolowanie fallibilizmu z szerszego kontekstu filozoficznego, którym obecnie, jak sądzę, jest racjonalizm krytyczny, może prowadzić do błędnych interpretacji. Starając się wydobyć jądro fallibilizmu spróbuję jednocześnie wskazać istotne powiązania z innymi składnikami tego szerszego tła, czyli ukazać, w miarę precyzyjnie, właściwe fallibilizmowi miejsce w „myślowej sieci” tworzącej nowy, czy raczej zrewidowany, model racjonalności. Chcąc sprostać powyższym wymaganiom proponuję *de facto* hasło słownikowe, które w punktach ujmuje najważniejsze kwestie. Wydaje mi się, że takie rozwiązanie jest właściwe, pozwoli ono adekwatniej uchwycić znaczenie fallibilizmu. Proponuję zatem, następujący sposób rozumienia fallibilizmu:

- (1) Fallibilizm jest doktryną teoriopoznawczą swym zasięgiem wykraczającą poza nauki przyrodnicze, a nawet epistemologię, doktryną obejmującą, w ujęciu Hansa Alberta, wszystkie sfery życia społecznego. Doktryna ta pozostaje w ścisłych związkach z metafizyką, głównie realizmem przyjmowanym przez modelowych fallibilistów Peirce’a i Poppera, a także z innymi składnikami ich doktryn. Jądro fallibilizmu jest próba pozytywnego rozstrzygnięcia dylematu: sceptycyzm – dogmatyzm, który powstał dzięki sceptycznej krytyce *KMRE*; rozstrzygnięcie to polega na rewizji klasycznego modelu racjonalności.

- (2) Za prekursora fallibilizmu uchodzi, wedle niektórych, Karneades. Uważał on, że posiadamy jedynie mniemania, lecz jego koncepcja *πιθανόν* dostarcza hipotetycznych kryteriów preferencji przekonań. Teoria Karneadesa jest jednak pragmatyczna, a nie epistemiczna. Brak też u akademika idei postępu poznawczego. Dopiero połączenie poglądu o hipotetyczności wszelkich przekonań z ideą postępu poznawczego pozwoliło Peirce'owi, jako pierwszemu, sformułować doktrynę fallibilizmu. Twórczo rozwijali ją, niekiedy niezależnie od Peirce'a, m.in. Popper, Lakatos i Hans Albert tworząc tzw. klasyczny fallibilizm. Wiele koncepcji epistemologicznych bliskich jest ideowo tej wersji fallibilizmu – np. doktryny Carnapa, Quine'a, Kuhna, Feyerabenda czy Rorty'ego. Mamy tu jednak do czynienia z odchodzeniem od klasycznego fallibilizmu, odpowiednio ku: weryfikacjonizmowi, koherencjonizmowi, relatywizmowi, sceptycyzmowi i antyepistemologizmowi. Można więc uznać ich za przedstawicieli nieklasycznego fallibilizmu.
- (3) W fallibilizmie (klasycznym) należy odróżnić dwa aspekty: negatywny i pozytywny, z których każdy zawiera dwie wersje fallibilizmu – teoretyczną i normatywną. Biorąc pod uwagę pierwszy z aspektów należy stwierdzić, że u podstaw fallibilizmu leży idea omyłności ludzkiej. Zgodnie z nią poznanie, nieodmiennie, obciążone jest błędem. Skoro jednak metody zdobywania przekonań są zawodne, to wszelka wiedza, w szczególności naukowa, jest niepewna i może okazać się fałszywą; wiedza z natury swej jest zatem prowizoryczna i rewidowalna. Fallibilizm w tym aspekcie zgodny jest ze sceptycyzmem, że ideał *ἐπιστήμη* jest poza naszym zasięgiem. Aspekt negatywny (fallibilizmu teoretycznego), podkreślając nieusuwalną omyłność podmiotu poznającego oraz niemożność uzasadnienia ponad wszelką wątpliwość jakiegokolwiek składnika naszej wiedzy, prowadzi do fallibilizmu normatywnego (w aspekcie negatywnym), zalecającego traktowanie naszych przekonań jako być może fałszywe; ta normatywna zasada – różniąca się od sceptycznego *ἐποχή* – chroni nas przed dogmatyzmem. Aspekt pozytywny fallibilizmu (teoretycznego) pozwala zarysować program polegający na doprecyzowaniu nowego (fallibilistycznego) modelu racjonalności. Zgodnie z przyjętym tu poglądem o hipotetyczności naszej wiedzy uważa się, iż możemy polegać na naszych przekonaniach, mimo że nowe dane być może zmuszą nas do rewizji. Twierdzenia stanowiące wiedzę nie muszą być pewne (pewność nie jest warunkiem koniecznym dla wiedzy). Nie wymaga się też tego, aby dowody były logicznie konkluzywne lub całkowicie nie występowało prawdopodobieństwo błędu. Zatem wiedza jest osiągalna, mimo że zgodnie z nowym jej pojęciem jest ona zawsze hipotetyczna. Dlatego sceptycyzm zostaje przewyciężony, a sam fallibilizm sytuuje się między sceptycyzmem a dogmatyzmem. Wyeksponowana

zostaje idea postępu poznawczego (i sukces nauki) – metoda nauki pozwala na samokorygowanie jej wyników. Nauka traktowana jest jako twór dynamiczny będący ciągiem sytuacji problemowych, z teoriami jako próbnymi rozwiązaniami problemów poznawczych. Poszukiwania naukowe zmierzają jednak do celu leżącego poza granicami naszych możliwości rozpoznania jego osiągnięcia (idea regulatywna prawdy), dlatego nie możemy o naszych teoriach twierdzić, że są prawdziwe, ale jedynie przypuszczać, że są prawdziwe. Zatem badanie jest *de facto* niekończącym się procesem. Celem badań jest rozwiązywanie problemów polegające na usuwaniu wątpliwości. W przeciwieństwie do *KMRE* przyjęty zostaje ideał racjonalności długoterminowej (odroczonej), ponieważ uzasadnienie jest zawsze hipotetyczne i tymczasowe, a zgodnie z wymogiem myślenia kompetywnego dostępne nam kryteria postępu poznawczego muszą być nie tylko hipotetyczne, ale także porównawcze. Normatywny fallibilizm, w tym aspekcie, zaleca przyjęcie antydogmatycznej postawy (samo)krytycyzmu oraz idei współpracy społeczności uczonych. Poznanie bowiem, wedle fallibilizmu, ma charakter zbiorowy, dlatego przyjęcie modelu współpracy poznawczej ułatwia korygowanie błędów. Fallibilizm normatywny podkreśla konieczność krytycyzmu, ale – inaczej niż sceptyckie *ἐπιτομή* – nie blokuje postępu poznawczego. Fallibilizm w tej postaci pojawia się dopiero (jak to określił Domalewski) w odpowiedniej „myśli sieciowej”, którą tworzą różne idee i koncepcje.

- (4) Fallibilizm można więc potraktować jako ośrodek krystalizacji pewnej sieci myślowej, w której motywem przewodnim jest idea rewizji *KMRE*. Idea ta łączy ze sobą wiele składników, które razem mają umożliwić rewizję *KMRE*. Współwystępowanie tych elementów nie jest przypadkowe, wspomniana sieć jest bowiem strukturą odpowiadającą pewnej sieci problemowej, gdzie problemy i sytuacje problemowe wiążą się ze sobą. Cała ta sieć podporządkowana jest naczelnej idei – rewizji *KMRE* – dzięki czemu ma być możliwe sformułowanie inteligibilnej koncepcji świata. Tak zaprojektowana rewizja *KMRE* zachowuje starożytną koncepcję *logosu* – racjonalności świata – oraz epistemiczny charakter modelu. Przeformułuje natomiast perfekcjonistyczny charakter modelu oraz jego składniki (np. ideał absolutnego uzasadnienia zastępuje koncepcją hipotetycznych preferencji). Niektóre ze składników wspomnianej sieci myślowej są łatwe do rozpoznania, m.in. teoria wiedzy hipotetycznej (z nowym pojęciem wiedzy: mniemania nie są równie wiarygodne, wiedza, choć tymczasowa i prowizoryczna, jest osiągalna), idea postępu poznawczego (zasada nadziei vs. pesymistyczna indukcja), kryteria preferencji (postępu poznawczego), regulatywna idea prawdy, korespondencyjna teoria prawdy, koncepcja *background knowledge*, realizm metafizyczny (przeciwstawiający się antyreali-

zmowi, instrumentalizmowi i czysto pragmatycznemu pojmowaniu nauki). Nie są to zapewne wszystkie składniki. Doniosłość fallibilizmu polega w tej kwestii na tym, że będąc etapem na drodze do zrewidowanego modelu pozwala sformułować pewien program badawczy. Program ten polegałby na zebraniu, uporządkowaniu i rozwinięciu różnych wątków, a nadrzędnym celem programu byłaby z jednej strony próba wyeksplikowania fallibilistycznego modelu racjonalności, zaś z drugiej próba jego realizacji.

- (5) Fallibilizm może mieć konsekwencje pozaepistemologiczne, np. wpływa na aksjologię społeczności uczonych. Dzięki niemu społeczność tą cechuje większa otwartość na nowe problemy i wytrwałość w kolektywnym dążeniu do prawdy.

A zatem, znaczenie fallibilizmu ma polegać przede wszystkim na próbie przeformułowania *KMRE*. Wydaje mi się, że zadanie to jest jednak dopiero we wstępnej fazie realizacji. Stopień zaawansowania tego przedsięwzięcia oraz – co ważniejsze – jego powodzenie powinny stać się przedmiotem dalszych badań nad fallibilizmem; wymaga to jednak osobnej pracy. Być może zaowocowałyaby ona znaczącymi przewartościowaniami otrzymanych tu wyników. Lecz tego nie należy się obawiać. Pamiętajmy, że fallibilizm zgodny jest z koncepcją dezintegracji pozytywnej: albo będziemy nastawieni na rewizję wszelkich naszych systemów przekonań, albo doprowadzimy do stagnacji, a może nawet regresu. Dlatego z punktu widzenia fallibilizmu nie należy bać się błędów, ani za wszelką cenę (jak Kartezjusz) ich unikać. Błędy są nieuniknione, rzecz w tym, aby się na nich uczyć. Skoro nie można uniknąć błędów, należy oczekiwać, że rezultaty, do jakich doszedłem w tej pracy, mają na sobie skazę fallibilności, której źródłem jest zapewne niedoskonałość i niewiedza – *ignorantia* – piszącego te słowa. Mimo to, mam jednak nadzieję, że jest to *docta ignorantia*.



Literatura cytowana

Jest to wykaz tylko dzieł cytowanych (bądź też w jakiś sposób wspomnianych), a nie literatury przedmiotu. Prac poświęconych fallibilizmowi (pośrednio i bezpośrednio) jest sporo. Opracowanie bibliografii fallibilizmu wymaga zatem osobnej pracy. Bardzo obszerne i cenne informacje bibliograficzne przekazał mi dr Tomasz Komendziński, któremu w tym miejscu składam podziękowanie.

W tekście rozprawy stosuję następujący sposób opisu danego dzieła: (NAZWISKO AUTOR-A/ÓW [rok wydania] stron-a/y). Gdy z kontekstu wiadomo, o jaki tekst chodzi, skracam ten zapis, np. ([rok wydania]) albo nawet: (stron-a/y). Pojawiają się ponadto [tytuły], [skrótów tytułów] oraz [symbole] wskazujące na cytowane dzieła. W tekście opisu poszczególnych pozycji wzoruję się na tzw. polskiej normie bibliograficznej (PN-78/N-01222), nieco ją modyfikując. Zachowuję oryginalny język opisu dzieł wydanych w obcych językach, w nawiasie wskazując na polskie przekłady. W opisie tekstów anglojęzycznych rezygnuję z tzw. kapitalików, które mogą prowadzić do nieporozumień: nie pozwalają odróżnić nazw własnych oraz specjalnie wyróżnionych przez danego autora elementów tytułu. Powodowane jest to również brakiem powszechnie obowiązujących reguł, co potwierdzają fachowe źródła: „Despite the expectation that there are or should be rules for capitalization [...] conventions remain unstable [...] There is no absolute rule [...]” (McARTHUR ed. [1992] p. 189).

ACHMANOW, ALEKSANDER

- [1965] *Logika Arystotelesa z rosyjskiego przełożyli Andrzej Zabłudowski i Barbara Stanosz*, Warszawa: PWN; (wersja rosyjska: Moskwa 1960).

AGASSI, JOSEPH

- [1963] *Towards an historiography of science* (2nd Beiheft of *History and Theory. Studies in the Philosophy of History* George H. Nadel ed.), Middletown (Connecticut): Wesleyan University Press.

ALBERT, HANS

- [1978] „Science and the search for truth. Critical rationalism and the methodology of science” in: RADNITZKY & ANDERSSON eds. [1978] pp. 203–220, tr. from German with the assistance of Claude Evans; German version, enlarged, as: ALBERT [1980].
- [1978a] *Traktat über rationale Praxis* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); (pol. tt. 1. rozdz. jako: ALBERT [1992]).
- [1980] „Die Wissenschaft und die Suche nach Wahrheit. Der kritische Realismus und seine Konsequenzen für die Methodologie” (Übersetzter und umgearbeitete Version [1978]) in: RADNITZKY & ANDERSSON eds. (Hg.) [1980] pp. 221–245; (pol. tt. jako: ALBERT [1992a]).
- [1992] „Krytycyzm a racjonalna praktyka” przekładu 1. rozdz. ALBERT [1978a] dokonał Wojciech Domalewski w: DEHNEL red. [1992] s. 89–117.
- [1992a] „Nauka i poszukiwanie prawdy. Krytyczny realizm i jego konsekwencje dla metodologii” przekładu ALBERT [1980] dokonał Wojciech Domalewski w: DEHNEL red. [1992] s. 59–88.

ALMEDER, ROBERT FRANCIS

- [1982] „Peircean fallibilism” *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal in American Philosophy* vol. XVIII, no. 1, pp. 57–65.
- [1985] „Peirce's thirteen theories of truth” *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal in American Philosophy* vol. XXI, no. 1, pp. 77–94.

AMSTERDAMSKI, STEFAN

- [1983] *Nauka a porządek świata* Warszawa: PWN.
- [1983a] „Spory o model wyjaśniania” w: AMSTERDAMSKI [1983] s. 93–135.

ARYSTOTELES

- [An.pier.] *Analityki pierwsze* w: ARYSTOTELES [1990] s. 127–251.
- [An.wt.] *Analityki wtóre* w: ARYSTOTELES [1990] s. 255–327.
- [Et.eud.] *Etyka eudemejska* w: ARYSTOTELES [1996] s. 403–493.
- [Et.nik.] *Etyka nikomachejska* w: ARYSTOTELES [1996] s. 77–300.
- [Fizyka] *Fizyka* w: ARYSTOTELES [1990n] s. 7–204.

- [Met.] *Metafizyka* t. I–II, tekst polski opracowali Mieczysław Albert Krąpiec i Andrzej Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia Tadeusza Zeleźniaka, wprowadzenie Krąpiec, redakcja naukowa Maryniarczyk, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1996. (Inny przekład w: ARYSTOTELES [1983] i [1990a] s. 601–857.)
- [O duszy] *O duszy* w: ARYSTOTELES [1992] s. 33–146.
- [O śnie] *O śnie i czuwaniu* w: ARYSTOTELES [1992] s. 248–260.
- [Ret.] *Retoryka* w: ARYSTOTELES [2001] s. 302–478.
- [Top.] *Topiki* w: ARYSTOTELES [1990] s. 343–473.
- [1983] *Metafizyka* przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył Kazimierz Leśniak, BKF, Warszawa: PWN; przedruk w: ARYSTOTELES [1990a] s. 601–857.
- [1990] *Dzieła wszystkie* t. I (zawartość: *Kategorie*, *Hermeneutyka*, *Analityki pierwsze*, *Analityki wtóre*, *Topiki*, *O dowodach sofistycznych*) przekłady, wstęp i komentarze Kazimierz Leśniak, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
- [1990a] *Dzieła wszystkie* t. II (zawartość: *Fizyka*, *O niebie*, *O powstawaniu i niszczeniu*, *Meteorologia*, *O świecie*, *Metafizyka*) przekłady, wstępy i komentarze Kazimierz Leśniak, Antoni Paciorek, Leopold Regner i Paweł Siwek, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
- [1992] *Dzieła wszystkie* t. III (zawartość: *O duszy*, *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne*, *Zoologia*, *O częściach zwierząt*) przekłady, wstęp i komentarze Paweł Siwek, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
- [1994] *Dzieła wszystkie* t. VII (zawartość: „Słownik terminów Arystotelesowych” – ułożył Krzysztof Narecki, oraz „Indeksy pojęć i nazw” – sporządziła Dobrochna Dembińska-Siury) Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
- [1996] *Dzieła wszystkie* t. V (zawartość: *Etyka nikomachejska*, *Etyka wielka*, *Etyka eudemejska*, *O cnotach i wadach*) przekłady, wstęp i komentarze Daniela Gromska, Leopold Regner, Witold Wróblewski, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
- [2001] *Dzieła wszystkie* t. VI (zawartość: *Polityka*, *Ekonomika*, *Retoryka*, *Retoryka dla Aleksandra*, *Poetyka*, *Zachęta do filozofii*, *Ustrój polityczny Aten*, *List do Aleksandra Wielkiego*, *Testament*) przekłady, wstępy i komentarze Maria Chigerowa, Ewa Głębička, Ryszard Kulesz, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, Ludwik Piotrowicz, Henryk Podbielski, Mikołaj Szymański, Bogumiła Świtalska, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
- AUDI, ROBERT** general ed.
[1995] *The Cambridge dictionary of philosophy* Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press.
- AUNE, BRUCE**
[1995] „Fallibilism” in: AUDI ed. [1995] pp. 261–262.
- BARNES, JONATHAN**
[1998] „Carneades” in: CRAIG ed. [1998] vol. II, pp. 215–220.
- BLACKBURN, SIMON**
[1994] „Fallibilism” in: BLACKBURN [1994a] p. 135; (pol. tł. jako: BLACKBURN [1997]).
[1994a] *The Oxford dictionary of philosophy* Oxford – New York: Oxford University Press. (pol. tł. jako: BLACKBURN [1997a]).
[1997] „Fallibilism” przekładu BLACKBURN [1994] dokonał Michał Szczubińska w: BLACKBURN [1997a] s. 118.
[1997a] *Oksfordzki słownik filozoficzny* red. naukowy Jan Woleński, przekładu BLACKBURN [1994a] dokonali Cezary Cieśliński, Paweł Dziłiński, Michał Szczubińska i Jan Woleński, hasła dodane do edycji polskiej opracował Jan Woleński, Warszawa: Książka i Wiedza.
- BOCHEŃSKI, JÓZEF MARIA**
[1993] *Zarys historii filozofii* Kraków: Wydaw. Philed.
[1994] *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów* Kraków: Wydaw. Philed; wyd. 2.
- BOMBIK, MIECZYSLAW**
[1991] *Pojęcie błędu petitionis principii* seria *Miscellanea Logica* t. IV, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- BONITZ, HERMANN**
[1870] *Index Aristotelicus (Aristotelis Opera Bd. V)* Berlin: Academia Regia Borussica; 2. Aufl. 1961, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- BONJOUR, LAURENCE**
[1979] „Rescher’s epistemological system” in: SOSA ed. [1979] pp. 157–172.

- BORGER, ROBERT & CIOFFI, FRANK** eds.
[1970] *Explanations in the behavioural sciences* London: Cambridge University Press.
- BREDSORFF, THOMAS**
[1975] „Lovejovianism – or the ideological mechanism. An enquiry into the principles of the history of ideas according to Arthur O. Lovejoy” *Orbis Litterarum. International Review of Literary Studies* vol. XXX, no. 1, pp. 1–27.
- BUCK, ROGER S. & COHEN, ROBERT S.** eds.
[1971] *PSA 1970. In memory of Rudolf Carnap (Boston Studies in the Philosophy of Science vol. VIII)*, Dordrecht (Holland): D. Reidel Publishing Co.
- BUCZYŃSKA, HANNA**
[1965] *Peirce* seria: *Myśli i Ludzie* Warszawa: Wiedza Powszechna.
- BUCZYŃSKA-GAREWICZ, HANNA**
[1979] „Teoria znaku a wątpliwość kartezjańska” *Studia Filozoficzne* nr 4 (161), s. 113–125.
[1994] *Semiotyka Peirce’a* seria *Biblioteka Myśli Semiotycznej* nr 29, Warszawa: Znak – Język – Rzeczywistość Polskie Towarzystwo Semiotyczne (Zakład Semiotyki Logicznej Uniwersytetu Warszawskiego).
- CABAJ, JERZY**
[1989] *Arthura O. Lovejoya filozofia i koncepcja historii idei* seria *Realizm. Racjonalność. Relatywizm* t. XXV, Lublin: Wydaw. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- CARNAP, RUDOLF**
[1935] *Philosophy and logical syntax* London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
[1969] *Filozofia i składnia logiczna* przekładu CARNAP [1935] dokonał Andrzej Zabłudowski w: CARNAP [1969a] s. 6–66.
[1969a] *Filozofia jako analiza języka nauki* Warszawa: PWN.
- CASERTANO, GIOVANNI**
[2001] „Parmenides – początki myśli filozoficznej i naukowej” z j. włoskiego przełożył Marian Wesoly (przekład referatu, wygłoszonego przez Casertano w IF UAM 15 maja 2001), *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* R. X, nr 2 (38), s. 125–133.
- CHILLINGWORTH, WILLIAM**
[1638] *The religion of Protestants a safe way to salvation*²³⁹.
- CHISHOLM, RODERICK MILTON**
[1951] „Fallibilism and belief” in: WIENER & YOUNG eds.
- CHMIELEWSKI, ADAM & DĄBKOWSKI, LESZEK** red.
[1992] *Szkice z filozofii współczesnej. Popper, Albert, Gadamer, Adorno, Berlin, Rorty, Kripke, Davidson, Freud* Acta Universitatis Wratislaviensis nr 1317, Wrocław: Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego.
- COHEN, STEWART**
[1988] „How to be a fallibilist” in: TOMBERLIN ed. [1988] pp. 89–123.
- COPLESTON, FREDERICK CHARLES**
[1947] *A history of philosophy* vol. I: „Greece and Rome” London: Burns Oates & Washbourne Ltd.; revised ed., 1st. ed. 1946; (pol. tt. jako: COPLESTON [1998]).
[1998] *Historia Filozofii* t. I, „Grecja i Rzym” przekładu COPLESTON [1947] dokonał Henryk Bednarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- CRAIG, EDWARD** ed.
[1998] *The Routledge encyclopedia of philosophy* vols. I–X, London – New York: Routledge.
- CZARNECKI, ZDZISŁAW**
[1973] „Problem historycznej ciągłości filozofii w historiografii współczesnej” *Studia Filozoficzne* nr 9 (94), s. 71–91.
- DANCY, JONATHAN & SOSA, ERNEST** eds.
[1992] *A companion to epistemology* Blackwell companions to philosophy, Oxford – Cambridge (Massachusetts): Blackwell Publishers Ltd.

²³⁹ Wedle DRABBLE ed. [1997] p. 196 książka Chillingwortha została wydana w 1637, zaś jej tytuł brzmi: *The religion of the Protestants a safe way to salvation*.

DAMBSKA, IZYDORA

- [1935] *Zarys historii filozofii greckiej* Biblioteka Filomaty, nr 14, Lwów (przedruk, nieznacznie skrócony i z drobnymi błędami, jako: DAMBSKA [1993]).
- [1950] „Meditationes» Descartes'a na tle sceptycyzmu francuskiego XVII wieku" *Kwartalnik Filozoficzny* t. XIX, z. 1-2, s. 1-24.
- [1958] *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku* Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, t. VII, z. 2, Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
- [1993] *Zarys historii filozofii greckiej* Lublin: Daimonion (jest to przedruk: DAMBSKA [1935], nieznacznie skrócony i z drobnymi błędami).

DEBROCK, GUY & HULSWIT, MENNO eds.

- [1994] *Living doubt. Essays concerning the epistemology of Charles Sanders Peirce* Synthese Library vol. CCXLIII, Dordrecht - Boston - London: Kluwer Academic Publishers.

DEHNEL, PIOTR red.

- [1992] *Krytyczny racjonalizm. Karl R. Popper, Hans Albert* (wybór tekstów) Wrocław: Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego.

DESCARTES, RENÉ

- [1637] *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* Lejda: Jan Marie; (pol. tł. jako: DESCARTES [1970]).
- [1970] *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach* przekładu DESCARTES [1637] dokonała Wanda Wojciechowska, BKF, Warszawa: PWN. (Inny przekład: Tadeusz Żeleński (Boy), wstęp pt. „Kartezjusz, sierota" napisał Krzysztof Teodor Toeplitz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1980, wyd. 2. uzupełnione.)

DEVOTO, GIACOMO

- [1944] *Storia della lingua di Roma* Bologna: L. Cappelli.
- [1968] *Geschichte der Sprache Roms* DEVOTO [1944] übers. von I. Opelt, Heidelberg.

DIELS, HERMANN ALEXANDER

- [1903] *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch* Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- [1912] *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch* Bde. I-III, dritte Aufl., Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

DIELS, HERMANN ALEXANDER & KRANZ, WALTER

- [1934-37] *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch* Bde. I-III, Hg. von Walter Kranz, fünfte Aufl., Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

DIOGENES LAERTIOS

- [Zywoty] *Zywoty i poglądy słynnych filozofów* przełożyli: Irena Krońska, Kazimierz Leśniak i Witold Piszewski przy współpracy Bogdana Kupisa, opracowanie przekładu, przypisy i skróty Irena Krońska, „Wstęp" Kazimierz Leśniak, Warszawa: PWN 1982.

DOMALEWSKI, WOJCIECH

- [1992] „Fallibilizm jako powszechna metodologia" w: CHMIELEWSKI & DĄBKOWSKI red. [1992] s. 35-43.
- [1992a] „Wstęp. Filozofia Hansa Alberta i podstawowe idee racjonalizmu krytycznego" w: DEHNEL red. [1992] s. 5-22.
- [1993] „Pojęcie prawdy w filozofii krytycznego racjonalizmu" w: LORCZYK red. [1993] s. 63-75.

DRABBLE, MARGARET ed.

- [1997] *The Oxford companion to English literature* revised and updated, Oxford - New York: Oxford University Press; 1st ed. 1932.

EDWARDS, PAUL ed.

- [1967] *The encyclopedia of philosophy* vols. I-VIII, New York: The Macmillan Co. & The Free Press - London: Collier - Macmillan Publishers; repr. 1972.

FATTAL, MICHEL

- [1987] *Pour un nouveau langage de la raison. Convergences entre l'Orient et l'Occident* Paris: Beauchesne Editeur.
- [2001] *Logos. Między Orientem a Zachodem* przekładu FATTAL [1987] dokonał Piotr Domański, opracowanie naukowe przekładu Katarzyna Pachniak i Mikołaj Olszewski, postowie Krzysztofa Nareckiego, Warszawa: Wydaw. IFiS PAN.
- [* * *] *Les théories philosophiques du logos dans l'Antiquité* sous la direction de M. Fattal, L'Harmattan.

FEIBLEMAN, JAMES KERN

- [1969] *An introduction to the philosophy of Charles S. Peirce* Cambridge (Massachusetts): MIT Press; 1st ed. 1946.

FEYERABEND, PAUL KARL

- [1970] „Against method. Outline of an anarchist theory of knowledge” in: RADNER & WINOKUR eds. [1970] pp. 17–130.
 [1975] *Against method. Outline of an anarchist theory of knowledge* London: New Left Books; (pol. tl. jako: FEYERABEND [1996]).
 [1996] *Przeciw metodzie* przekładu FEYERABEND [1975] dokonał Stefan Wiertelwski, Wrocław: Siedmioróg.

FLECK, LUDWIK

- [1935] *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv* Basel (Szwajcaria): Benno Schwabe & Co. Verlagsbuchhandlung; (pol. tl. jako: FLECK [1986]).
 [1936] „Zagadnienie teorii poznawania” *Przegląd Filozoficzny* R. XXXIX, z. 1, s. 3–37.
 [1939] „Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza” *Przegląd Współczesny* nr 8–9, s. 168–174; przedruk w: FLECK [1986] s. 198–202.
 [1979] *Genesis and development of a scientific fact* Thaddeus J. Trenn & Robert K. Merton eds., tr. of FLECK [1935] by Fred Bradley & Thaddeus J. Trenn, Chicago & London: The University of Chicago Press.
 [1986] *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym* przekładu FLECK [1935] dokonała Maria Tuszkiewicz, Lublin: Wydaw. Lubelskie.

FLEW, ANTONY ed. (editorial consultant)

- [1984] *A dictionary of philosophy* London: Pan Books Ltd in association with The Macmillan Press; 1st ed. London: Pan Books Ltd 1979 (and simultaneously London – Basingstoke: The Macmillan Press Ltd); 2nd revised ed. The Macmillan Press 1983.
 [1984a] „Fallibilism” in: FLEW ed. [1984] p. 119 (autora hasła „Fallibilism” nie podano).

FOLSCHIED, DOMINIQUE

- [1996] *Les grandes dates de la philosophie antique et médiévale* Paris: Presses Universitaires de France; (pol. tl. jako: FOLSCHIED [2000]).
 [2000] *Wielkie daty filozofii starożytnej i średniowiecznej* przekładu FOLSCHIED [1996] dokonał Jerzy Nieckowski (na podstawie wyd. 2. poprawionego z 1997), Warszawa: Prószyński i S-ka.

FOURNIER, HENRY

- [1946] *Les verbes „dire” en grec ancien: exemple de conjugaison supplétive* Paris: C. Klincksieck.

FREEMAN, EUGENE & SKOLIMOWSKI, HENRYK

- [1974] „III. Peirce and Popper – Similarities and differences” in: SCHILPP ed. [1974] vol. 1, pp. 508–519.

GOŁASZEWSKA, MARIA red.

- [1997] *Estetyka w świecie. Wybór tekstów* t. V, Kraków: Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego.

GOUDGE, THOMAS

- [1950] *The thought of C. S. Peirce* London: University of Toronto Press.

GROBLER, ADAM

- [1993] *Prawda i racjonalność naukowa* Kraków: Wydaw. Inter Esse.
 [1996] „Pojęcie prawdy w językach nauk empirycznych” w: JONKISZ & MORSZYŃSKI red. s. 139–150.
 [1997] „Introduction”, „Popper’s switch from justification to critical preferences” *Foundations of Science* vol. II, no. 2, pp. 349–352.
 [2001] „Problem zdań bazowych jako test w sporze między internalizmem a eksternalizmem” *Filozofia Nauki* R. IX, nr 2 (34), s. 61–87.

GUIDO DA COLONNA (DELLE COLONNE)

- [XIII w.] *Historia destructionis Troiae*²⁴⁰.

²⁴⁰ Wg DRABBLE ed. [1997] p. 90 jest to przekład, napisany prozą, poematu *Roman de Troie* autorstwa Benoît de Sainte-Maure’a (ale Guido o tym nie wspominał). Poemat oparty jest na pismach dwóch antycznych autorów, byli nimi: Dares Phrygius oraz Dictys Cretensis.

- GUTTENPLAN, SAMUEL ed.
[1975] *Mind and language* Oxford: Clarendon Press.
- HAACK, SUSAN
[1977] „Two fallibilists in search of the truth” (part I; part II – KOLENDA [1977]) *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume LI*, pp. 63–84.
[1978] *Philosophy of logic* Cambridge: Cambridge University Press.
[1978a] „Some metaphysical and epistemological questions about logic” in: HAACK [1978]; (pol. tł. jako: HAACK [1997]).
[1979] „Fallibilism and necessity” in: HILPINEN (et al.) eds. [1979] pp. 37–63.
[1983] „Theories of knowledge: An analytic approach” *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series* vol. LXXXIII, pp. 143–157.
[1993] *Evidence and inquiry. Towards reconstruction in epistemology* Oxford – Cambridge (Massachusetts): Blackwell.
[1997] „Niektóre pytania metafizyczne i epistemologiczne dotyczące logiki” przekładu HAACK [1978a] dokonała Anna Sierszulska w: WOLEŃSKI red. [1997] s. 237–258
[1998] „A foundationalist theory of empirical justification” in: POJMAN ed. [1998] pp. 283–293.
[1999] „A foundationalist theory of empirical justification” in: SOSA & JIM eds. [1999] pp. 226–236; 2nd ed. of HAACK [1998].
- HAMMOND, HENRY
[1648] *To Ld. Fairfax* 19.
- HARRIS, JOHN H.
[1974] „Popper’s definitions of «verisimilitude»” *The British Journal for the Philosophy of Science* vol. XXV, pp. 160–166.
- HARVEY, PAUL ed.
[1975] *The Oxford companion to English literature* compiled and ed. by sir Paul Harvey, Oxford: Oxford University Press; repr. with corrections of the 4th ed. revised by Dorothy Eagle 1967, 1st ed. 1932.
- HEIDEGGER, MARTIN
[1959] *Unterwegs zur Sprache* (1950–59) Stuttgart: Verlag Günther Neske; (pol. tł. jako: HEIDEGGER [1998]).
[1998] *W drodze do języka* przekładu HEIDEGGER [1959] dokonał Janusz Mizera, Kraków: Wydaw. Baran i Suszczyński.
- HEMPOLIŃSKI, MICHAŁ
[1991] „Krytyka fundamentalizmu epistemologicznego” w: ROLEWSKI & CZERNIAK red. [1991] s. 69–89.
- HERBUT, JÓZEF
[1997] „Wiedza” w: HERBUT red. [1997] s. 537–539.
- HERBUT, JÓZEF red.
[1997] *Leksykon filozofii klasycznej* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED
[1987] „O duchu poezji hebrajskiej” przekładu (*Vom Geist der Ebräischen Poesie – 1782–1783 r.*) dokonał Marek Jaroszewski w: HERDER [1987b] s. 410–485 (przekład zawiera tylko fragmenty rozprawy: Dialog II, Dialog VI, O pochodzeniu i istocie poezji hebrajskiej, Dodatek).
[1987a] „Rozprawa o pochodzeniu języka” przekładu (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache – 1772 r.*) dokonała Barbara Placzkowska w: HERDER [1987b] s. 58–175.
[1987b] *Wybór pism* wybrał i opracował Tadeusz Namowicz, *Biblioteka Narodowa* seria II, nr 222, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.
- HICKERINGILL, EDMUND
[1705] *Priest-craft, its character and consequences 1705–1707 – The vindication of the character of priestcraft 1705.*
- HIERONIM ŚW. (EUSEBIUS HIERONYMUS)
[395] „Epistula 57. Ad Pammachium. De optimo genere interpretandi”; (pol. tł. jako: HIERONIM [1952]).
[1952] „List 57. Do Pammachiusza. O najlepszym rodzaju tłumaczenia” przekładu HIERONIM [395] dokonał Jan Czuj w: HIERONIM [1952-4] t. I, s. 397–414.
[1952-4] *Listy* t. I–III, przełożył i przedmową opatrzył Jan Czuj, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- HILPINEN, RISTO & NIINILUOTO, ILKKA & SAARINEN, ESA eds.
 [1979] *Essays on the philosophy of Charles Peirce (Synthese. An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science* vol. XLI, no. 1) Dordrecht (Holland) – Boston (USA): D. Reidel Publishing Co.
- HOCCLEVE (OCCLEVE), THOMAS
 [≈1412] *De regimine principum* (The regement of princes)²⁴¹ (Roxburghe Club 1860; Early English Text Society 1897).
- HONDERICH, TED ed.
 [1995] *The Oxford companion to philosophy* Oxford – New York: Oxford University Press; (pol. tł. jako: HONDERICH ed. (red.) [1998-9]).
 [1998-9] *Encyklopedia filozofii* t. I (A-K) 1998, t. II (L-Z) 1999, przekładu HONDERICH ed. [1995] dokonaj Jerzy Łoziński, Poznań: Zysk i S-ka Wydaw. s.c.
- HULOET, RICHARD
 [1552] *Abecedarium Anglico Latinum* (neweley corrected by John Higgins 1572).
- JADACKI, JACEK JULIUSZ
 [2000] „Wstęp” w: TAŁASIEWICZ [2000] s. 7-12.
- JOACHIMOWICZ, LEON
 [1972] *Sceptycyzm grecki, wybrane zagadnienia* seria *Mysli i Ludzie* Warszawa: Wiedza Powszechna.
- JODKOWSKI, KAZIMIERZ
 [1979] „Filozofia nauki Paula K. Feyerabenda. Stadium umiarkowane” *Studia Filozoficzne* nr 11 (168), s. 59-75.
 [1984] „Problem wyboru spośród niewspółmiernych teorii (analiza stanowiska P.K. Feyerabenda z tzw. okresu umiarkowanego)” *Studia Filozoficzne* nr 1 (218), s. 109-120.
 [1987] „David C. Stove: «Popper and after. Four modern irrationalists»” *Zagadnienia Naukoznawstwa* t. XXIII, z. 1 (89), s. 119-127.
 [1988] „Od krytycznego racjonalizmu do anarchizmu epistemologicznego” w: ZACHARIASZ red. [1988] s. 135-158.
 [1991] „Zdemaskowanie bandy czterech (irracjonalistów)” w: JODKOWSKI red. [1991] s. 109-131.
- JODKOWSKI, KAZIMIERZ red.
 [1991] *Na czym polega racjonalność nauki?* seria *Realizm. Racjonalność. Relatywizm* t. VII, Lublin: Wydaw. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
 [1995] *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm* seria *Realizm. Racjonalność. Relatywizm* t. XVII, Lublin: Wydaw. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- JONKISZ, ADAM & MORSZCZYŃSKI, WOJCIECH red.
 [1996] *Postacie prawdy* t. I, Cieszyn: Wydaw. Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie.
- KALMÁR, LÁSZLÓ
 [1967] „Foundations of mathematics - Whither now?” in: LAKATOS ed. [1967] pp. 187-194.
- KANT, IMMANUEL
 [1993] *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* przekładu (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können) dokonała Benedykta Bornsteina, na nowo opracowała Janina Suchorzewska, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
- KIRK, GEOFFREY STEPHEN & RAVEN, JOHN EARLE
 [1957] *The Presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts* Cambridge: Cambridge University Press; 2nd revised ed. in collaboration of Malcolm Schofield as: KIRK et al. [1983].
- KIRK, GEOFFREY STEPHEN & RAVEN, JOHN EARLE & SCHOFIELD, MALCOLM
 [1983] *The Presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts* Cambridge: Cambridge University Press; 2nd revised ed. of KIRK & RAVEN [1957]; (pol. tł. jako: KIRK et al. [1999]).
 [1999] *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami* przekładu KIRK et al. [1983] dokonaj Jacek Lang, Warszawa – Poznań: Wydaw. Naukowe PWN – wydaw. Axis.

²⁴¹ Wedle DRABBLE ed. [1997] p. 472 dzieło Hoccleve'n (albo Occeleve'a) pochodzi z okresu 1411-1412, a jego tytuł, w przekładzie na język angielski, brzmi: *The regiment of princes*.

- KNIGHT, THOMAS SAMUEL**
[1965] *Charles Peirce* New York: Washington Square Press.
- KNOTT, EDWARD**
[1634] in: CHILLINGWORTH [1638] IV. § 14²⁴².
- KOLENDA, KONSTANTIN**
[1977] „Two fallibilists in search of the truth” (part II; part I – HAACK [1977]) *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume LI*, pp. 85–104.
- KOMENDZIŃSKI, TOMASZ**
[1987] „Nicholas Rescher: *The limits of science*” *Zagadnienia Naukoznawstwa* t. XXIII, z. 1 (89), s. 101–105.
[1988] „Erotetyczny fallibilizm Nicholasa Reschera” *Zagadnienia Naukoznawstwa* t. XXIV, z. 1 (93), s. 131–142.
[1995] „Fallibilizm i postęp nauki” w: JODKOWSKI red. [1995] s. 351–383.
- KOROLKO, MIROSLAW**
[1997] *Thesaurus. Skarbiec łacińskich sentencji, przysłów i powiedzeń w literaturze polskiej* zebrał i opracował Mirosław Korolko, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- KOTERSKI, ARTUR** red.
[2000] *Spór o zdania protokolarne. „Erkenntnis” i „Analysis” 1932–1940* wybór, posłowie i opracowanie Artur Koterski, przłożyli Leszek Kopciuch i Artur Koterski, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- KREISER, CATHERINE J.**
[1993] „The scientific method, fallibilism, and truth in the philosophy of Charles S. Peirce” *International Studies in Philosophy* 25 (3), pp. 93–97.
- KROKIEWICZ, ADAM**
[1964] *Sceptycyzm grecki. (Od Pirrona do Karneadesa)* Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
[1971] *Zarys filozofii greckiej. (Od Talesa do Platona)* Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX; 2. wyd. Warszawa: Fundacja Aletheia 1995, 3. wyd. w: KROKIEWICZ [2000] s. 13–307.
[1998] „Wstęp tłumacza” w: SEKSTUS [Z.Pir.] s. 4–12; 1. wyd. 1931.
[2000] *Dzieła* t. I – „Zarys filozofii greckiej” Warszawa: Aletheia.
- KUBIKOWSKA, EDYTA**
[1999] „Od redakcji” w: PLATON [1999] t. I, s. 3–8.
[2001] „Od redakcji” w: MAREK AURELIUSZ [2001] s. 3–8.
- KUDEROWICZ, ZBIGNIEW** red.
[1983] *Filozofia współczesna* t. I–II, seria *Mysli i Ludzie* Warszawa: Wiedza Powszechna.
- KUHN, THOMAS SAMUEL**
[1962] *The structure of scientific revolutions* Chicago – London: The University of Chicago Press; (pol. tł. jako: KUHN [1968]).
[1968] *Struktura rewolucji naukowych* przekładu KUHN [1962] dokonała Helena Ostromecka, Warszawa: PWN.
[1970] „Reflections on my critics” in: LAKATOS & MUSGRAVE eds. [1970] pp. 231–278.
[1979] „Foreword” in: FLECK [1979] pp. VII–XI.
- KVASTAD, NILS BJORN**
[1978] „On method in the history of ideas” *International Logic Review* vol. IX, no. 17–18, pp. 96–110.
- LACEY, ALAN ROBERT**
[1976] *A dictionary of philosophy* London – Boston – Henley: Routledge & Kegan Paul; 2nd revised ed. as: LACEY [1986], 3rd revised ed. as: LACEY [1996].
[1976a] „Fallibilism” in: LACEY [1976] p. 68.
[1986] *A dictionary of philosophy* London – Boston – Henley: Routledge & Kegan Paul, 2nd revised ed. of LACEY [1976].
[1986a] „Fallibilism” in: LACEY [1986] p. 76.
[1996] *A dictionary of philosophy* London – Boston – Henley: Routledge & Kegan Paul, 3rd revised ed. of LACEY [1976].
[1996a] „Fallibilism” in: LACEY [1996]; (pol. tł. jako: LACEY [1999]).

²⁴² [s1-1970], które informuje, że *fallibility* po raz pierwszy pojawiło się w 1634 r. w dziele Chillingwortha (zostało użyte przez Knotta), nie podaje, o jaki tekst Knotta chodzi.

- [1999] „Faliabilizm” przekładu LACEY [1996a] dokonał Roman Matuszewski w: LACEY [1999a] s. 67.
- [1999a] *Słownik filozoficzny* przekładu LACEY [1996] dokonał Roman Matuszewski, Poznań: Zysk i S-ka Wydaw. s.c.
- LAKATOS, IMRE**
- [1963-4] „Proofs and refutations” *The British Journal for the Philosophy of Science* vol. XIV, no. 53, pp. 1-25, no. 54, pp. 120-139, no. 55, pp. 221-245, no. 56, pp. 296-342; 2nd revised ed. as: LAKATOS [1976].
- [1967] „A renaissance of empiricism in the recent philosophy of mathematics?” in: LAKATOS ed. [1967] pp. 199-202.
- [1970] „Falsification and the methodology of scientific research programmes” in: LAKATOS & MUSGRAVE eds. [1970] pp. 91-195; repr. in: LAKATOS [1978]; (pol. tl. jako: LAKATOS [1995]).
- [1971] „History of science and its rational reconstructions” in: BUCK & COHEN eds. [1971] pp. 91-135; repr. in: LAKATOS [1978]; (pol. tl. jako: LAKATOS [1995a]).
- [1976] *Proofs and refutations. The logic of mathematical discovery* John Worrall & Elie Zahar eds., Cambridge: Cambridge University Press; revised ed. of LAKATOS [1963-4].
- [1978] *The methodology of scientific research programmes. Philosophical papers* vol. I, John Worrall & Gregory Currie eds., Cambridge: Cambridge University Press.
- [1995] „Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych” przekładu LAKATOS [1970] dokonał Wojciech Sady w: LAKATOS [1995b] s. 3-169.
- [1995a] „Historia nauki a jej racjonalne rekonstrukcje” przekładu LAKATOS [1971] dokonał Wojciech Sady w: LAKATOS [1995b] s. 170-234.
- [1995b] *Pisma z filozofii nauk empirycznych* wybrał, przełożył i wstępem poprzedził Wojciech Sady, przekład przejrzał Władysław Krajewski, BWF, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
- LAKATOS, IMRE ed.**
- [1967] *Problems in the philosophy of mathematics. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965, volume 1* (Studies in Logic and the Foundation of Mathematics), Amsterdam: North - Holland Publishing Co.
- LAKATOS, IMRE & MUSGRAVE, ALAN eds.**
- [1970] *Criticism and the growth of knowledge. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965* Cambridge: Cambridge University Press.
- LAUDAN, LARRY**
- [1977] *Progress and its problems. Towards a theory of scientific growth* Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- [1984] *Science and values. The aims of science and their role in scientific debate* (Pittsburg series in *Philosophy and History of Science* vol. XI), Berkeley (et al.): University of California Press.
- LEGOWICZ, JAN red.**
- [1968] *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu* teksty wybrał i wstępem poprzedził Jan Legowicz, Warszawa: PWN.
- LEHRER, KEITH & KIM, KIHYEON**
- [1990] „The fallibility paradox” *Philosophy and Phenomenological Research* vol. L, Supplement, pp. 99-107.
- LEŚNIAK, KAZIMIERZ**
- [1968] *Platon* seria *Myśli i Ludzie* Warszawa: Wiedza Powszechna; 2. wyd. przejrzone i poprawione przez Dobrochnę Dembińską-Siury 1993.
- LEVINE, GEORGE ed.**
- [1993] *Realism and representation. Essays on the problem of realism in relation to science, literature, and culture* The University of Wisconsin Press.
- LIPIEC, JÓZEF red.**
- [1992] *Rozdroża wartości. Prace z ontologii i epistemologii wartości* Kraków: Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- LIPTON, PETER**
- [1991] *Inference to the best explanation* London & New York: Routledge.
- LLOYD, GEOFFREY ERNEST RICHARD**
- [1970] *Early Greek science: Thales to Aristotle* Chatto & Windus Ltd.; (pol. tl. jako: LLOYD [1998]).

- [1998] *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa* przekładu LLOYD [1970] dokonał Jakub Lesiński, Warszawa: Prószyński i S-ka SA.
- LOVEJOY, ARTHUR ONCKEN
 [1936] *The great chain of being. A study of the history of an idea* Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press; (pol. tł. jako: LOVEJOY [1999]).
 [1960] *The revolt against dualism: An inquiry concerning the existence of ideas* La Salle (Illinois): The Open Court Publishing Co.; 1st ed. 1930.
 [1999] *Wielki łańcuch bytu. Studium z dziejów idei* przekładu LOVEJOY [1936] dokonał Artur Przybysławski, Warszawa: Wydaw. KR.
- LORCZYK, ANDRZEJ red.
 [1993] *Szkice o problemie prawdy* Acta Universitatis Wratislaviensis nr 1392, Wrocław: Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego.
- LUTOSŁAWSKI, WINCENY
 [1891] *O logice Platona* cz. I, Kraków: Akademia Umiejętności.
 [1892] *O logice Platona* cz. II, Warszawa: E. Wende i S-ka.
 [1896] *O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona* Kraków.
 [1897] *The origin and growth of Plato's logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings* London - New York - Bombay: Longmans, Green & Co.; 2nd ed. 1905.
- LYDGATE, JOHN
 [1430] *Chronicle of Troy*²⁴³ (1513, 1555; Early English Text Society 1906-1910)²⁴⁴.
- MANDELBAUM, MAURICE
 [1965] „The history of ideas, intellectual history and the history of philosophy” *History and Theory* 5, pp. 33-66.
- MARCISZEWSKI, WITOLD
 [1972] *Podstawy logicznej teorii przekonań* Warszawa: PWN.
- MAREK AURELIUSZ
 [2001] *Rozmyślenia* przełożył Marian Reiter, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2. wyd; 1. wyd. 1999.
- MAUTNER, THOMAS ed.
 [1996] *A dictionary of philosophy* Oxford - Cambridge (Massachusetts): Blackwell Publishers Ltd.; 2nd ed. 1997.
 [1996a] „Fallibilism” in: MAUTNER ed. [1996] p. 147; 2nd ed. 1997, pp. 194-195.
- MCCARTHUR, TOM ed.
 [1992] *The Oxford companion to the English language* Oxford - New York: Oxford University Press.
- MCEVOY, JOHN G.
 [1975] „A 'revolutionary' philosophy of science: Feyerabend and the degeneration of critical rationalism into sceptical fallibilism” *Philosophy of Science* vol. XLII, pp. 49-66.
- MILL, JOHN STUART
 [1870] *Poddaństwo kobiet* przekładu (*The subjection of women*) dokonał M. Ch., Toruń.
 [1966] *On liberty & The subjection of women* with an introduction by Jane O'Grady, Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions Ltd.; 1st ed. 1859 (*On liberty*) and 1869 (*The subjection of women*); (pol. tł. jako: MILL [1999] i [1870]).
 [1999] *O wolności* przekładu (*On liberty*) dokonała Amelia Kurlandzka, wstępem opatrzył Paweł Śpiewak. Biblioteka Filozofii Klasycznej, Warszawa: Wydaw. AKME; 1. wyd. BKF, Warszawa: PWN 1959.
- MILLER, DAVID
 [1974] „Popper's qualitative theory of verisimilitude” *The British Journal for the Philosophy of Science* vol. XXV, pp. 166-177.

²⁴³ [s1-1970] odsyła do: *Troy book* 1412-1420. Wedle DRABBLE ed. [1997] p. 604 *Troy book*, pochodzące z okresu 1412-1420, jest przykładem Guido [XIII w.].

²⁴⁴ [se6-1963] podaje, że wydania z r. 1513 i 1555 mają tytuł *Sege of Troye*.

- MOORE, EDWARD C. & ROBIN, R. eds.
[1964] *Studies in the philosophy of Charles Peirce* (2nd series) Amherst: University of Massachusetts Press.
- MORWYNG, PETER
[1559] *The treasure of Evonymus* (jest to przekład *Evonymus*).
- MRÓZ, PIOTR
[1992] „Wartości wyczerpane” w: LIPIEC red. [1992] s. 141–150.
- MULVANEY, ROBERT J. & ZELTNER, PHILIP M. eds.
[1981] *Pragmatism. Its sources and prospects* Columbia: University of South Carolina Press.
- NARECKI, KRZYSZTOF
[1994] „Słownik terminów Arystotelesowych” w: ARYSTOTELES [1994] s. 11–127.
[1999] *Logos we wczesnej myśli greckiej* Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- NIINILUOTO, ILKKA
[1978] „Notes on Popper as follower of Whewell and Peirce” *Ajatus* 37, pp. 272–327; repr. in: NIINILUOTO [1984] pp. 18–60.
[1984] *Is science progressive?* Synthese Library vol. CLXXVII, Dordrecht (Holland): D. Reidel Publishing Co.
- NOWAK, ANDRZEJ JAN
[2002] *Świat człowieka. Znak, wartość, sztuka* Kraków: Collegium Columbinum.
[2003] „Peirce Charles Sanders” w: SZMYD red. [2003] s. 369–375.
- ODEGAR, DOUGLAS
[1996] „Locke as a fallibilist” *Dialogue* XXXV, pp. 473–484.
- O’HEAR, ANTHONY
[1992] „Fallibilism” in: DANCY & SOSA eds. [1992] p. 138.
- PAPIAS (gramatyk)
[XI w.] *Elementarium doctrinae rudimentum*²⁴⁵
- PARMENIDES Z ELEI
[2001] „Fragmenty poematu ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ (*O naturze*)²⁴⁶” zebrał i przetłumaczył Marian Wesoły *Przełęcz Filozoficzny – Nowa Seria* R. X, nr 2 (38), s. 71–85.
- PEIRCE, CHARLES SANDERS
[1878] „How to make our ideas clear” *Popular Science Monthly* vol. XII, pp. 268–302 (CP 5.388–410); (pol. tt. jako: PEIRCE [1965] oraz w: PEIRCE [1977] s. 73–93).

²⁴⁵ Jest to alfabetyczny zbiór definicji i cytatów, który posiadał duże znaczenie dla późniejszych leksykografów.

²⁴⁶ Wedle niektórych badaczy, utwór Parmenidesa miał nosić tytuł *O prawdzie i o mniemaniu* – zob. FOLSCHIED [2000] s. 33 i LEGOWICZ [1968] s. 84 – natomiast zdaniem innych historyków dzieło Parmenidesa było zatytułowane Περὶ φύσεως (*O naturze*); zob. np. CASERTANO [2001] s. 126, DĄMBSKA [1935] s. 226; [1993] s. 175, KROKIEWICZ [1971] s. 151 i [2000] s. 147 NARECKI [1999] s. 123, REALE [1994] s. 139 i WÓJNARCYK [1990] s. 344. Adam Krokiewicz zastanawiał się jednak, czy „[p]oemat Parmenidesa [który] cytowano w starożytności pod stereotypowym tytułem: *O naturze* (np. Sext. *Adv. math.* VII 111, Diog. Laert. VIII 55) [...] nie miał pierwotnie bardziej bojowego tytułu, na przykład: *O bycie, czyli o naturze* [...]” (KROKIEWICZ [1971] s. 163 i [2000] s. 158). Kwestia tytułu dzieła Eleaty nadal jest otwarta. Trzeba bowiem pamiętać, że ani Platon, ani Arystoteles – komentujący poglądy Parmenidesa – nie przekazali nam tytułu jego dzieła. Wskazane przez Krokiewicza teksty nie rozstrzygają tej kwestii. Sekstus Empiryk cytując utwór Parmenidesa napisał, że jest to „dzieło o naturze” ([PLog.] I, 111, s. 29), jednak trudno ustalić, czy miał na myśli tytuł dzieła, czy jego treść. (Marian Wesoły, w przeciwieństwie do Łydory Dąmbskiej, tłumacząc ten sam fragment opowiada się jednak za tym, że Parmenides napisał „poemat *O naturze*” PARMENIDES [2001] s. 71). Natomiast u Diogenesa Laertiosa jest wprawdzie mowa o dziele zatytułowanym „*O przyrodzie*”, ale jego autorem nie jest Parmenides, lecz Empedokles z Akragas.) Kompromisowe rozwiązanie tej kwestii zaproponował Aleksander Achmanow twierdząc, że Parmenides „wyłożył swą [naukę] [...] w poemacie *O przyrodzie* [...] na który składały się obok wstępu dwie części: *O prawdzie* i *O mniemaniach*” ([1965] s. 18). Wydaje się więc, że historycy, podając taki, a nie inny tytuł poematu Parmenidesa, pragną w ten sposób podkreślić metafizyczny bądź epistemologiczny charakter jego dzieła.

- [1931-58] *Collected papers of Charles Sanders Peirce* vols. I-VI (1931-1935), Charles Hartshorne & Paul Weiss eds., vols. VII-VIII (1958), A. Burks ed., Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- [1965] „Jak uczynić nasze myśli jasnymi” przekładu PEIRCE [1878] dokonał Zbigniew Dyjas w: BUCZYŃSKA [1965] s. 128-151; przedruk (z nowym tłumaczeniem przypisów i komentarzem Andrzeja Jana Nowaka) w: PEIRCE [1977] s. 73-93.
- [1997] *Wybór pism semiotycznych* wyboru dokonała Hanna Buczyńska-Garewicz, redakcja naukowa H. Buczyńska-Garewicz i Andrzej Jan Nowak, przekład Ryszard Mirek i A. J. Nowak, seria *Biblioteka Myśli Semiotycznej* nr 38, Warszawa: Znak - Język - Rzeczywistość, Polskie Towarzystwo Semiotyczne.

PERELMAN, CHAIM

- [2002] *Imperium retoryki. Retaryka i argumentacja* przekładu (*L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation* Librairie Philosophique J. Vrin) dokonał Mieczysław Chomicz, red. nauk. Ryszard Kleszcz, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.

PETERS, FRANCIS E.

- [1967] *Greek philosophical terms. A historical lexicon* New York - London: New York University Press - University of London Press Ltd.

PLANKO, GABRIELA red.

- [1958] *Mała encyklopedia kultury świata antycznego* t. I (A-L) Warszawa: PWN.

PLATON

- [Fedon] w: PLATON [1999] t. I, s. 611-714.
- [Gorgiasz] w: PLATON [1999] t. I, s. 333-452.
- [Kratylos] przełożyła Zofia Brzostowska, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1990.
- [Menon] w: PLATON [1999] t. I, s. 453-503.
- [Państwo] t. I-II, przełożył, wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył Władysław Witwicki, Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Wiedza” 1948.
- [Sofista] w: PLATON [1999] t. II, s. 431-500.
- [Teajtet] w: PLATON [1999] t. II, s. 323-430.
- [Timajos] w: PLATON [1999] t. II, s. 663-743.
- [Uczta] w: PLATON [1999] t. II, s. 3-89.
- [1987] *Listy* przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzyła Maria Maykowska, przekład przejrzała, przedmową opatrzyła i komentarzem uzupełniła Maria Pąkcińska, BKF, Warszawa: PWN.
- [1999] *Dialogi* t. I-II, przełożył Władysław Witwicki, Kęty: Wydaw. Antyk.

POJMAN, LOUIS P. ed.

- [1998] *The theory of knowledge: Classical and contemporary readings* Belmont, CA: Wadsworth Pub.; 2nd ed.

POPPER, KARL RAIMUND

- [1934] *Logik der Forschung: Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft* Schriften zur wissenschaftlichen Weltanschauung, Philipp Frank & Moritz Schlick Hg., Bd. IX, Wien: Verlag von Julius Springer (z nadrukiem „1935”).
- [1944-5] „The poverty of historicism - I” *Economica* 11 (1944), pp. 86-103, „The poverty of historicism - II. A criticism of historicist methods” *Economica* 11 (1944), pp. 119-137, „The poverty of historicism - III” *Economica* 12 (1945), pp. 69-89; (pol. tł. jako: POPPER [1984b], [1989] i [1999a]).
- [1945] *The open society and its enemies* vols. I-II, London - Melbourne - Henley: Routledge & Kegan Paul; 5th revised ed as: POPPER [1966]; (pol. tł. zob. POPPER [1993]).
- [1952] „The nature of philosophical problems and their roots in science” *The British Journal for the Philosophy of Science* vol. III, no. 10, pp. 124-156; 2nd ed. in: POPPER [1963], revised and enlarged version in: POPPER [1972] pp. 66-96; (pol. tł. w: POPPER [1999] s. 117-169).
- [1957] *The poverty of historicism* London: Routledge & Kegan Paul; 1st. ed. as: POPPER [1944-5]; (pol. tł. jako: POPPER [1984b], [1989] i [1999a]).
- [1959] *Logic of scientific discovery* tr. of POPPER [1934] by Karl Raimund Popper with the assistance of Dr. Julius Freed & Lan Freed, London: Hutchinson & Co. (January), New York: Basic Books (March); (pol. tł. jako: POPPER [1977]).
- [1963] *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge* London - Hanley: Routledge & Kegan Paul; (pol. tł. zob. POPPER [1999]).
- [1963a] „Three requirements for the growth of knowledge” in: POPPER [1963], [1972] pp. 240-248; (jest to część wykładu pl. „Truth, rationality, and the growth of scientific knowledge” przygotowanego na *the International Congress for the Philosophy of*

- Science* – Stanford, sierpień 1960; pol. tł. jako: POPPER [1983a] i w: POPPER [1999] s. 405–419).
- [1966] *The open society and its enemies* vols. I–II, London – Melbourne – Hentley: Routledge & Kegan Paul; 5th revised ed. of POPPER [1945]; (pol. tł. jako: POPPER [1993]).
- [1972] *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge* London – Hentley: Routledge & Kegan Paul; 4th revised ed. of POPPER [1963]; (pol. tł. jako: POPPER [1999]).
- [1972a] *Objective knowledge. An evolutionary approach* Oxford: Clarendon Press; (pol. tł. zob. POPPER [1992a]).
- [1974] „Autobiography of Karl Popper” in: SCHILPP ed. [1974] vol. I, pp. 1–181; 2nd ed. as: POPPER [1976]; (pol. tł. jako: POPPER [1997]).
- [1974a] „Freeman and Skolimowski on Peirce’s anticipations of Popper” in: SCHILPP ed. [1974] vol. II, pp. 1065–1072.
- [1976] *Unended quest. An intellectual autobiography* Glasgow: Fontana/Collins; 1st published as: POPPER [1974]; (pol. tł. jako: POPPER [1997]).
- [1977] *Logika odkrycia naukowego* przekładu POPPER [1959] dokonata Urszula Niklas, Warszawa: PWN.
- [1979] *Objective knowledge. An evolutionary approach* Oxford: Clarendon Press; 2. revised ed. of POPPER [1972a], with corrections and a new appendix 2; (pol. tł. jako: POPPER [1992a]).
- [1982] *The open universe: An argument for indeterminism* (from the *Postscript to the Logic of scientific discovery* ed. by W. W. Bartley, III), London – New York: Routledge; (pol. tł. jako: POPPER [1996]).
- [1983] *Realism and the aim of science* (from the *Postscript to the Logic of scientific discovery* ed. by W. W. Bartley, III), London – Melbourne – Sydney – Auckland – Johannesburg: Hutchinson.
- [1983a] „Trzy warunki rozwoju wiedzy” przekładu POPPER [1963a] dokonala Halina Mortimer w: KUDEROWICZ red. [1983] t. II, s. 143–157; inny przeklad w: POPPER [1999] s. 405–419.
- [1984] *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreissig Jahren* München: R. Piper Verlag; (pol. tł. jako: POPPER [1997a]).
- [1984a] „Gegen die großen Worte (Ein Brief, der ursprünglich nicht zur Veröffentlichung bestimmt war)” in: POPPER [1984] S. 100–109; (pol. tł. jako: POPPER [1992]).
- [1984b] *Nędza historycyzmu z dodaniem fragmentów Autobiografii* autora przekładu POPPER [1957] nie podano, słowo wstępne S. Zerski [Stefan Amsterdamski], Warszawa: Wydaw. Krąg.
- [1989] *Nędza historycyzmu z dodaniem fragmentów Autobiografii* autora przekładu POPPER [1957] nie podano, słowo wstępne Stefan Amsterdamski, Warszawa: Wydaw. Krąg; 1. pol. wyd. jako: POPPER [1984b], inne wyd.: POPPER [1999a].
- [1992] „Przeciwko wielkim słowom (List nie przeznaczony pierwotnie do publikacji)” przekładu (fragmentów) POPPER [1984a] dokonał Remigiusz Adamczyk w: DEHNEL red. [1992] s. 118–127; (przekład całego listu w: POPPER [1997a] s. 102–116).
- [1992a] *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna* przekładu POPPER [1972a] dokonał Adam Chmielewski (na podstawie [1979]) BWF, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
- [1993] *Spółczesność otwarta i jego wrogowie* t. I–II, przekładu POPPER [1945] (na podstawie wyd. z 1966 oraz 1. wyd. pol. z 1987 w tłumaczeniu Haliny Kraheńskiej wydane przez Niezależną Oficynę Wydawniczą w Bibliotece Kwartalnika Politycznego *Krytyka*) dokonala Halina Kraheńska, opracował Adam Chmielewski, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
- [1996] *Wszelki świat jest otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu* przekładu POPPER [1982] dokonał Adam Chmielewski, Kraków: Wydaw. Znak.
- [1997] *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna* przekładu POPPER [1974] na podstawie POPPER [1976] dokonał Adam Chmielewski, Kraków: Wydaw. Znak.
- [1997a] *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat* przekładu POPPER [1984] dokonał Antoni Malinowski, Warszawa: Książka i Wiedza.
- [1999] *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje* przekładu POPPER [1963] (na podstawie 5. poprawionego wyd. z 1989) dokonał Stefan Amsterdamski, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
- [1999a] *Nędza historycyzmu* autora przekładu POPPER [1957] nie podano, red. naukowa Stefan Amsterdamski, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.

POWER, HENRY

[1664] *Experimental philosophy.*

- PRAWITZ, DAG & SKYRMS, BRIAN & WESTERSTÅHL, DAG eds.
[1994] *Logic, methodology and philosophy of science IX*, Amsterdam: Elsevier Science B. V.
- PSEUDO-PLATON
[1973] *Alkibiades I i inne dialogi oraz definicje* przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Leopold Regner, BKF, Warszawa: PWN.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN
[1957] „The scope and language of science” *The British Journal for the Philosophy of Science* vol. VIII, no. 29, pp. 1–17; repr. in: QUINE [1977a] pp. 215–232; (pol. tt. jako: QUINE [1986d]).
[1960] *Word and object* Cambridge (Massachusetts): MIT Press; (pol. tt. jako: QUINE [1999]).
[1969] „Epistemology naturalised” in: QUINE [1969a] pp. 69–90; (pol. tt. jako: QUINE [1986a]).
[1969a] *Ontological relativity and other essays* New York – London: Columbia University Press.
[1975] „The nature of natural knowledge” in: GUTTENPLAN ed. [1975] pp. 67–81; (pol. tt. jako: QUINE [1986c]).
[1977] „Lakatos, I. [1976]: *Proofs and refutations. The logic of mathematical discovery*” (review) *The British Journal for the Philosophy of Science* vol. XXVIII, pp. 81–82.
[1977a] *The ways of paradox and other essays* Cambridge (Massachusetts) – London: Harvard University Press.
[1981] „The pragmatists’ place in empiricism” in: MULVANEY & ZELTNER eds. [1981] pp. 21–39; (pol. tt. jako: QUINE [1986b]).
[1986] *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne* wybrała, przełożyła i wstępem opatrzyła Barbara Stanosz, Warszawa: PIW.
[1986a] „Epistemologia znaturalizowana” przekładu QUINE [1969] dokonała Barbara Stanosz w: QUINE [1986] s. 106–125.
[1986b] „Miejsce pragmatystów w empiryzmie” przekładu QUINE [1981] dokonała Barbara Stanosz w: QUINE [1986] s. 145–162.
[1986c] „Natura wiedzy przyrodniczej” przekładu QUINE [1975] dokonała Barbara Stanosz w: QUINE [1986] s. 53–70.
[1986d] „Zakres i język nauki” przekładu QUINE [1957] dokonała Barbara Stanosz w: QUINE [1986] s. 27–47.
[1999] *Słowo i przedmiot* przekładu QUINE [1960] dokonał Cezary Cieśliński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- RADNER, M. & WINOKUR, S. eds.
[1970] *Analyses of theories and methods of physics and psychology (Minnesota Studies in the Philosophy of Science vol. IV)*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- RADNITZKY, GERARD & ANDERSSON, GUNNAR eds.
[1978] *Progress and rationality in science (Synthese Library vol. CXXV, Boston Studies in the Philosophy of Science Robert S. Cohen & Marx W. Wartofsky eds., vol. LVIII)* Dordrecht (Holland) – Boston (USA) – London (England): D. Reidel Publishing Co.
[1980] *Fortschrift und Rationalität der Wissenschaft* Tübingen: Mohr (Siebeck).
- REALE, GIOVANNI
[1989] *Storia della filosofia antica* vol. I „Dalle origini a Socrate” Milano: Pubblicazioni della Univerità Cattolica, sesta edizione; (pol. tt. jako: REALE [1994]).
[1989a] *Storia della filosofia antica* vol. III „I sistemi dell’età ellenistica” Milano: Pubblicazioni della Univerità Cattolica, sesta edizione; (pol. tt. jako: REALE [1999]).
[1992] *Storia della filosofia antica* vol. II „Platone e Aristotele” Milano: Pubblicazioni della Univerità Cattolica, nona edizione; (pol. tt. jako: REALE [1996]).
[1994] *Historia filozofii starożytnej* t. I „Od początków do Sokratesa” przekładu REALE [1989] dokonał Edward Iwo Zieliński, cytaty greckie przełożył Marcin Podbielski, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
[1996] *Historia filozofii starożytnej* t. II „Platon i Arystoteles” przekładu REALE [1992] dokonał Edward Iwo Zieliński, cytaty greckie przełożył Marcin Podbielski, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
[1999] *Historia filozofii starożytnej* t. III „Systemy epoki hellenistycznej” przekładu REALE [1989a] dokonał Edward Iwo Zieliński, cytaty greckie przełożył Marcin Podbielski, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- REGENCZUK, WOJCIECH
[1998] „Prawda w koncepcji stylów myślowych Ludwika Flecka” *Kwartalnik Filozoficzny* t. XXVI, z. 2, s. 153–172.

- REGNER, LEOPOLD**
[1973] „Przedmowa” i „Przypisy” w: PSEUDO-PLATON [1973] s. 145–147, 165–191.
- REINHARDT, KARL**
[1916] *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* Bonn.
[1959] *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; 2. Aufl. REINHARDT [1916].
- RESCHER, NICHOLAS**
[1973] *The coherence theory of truth* The Clarendon Press/Oxford University Press.
[1978] *Peirce's philosophy of science* Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press.
[1979] „Reply to Bonjour” in: SOSA ed. [1979] pp. 173–174.
[1984] *The limits of science* Pittsburg Series in Philosophy and History of Science, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
[1995] „Fallibilism” in: HONDERICH ed. [1995] pp. 267–268; (pol. tł. jako: RESCHER [1998a]).
[1998] „Fallibilism” in: CRAIG ed. [1998] vol. III, pp. 545–548.
[1998a] „Fallibilizm” przekładu RESCHER [1995] dokonał Jerzy Łoziński w: HONDERICH ed. (red.) [1998-9] t. I, s. 231–232.
- ROBINSON, ROBERT WILLIAM**
[1971] „Begging the question” *Analysis* 31, no. 4, New Series 141, pp. 113–117.
- ROLEWSKI, JAROSŁAW & CZERNIAK, STANISŁAW** red.
[1991] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego* Warszawa: PAN IFiS.
- RORTY, RICHARD**
[1979] *Philosophy and the Mirror of Nature* Princeton: Princeton University Press; (pol. tł. jako: RORTY [1994]).
[1989] *Contingency, irony and solidarity* Cambridge: Cambridge University Press; (pol. tł. jako: RORTY [1996]).
[1994] *Filozofia a zwierciadło natury* seria *Biblioteka Aletheia* przekładu RORTY [1979] dokonał Michał Szczubińska, Warszawa: Wydaw. Spacja – Fundacja Aletheia.
[1996] *Przygodność, ironia i solidarność* przekładu RORTY [1989] dokonał Wacław Jan Popowski, Warszawa: Wydaw. Spacja.
[1997] „Komentarz do Roberta Scholesa *Tłōn a prawda*”; przekładu („A comment on Robert Scholes's «Tłōn and truth»”) dokonał Andrzej Jan Nowak w: GOŁASZEWSKA red. [1997] s. 175–178.
- RUNIA, DAVID T.**
[1998] „Doxography” in: CRAIG ed. [1998] vol. III, pp. 125–127.
- RYLE, GILBERT**
[1966] *Plato's progress* Cambridge.
- SADY, WOJCIECH**
[2000] *Spór o racjonalność naukową od Poincarého do Laudana* Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- SCHILPP, PAUL ARTHUR** ed.
[1974] *The philosophy of Karl Popper* vols. I–II, The Library of Living Philosophers, vol. XIV, La Salle (Illinois): The Open Court Publishing Co.
- SCHLICK, MORITZ**
[1934] „Über das Fundament des Erkenntnis” *Erkenntnis* Bd. IV, S. 79–99; (pol. tł. jako: SCHLICK [2000]).
[2000] „O fundamencie poznania” przekładu Schlick [1934] dokonał Leszek Kopciuch w: KOTERSKI red. [2000] s. 97–113.
- SCHOLES, ROBERT**
[1993] „Tłōn and truth: Reflections on literary theory and philosophy” in: LEVINE ed. [1993]; (pol. tł. jako: SCHOLES [1997]).
[1997] „Tłōn a prawda: refleksje o teorii literatury i o filozofii” przekładu SCHOLES [1993] dokonał Andrzej Jan Nowak w: GOŁASZEWSKA red. [1997] s. 159–173.
- SCHWABL, HANS**
[1953] „Sein und Doxa bei Parmenides” *Wiener Studien. Zeitschrift für classische Philologie* Bd. LXVI, S. 55–75.

SEKSTUS EMPIRYK (SEXTUS EMPIRICUS)

- [Z.pir.] *Zarysy pirrońskie* przełożył i wstępem poprzedził Adam Krokiewicz, Warszawa: Wydaw. AKME 1998; 1. wyd. (pt. *Zarysów Pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*) Kraków: PAU 1931.
- [Plog.] *Przeciw logikom* przełożyła, słowem od tłumacza, objaśnieniami i słownikiem opatrzyła Izidora Dąbwska, „Posłowie” dodała Maria Pąkeńska, BKF, Warszawa: PWN 1970.
- [1994] *Outlines of scepticism* tr. by Julia Annas & Jonathan Barnes, Cambridge: Cambridge University Press.
- SOSA, ERNEST ed.
[1979] *The philosophy of Nicholas Rescher. Discussion and replies* (Philosophical Studies Series in Philosophy vol. XV), Dordrecht (Holland) – Boston (USA) – London (England): D. Reidel Publishing Co.
- SOSA, ERNEST & KIM, JAEGWON eds.
[1999] *Epistemology. An anthology* ed. by Ernest Sosa & Jaegwon Kim with the assistance of Matthew McGrath, Oxford: Blackwell Publishers.
- STEAD, CHRISTOPHER
[1998] „Logos” in: CRAIG ed. [1998] vol. V, pp. 817–819.
- STOVE, DAVID CHARLES
[1982] *Popper and after. Four modern irrationalists* Oxford – New York – Toronto – Sydney – Paris – Frankfurt: Pergamon Press.
- SAVAN, DAVID
[1964] „Peirce’s infallibilism” in: MOORE & ROBIN eds. pp. 190–211.
- SZMYD, JAN red.
[2003] *Filozofowie współcześni. Leksykon* Bydgoszcz – Kraków: Oficyna Wydawnicza Branta – Wydawnictwo Krakowskie.
- SZTOMPKA, PIOTR red.
[1975] *Metodologiczne podstawy socjologii (wybór tekstów)* tłumaczenie, opracowanie i redakcja Piotr Sztompka, Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego; wyd. 2. 1980 (jako Skrypt Uczelniany nr 361).
- ŚWIDERKÓWNA, ANNA red.
[1990] *Słownik pisarzy antycznych* Warszawa: Wiedza Powszechna; 2. wyd., 1. wyd. 1982.
- TAŁASIWEICZ, MIESZKO
[2000] *Pojęcie racjonalności nauk empirycznych* Biblioteka Filozofii Nauki (4), red. nauk. tomu Jacek Juliusz Jadacki, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- TATARKIEWICZ, WŁADYSŁAW
[1983] *Historia filozofii* t. I–III, Warszawa: PWN; wyd. 1. Lwów 1931.
- TICHÝ, PAVEL
[1974] „On Popper’s definitions of verisimilitude” *The British Journal for the Philosophy of Science* vol. XXV, pp. 155–160.
- TOBEN, G. F.
[1977] *Die Fallibilismusthese von Ch.S. Peirce und die Falsificationsthese von K.R. Popper* Stuttgart.
- TOMBERLIN, JAMES E. ed.
[1988] *Philosophical perspectives, 2 Epistemology, 1988* Atascadero (California): Ridgeview Publishing Co.
- TWORAK, ZBIGNIEW
[1994] „Fallibilizm a logika” *Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne* (Szczecin: Wydaw. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego) nr 5, s. 109–125.
- UNTERSTEINER, MARIO
[1956] „La Doxa di Parmenide” *Dianoia* 2, pp. 203–221; secondo edizione in: *Parmenide. Testimonianze e frammenti* Firenze 1958.

ÜBERWEG, FRIEDRICH

- [1926] *Grundriß der Geschichte der Philosophie* erster Teil: *Die Philosophie des Altertums* Zwölfte, umgearbeitete und erweiterte, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage, Hg. von Karl Prächter, Berlin: Verlegt bei E. S. Mittler & Sohn.

WATKINS, JOHN WILLIAM NEVILL

- [1952] „Ideal types and historical explanation” *The British Journal for the Philosophy of Science* vol. III, no. 9, pp. 22–43; (pol. tł. jako: WATKINS [1985a] i w: [2001] s. 25–53).
- [1957] „Historical explanation in the social sciences” *The British Journal for the Philosophy of Science* vol. VIII, no. 30, pp. 104–117; (pol. tł. jako: WATKINS [1975], [1985b] i w: [2001] s. 54–69).
- [1970] „Imperfect rationality” in: BORGER & CIOFFI eds. [1970] pp. 167–217; (pol. tł. jako: WATKINS [1986] i w: [2001] s. 70–133).
- [1975] „Wyjaśnienie historyczne w naukach społecznych” przekładu WATKINS [1957] dokonał Piotr Sztopka w: SZTOPKA red. [1975] s. 53–63; inna wersja przekładu jako: WATKINS [1985b] i w: [2001] s. 54–69.
- [1984] *Science and Scepticism* Princeton University Press.
- [1985] „On Stove’s book, by a fifth «irrationalist»” *Australasian Journal of Philosophy* vol. LXIII, pp. 259–264; (pol. tł. jako: WATKINS [1991]).
- [1985a] „Typy idealne a wyjaśnienie historyczne” przekładu WATKINS [1952] dokonał Adam Chmielewski *Zagadnienia Naukoznawstwa* 4 (84), s. 627–645; inna wersja przekładu w: WATKINS [2001] s. 25–53.
- [1985b] „Wyjaśnianie historyczne w naukach społecznych” przekładu WATKINS [1957] dokonał Adam Chmielewski *Zagadnienia Naukoznawstwa* 2 (82), s. 274–282; inna wersja przekładu: WATKINS [1975] i w: [2001] s. 54–69.
- [1986] „Niedoskonała racjonalność” przekładu WATKINS [1970] dokonał Adam Chmielewski *Zagadnienia Naukoznawstwa* 2 (86), s. 353–375; inna wersja przekładu w: WATKINS [2001] s. 70–133.
- [1989] *Nauka a sceptycyzm* przekładu WATKINS [1984] dokonali Ewa i Andrzej Chmieleccy, Warszawa: PWN.
- [1991] „Piąty «irrationalista» o książce Stove’a” przekładu WATKINS [1985] dokonał Jacek Woźniak w: JODKOWSKI red. [1991] s. 151–164.
- [2001] *Wyjaśnianie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych* przekładu WATKINS [1952], [1957] i [1970] dokonał Adam Chmielewski, Wrocław: Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego, wyd. 2., poprawione i uzupełnione.

WĄTROBA, WIESŁAW

- [1996] *Socjologia i fallibilizm* Wrocław: Wydaw. Akademii Ekonomicznej im. Oskara Langego we Wrocławiu.

WEBB, MARK OWEN

- [1996] „Fallibilism is not a thesis” *Southwest Philosophy Review. The Journal of The Southwestern Philosophical Society* vol. XII, no. 1, pp. 45–51.

WHITE, NICOLAS

- [1992] „Plato” in: DANCY & SOSA eds. [1992] pp. 345–349.

WIENER, PHILIP PAUL & YOUNG, FREDERIC H. eds.

- [1951] *Studies in the philosophy of Charles Sanders Peirce* Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

WINIARCZYK, MAREK

- [1990] „Parmenides” w: ŚWIDERKÓWNA red. [1990] s. 344–345.

WITEK, MACIEJ

- [1998] „Retoryka i utopia” *Znak* z 3 (514), s. 130–137.

WOLEŃSKI, JAN

- [1993] *Metamatematyka a epistemologia* Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
- [1994] „Some Polish contributions to fallibilism” in: DEBROCK & HULSWIT eds. [1994] pp. 187–195; 2nd ed. as: WOLEŃSKI [1999b]).
- [1999] „Contributions to the history of the classical truth-definition” in: WOLEŃSKI [1999a] pp. 139–149; 1st ed. in: PRAWITZ et al. eds. [1994] pp. 481–495.
- [1999a] *Essays in the history of logic and logical philosophy* seria *Dialogikon* vol. VIII, Kraków: Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- [1999b] „Some Polish contributions to fallibilism” in: WOLEŃSKI [1999a] pp. 227–232; 1st ed. as: WOLEŃSKI [1994].

- [2000] *Epistemologia. Tom 1: Zarys historyczny i problemy metateoretyczne* Kraków: Aureus.
- WOLEŃSKI, JAN red.
 [1997] *Filozofia logiki* wybrał i wstępem opatrzył Jan Woleński, przetłoczyli: Cezary Ciesielski i Anna Sierszulska.
- YATES, STEVEN
 [1991] „Stowe o neutralizowaniu słów wskazujących na sukces” przetłoczył Kazimierz Jodkowski w: JODKOWSKI red. [1991] s. 165–173.
- ZACHARIASZ, ANDRZEJ LECH red.
 [1988] *Profile racjonalności* Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii.

Słowniki: [s *]

- [s1-1970] *The Oxford English dictionary being a corrected re-issue with an Introduction, Supplement, and Bibliography of a new English dictionary on historical principles founded mainly on the materials collected by the Philological Society* vols. I–XII + Supplement James A. H. Murray & Henry Bradley & William A. Craigie & C. T. Onions eds., Oxford: Oxford University Press; 1st ed. 1933.
- [s2-1981] *Oxford advanced learner's dictionary of current English* A. S. Hornby with A. P. Cowie, Oxford: Oxford University Press; (revised and reset 1980 – repr. Warszawa: PWN 1981) 1st ed. 1948.
- [s3-1984] *The Shorter Oxford English dictionary on historical principles* vols. I–III, by William Little & H. W. Fowler & Jessie Coulson, revised and ed. by C. T. Onions, 3rd ed. completely reset with etymologies revised by G. W. S. Friedrichsen and with revised addenda, Oxford: Oxford University Press; 1st ed. 1933.
- [s4-1986] *The Oxford reference dictionary* Joyce M. Hawkins ed., Oxford: Oxford University Press.
- [s5-1988] *The concise Oxford dictionary of current English. Based on the Oxford English dictionary and its supplements* 7th ed. by J. B. Sykes, Oxford: Oxford University Press; 1st ed. by H. W. Fowler & F. G. Fowler 1911.
- [s6-1988] *The Oxford reference dictionary* Joyce M. Hawkins ed., repr. with corrections, Oxford: Oxford University Press; 1st ed. 1986.
- [s7-1991] *The compact Oxford English dictionary* vols. I–II, Oxford: Oxford University Press; 2nd ed., 1st ed. 1971.
- [s8-1993] *The new Shorter Oxford English dictionary on historical principles* vols. I–II, Lesley Brown ed., Oxford: Oxford University Press; 1st ed. 1933.
- [s9-1998] *The new Oxford dictionary of English* Judy Pearsall ed., Patrick Hanks – Chief Editor (of *Current English Dictionaries*) Oxford: Oxford University Press.
- [s10-1971] *Webster's third new international dictionary of the English language unabridged with seven language dictionary* vols. I–III, Philip B. Gove – Editor in Chief, Chicago (et al.): G. & C. Merriam Co.; 1st ed. 1909.
- [s11-1986] *Webster's third new international dictionary of the English language unabridged* Philip Babcock Gove (Editor in Chief) & The Merriam-Webster Editorial Staff, Springfield (Massachusetts): Merriam-Webster Inc., Publishers; 1st ed. 1961.
- [s12-1989] *Webster's ninth new collegiate dictionary* Frederick C. Misch (Editor in Chief) Springfield (Massachusetts): Merriam-Webster Inc., Publishers.
- [s13-1992] *The new Webster's dictionary of the English language. International edition* Bernard S. Cayne – Editorial Director, revised and updated, New York: Lexicon International – Publishers Guild Group; 1st ed. 1991.
- [s14-1987] *Longman dictionary of contemporary English. New edition* Della Summers – Editorial Director, UK: Longman Group Ltd; 1st ed. 1978.

- [s15-1990] *Collins cobuild English language dictionary* London – Glasgow: William Collins Sons & Co. Ltd; 1st ed. 1987.
- [s16-1990] *Harrap's dictionary of English synonyms* John O. E. Clark, London: Harrap.
- [s17-1977] *Roget's international thesaurus. Completely revised and redesigned* 4th ed., revised by Robert L. Chapman, New York: Thomas Y. Crowell, Publishers; 1st ed. 1911.
- [s18-1986] *The Oxford paperback American dictionary* A. S. Hornby with the assistance of Christina A. Ruse (American eds.: Dolores Harris & William A. Stewart), Oxford – New York: Oxford University Press; 1st ed. 1983.
- [s19-1992] *The American heritage dictionary of the English language* Anne H. Soukhanov (Executive Editor), Boston – New York: Houghton Mifflin Co.; 3rd ed.
- [s20-1993] *Random House unabridged dictionary* Stuart Berg Flexner (Editor in Chief) Leonore Cary Hauck (Managing Editor), New York: Random House; 2nd ed., 1st ed. 1966.
- [s21-1991] *The Macquarie dictionary – The national dictionary* Arthur Delbridge & John R. L. Bernard & David Blair & Pamela Peters & S. Buttler eds., Macquarie University Australia: The Macquarie Library; 2nd ed., 1st ed. 1981.
- [s22-1961] *The Kościuszko Foundation dictionary* vols. I–II, Kazimierz Bulas & Lawrence L. Thomas & Francis James Whitfield, The Hague (the Netherlands): Mouton & Co. (vol. I *English-Polish* by Bulas & Whitfield, vol. II *Polish-English* by Bulas & Thomas & Whitfield).
- [s23-1983] *Wielki słownik angielsko-polski z suplementem t. I–II*, Jan Stanisławski, red. naukowy Wiktor Jassem, Warszawa: PWN; wyd. 8., 1. wyd. 1964.

Słowniki: [se *]

- [se1-1901] *Concise etymological dictionary of the English language* Rev. Walter W. Skeat, Oxford: Oxford University Press.
- [se2-1931] *A concise etymological dictionary of Latin* T. G. Tucker, Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag.
- [se3-1938] *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* Alois Walde, 3. neu bearbeitete Aufl. von J. B. Hofmann, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- [se4-1950] *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes* Emile Boisacq, augmentée d'un Index par Helmut Rix, Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlag; 4. éd.
- [se5-1959] *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* A. Ernout & A. Meillet, 4. éd. revue, corrigée et augmentée d'un index, Paris: Librairie C. Klincksieck.
- [se6-1963] *An etymological dictionary of the English language* Rev. Walter W. Skeat, new ed. revised and enlarged, Oxford: Oxford University Press.
- [se7-1966] *The Oxford dictionary of English etymology* C. T. Onions ed. with the assistance of G. W. S. Friderichsen & R. W. Burchfield, Oxford: Oxford University Press.
- [se8-1971] *A comprehensive etymological dictionary of the English Language. Dealing with the origin of words and their sense development thus illustrating the history of civilization and culture* Ernest Klein, unabridged, one-volume ed., Amsterdam – London – New York: Elsevier Publishing Co.; 1st. ed in 2 vols. 1966–1967.
- [se9-1986] *The concise Oxford dictionary of English etymology* T. F. Hoad ed. (based on *Oxford dictionary of English etymology* compiled by C. T. Onions 1966), Oxford: Oxford University Press.
- [se10-1968] *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* vols. I–IV, Pierre Chantraine, Paris: C. Klincksieck; 2. éd. 1984.

Słowniki: [sv *]

- [sv1-1841] *Lexicon latino-polonicum. Słownik łacińsko-polski na wzór najcenniejszych europejskich słowników, a mianowicie nowego wydania E. Forcelliniego, Schellera, Freundta, Passowa, Hederika etc. przez X. Floriana Bobrowskiego ułożony. Z dodaniem wyrazów, w naukach medycznych używanych, przez Dra Feliksa Rymkiewicza t. I (A-K)*, Wilno: wydanie Adama Zawadzkiego, nakładem i drukiem Józefa Zawadzkiego; wyd. 2. przerobione i powiększone.
- [sv2-1925] *Słownik łacińsko-polski* pod kierownictwem Bronisława Kruczkiewicza, Lwów – Warszawa: Książnica – Atlas 1925; 2. wyd.
- [sv3-1940] *A Greek-English Lexicon* compiled by Henry George Liddell D. D. & Robert Scott D. D. *A new edition. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones D. Litt with the assistance of Roderick McKenzie M. A. and with the co-operation of many scholars*, Oxford: Oxford University Press; 9th ed., 1st ed. 1843.
- [sv4-1958/65] *Słownik grecko-polski* t. I-IV, Zofia Abramowiczówna red., Warszawa: PWN (1958 t. I, 1960 t. II, 1962 t. III, 1965 t. IV).
- [sv5-1965] *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch* Wilhelm Gemoll, durchgesehen und erweitert von Karl Vretska mit einer Einführung in die Sprachgeschichte von Heinz Kronasser, München – Wien: G. Freytag Verlag – Hölder-Pichler-Tempsky; 9. Aufl., 1. Aufl. 1908.
- [sv6-1975/7] *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce* t. IV (F-H), Maria Plezia red., Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydaw. PAN.
- [sv7-1996] *Słownik łacińsko-polski. Łacina w nauce i kulturze: nauki humanistyczne i społeczne, prawo rzymskie i kanoniczne, teologiczne słownictwo kościelne, sentencje, maksymy, aforyzmy, paremie* Jerzy Pieńkoś, Warszawa: Wydaw. Prawnicze.
- [sv8-1994] *Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch* Joseph M. Stowasser & M. Petschenig & F. Skutsch, auf der Grundlage der Bearbeitung 1979 von R. Pichl et al., neu bearbeitet und erweitert von Alexander Christ et al., Gesamtdredaktion Fritz Lošek, Wien – München: Verlag Hölder-Pichler-Tempsky – R. Oldenbourg Verlag.
- [sv9-1997] *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków* Janusz Sondel, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- [sv10-2001] *Słownik grecko-polski* t. I-II, Oktawiusz Jurewicz, Warszawa: Wydaw. Szkolne PWN.

Indeks osób

Numery stron wydrukowane italicą odsyłają do przypisów. Znak *, oznacza postać fikcyjną.

- A** Agassi, Joseph: 17, 19
Albert, Hans: 4, 18, 33, 66, 67, 68, 140, 174–176, 208, 209
Almeder, Robert: 157, 167
Amsterdamski, Stefan: 194, 195
Anaksagoras z Klazomenaj: 76, 76–77, 79
Andronikos (Tytus Liwiusz Andronikus): 60
Annas, Julia: 123
Ariston z Aleksandrii (perypatetyk): 103
Arkezylaos z Pitane: 86, 119
Arystoteles ze Stagiry: 67, 72, 75, 78–81, 93–97, 98–99, 100–102, 106–109, 110, 112, 123, 125, 133, 135
Audi, Robert: 30,
August, Oktawian (Caius Julius Caesar Octavianus Augustus): 133
Aune, Bruce: 30–31, 43, 45
- B** Bacon, Francis: 134
Barnes, Jonathan: 123, 124–125, 126
Bernuolli, Jakob (Jacques): 29
Bilikiewicz, Tadeusz: 197
Blackburn, Simon: 29, 43, 44, 45, 46
Bocheński, Józef Maria: 87, 88, 112, 114–115, 116
Bombik, Mieczysław: 22, 23
Bonitz, Hermann: 78
Bonjour, Laurence: 184
Bredsdorff, Thomas: 9
Buczyńska(-Garewicz), Hanna: 142, 148, 149, 149, 150, 153, 157, 164
- C** Cabaj, Jerzy: 8, 10, 14
Carnap, Rudolf: 37, 46, 158, 177–180, 179, 189, 204, 209
Chantraine, Pierre: 73
Chilon z Lacedemonu (ze Sparty): 111
Chisholm, Roderick Milton: 163
Cicero (zob. Cynceron)
Chryzyp z Soloi: 135
Cohen, Stewart: 4
Copleston, Frederick Charles: 88, 90, 91, 92, 119, 122, 126
Cynceron (Marcus Tullius Cicero): 24, 53, 120
Czarnecki, Zdzisław: 11
- D** Davidson, Donald: 201
Dąmbska, Izydora: 87–88, 88, 115, 116, 124, 124, 133
- Demokryt z Abdera: 103, 104
Descartes, René (zob. Kartezjusz)
Devoto, Giacomo: 60
Diels, Hermann Alexander: 74, 83, 112
Dilthey, Wilhelm: 203
Diogenes Laertios: 80, 81, 81, 82, 97, 102, 103, 118, 123, 135
Domalewski, Wojciech: 4, 66–67, 68, 112, 166, 167, 176, 210
Durand de St. Pourçain: 199
- E** Edwards, Paul: 26
Empedokles z Aksargas: 103
Epikur z Samos: 103, 103
Euklides: 98
Eurypides: 62
- F** Fattal, Michel: 73, 77, 80, 81
Feibleman, James Kern: 163
Feyerabend, Paul Karl: 191, 197–199, 204, 205, 209
Fleck, Ludwik: 197
Flew, Antony: 27, 27, 39, 43, 45
Folscheid, Dominique: 103
Fournier, Henry: 73, 73
Freeman, Eugene: 43, 63, 64, 65, 140
Fries, Jakob Friedrich: 42, 143
- G** Galileusz (Galileo Galilei): 186, 186
Gesler, Andreas: 61
Goudge, Thomas: 163
Grobler, Adam: 150, 159, 178, 179, 188, 194, 194, 198
- H** Haack, Susan: 128, 128, 129, 140, 145, 157, 163, 170, 187, 189–191, 207
Hammond, Henry: 59
Harris, John H.: 159
Harvey, Paul: 55
Heidegger, Martin: 50, 51
Hekataios z Miletu: 97
Hempoliński, Michał: 187
Heraklit z Efezu: 18, 18, 72–74, 75, 76, 79, 81, 97, 98, 102, 104
Herbut, Józef: 95
Herder, Johann Gottfried: 49–50, 51
Herodot z Halikarnasu: 62
Hezjod z Askary: 97
Hickeringill, Edmund: 56
Hieronim. św. (Eusebius Hieronymus): 53, 53, 64

- Hipokrates z Kos: 102
 Hoccleve, Thomas: 55, 56
 Homer: 73
 Huloet, Richard: 57
 Humboldt, Wilhelm von: 50
 Hume, David: 136
 Husserl, Edmund Gustav Albert: 138
- I** Isokrates (orator): 62
- J** Jadacki, Jacek Juliusz: 68-70
 Joachimowicz, Leon: 113, 119, 127
 Jodkowski, Kazimierz: 191, 197, 198, 198
- K** Kalmár, László: 169
 Kant, Immanuel: 17, 21, 134, 135-136, 153, 154, 180, 181
 Karneades z Cyreny: 37, 46, 86, 118-128, 119, 124, 128, 130, 133, 136, 209
 Kartezjusz (René Descartes): 9, 10, 19, 20, 21, 104, 106, 134-135, 136, 137, 138, 141, 142, 147, 149, 150, 155, 168, 211
 Kepler, Johannes: 186, 186
 Kim, Kihyeon: 4, 4
 Kirk, Geoffrey Stephen: 74, 82, 83, 83
 Kleitomachos z Kartaginy (Hazdrubal): 118
 Knight, Thomas Samuel: 163
 Knott, Edward (1582-1656): 58
 Komendziński, Tomasz: 140, 180, 186, 200, 200
 Korolko, Mieczysław: 53
 Kranz, Walter: 74, 83
 Kreiser, Catherine J.: 157
 Krokiewicz, Adam: 83, 117, 118, 120-122, 124, 124, 126, 128
 Ksenofanes z Kolofontu: 97
 Kubikowska, Edyta: 61, 85
 Kuhn, Thomas Samuel: 37, 46, 191, 193-197, 204, 205, 209
 Kvastad, Nils Bjorn: 9, 13
- L** Lacey, Alan Robert: 26, 31-32, 32, 39, 40, 43, 45
 Lakatos, Imre: 21, 22, 33, 140, 146, 168, 169, 169-174, 170, 178, 180, 189, 191, 192, 193, 196, 199, 209
 Laudan, Larry (Laurence): 21, 194, 195
 Legowicz, Jan: 72, 74, 81, 82, 100
 Lehrer, Keith: 4, 4
 Leśniak, Kazimierz: 85, 123
 Lipton, Peter: 23
 Lloyd, Geoffrey Ernest Richard: 102
 Locke, John: 136
 Lovejoy, Arthur Oncken: 5, 7-17, 19-20, 21, 22, 48, 49, 50, 137, 166, 168, 207, 208
 Lutostawski, Wincenty: 85, 85
 Lydgate, John: 55, 56
- M** Mandelbaum, Maurice: 10
 Marciszewski, Witold: 68-70
- Marek Aureliusz (Antonius Marcus Aurelius): 61, 61
 Mautner, Thomas: 32-33, 44, 45
 McEvoy, John G.: 199
 Migotti, Mark: 200
 Mikołaj z Kuzy: 134
 Mill, John Stuart: 136
 Miller, David: 159
 Montaigne, Michel Eyquem de: 104
 Morwyng, Peter: 56
 Mróz, Piotr: 202
- N** Narecki, Krzysztof: 73, 73, 74, 77, 77, 78, 78, 79, 80, 95
 Nauzyfanos z Teos: 103
 Newton, Isaac: 164, 186, 186
 Niiniluoto, Ilkka: 140, 164-165
 Nowak, Andrzej Jan: 36, 148, 164
- O** Ockham, William z (William of Ockham): 199
 Odegard, Douglas: 136
 O'Hear, Anthony: 27-28, 28, 44, 45, 156
- P** Papias z Pawii (gramatyk, XI w.): 55
 Parmenides z Elei: 72, 81, 81-84, 83, 96, 98, 102, 104, 111, 127, 132
 Peacock, Reginald (? 1395-? 1460): 55
 Peirce, Charles Sanders: 4, 18, 21, 26, 27, 27, 28, 28-29, 29, 32, 32, 33, 34, 34, 35-36, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 50-51, 59, 61, 63-65, 67, 110, 114, 117, 128, 139, 140-158, 153, 154, 157, 160, 160, 162-168, 163, 165, 169, 170, 174, 176, 177, 180, 181, 182, 187, 188, 189, 191, 191, 192, 196, 199, 203, 206, 208, 209
 Perelman, Chaim: 22-23
 Peters, Francis E.: 75
 Pianko, Gabriela: 54
 Pitagoras z Samos: 97
 Platon (Aristokles): 62, 67, 67, 72, 75, 75-78, 76, 78, 79, 84-93, 85, 90, 92, 95, 96, 98, 98, 100, 104, 105-106, 112, 123
 Plotyn: 137
 Plutarch z Cheronai: 62
 Popper, Karl Raimund: 11, 15, 17-18, 17, 18, 19, 21, 26, 28, 28, 29, 33, 35, 36, 40, 41, 42, 45, 46, 65, 67, 110, 114, 128, 130, 131, 139, 140-156, 146, 150, 157-168, 159, 165, 169, 169, 170, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 193, 195, 195, 196, 198, 203, 206, 208, 209
 Power, Henry: 56
 Pseudo-Platon: 93
- Q** Quine, Willard Van Orman: 30, 31, 31, 46, 112, 114, 117, 169, 169, 180, 187-189, 191, 204, 205, 209

- R** Ransdell, Joseph: 160
 Raven, John Earle: 83
 Reale, Giovanni: 75, 82–83, 88, 90, 122–123, 123
 Regeńczuk, Wojciech: 197
 Regner, Leopold: 93
 Reinhardt, Karl: 18, 18, 82
 Rescher, Nicholas: 33–39, 34, 43, 44, 45, 46, 118, 126, 140, 160, 177, 180–187, 184, 189, 193, 204, 204
 Robinson, Robert William: 23
 Rorty, Richard McKay: 137, 138, 200–203, 204, 205, 209
 Runia, David T.: 7
 Ryle, Gilbert: 85, 192
- S** Sady, Wojciech: 172, 173
 Savan, David: 160
 Schlick, Moritz: 17, 177
 Schofield, Malcolm: 83
 Scholes, Robert: 164
 Schwabl, Hans: 82
 Sekstus Empiryk (Sextus Empiricus): 83, 102, 116–117, 117, 118, 124, 125–126, 130
 Skolimowski, Henryk: 43, 63, 64, 65, 140
 Sofokles: 62
 Sokrates: 98, 100, 105
 Solon z Aten (z Salaminy): 100
 Sondel, Janusz: 61
- Stagiryta (zob. Arystoteles)
 Stead, Christopher: 72, 75
 Stove, David Charles: 191–193, 197
 Symplikios (Simplikios, Simplicius): 75
- T** Tales z Miletu: 71
 Tarski, Alfred: 158
 Tatarkiewicz, Władysław: 87, 88, 119
 * Teajtet: 92, 92
 Tichý, Pavel: 159
 Toben, G. F.: 140
 Trajyllus: 85
 Tukidydes: 62
 Tworak, Zbigniew: 170
- U** Untersteiner, Mario: 82
- Ü** Überweg, Friedrich: 87, 88, 88
- W** Watkins, John William Nevill: 19, 29, 131, 159, 160, 178–179, 179, 191, 196
 Wątroba, Wiesław: 63
 Webb, Mark Owen: 44
 White, Nicolas: 92
 Witek, Maciej: 201
 Wittgenstein, Ludwig: 157
 Witwicki, Władysław: 86, 90, 91
 Woleński, Jan: 52, 87, 88, 91, 92, 95, 110, 119, 128, 128–129, 140
- Y** Yates, Steven: 191

Indeks rzeczowy

Numery stron wydrukowane italicją odsyłają do przypisów.

- A** abdukcja: 92, 146
agnostycyzm (akademizm): 26, 40, 46, 77, 130, 186, 187, 203
anarchizm epistemologiczny: 198
antyepistemologizm: 138, 202, 203
antyrealizm: 184, 210
atomizm (Lovejoya): 10, 17, 166, 207
- B** *background knowledge*: 143, 178, 179, 181, 210
błąd (błądzenie): 27, 30, 32, 43, 45, 46, 55, 56, 57, 58, 62, 63, 63, 135, 147, 152, 155, 211
błąd kowariancyjny: 194–195
- C** cel:
nauki:
wg Poppera: 40
wg Peirce'a: 40
(zob. też regulatywna idea prawdy)
wg Reschera: 184, 185
Watkinsa typologia: 131–132
- D** definicja (zob. też fallibilizm, def. regulująca): 72, 92, 100–101
dogmatyzm: 29, 30, 46, 105, 117, 208, 209
dowód (zob. też uzasadnienie): 31, 32, 41, 42, 97–99
dylemat: sceptycyzm – dogmatyzm: 48, 125, 137, 166, 175, 188, 206, 208
- E** *episteme* (koncepcja i pojęcie wiedzy): 71–72, 78, 81–97
epistemologia znaturalizowana: 188–189, 190
epistemologie fallibilistyczne: 129, 140, 189, 196
errare humanum est: 28, 53, 64
- F** fallibilizm:
antycypacje i poprzednicy: 37, 46, 83, 118–128, 136
aspekty (negatywny i pozytywny): 46–47, 141, 147, 153, 163, 205, 209, 210
definicje fallibilizmu: 25–48
Aune: 30–31
Blackburn: 29–30, 43
Domalewski: 166, 210
Flew: 27, 43
Haack: 128, 129
Lacey: 26–27, 31–32, 43
Mautner: 32–33, 43
O'Hear: 27–29, 43
Peirce: 41
Rescher: 33–39, 43, 44
Woleński: 128–129
[s7-1991]: 40–42, 43
[s9-1998]: 42–43,
[s10-1971] i [s11-1986]: 39–40, 41
regulująca: 5, 6, 20, 26, 46, 208–211
epistemologie fallibilistyczne: 129, 140
erotetyczny: 180
etymologia: 5, 6, 48, 49–65
geneza: 14, 52, 66–132
idea fallibilizmu: 13, 14, 84, 140
klasyczny: 14, 140–177, 181, 183, 184, 185, 189, 195, 196, 209
Albert: 174–177
Lakatos: 169–174
Peirce: 110, 140–168
Popper: 110, 140–168
nieklasyczny: 110, 140, 177–205,
Carnap: 177–180, 204
Feyerabend: 197–199, 204
Kuhn: 193–197, 204
Quine: 187–189, 190, 204
Rescher: 180–187, 204
Rorty: 200–203, 204
odmiany:
normatywny: 33, 41, 44, 163, 167, 179, 204, 209, 210
teoretyczny: 44, 204, 209, 210
pragmatyczny protofallibilizm: 128
protoidea fallibilizmu: 84, 127
a sceptycyzm: 128–133, 152
systemic fallibilism: 182
zakres: 33, 162–168
falsyfikacja: 170, 171
fundamentalizm: 134, 141, 170, 179, 190, 193
fundherentyzm: 189–191
- H** historia filozofii: 6, 11, 14, 18, 24
historia idei: 5, 7, 10, 11, 12, 16, 207
historia wewnętrzna: 21–22, 23, 24
historia zewnętrzna: 21–22
historiografia (koncepcje):
Lovejoya: 14, 15–16, 19, 20, 168
popperowska: 15, 16, 17, 18–20, 22, 24, 48, 207
- I** idea elementarna (*unit-idea*): 5, 8–13, 15, 16
instrumentalizm: 184, 210

- irracjonalizm: 137, 192, 195
- J** justyfikacjonizm: 178, 188
- K** *KMRE*:
 pojęcie: 68–70
 geneza: 5, 6, 71 i nn.
 sceptyczna krytyka: 21, 84, 97, 112–118, 137, 174, 208
 składniki: 72, 97–109
 koherencjonizm: 187–188, 190, 209
 Koło Wiedenskie: 141
 koroboracja: 29, 158, 162
 kryterium prawdy:
 wg *KMRE*: 72, 101–104, 114
 kryteria postępu poznawczego: 130, 160–162
 krytycyzm: 151–153
 kumulatywizm: 141, 193
- L** *logos* (koncepcja): 71–81, 135, 153, 210
 logika: 30, 99
the long run: 27, 28–29, 35–36
 luka racjonalności: 194
- M** matematyka: 30, 33, 90, 105, 169
 metoda:
 wg *KMRE*: 104–108
 nauki wg Peirce'a: 145–148
 nauki wg Poppera: 145–147
conjectures and refutations: 66, 146
 prób i błędów: 147
 metodologia: 14, 48, 97, 98, 106
 powszechna metodologia: 38, 176
- N** nauka (zob. też cel n., metoda n.): 33, 34, 35, 38, 39, 42, 43, 46, 47, 64, 65, 94, 100, 141, 145–148, 163, 166, 170, 182, 183–184, 185, 186
- P** paradygmat: 17, 193, 196
 pesymistyczna indukcja: 34, 35, 39, 46, 117, 122, 128, 209
petitio principii: 22–23
 pewność: 31, 32, 33, 39, 40, 41, 43, 44, 66, 96
 postęp poznawczy:
 kryteria:
 wg Lakatosa: 171, 172–173
 wg Poppera: 161–162
 poznawczy kopernikanizm: 39, 185
 prawdy teoria:
 koherencyjna: 183–184
 korespondencyjna: 110, 151, 156–160, 186
 dynamiczna («patchworkowa»): 150
 program badawczy: 17, 80, 90, 91, 170, 170, 171, 172, 211
 postępowy: 172–173
 punkt archimedesowy: 67, 134, 142
- R** racjonalność: 66, 68–70, 111, 135, 147, 175, 194
 racjonalizm: 80, 104, 144,
 krytyczny: 5, 174–177
 realizm: 42, 109, 153–156, 175, 191, 208
 regulatywna idea prawdy: 29, 37, 151, 153, 159, 160, 168, 175, 183, 210
 relatywizm: 69, 129, 150, 185, 187, 191, 193, 197, 198, 205
- S** sceptycyzm (zob. też wątplenie): 21, 26, 28, 29, 30, 32, 36, 37, 39, 40, 43, 44, 46, 48, 77, 97, 103, 104, 112–118, 134, 135, 137, 150, 152, 161, 163, 165, 166, 170, 186, 188, 191, 199, 204, 205, 206, 208, 209
 a akademizm: 129–130
 a fallibilizm: 43, 45, 128–133, 152
 normatywny: 114–115, 167
 teoretyczny: 114–115, 167
 scjentyzm: 64
 semantyka:
 immanentna: 201
 referencyjna (realistyczna): 201
 semiotyka: 144, 148, 150
 sofisci: 98
 społeczność naukowa: 47, 151–153
 styl myślowy: 17, 197
 synechizm: 36, 142, 155
- T** trylemat Friesa: 42, 143
- U** *unit-idea* (zob. idea elementarna)
 uzasadnienie (zob. też dowód): 66, 70, 72, 81, 91, 97–99, 142, 175, 178
- V** *verisimilitude*: 29, 158, 160, 173
- W** wątplenie (zob. też sceptycyzm): 114
 weryfikacjonizm: 141, 204, 209
 wiedza:
 wg *KMRE*: (zob. też *episteme*) 67, 106
 wg fallibilizmu: 34, 37, 40, 43, 45, 47, 83, 143, 209
- Z** zasada nadziei: 36, 210
 znaczenia teoria:
 dynamiczna («patchworkowa»): 150

Indeks terminów i zwrotów greckich

Numery stron wydrukowane italiką odsyłają do przypisów.

- A** άγνοια: 90, 125
αίσθησις: 102, 103
αλήθεια: 62, 82
άληθής δόξα: 86
αμαθία: 86
άναμάρτητον: 89, 91
άνάμνησις: 75
άορατά: 90
άπερίσπαστος: 122
άπλώς: 94
άψευδος: 91
άρχαι: 75, 90, 91
- Γ** γνῶθι σαυτόν: 112
- Δ** δημιουργός: 76
διάνοια: 79, 87, 88, 90, 93
διεξοδευμένη: 122
διότι: 108
δόξα: 82, 83, 84, 87, 90, 91, 93, 95, 96, 125, 128
δόξαι: 7
δοξαστά: 90
- Ε** τὰ εἰς ἑαυτόν: 78, 78
εἶδος: 78
εἶδωλα: 103
εἰκασία: 90
εἰκόνες: 90
τὸ τί ἦν εἶναι: 78
ένδοξος: 95
οὐ ἔνεκα: 78
ένέργεια: 78
έντελέχεια: 78
έπαγωγή: 99
επιστήμη: 32, 37, 71, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 88, 89, 90, 91, 93, 93, 94, 95, 96, 97, 105, 110, 111, 113, 116, 118, 125, 127, 128, 131, 132, 133, 135, 209
έπος: 72
έποχή: 116, 117, 118, 122, 128, 131, 133, 137, 163, 209
οὐκ ἔσφαλται τῆς αλήθειας: 62
εὐδαιμονία: 79
- Ζ** ζῶα: 90
- Θ** θεός: 76
- Κ** τὰ καθ' ἑαυτόν: 61
- Λ** λέγειν: 73, 73
λόγος: 67, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 80, 81, 91, 92, 102, 111, 112, 136
λόγος σπερματικός: 80
- Μ** τὰ μαθηματικά: 90
μέθοδος: 107
μορφή: 78
μῦθος: 72
- Ν** νόησις: 75, 78, 87, 88, 88, 90, 91, 105
νοητά: 90
νοῦς: 75, 76, 76, 78, 79, 88, 105, 135, 154
- Ο** οδός: 107
ορατά: 90
ορθή δόξα: 86, 86
όροι: 93
ότι: 108
οὐσία: 78
- Π** πάθη: 103
περιδευμένη: 122
περὶ φύσεως: 222
πιθανή φαντασία: 122
πιθανόν: 37, 118, 119, 120, 122, 123, 125, 126, 127, 209
πιθανός: 123, 124, 124
πιθανότης: 119, 120, 124
πίστις: 87, 90, 121, 128
προλήψεις: 103
- Σ** σοφία: 86
συνεχής: 36
συνεχισμός: 36
σφάλλω: 60, 60, 61, 62
σπερματικοὶ λόγοι: 80
- Τ** τέλος: 78
τρόπος: 107
- Υ** ὑπόληψις: 95
- Φ** φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας: 103
φαντασία καταληπτική: 103
φρόνησις: 86
φύσις: 72
- Ψ** ψεῦδος: 125
ψυχή: 107