

Adam Morton

Przewodnik po teorii poznania



Przewodnik po teorii poznania

Adam Morton

Przewodnik po teorii poznania

Przełożył Tadeusz Baszniak

Podstawa przekładu:

A Guide Through the Theory of Knowledge. Second edition

Blackwell Publishers, Oxford 1997

Copyright © Adam Morton 1977, 1997

© Copyright for the Polish translation
by Tadeusz Baszniak, Warszawa 2002

© Copyright for the Polish edition
by Wydawnictwo Spacja, Warszawa 2002

ISBN 83-85277-50-1

PRZEDMOWA DLA STUDENTÓW

Niniejsza książka jest pomyślana jako przystępne wprowadzenie do najważniejszych zagadnień teorii poznania, znanej także pod nazwą epistemologii. Jest to dyscyplina badawcza, w której nie brak paradoksów i intelektualnych pułapek i która porusza pewne fundamentalne kwestie, skłaniające do głębokiej refleksji. We wprowadzeniu do teorii poznania nie powinno się ani pomijać pułapek, ani banalizować fundamentalnych pytań. Nie powinno się jednak oddawać bez reszty analizowaniu trudności i pozwolić, by kontrowersje dotyczące niektórych zagadnień przesłaniały bezsporne rozwiązania innych. Próbowałem ułożyć zatem pewnego rodzaju marszrutę przez tę dyscyplinę badawczą, koncentrując się na tym, co bezsporne i jasne, nie tracąc zarazem z oczu ważnych, podstawowych pytań. W pewnych kwestiach, w których moje stanowisko nie jest powszechnie podzielane, starałem się jasno przedstawić zarówno moje zapatrywania, jak i zgodny pogląd większości współczesnych filozofów.

Na końcu każdego rozdziału zamieszczone są dwojakiego rodzaju pytania. *Pytania sprawdzające rozumienie materiału* mają pomóc ocenić, na ile jasna jest dla ciebie treść danego rozdziału. Jeżeli stwierdzisz, że udzielenie odpowiedzi na któreś z pytań sprawia ci trudności, powinieneś przeczytać odpowiedni fragment rozdziału raz jeszcze i jeśli nadal nie będziesz potrafił poradzić sobie z odpowiedzią na pytanie, powinieneś poprosić o wyjaśnienie na wykładzie lub seminarium. *Zagadnienia do przemyślenia* mają z kolei nawiązywać do bardziej odległych tematów, prowokować pytania o słuszność stanowiska przedstawionego w tekście

i dostarczać ogólnych inspiracji intelektualnych. Są to potencjalne tematy waszych prac pisemnych. Nieumiejętność udzielenia odpowiedzi na pytania zawarte w tej części nie jest, rzecz jasna, oznaką niezrozumienia rozdziału. Jednak próba opracowania odpowiedzi na te pytania może ci pomóc głębiej wniknąć w istotę rozważanych zagadnień. Na końcu każdego rozdziału zamieszczam także listę lektur uzupełniających z objaśnieniem, jakich problemów dotyczy dana pozycja. Te listy lektur mogą być dobrym punktem wyjścia do poszukiwania bibliografii, gdy będziesz przygotowywać się do pisania pracy. (Można posłużyć się także indeksem, by znaleźć szersze omówienie różnych zagadnień.)

Na końcu książki znajduje się *Słowniczek* z definicjami wybranych kluczowych terminów filozoficznych. Wiele z nich wyróżniono w tekście **tłustym drukiem**, gdy zostały użyte po raz pierwszy.

Nauczyciele powinni zwrócić uwagę na to, że na końcu książki znajduje się przeznaczony dla nich dodatek.

Wiele zagadnień rozważanych w tej książce fascynowało filozofów od stuleci. Najnowsze prace pokazują wyraźnie, że zagadnienia te nadal budzą zainteresowanie i skłaniają do myślenia. Mam nadzieję, że niniejsza książka pomoże wam zrozumieć podstawowe problemy i teorie. Nie spełni ona jednak swojego zadania, jeśli nie pomoże wam także zrozumieć, dlaczego do dziś są to zagadnienia intrygujące, których rozważanie może przynieść pożytek każdemu człowiekowi. Im bardziej się w nie zagłębiamy, tym większa staje się nasza fascynacja.

PODZIĘKOWANIA

W pierwszym wydaniu tej książki składałem podziękowania Hartry'emu Fieldowi, Gilowi Harmanowi, Glennowi Kesslerowi, Cliffowi McIntoshowi, Milly Morton, George'owi Pitcherowi i Ericowi Rosenowi. Osobom tym dziękuję raz jeszcze. Jestem wdzięczny Steve'owi Smithowi z Blackwell Publishers za propozycję przygotowania drugiego wydania tej książki, a Nathalie Manners za dyskretną pomoc redakcyjną. Pięciu anonimowych recenzentów wydawnictwa Blackwell udzieliło mi niezmiernie cennych sugestii dotyczących poprawek, które należałoby ich zdaniem wprowadzić do tekstu, a Andrew Pyle i Stephen Wilkinson przeczytali w całości ostateczną niemal wersję pracy i wyłapali znaczną liczbę błędów i nieudanych pomysłów. Martin Poulter podzielił się ze mną przenikliwymi uwagami na temat rozdziału 9. Z kolei Susanna zachęcała mnie, bym pisał o łosiach.

PRZEKONANIA I ICH WŁASNOŚCI

1. Obrona i krytyka przekonań

Każdy człowiek ma wiele różnych przekonań. Jesteś przekonany, że Ziemia jest okrągła, że masz nos i serce, że $2 + 2 = 4$, że na świecie istnieje wielu ludzi, i że niektórzy z nich darzą cię sympatią, a inni — nie. Są to przekonania, z którymi zgadzają się niemal wszyscy ludzie. Ale bywa, że ludzie różnią się przekonaniami. Niektórzy wierzą, że istnieje Bóg, a inni nie wierzą w Boga. Niektórzy sądzą, że medycyna konwencjonalna jest najlepszą metodą zwalczania wszelkich chorób, a inni nie podzielają tego poglądu. Kiedy ludzie mają odmienne przekonania, zaczynają przerywać się wzajemnie argumentami, świadectwami i próbami perswazji. Bardzo często przyklejają obelżywe czy pochlebne etykiety przekonaniom, które są przedmiotem sporu. Mówią: „To fałsz”, „To irracjonalne”, „Nie masz na to żadnych dowodów” albo „To prawda”, „Mam ważne powody, aby w to wierzyć” lub „Ja to wiem”.

Posługujemy się tego rodzaju etykietkami, ponieważ chcemy, by nasze przekonania miały określone właściwości: chcemy, by były prawdziwe, a nie fałszywe; chcemy także, by opierały się na mocnych, a nie na słabych, podstawach. Teoria poznania zajmuje się takimi własnościami, a także różnicą między dobrymi i złymi przekonaniami. Znaczenie teorii poznania w filozofii wypływa z dwóch źródeł: konstruktywnego i destruktywnego. Konstruktywność jest wynikiem tego, że filozofowie często próbowali znaleźć dosko-

nalsze sposoby nabywania przekonań. Na przykład badali metodę naukową i usiłowali ustalić, czy możemy opisać reguły naukowe, których przestrzeganie mogłoby zwiększyć szanse na to, że uda nam się uniknąć przekonań fałszywych. Racjonalizm, empiryzm i ujęcie Bayesowskie, które zostaną przedstawione w dalszych częściach tej książki, są konstruktywnymi filozofiami tego typu. Źródło destruktywne polega z kolei na tym, że filozofia często wikała się w konflikty między dwoma zbiorami czy też systemami przekonań. Ludzie religijni próbują na przykład szukać czasami filozoficznych racji, które skłaniałyby do wiary w Boga, a ludzie o nastawieniu antyreligijnym starają się szukać filozoficznych racji, które przemawiałyby za tym, że wiara w Boga jest irracjonalna. A zatem **teoria poznania** — czy też **epistemologia**, jak również bywa nazywana, od greckiego słowa *episteme*, które oznacza **poznanie** — może angażować się zarówno w próby poszukiwania lepszych metod nabywania przekonań, jak i w krytykę przekonań, które już posiadamy.

W rozdziale niniejszym zapoznamy się z podstawowymi ideami i terminologią teorii poznania. Pokazane zostaną związki między dążeniem do doskonalenia naszych przekonań i wazaniem racji w konfliktach między różnymi systemami przekonań a podstawowymi ideami tej dyscypliny naukowej. Myślą przewodnią tych rozważań będzie doniosłość pytań dotyczących rodzajów przekonań, które pragniemy posiadać. Aby pokazać, jak ważne są to pytania, na końcu rozdziału przedstawione zostaną dwa skrajne stanowiska: głęboki sceptycyzm i radykalny eksternalizm.

2. Ideały epistemiczne

Większość filozofów zajmujących się teorią poznania nie poświęcała do niedawna zbyt wiele uwagi pożądanym i niepożądanym własnościom naszych przekonań i sposobów ich nabywania. Nie stawiali pytania: w jakie własności chcemy wyposażyć nasze przekonania i od jakich własności

chcemy je uwolnić? Jednym z powodów takiego stanu rzeczy było to, że filozofowie uważali na ogół odpowiedź na to pytanie za oczywistą: chcemy, by nasze przekonania były prawdziwe, a nie fałszywe. Jak zdążymy się jeszcze przekonać (zwłaszcza w rozdziale 5), odpowiedź ta wcale *nie* jest oczywista. Koncentrując uwagę na dążeniu do prawdy, większość filozofów opisywała jednak do niedawna rozmaite ideały związane z naszymi przekonaniem: różne postaci, jakie mogłaby przyjąć doskonała organizacja naszych przekonań i sposobów ich nabywania. Racjoniści opisywali ideał, zgodnie z którym argumenty, dorównujące siłą argumentom zawartym w dowodach matematycznych, mogłyby wykazywać prawdziwość wszelkich potrzebnych nam przekonań. Empiryści opisywali ideał, zgodnie z którym świadectwa — wywodzące się z tego, co widzimy, słyszymy albo w jakiś inny sposób postrzegamy — mogłyby dostarczać wystarczających dowodów prawdziwości wszystkich naszych przekonań. Współczesny ideał epistemiczny, którego bronią zwolennicy orientacji Bayesowskiej w teorii prawdopodobieństwa i teorii poznania, dąży do opisanie metod, pozwalających nam dokładnie określić prawdopodobieństwo każdego z naszych przekonań na gruncie posiadanych przez nas świadectw.

Na kartach tej książki będziemy omawiać wszystkie te ideały. Jedno z najistotniejszych pytań, jakie powinniśmy postawić przy okazji rozważania każdego z tych ideałów, brzmi następująco: czy istoty ludzkie są w stanie ów ideał osiągnąć? Czy możemy mieć przekonania, które są właśnie takie? Równie doniosłe jest jednak inne pytanie: jaką cenę musielibyśmy zapłacić za spełnienie tego ideału? Czy po to, by mieć takie przekonania, musielibyśmy utracić coś innego, wartościowego?

Bardzo prostym ideałem epistemicznym jest ideał **koherencji**. Koherencja to posiadanie przekonań, które nie tylko pojedynczo mają sens, ale także zgadzają się ze sobą, tworząc pewną sensowną całość. Jeżeli sądzę, że wszystkie koty są inteligentne, i jestem zdania, że zwierzę, które trzyma u siebie w domu mój sąsiad, jest kotem, a ponadto

uważam, że zwierzę, które trzyma u siebie w domu mój sąsiad jest głupie, to moje przekonania są niekoherentne. Przekonania te nie mogą być łącznie prawdziwe. Mógłbym wyjść od jednego z nich i podać argumenty przemawiające za tym, by nie zgodzić się z innymi. Moje przekonania mogą być niekoherentne również z innych powodów. Mogę wierzyć w różne rzeczy, które łącznie stanowią świadectwo silnie przemawiające na rzecz czegoś, a mimo to wierzyć w coś przeciwnego. Zdarza się to dość często, kiedy ludzie oszukują samych siebie. Przypuśćmy na przykład, że ktoś wie, że jego dziecko wdaje się w szkole w bójkę, wie, że boją się go nauczyciele, wie, że wielu innym dzieciom nie wolno się z nim bawić, ale oszukuje samego siebie i wmawia sobie, że jego dziecko jest dobrze wychowanym małym aniołkiem; przekonania takiej osoby nie są koherentne.

Dlaczego mielibyśmy pragnąć, by nasze przekonania były koherentne? Jednym z powodów jest to, że przekonania niekoherentne zawierają na ogół wiele przekonań fałszywych. Inny powód jest taki, że przekonań niekoherentnych trudno jest bronić przed ludźmi, którzy je kwestionują i atakują. Koherencja jest więc ideałem, który moglibyśmy obrać sobie za cel. Moglibyśmy zabiegać o to, by nasze przekonania były w możliwie największym stopniu koherentne. Nie znaczy to, że przekonania jakiegokolwiek człowieka mogą być całkowicie koherentne. Prawdopodobnie każda ludzka istota popełnia błędy w rozumowaniu i oszukuje samą siebie. Tacy już jesteśmy. Jest to jednak ideał, który możemy próbować osiągnąć. Jest to zarazem ideał, do którego ktoś inny mógłby nie chcieć dążyć, być może dlatego, że w jego rozumieniu jest on sprzeczny z jakimś innym ideałem, takim jak ideał otwartości na nowe, interesujące poglądy. Nawet w kontekście tego bardzo prostego ideału epistemicznego pojawiają się więc pytania dotyczące kosztów związanych z dążeniem do jego urzeczywistnienia, a także pytania o to, jak bardzo istoty ludzkie mogą rzeczywiście zbliżyć się do jego osiągnięcia.

3. Podstawowe pojęcia

W dyskusjach o przekonaniach filozofowie posługują się kilkoma kluczowymi pojęciami. Pojęcia te trudno jest zdefiniować w kategoriach, które mogliby zaakceptować wszyscy filozofowie, ponieważ definicje są na ogół związane z różnymi teoriami dotyczącymi poznania, teoriami, które zostaną skonfrontowane ze sobą w tej książce. Jeśli przeanalizujecie jednak przykłady, które przytaczam poniżej, dojdziecie niemal na pewno do wniosku, że pojęcia te są wam już doskonale znane. Wszyscy posługujemy się nimi w życiu codziennym, w ogólnym, nieprecyzyjnym znaczeniu, nawet jeśli nie używamy do tego słów, z których robią użytek filozofowie. (W dalszej części książki będę wyróżniał niektóre słowa *kursywą*, aby zasygnalizować, że warto zwrócić na nie uwagę, albo **grubą czcionką**, jeśli należą one do terminów epistemologicznych, które zostały uwzględnione w *Słowniczku* na końcu książki.)

Racjonalne–nieracjonalne

Jurek umówił się na randkę z Zuzanną, która jest blondynką. W ostatniej chwili dziewczyna postanawia, że nie spotka się tego wieczoru z Jurkiem, lecz zostanie w domu i zajmie się nauką. Jurek jest wściekły i dochodzi do wniosku, że wszystkie kobiety o jasnych włosach są złe. Nigdy więcej nie zaufa blondynce. Jest to pogląd dość osobliwy, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że matka i siostra Jurka, które zawsze odnosiły się do niego z ogromną życzliwością, są blondynkami. Ale od tego dnia Jurek zawsze interpretuje zachowanie każdej blondynki jako niegodziwe, bez względu na to, jak wiele dozna od nich przyjaźni, troskliwości czy pomocy.

Przekonanie Jurka, że wszystkie blondynki są złe, jest **przekonaniem irracjonalnym**. Źródłem tego przekonania nie jest głęboki namysł, ale nagły przypływ złości, od której Jurek wciąż nie potrafi się uwolnić. (Ujmując to nieco

ostrożniej, możemy powiedzieć, że Jurek doszedł do tego przekonania w sposób irracjonalny — nabycie przez niego tego przekonania w takich okolicznościach było irracjonalne.) Moglibyśmy powiedzieć, że było to przekonanie szalone czy głupie, choć Jurek może wcale nie być szaleńcem ani głupcem. Wielu filozofów sądzi, że znaczna część ludzkich przekonań, łącznie z tymi, które są przekazywane od pokoleń, jest irracjonalna. Pod pewnym istotnym względem przekonania te wykazują podobieństwo do przekonania Jurka na temat blondynek. Przesady, takie jak ten, że czarny kot, który przebiega drogę, przynosi pecha, to dobre kandydatury do miana przekonań irracjonalnych. Niektórzy filozofowie dowodzą, że wszystkie przekonania religijne są irracjonalne, a inni filozofowie sądzą, że irracjonalna jest wiara w istnienie obiektywnej różnicy między dobrem a złem. Nie trzeba dodawać, że z ich poglądami nie zgadza się wielu innych filozofów.

Spróbujmy porównać Jurka z Zosią. Zosia ma brutalnego ojca, a jej brat jest handlarzem narkotyków. Żaden z nich nie okazuje jej jakichkolwiek uczuć czy troski. Z wyjątkiem dwóch nauczycieli ze szkoły, wszyscy mężczyźni, którzy odegrali jakąś rolę w jej życiu, byli czarnymi charakterami. Ale kiedy zapytasz Zosię o jej postawę wobec mężczyzn, w odpowiedzi usłyszysz: „Jest wielu złych mężczyzn. Spotkałam jednak kilku przyzwolonych i dlatego nie przestaję wiązać z nimi pewnych nikłych nadziei”. Wydaje się, że nie jest to irracjonalne. Przekonanie Zosi jest **przekonaniem racjonalnym** o tyle, że nie wykracza ponad to, co sugerują świadectwa, które są jej dostępne, i nie przekreśla możliwości, które nie zostały wykluczone przez te świadectwa. Można stąd wyprowadzić wniosek, że w wielu wypadkach przekonanie racjonalne musi być wyrażone w sposób bardziej subtelny niż przekonanie irracjonalne, powstające w reakcji na takie same świadectwa. Przekonania racjonalne rzadziej wyrażane są za pomocą takich słów jak „wszyscy” czy „nigdy”.

Prawdziwe–fałszywe

Przypuśćmy, że w świecie działa pewnego rodzaju mechanizm, który sprawia, że za każdym razem, gdy czarny kot przebiega komuś drogę, w niedalekiej przyszłości przytrafia się tej osobie coś złego. Żaden człowiek nie wie o istnieniu tego mechanizmu, działającego zgodnie z zasadami fizycznymi, których ludzie nigdy nie rozumieją. Przekonanie, że czarny kot, który przebiega drogę, przynosi pecha, jest wówczas *prawdziwe* (w konsekwencji przekonanie, że prawdopodobieństwo zajścia niepomyślnych zdarzeń nie ulega zmianie w następstwie tego, że przebiegł ci drogę czarny kot, jest *fałszywe*). Może brakować jednak istotnych świadectw, które by za nim przemawiały — związek pomiędzy czarnym kotem przebiegającym komuś drogę i niepomyślnymi zdarzeniami jest zbyt trudno uchwytny, by udało się go kiedykolwiek dostrzec. W tym wypadku przekonanie, że czarne koty przynoszą pecha, jest prawdziwe, choć nie przemawiają za nim istotne świadectwa; jest prawdziwe, nawet jeśli przekonanie o jego prawdziwości jest irracjonalne. Irracjonalne przekonania mogą być zatem prawdziwe. Być może jest to wniosek zaskakujący, ale jest on niewątpliwie słuszny. Mniej zaskakującym wnioskiem jest to, że przekonania racjonalne mogą być fałszywe. Mogą istnieć bardzo silne racje skłaniające do tego, by w coś wierzyć, mimo iż to coś jest fałszem.

Świadectwa

Naukowcy przeprowadzają eksperymenty, aby znaleźć **świadectwa** przemawiające za i przeciw różnym teoriom naukowym. Detektywi poszukują świadectw, które naprowadzą ich na trop przestępcy. Świadectwa mogą przyjmować wiele różnych postaci. Zachowanie się zwierząt w trakcie wykonywania zadania związanego z uczeniem się, obraz w obiektywie teleskopu lub mikroskopu, list zawierający przyznanie się do jakiegoś czynu — każda z tych rzeczy

(i wiele innych) może być w odpowiednich okolicznościach uważana za świadectwo. Bardzo często świadectwa przedstawia się po to, by skłonić kogoś do zmiany zdania: by przestał w coś wierzyć, by przestał w coś nie wierzyć i zaczął w to wierzyć albo by porzucił neutralne stanowisko na rzecz wiary lub niewiary w coś. Świadectwa muszą być wiarygodne dla ludzi, których mają przekonać. Muszą mieć ponadto taki charakter, by rozważające je osoby — jeśli tylko są racjonalne — wykazywały pewną skłonność do zmiany swoich przekonań. Świadectwami przedstawianymi przez obronę w procesie sądowym mogą więc być zeznania świadków, które potraktowałyby poważnie nawet członek ławy przysięgłych zdradzający silną skłonność do wydania wyroku skazującego. Podobnie, świadectwami na rzecz teorii naukowej mogą być wyniki eksperymentu, który nawet przez kogoś, kto wierzy w konkurencyjną teorię, musiałby zostać uznany za przeprowadzony w sposób nie budzący żadnych wątpliwości i przynoszący niewątpliwie takie a nie inne wyniki.

Rozumowanie a argumentacja

Jeżeli za jakimś przekonaniem przemawiają świadectwa, ludzie skłonni są sądzić, że przekonanie to jest prawdziwe. Ze względu na owe świadectwa przeprowadzają rozumowanie, które zmierza do tego przekonania. Istnieje wiele rodzajów rozumowań. Czasami, aby kogoś przekonać, nie przedstawiasz żadnych świadectw, lecz mówisz tylko: „Załóżmy, że...”, a następnie przystępujesz do wyprowadzania wniosków. Obronca sądowy powiada: „Załóżmy, że oprócz mojego klienta ukrywał się w tym domu tamtej nocy ktoś inny”, po czym pokazuje, w jaki sposób owa tajemnicza osoba mogła popełnić zbrodnię i podrzucić ukradziony portfel jego klienta w pobliżu miejsca zbrodni. Ława przysięgłych zastanawia się nad tym i przechodzi kolejne kroki *rozumowania* zawartego w *argumentacji* obrońcy. Następnie przysięgli mogą sformułować wniosek: „Mógł to

zrobić ktoś inny” albo: „Gdyby ktoś inny zdołał dostać się tej nocy do domu, ów ktoś mógłby popełnić ten czyn”. W niektórych wypadkach rozumowanie może wykazywać, że jakieś przekonanie jest prawdziwe, bez odwoływania się do jakichkolwiek świadectw. Przypuśćmy na przykład, że pewien student mówi do bibliotekarza: „Tę książkę powinienem oddać 1 lutego, a dziś mamy 1 marca; ponieważ kara za każdy dzień zwłoki wynosi złotówkę, jestem winien bibliotece 29 złotych”. Bibliotekarz odpowiada: „Mamy przecież rok przestępny, więc jesteście winni 30 złotych”. Rozumowanie bibliotekarza pokazuje, że przekonanie studenta jest błędne, bez przedstawiania jakichkolwiek nowych świadectw.

Uzasadnione–nieuzasadnione

Rozważmy przypadek chłopca imieniem Toshiro, który mieszka w Tokio i nie ma najmniejszego pojęcia o północnoamerykańskich zwierzętach. Toshiro nie widział nigdy łosia amerykańskiego ani wiewiórki ziemnej i nie wie, jakiego rodzaju zwierzętami są łosie amerykańskie i wiewiórki ziemne. Jego rodzina wybiera się w podróż do Seattle i na pokładzie samolotu Toshiro dostaje do ręki książkę napisaną po angielsku, która nosi tytuł *Zwierzęta Ameryki Północnej*. W rzeczywistości książka ta jest pewnego rodzaju dowcipem, a informacje w niej zawarte są w większości błędne. W szczególności fotografia i charakterystyka łosia amerykańskiego jest w rzeczywistości fotografią i opisem wiewiórki ziemnej, a fotografia i charakterystyka wiewiórki ziemnej przedstawiają łosia amerykańskiego. W Seattle Toshiro idzie do ogrodu zoologicznego i ogląda łosia amerykańskiego. Jest przekonany, że widzi przed sobą zwierzę zwane „wiewiórką ziemną”. To, że Toshiro ma takie przekonanie, nie świadczy wcale o jego głupocie, jeżeli weźmiemy pod uwagę to, co przeczytał, i to, co widzi. Na podstawie tych informacji jego przekonanie, że zwierzę, które przed sobą widzi, jest nazywane wiewiórką ziemną,

jest **przekonaniem uzasadnionym**. Jego siostra Sumiko, która wie znacznie więcej o zwierzętach Ameryki Północnej, patrzy na wielkiego przeżuwacza z ogromnymi rogami i od razu przychodzi jej do głowy myśl: „To łoś amerykański” — jej przekonanie jest również przekonaniem uzasadnionym. Wiele teorii poznania to teorie, które mówią o tym, w jakich okolicznościach czyjeś przekonania są uzasadnione. Przekonanie jest uzasadnione, jeśli istnieją informacje, na gruncie których uznanie tego przekonania jest lepszą strategią dochodzenia do prawdy niż nieuznanie go. Ludzie wyprowadzają często wnioski, które nie znajdują żadnego uzasadnienia w dostępnych im informacjach. Na przykład Sumiko może sądzić, że skoro łośie mają rogi, a termin „łoś” brzmi podobnie jak słowo „łoś”, to łośie także mają rogi — jej przekonanie nie jest uzasadnione na gruncie informacji, którymi dysponuje, o ile Sumiko nie ma jakichś dodatkowych powodów, by sądzić, że zwierzęta, których nazwy w pewnym języku brzmią podobnie, są do siebie podobne.

Wiedza–niewiedza

Toshiro *nie wiedział*, jakie nazwy noszą zwierzęta, które żyją w Ameryce Północnej. Każdy z nas nie wie bardzo wielu rzeczy: istnieje mnóstwo pytań, na które nie umiemy odpowiedzieć. Najprawdopodobniej żaden człowiek nie wie, czy na innych planetach istnieje życie. Przepuszczalnie żaden człowiek nie wie, w jaki sposób można zaprowadzić powszechny pokój. Prawdopodobnie żaden człowiek nie wie, czy istnieje nieskończenie wiele liczb pierwszych bliźniaczych (takich jak 3 i 5, 11 i 13, 1001 i 1003). Wielu ludzi ma w tych kwestiach określone przekonania i niektóre z nich są racjonalne, a niektóre uzasadnione. Nie wynika stąd jednak, że któryś z tych poglądów może być uważany za *wiedzę*. Aby wiedzieć, że na innych planetach istnieje życie, trzeba by rozporządzać mocno ugruntowaną teorią powstawania życia lub dysponować bezpośrednimi świade-

ctwami pozostawionymi przez jakieś formy życia. Aby wiedzieć, w jaki sposób osiągnąć powszechny pokój, trzeba by mieć receptę na zaprowadzenie pokoju i bardzo przekonujące uzasadnienie, które pokazywałoby, jak i dlaczego miałaby ona przynieść pożądane skutki. Aby wiedzieć, że istnieje nieskończenie wiele liczb pierwszych bliźniaczych, trzeba by dysponować poprawnym matematycznym dowodem na prawdziwość tej tezy. Mówiąc krótko i w dużym uproszczeniu: aby coś wiedzieć, twój umysł musi zachowywać więź z określonym faktem, a owa więź musi cechować się rzetelnością najwyższej próby. To sprawia, że wiedza wydaje się czymś wyjątkowym i niezmiernie rzadkim. Wszyscy jednak mówimy na ogół w taki sposób, jak gdybyśmy wiedzieli bardzo dużo. Niemal każdy człowiek wie, jakie imiona noszą jego przyjaciele. Wie także, że każdy ma na twarzy nos. Większość ludzi wie, że Ziemia obraca się wokół Słońca i że $12 \times 13 = 156$. O takim stanie rzeczy świadczy nasze przekonanie o tym, że z pewnością większość ludzi udzieli nam w tych sprawach rzetelnych informacji. Z tego punktu widzenia nie powinien dziwić nikogo fakt, że istnieje tak wiele kontrowersji dotyczących wiedzy: tego, czym wiedza jest i jaki jest zakres wiedzy, którą rozporządzamy. Wiedza jest bowiem czymś, co wydaje się niezmiernie trudne do uzyskania, a zarazem czymś, czego w naszym mniemaniu sporo posiadamy.

Zadne z tych wyjaśnień nie jest właściwą definicją wiedzy, gdyż zawierają one zbyt wiele mglistych, niewyjaśnionych terminów. Do takich terminów należy na przykład pojęcie więzi między umysłem a faktem, która cechuje się „rzetelnością najwyższej próby”. W dalszej części książki będziemy rozważać bardziej precyzyjne definicje niektórych z tych terminów (w rozdziale 6 znajdziecie szersze omówienie pojęcia wiedzy, a w pytaniu 15 na końcu tego rozdziału uzyskacie więcej informacji o różnicy między przekonaniem racjonalnym i uzasadnionym). Wyjaśnienia te pozwolą wam chyba jednak zrozumieć pojęcia, o których tu mowa. Ważne jest, by już teraz stało się dla was jasne, że każdego z tych słów można użyć do opisu pożądanych

i niepożądanych, dobrych i złych własności naszych przekonań. Nie jest wcale oczywiste, że istnieje tylko jeden typ pożądaných własności przekonań; pozytywne i negatywne aspekty mogą krzyżować się w niezmiernie złożony sposób. W szczególności warto zwrócić uwagę na trojakiemu rodzaju komplikacje.

Dobry wynik można uzyskać złą metodą. Możemy na przykład dochodzić do prawdziwego przekonania, przeprowadzając nieracjonalne rozumowanie. Widzisz przed sobą pająka, a ponieważ jego włochate odnóża budzą twój lęk, myślisz, że musi być jadowity. Jest to złe rozumowanie, ale może się okazać, że pająk jest rzeczywiście jadowity. Dzieje nauki dostarczają wiele tego rodzaju przykładów. W XVII wieku William Harvey wystąpił z teorią, że krew krąży w całym ciele, wypływając z serca tętnicami i powracając do niego żyłami. Harvey doszedł do takiego wniosku na podstawie następującego rozumowania: serce jest jak Słońce, a krew jak Ziemia, a skoro Ziemia krąży wokół Słońca, krew musi krążyć wokół serca. Mówiąc ogólnie, było to niezbyt przekonujące rozumowanie, ale doprowadziło Harveya do prawdziwych wniosków. (W późniejszym okresie Harvey przeprowadzał także pewnego rodzaju eksperymenty i znalazł lepsze świadectwa na poparcie swojej koncepcji.)

Zły wynik można uzyskać dobrą metodą. W przykładzie, który omawialiśmy powyżej, Toshiro nie rozumował błędnie, gdy myślał, że duże zwierzę, które przed sobą widzi, jest nazywane „wiewiórką ziemną”. Rozważmy z kolei przypadek uczonego, który sprawdza tysiące próbek pewnego lekarstwa na dwunastu gatunkach zwierząt i stwierdza, że nie ma ono żadnych ujemnych skutków ubocznych. Przy braku świadectw na rzecz tezy przeciwnej uczonego ma podstawy, by sformułować wniosek, że lek ów nie jest szkodliwy. Może okazać się jednak, że u niektórych gatunków zwierząt w pewnych warunkach podanie tego lekarstwa ma zgubne skutki. Uzasadnione przekonanie uczonego było

więc fałszywe. (Przykład ten ma pewien związek z zagadnieniami dotyczącymi indukcji, które zostaną omówione w rozdziale 4.)

Każde z dwu przeciwnych przekonań może być uzasadnione. Zarówno Toshiro, jak Sumiko mają przekonania, które są przekonaniem uzasadnionym — ze względu na różne świadectwa, którymi rozporządzają. Ludzie żyjący przed tysiącami lat nie byli wcale głupcami, gdy sądzili, że Ziemia jest płaska, a Słońce obraca się wokół niej, podobnie jak my nie jesteśmy głupcami, sądząc, że jest kulista i obraca się wokół Słońca. Ze względu na świadectwa, którymi rozporządzali starożytni, ich przekonanie było przekonaniem rozumnym. Zwróćmy jednak uwagę na to, że sprzeczne przekonania nie mogą równocześnie być uważane za wiedzę. Jeżeli Ziemia jest rzeczywiście płaska, to mylimy się sądząc, że wiemy, iż jest kulista.

Wymienione komplikacje są podobne do tych, które powstają zawsze, ilekroć posługujemy się jednocześnie kilkoma rodzajami dobrych i złych własności. Wykazują one szczególne podobieństwo do komplikacji, które pojawiają się w etyce, gdy próbujemy zrozumieć dobre i złe własności ludzkich działań. Również w tej dziedzinie dobry wynik można uzyskać złą metodą, tak jak to się dzieje wtedy, gdy ktoś, kierując się małostkową zazdrością, atakuje swojego rywala i w ten sposób przypadkowo uniemożliwia mu dokonanie morderstwa. Przekonujemy się także, że zły rezultat można uzyskać dobrą metodą, co ma na przykład miejsce wtedy, gdy ktoś ratuje życie tonącemu, a ten popełnia następnie wiele morderstw. Przeciwnostawne działania także mogą być równocześnie uzasadnione, tak jak w wypadku dwóch ludzi w płonącym budynku, z których jeden ucieka w pośpiechu, by móc przeżyć i zapewnić opiekę swoim dzieciom, a drugi wbiega do środka, aby ocalić dzieci, które zostały uwięzione we wnętrzu budynku.

Ta analogia z etyką sięga bardzo daleko. Przy ocenie działań i rozumowań posługujemy się wielokrotnie tymi samymi określeniami: ostrożne, niedbałe, rzetelne, nieumie-

jętne, (nie)odpowiedzialne, skuteczne, chybione i tak dalej. W życiu codziennym kierujemy się pewnymi standardami i kryteriami dotyczącymi zarówno naszych sposobów działania, jak i metod tworzenia przekonań, które filozofia może próbować zrozumieć, a nawet udoskonalić.

4. Podstawowe zagadnienia teorii poznania

Filozofowie, którzy wnieśli istotny wkład w rozwój teorii poznania, starali się ocenić, jak dobre są nasze przekonania i o ile mogą być one lepsze. Chcieli określić wartość przekonań, które posiadamy, i wskazać sposoby uzyskiwania przekonań doskonalszych. Te dwa cele są oczywiście ściśle ze sobą związane: jeśli filozof sądzi, że nasze przekonania są na ogół racjonalne i prawdziwe, to jest mniej skłonny do proponowania radykalnych zmian w sposobach nabywania nowych przekonań; jeśli natomiast uważa, że na nasze przekonania składają się same niejasności i fałsze, to skłonny jest albo wskazywać różne sposoby uzyskiwania nowych przekonań, albo traci nadzieję. Istnieją zatem trzy pytania, na które próbuje udzielić odpowiedzi teoria poznania:

Jakie własności powinny mieć nasze przekonania?
Jakie własności faktycznie mają nasze obecne przekonania?
Jakie własności mogłyby mieć nasze przekonania?

Odpowiedź na pierwsze pytanie może wydawać się oczywista. Chcemy, aby nasze przekonania były prawdziwe, racjonalne i oparte na świadectwach. Załóżmy jednak, że jakiś filozof zdołał cię przekonać, że nie możemy mieć zbyt wielu prawdziwych przekonań. W tym wypadku mógłbyś zadowolili się dążeniem do racjonalności, a nie do prawdy. Załóżmy z kolei, że jakiś inny filozof przekonał cię, że posługiwanie się rozumowaniem, by znaleźć dla swoich przekonań oparcie w świadectwach, prowadzi do uzyskania znacznie mniejszej liczby prawdziwych przekonań niż jakaś

inna metoda, na przykład odwoływanie się do autorytetu jakiejś tradycji. W tej sytuacji mógłbyś zadowolić się dążeniem do uzyskania przekonań prawdziwych, a nie przekonań, które znajdują oparcie w świadectwach.

Niemal wszyscy filozofowie pragną, by ludzie dążyli zarówno do prawdy, jak i do racjonalności. Mają jednak odmienne zapatrywania na względną ważność tych i innych pozytywnych własności przekonań. (Szersze rozważania na ten temat znajdziecie w rozdziale 5.) W poglądach na to, jak dalece nasze przekonania mogą być doskonalsze niż są obecnie, filozofowie dzielą się na dwa obozy, które można określić mianem obozu konserwatywnego i radykalnego. W początkach rewolucji naukowej filozofowie zapatrywali się bardzo optymistycznie na możliwości rozwoju ludzkiej wiedzy. Zgłaszali propozycje rozmaitych metod oparcia naszych przekonań na rozumie i świadectwach, mając nadzieję, że doprowadzą one do przekonań, które będą bardziej racjonalne i częściej będą prawdziwe. (Niektóre z tych metod zostaną omówione w rozdziałach 2, 3 i 4.) Wielu spośród tych filozofów usiłowało znaleźć takie metody wykorzystywania rozumu i świadectw, które sprawiłyby, że odwoływanie się do wiary, tradycji i autorytetu byłoby niepotrzebne. Dawniejsi filozofowie byli znacznie mniej optymistyczni w kwestii możliwości doskonalenia naszej wiedzy. Filozofowie z czasów mniej odległych, żyjący w XIX i XX wieku, zdradzali również mniejszą skłonność do wskazywania radykalnie odmiennych metod nabywania przekonań. Pod tym względem filozofowie piszący po okresie, w którym rodziła się nauka nowożytna, są zatem bardziej podobni do filozofów sprzed tego okresu. Jedną z istotnych różnic polega jednak na tym, że filozofowie nowożytni zaliczają na ogół metodę naukową do zwykłych metod zdobywania wiedzy. Niemniej jednak zwłaszcza filozofowie dwudziestowieczni skłaniali się raczej do analizowania sposobu, w jaki faktycznie przyswajamy sobie wiedzę, niż do proponowania radykalnie odmiennych metod jej zdobywania. (Źródłem najbardziej

radykalnych propozycji jest epistemologia Bayesowska, która będzie omawiana w rozdziale 9.)

5. Dwa skrajne stanowiska

Aby przekonać się, w jak różnych konfiguracjach mogą występować odpowiedzi na powyższe trzy pytania, rozważmy dwa skrajne stanowiska — głęboki **sceptycyzm** i radykalny **eksternalizm**. („Sceptycyzm” i „eksternalizm” to klasyczne terminy teorii poznania; określenia „głęboki” i „radykalny” dodaje po to, by zasygnalizować, że charakteryzują szczególne wersje tych dwóch stanowisk.)

Głęboki sceptycyzm

Na pytanie: „Jakie własności powinny mieć nasze przekonania?” stanowisko to udziela odpowiedzi: „Powinniśmy móc podać istotne racje, które przemawiałyby za tym, że przekonania te są prawdziwe”. Na pytanie: „Jakie własności faktycznie mają nasze obecne przekonania?” odpowiada: „Nie potrafimy podać istotnych racji, uzasadniających ich prawdziwość”. A na pytanie: „Jakie własności mogłyby posiadać nasze przekonania?” daje odpowiedź: „Istoty ludzkie nie są zdolne do posiadania przekonań, o których mogłyby wiedzieć, że są prawdziwe”. Głęboki sceptycyzm przedstawia zatem zdecydowanie pesymistyczny obraz możliwości ludzkiego poznania. (Bardziej umiarkowana wersja sceptycyzmu może być trochę mniej pesymistyczna.) Jakie racje mogą przemawiać za głębokim sceptycyzmem? Oto trzy argumenty na rzecz tego stanowiska.

Błędy rozumowania. Większość naszych przekonań opiera się na świadectwach. Żywimy na przykład przekonanie, że określone lekarstwa leczą pewne choroby, przeprowadzając rozumowanie na podstawie świadectw dotyczących konkretnych ludzi cierpiących na te choroby. W rozumowaniu

można jednak łatwo popełnić błędy. Jeden drobny błąd może sprawić, że całe rozumowanie zbacza z właściwej drogi. Pewnym zabezpieczeniem jest sprawdzanie naszych rozumowań. W rzeczywistości nie jest to jednak żadne zabezpieczenie, ponieważ sprawdzanie jest także rozumowaniem i równie łatwo może prowadzić na manowce. Przypuśćmy, że jakiś poważny defekt tkwi w samym sposobie myślenia, który jest właściwy istotom ludzkim. Istnienie tego defektu wypaczałoby wszystkie nasze rozumowania, ale ponieważ wypaczałoby także rozumowania, za pomocą których sprawdzamy nasze rozumowania, nie dowiedzielibyśmy się nigdy, że nasze myślenie podąża błędną drogą.

Złudzenia percepcyjne. W bardzo wielu wypadkach rzeczy nie są takimi, jakimi się wydają. Polegając na zmyśle wzroku czy słuchu, tworzymy często przekonania fałszywe. Jednym z powodów takiego stanu rzeczy jest to, że istnieje wiele rodzajów złudzeń: miraż, triki z perspektywą i światłem czy różne niedoskonałości w działaniu ludzkiego systemu wzrokowego. (Będziemy omawiać je obszerniej w rozdziale 2.) Istnieją także sny i halucynacje, w trakcie których ludzie sądzą często, że postrzegają rzeczy, które w ogóle nie istnieją. Jesteśmy świadomi złudzeń i halucynacji, ponieważ pozostają one w sprzeczności z całym naszym doświadczeniem. Oznacza to jednak tylko, że potrafimy wychwycić drobne błędy. Poważniejsze błędy, związane z iluzorycznym charakterem szerokiego spektrum naszych postrzeżeń, są znacznie trudniejsze do wychwycenia. (Gdy jesteś pogrążony we śnie, zazwyczaj nie wiesz, że śnisz.) Mogłyby istnieć zatem złudzenia przenikające całą naszą percepcję, których iluzorycznego charakteru nigdy nie zdołalibyśmy dostrzec.

Kiepski bilans naszych dokonań. W przeszłości ludzie bardzo często mylili się w wielu różnych sprawach. Kiedyś sądzili, że Ziemia jest płaska, obecnie uważają, że jest kulista. Starożytni Grecy myśleli, że materia składa się

z atomów; później sądzono, że materia, podobnie jak ciecz, może się dzielić w nieskończoność, dopóki u schyłku XIX wieku uczeni nie zaczęli ponownie wierzyć w atomy. W XVIII wieku Newton sądził, że światło jest złożone z cząstek, ale w okresie późniejszym uczeni doszli do wniosku, że składa się ono z fal — aż do czasu, gdy Einstein wykazał, że muszą istnieć cząstki światła zwane fotonami. Każda teoria naukowa okaże się w końcu teorią fałszywą. A teoria, która zajmie jej miejsce, również okaże się w końcu fałszywa. Jednak to właśnie w stosunku do przekonań naukowych mamy najwięcej powodów, by sądzić, że są prawdziwe. Jeżeli one są fałszywe, to nie możemy wiązać zbyt wielkich nadziei z innymi naszymi przekonaniem. Mamy zatem podstawy do wyprowadzenia wniosku, że niemal wszystkie nasze przekonania są fałszywe. Nie będę poddawał w tym miejscu ocenie tych trzech argumentów. Powinniście zastanowić się jednak poważnie nad tym, w jakim stopniu argumenty te są dla was przekonujące (zob. pytania 8 i 11 na końcu niniejszego rozdziału). Zajmę się natomiast scharakteryzowaniem diametralnie odmiennego stanowiska — radykalnego eksternalizmu.

Radykalny eksternalizm

Na pytanie: „Jakie własności powinny mieć nasze przekonania?” stanowisko to udziela następującej odpowiedzi: „Prawda jest najistotniejszą własnością przekonania; inne cechy, takie jak racjonalność, są po prostu środkami, za pomocą których zwiększamy prawdopodobieństwo, że dane przekonanie jest prawdziwe”. Na pytanie: „Jakie własności faktycznie mają nasze obecne przekonania?” daje odpowiedź: „Wiele z tych przekonania, a zwłaszcza te, które dotyczą otaczającego nas świata, jest przekonaniem prawdziwym”. Z kolei na pytanie: „Jakie własności mogłyby mieć nasze przekonania?” odpowiada: „Istoty ludzkie, indywidualnie i na drodze współpracy, mogą na wiele różnych sposobów być wiarygodnym źródłem prawdziwych informacji o swo-

im otoczeniu”. Oto trzy argumenty na rzecz radykalnego eksternalizmu.

Ewolucja. Ewolucyjny rozwój istot ludzkich zachodził w środowisku, które nie różniło się zasadniczo od tego, w którym obecnie żyjemy. Nasi przodkowie żyli na powierzchni tej samej planety i mieli do czynienia z przedmiotami o rozmiarach i kształtach zbliżonych z grubsza do tych, z którymi my stykamy się obecnie. Nasi ludzcy i przedludzcy przodkowie byli wrażliwi na te same częstotliwości fal świetlnych i dźwiękowych co my. Gdyby nasze zmysły i nasza zdolność wykorzystywania dostarczanych przez nie informacji nie były na ogół precyzyjne, wyginęlibyśmy przed wieloma tysiącami lat. Wciąż pozostajemy jednak przy życiu, co świadczy o naszej zdolności dochodzenia do prawdziwych przekonań dotyczących naszego otoczenia.

Intuicja. Gdy ludzie bronią swoich przekonań na drodze świadomego rozumowania, które wyrażają słowami, popełniają wiele błędów. W życiu codziennym opanowujemy jednak wiele rutynowych sposobów myślenia, które funkcjonują bardzo sprawnie, zwłaszcza gdy się nad nimi nie zastanawiamy. Na przykład ludzie osiągają całkiem niezłe wyniki w prostej arytmetyce, dopóki nie staje się bardziej skomplikowana. Jeśli jednak poprosisz kogoś, by wyjaśnić powody, dla których sądzi, że $340 - 89 = 251$, otrzymasz najprawdopodobniej mętną i błędną odpowiedź. Dysponujemy ponadto pewnymi umiejętnościami, takimi jak zdolność odnajdywania drogi z jednego miejsca do innego czy zdolność rozumienia cudzego nastroju i wyrazu twarzy; umiejętności te nie są dla nas w pełni zrozumiałe, ale przynoszą zadowalające wyniki. Zazwyczaj nie gubimy się w drodze do domu i rozumiemy na ogół, kiedy ktoś inny jest na nas zły. Te codzienne rutynowe działania i umiejętności są źródłem przekonań, takich jak to, że $340 - 89 = 251$, to, że aby dotrzeć do domu musisz skrócić w lewo w aleję Wiązów, czy to, że osoba, z którą rozmawiasz, wybuchnie za chwilę gniewem. Ponieważ od tych przekonań zależy

nasze codzienne życie i ponieważ nasze codzienne życie toczy się stosunkowo sprawnie, możemy wyprowadzić wniosek, że nasze rutynowe działania i kształtowane przez nas umiejętności są dość wiarygodnym źródłem prawdziwych przekonań.

Współdziałanie. Ludzie działający w grupie mogą dokonać bez trudu wielu rzeczy, których nie byliby w stanie zrobić w pojedynkę. Odnosi się to nie tylko do polowania i budowania domów, ale także do nabywania wiedzy. Jako członkowie społeczeństwa mamy dostęp do informacji dawno przez nie uzyskanych i przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Do przekazywania informacji niezbędny jest język, a także gotowość do dawania wiary temu, co mówią inni ludzie, o ile nie istnieją jakieś powody, dla których nie powinniśmy im wierzyć. W dzisiejszych czasach bardzo wiele ludzkich przekonań zależy od niezmiernie złożonych sieci kooperacji. Na przykład jesteś przekonany, że twój odbiornik telewizyjny odbiera fale radiowe rozchodzące się w powietrzu, ale prawdopodobnie nie potrafisz opisać, jak się to odbywa ani czym właściwie są fale radiowe. Żywisz także przekonanie, że antybiotyki, takie jak penicylina, skutecznie leczą wiele chorób bakteryjnych; jeśli jednak jesteś podobny do większości ludzi, nie masz pojęcia, jak są zbudowane antybiotyki i w jaki sposób zwalczają bakterie. Informacja ta staje się jednak dla ciebie dostępna za sprawą rozmaitych ogniów, które łączą cię z innymi ludźmi: możesz czytać książki, poprosić o radę czy skonsultować się z ekspertami. Cała społeczność rozporządza więc w pewnym sensie pełniejszą wiedzą o wielu rzeczach niż pojedynczy ludzie. Funkcjonując jako członkowie wspólnoty i darząc zaufaniem innych, co pozwala nam łączyć ze sobą różne informacje, możemy jako jednostki uzyskać dostęp do wielu prawdziwych przekonań. Wiedzę tę — za pomocą indywidualnych środków — pojedynczy ludzie mogą zdobyć niezwykle rzadko. Nie są też na ogół w stanie podać w pełni przekonującego jej wyjaśnienia czy uzasadnienia. Ale fakt ów nie podważa wcale wiarygodności i prawdziwości tych przekonań.

Głęboki sceptycyzm i radykalny eksternalizm to stanowiska diametralnie odmienne. Zwróćcie jednak uwagę na to, że nie są one prostymi przeciwieństwami. Koncepcje te wychodzą bowiem od różnych odpowiedzi na pierwsze pytanie: „Jakie własności powinny mieć nasze przekonania?”. Głęboki sceptycyzm zakłada, że najważniejszą własnością naszych przekonań jest to, że możemy mieć pewność, iż są prawdziwe, a następnie próbuje pokazać, że nie możemy być pewni prawdziwości wielu naszych przekonań. Radykalny eksternalizm opiera się natomiast na założeniu, że najistotniejszą własnością naszych przekonań jest po prostu to, że są prawdziwe, niezależnie od tego, czy możemy być pewni ich prawdziwości, czy nie. Następnie stara się wykazać, że wiele naszych przekonań jest przekonaniem prawdziwymi, nawet jeśli nie możemy mieć pewności, które z nich są prawdziwe. Zarówno głęboki sceptycyzm, jak i radykalny eksternalizm mogą być błędne. Dopóki nie rozstrzygniemy jednak, które własności naszych przekonań są najważniejsze, nie powinniśmy uważać, że jeśli jedna z tych dwóch koncepcji byłaby słuszna, to druga musiałaby być błędna. Biorąc pod uwagę to, że nasze przekonania mogą służyć różnym celom, obie te koncepcje mogłyby być słuszne.

Kontrowersyjne zagadnienia związane z głębokim sceptycyzmem i radykalnym eksternalizmem zostaną omówione szerzej w dalszych rozdziałach (zob. zwłaszcza rozdziały 3, 5 i 8). W tym miejscu najistotniejszą kwestią jest to, jaki wpływ na kształt teorii dotyczących poznania mają odpowiedzi na nasze trzy pytania. Czy chcemy, by nasze metody nabywania przekonań dostarczały przekonania prawdziwych, przekonania racjonalnych, przekonania, które są prawdziwe, a zarazem racjonalne, przekonania, co do których możemy mieć pewność, że są prawdziwe i uzasadnione, czy jeszcze innych? O ile bardziej prawdziwe, bardziej racjonalne czy mocniej oparte na świadectwach mogłyby być ludzkie przekonania? Teoria poznania próbuje udzielać odpowiedzi na tego rodzaju pytania. Ważne jest, byśmy dostrzegali, w jaki sposób w pytaniach tych warunkują się

nawzajem dwie kwestie — jakie rodzaje przekonań moglibyśmy mieć oraz jakie rodzaje przekonań mieć pragniemy.

Pytania sprawdzające rozumienie materiału (rozdzielenie pytań sprawdzających rozumienie materiału i zagadnień do przemyślenia zostało objaśnione w *Przedmowie dla studentów*).

- 1 W punkcie 1 mowa jest o konstruktywnych i destruktywnych funkcjach teorii poznania. Podane są tam również przykłady poszukiwania doskonalszych metod nabywania przekonań i krytyki przekonań: które z nich mają charakter konstruktywny, a które destruktywny?
- 2 W punkcie 2 podane są przykłady ideałów epistemicznych. Pojawia się tam również sugestia, że powinniśmy zastanowić się nad tym, czy są one możliwe do osiągnięcia dla istot ludzkich. Z jakich powodów ideał racjonalistyczny mógłby nie zostać urzeczywistniony przez ludzi?
- 3 W punkcie 3 stwierdza się, że przekonania racjonalne nie są na ogół generalizacjami wyrażanymi za pomocą takich słów, jak „każdy” czy „nigdy”. Czy moglibyśmy wyrazić jakiegokolwiek przekonania racjonalne, postępując się tymi słowami?
- 4 Punkt 3 zawiera przykłady racjonalnych i irracjonalnych przekonań. Czy nie należałoby mówić raczej o przekonaniach, których wyznawanie jest racjonalne bądź irracjonalne w wypadku określonej osoby w określonym momencie? Podaj przykłady.
- 5 W punkcie 3 była mowa o tym, że mogą istnieć bardzo silne racje przemawiające za tym, by w coś wierzyć, mimo iż to coś jest fałszem. Podaj przykład takiej sytuacji.
- 6 Rozpatrzmy następujące cztery przypadki (wszystkie są w jakiś sposób związane z Kanadą, choć bez szczególnego powodu).

- (a) Albertyna jest świadkiem niezmiernie rzadkiego ocieplenia w samym środku mroźnej zimy. Jest styczeń, a dziewczyna przebywa w Calgary. Wkrótce ma wybrać się na tydzień do Edmonton, które jest położone 250 km na północ od Calgary. Albertyna myśli tak: „Zostawię moją zimową kurtkę w domu; pogoda jest dzisiaj tak ładna, że jestem pewna, iż nadal będzie ciepło”.
- (b) Wiktoria czeka na prom do Nanaimo, który odpływa o 12.05 z Vancouver. Dziewczyna ma na ręku drogi zegarek, który zawsze chodzi prawidłowo i który codziennie w południe jest ustawiany wedle sygnału czasu nadawanego przez obserwatorium Kolumbii Brytyjskiej. Wiktoria spogląda na zegarek i widzi, że jego wskazówki pokazują południe. Myśli: „Jest południe, więc powinnam się pośpieszyć, aby zdążyć na prom”.
- (c) Artur czeka na samolot, który zabierze go z Thunder Bay do Winnipeg. Chłopak ma zegarek, który działa co trzeci dzień. Artur spogląda na zegarek i myśli: „Jest dwunasta, więc mam jeszcze sporo czasu do odlotu mojego samolotu”.
- (d) Wilhelm czeka w Winnipeg na samolot, którym ma polecieć do Thunder Bay. Zegar na lotnisku wskazuje godzinę 11.42, a chłopak myśli: „Pasażerowie zostaną wpuszczeni na pokład samolotu o godzinie 13.00, więc mogę spędzić piętnaście minut dopijając kawę i będę miał jeszcze ponad godzinę do wyjścia”.

W której z powyższych sytuacji przekonanie opisanej osoby jest racjonalne? W której sytuacji jest to przekonanie uzasadnione? W której sytuacji jest ono wiedzą? Sklasyfikuj scharakteryzowane sytuacje, posługując się odpowiedziami: „Tak”, „Nie” i „Być może”.

- 7 W punkcie 4 mowa była o tym, że gdybyś sądził, iż nie jesteś w stanie uzyskać zbyt wielu przekonań prawdziwych, mógłbyś chcieć, by twoim celem nie była prawda, lecz racjonalność. Zostało tam także

powiedziane, że mógłbyś chcieć, by twoim celem była prawda, a nie świadectwa, gdybyś uważał, że opieranie przekonań na świadectwach prowadzi do bardzo niewielu przekonań prawdziwych. Dlaczego tak jest?

- 8 W punkcie 5 drugi z argumentów na rzecz głębokiego sceptycyzmu brzmi następująco: „Jesteśmy świadomi złudzeń i halucynacji, ponieważ pozostają one w sprzeczności z całym naszym doświadczeniem. Oznacza to jednak tylko, że potrafimy wychwycić drobne błędy. Poważniejsze błędy, związane z iluzorycznym charakterem szerokiego spektrum naszych postrzeżeń, są znacznie trudniejsze do wychwycenia”. Z jakich powodów ktoś mógłby powziąć takie mniemanie?
- 9 Konkluzja drugiego argumentu na rzecz eksternalizmu radykalnego głosi, że rutynowe działania i umiejętności, które wykorzystujemy w życiu codziennym, są dość wiarygodnym źródłem prawdziwych przekonań. Dlaczego są one tylko *dość* wiarygodnym źródłem?

Zagadnienia do przemyślenia

- 10 Zastanów się nad przypadkiem dziewczyny o imieniu Kasandra. Kasandra trafnie odgaduje różne rzeczy. Miewa przeczucia dotyczące tego, który zespół odniesie zwycięstwo w meczu koszykówki czy piłki nożnej; intuicja podpowiada jej czasami, że wiadomość zawarta w biuletynie informacyjnym czy nagłówku prasowym jest fałszywa; często jest przeświadczona, że nastąpią niezapowiedziane zmiany w programie telewizyjnym; sporadycznie ma straszne przeczucia dotyczące zbliżających się nieszczęść. Każdy z nas przeżywa czasem tego rodzaju stany. Kasandra różni się jednak od nas wszystkich tym, że jej domysły, intuicje, przeświadczenia i przeczucia są niemal zawsze trafne. Kiedy Kasandra ma jakieś przekonanie do-

tyczące przyszłych zdarzeń, jest ono niemal zawsze prawdziwe. Kiedy jest o to pytana, odpowiada: „Nie wiem, skąd biorą się moje przekonania, i nie znam żadnych powodów, dla których miałyby być prawdziwe. Nie spodziewam się wcale, że moje przekonania dotyczące przyszłości będą choć trochę bardziej wiarygodne niż przekonania innych ludzi”. Kasandra jest jednak w błędzie — jej przekonania, które opierają się na przecuciach, są bardziej wiarygodne niż przekonania innych ludzi.

Przypuśćmy, że masz wkrótce polecieć samolotem do Nowego Jorku. Kasandra mówi ci: „Nie leć tym samolotem. Nie wiem dlaczego, ale naprawdę wolałabym, abyś nie leciał tym samolotem”. Czy przekonanie Kasandry jest racjonalne? Załóżmy, że potraktujesz jej słowa poważnie i uwierzysz, że nie powinieneś lecieć tym samolotem. Czy twoje przekonanie jest racjonalne? Przypuśćmy, że mimo iż traktujesz słowa Kasandry poważnie, nie przestajesz wierzyć, że żaden człowiek nie może znać przyszłości. Czy przekonanie to jest wówczas irracjonalne?

- 11 Oto część pierwszego argumentu na rzecz głębokiego sceptycyzmu: „Przypuśćmy, że jakiś poważny defekt tkwi w samym sposobie myślenia, który jest właściwy istotom ludzkim. Istnienie owego defektu wypaczałoby wszystkie nasze rozumowania, ale ponieważ wypaczałoby także rozumowania, za pomocą których sprawdzamy nasze rozumowania, nie dowiedzielibyśmy się nigdy, że nasze myślenie podąża błędną drogą”. Czy istotnie jest oczywiste, że nigdy nie zdołalibyśmy zorientować się, że istnieje poważny defekt, który wywiera wpływ na całe nasze rozumowanie? Przypuśćmy na przykład, że ludzie zawsze błędnie szacują prawdopodobieństwa. Czy moglibyśmy tego nigdy nie zauważyć u siebie? Czy mogą istnieć jakieś inne rodzaje problemów związanych z naszym sposobem rozumowania, które zawsze pozostaną przed nami ukryte?

- 12 Oto część pierwszego argumentu na rzecz ekstermalizmu radykalnego: „Gdyby nasze zmysły i nasza zdolność wykorzystywania dostarczanych przez nie informacji nie były na ogół precyzyjne, wyginęlibyśmy przed wieloma tysiącami lat”. Czy to prawda? Czy przychodzą ci na myśl jakieś rodzaje mylnych postrzeżeń, które nie przeszkadzałyby w przetrwaniu gatunku? Czy mogą istnieć mylne postrzeżenia, które zwiększałyby szanse na przetrwanie jakiegoś gatunku?
- 13 Wyobraź sobie doskonałą maszynę do tworzenia rzeczywistości wirtualnej. Podłącza się ją do twoich nerwów sensorycznych i motorycznych i łączy się je z komputerem olbrzymiej mocy, który stymuluje wszystkie twoje zmysły dokładnie tak samo jak rzeczywiste otoczenie i zmienia tę stymulację w dokładnie taki sam sposób, w jaki musiałaby się ona zmieniać, gdybyś faktycznie wykonywał ruchy w interakcji z rzeczywistym otoczeniem. Oczywiście otoczenie, które symuluje komputer, jest całkowicie odmienne od twojego rzeczywistego otoczenia. Przypuśćmy, że byleś podłączony do takiej maszyny od urodzenia. Czy miałbyś wówczas jakiegokolwiek powody, by sądzić, że twoje życie w otoczeniu, które, jak ci się wydaje, postrzegasz wokół siebie, jest realne? Czy twoje przekonania (na przykład to, że czytasz w tej chwili książkę filozoficzną) byłyby racjonalne? Jak to się ma do głębokiego sceptycyzmu?
- 14 W jakim stosunku pozostaje scenariusz z doskonałą rzeczywistością wirtualną do radykalnego ekstermalizmu?
- 15 W punkcie 3 przekonania racjonalne zostały opisane w kategoriach sposobu, w jaki dana osoba dochodzi do określonego przekonania w konkretnym momencie. Z kolei przekonania uzasadnione opisaliśmy w kategoriach relacji między przekonaniem a informacjami, na których się ono opiera. W wielu wypadkach przekonania racjonalne są zarazem przekonaniem uzasadnionymi, a racjonalność i uzasadnienie idą ze

sobą w parze. Jednak nie zawsze tak jest. Zastanów się nad dwoma poniższymi przykładami. Żaden z nich nie jest przypadkiem całkowicie jednoznacznym, ale spróbuj rozważyć ich implikacje dla rozróżnienia racjonalności i uzasadnienia.

- (a) Geneviève pragnie dowiedzieć się, czy moneta, którą trzyma w ręku, jest rzetelna (to znaczy, czy szanse wypadnięcia orła i reszki są takie same). Dziewczyna rzuca monetą cztery razy i trzykrotnie wypada reszka. Jeden z przyjaciół Geneviève, który ma doktorat z matematyki, mówi jej, że jeśli moneta jest rzetelna, to prawdopodobieństwo, że reszka wypadnie co najmniej trzy razy w czterech rzutach, wynosi $2/16$. Geneviève sądzi, że ponieważ prawdopodobieństwo to jest stosunkowo niskie, moneta jest przypuszczalnie nierzetelna. W rzeczywistości jej przyjaciel jest jednak w błędzie; prawdopodobieństwo, że przy czterech rzutach rzetelną monetą co najmniej trzykrotnie wypadnie reszka, wynosi $5/15$. Czy przekonanie, które żywi Geneviève, że moneta jest nierzetelna, to przekonanie racjonalne? Czy jest to przekonanie uzasadnione?
- (b) Günther bierze udział w pewnym eksperymencie psychologicznym. Eksperymentatorzy mówią, że podadzą mu silny narkotyk, który sprawi, że będzie mu się zdawało, że wszyscy ludzie są podobni do jego matki. Günther wierzy eksperymentatorom, choć „narkotykiem”, który mu podają, jest w rzeczywistości sok ananasowy. Celem tego eksperymentu jest sprawdzenie, czy badany będzie uważał, że kobiety wyglądają jak jego matka tylko dlatego, że ma takie oczekiwania. Matka Günthera zajmuje się zawodowo naprawą telefonów i zostaje wezwana do reperacji jednego z aparatów telefonicznych na wydziale psychologii. Przez pomyłkę wchodzi jednak do laboratorium, w którym znaj-

duje się Günther. „Cześć mamó”, mówi Günther, sądząc przez chwilę, że jest to jego matka, ale zaraz potem ogarniają go wątpliwości. Czy chwilowe przekonanie Günthera, że kobieta, którą widzi naprzeciw siebie, to jego matka, jest racjonalne? Czy jest ono uzasadnione?

- 16 Załóżmy, że teoria epistemologiczna, którą możemy określić mianem „tradycjonalizmu”, jest prawdziwa. Według tradycjonalizmu postępujesz racjonalnie, gdy masz przekonanie, które podziela i dzieliło wiele osób z twojego kręgu kulturowego, nawet jeśli nie istnieją mocne świadectwa na rzecz jego prawdziwości, o ile nie ma mocnych świadectw, które przemawiałyby za tym, że jest ono fałszywe. (Niech „mocne świadectwa” oznaczają takie, które każą uznać posiadanie przekonania za racjonalne, niezależnie od tradycji twojej kultury.) Podobnie jak w pytaniu 15, posiadanie jakiegoś przekonania mogłoby być w pewnym sensie racjonalne, nawet gdybyś nie rozporządzał żadnym uzasadnieniem skłaniającym do tego, by je podzielać. Wszystko zależy od tego, co rozumiesz przez „uzasadnione”. Przypuśćmy, że ktoś żyje w kręgu kulturowym, w którym powszechnie wyznaje się pewne przekonanie religijne. Załóżmy ponadto, że nie ma żadnych bezpośrednich świadectw wskazujących na istnienie Boga — żadnych świadectw, które powinny przekonać zdecydowanego ateistę — i żadnych logicznych argumentów, które dowodzą istnienia Boga. Porównaj dwie poniższe definicje terminu „uzasadnione”.

- (a) Ktoś żywi uzasadnione przekonanie P, jeżeli zna świadectwa, które mogłyby być zaakceptowane przez kogoś innego, powątpiewającego w P (co sprawia, że posiadanie przekonania P jest racjonalne), albo jeżeli rozumie wnioskowanie logiczne, które prowadzi od jego aktualnych przekonań do P.
- (b) Ktoś żywi uzasadnione przekonanie P, jeśli ze względu na jego inne przekonania byłoby sensowne uznanie także przekonania P.

Założmy, że tradycjonalizm ma słuszość. Opisz szczegółowo przekonania i sytuację człowieka (świadczenia, przekonania innych ludzi itd.), które mogłyby sprawić, że jego wiara w Boga byłaby racjonalna, lecz nie uzasadniona, wedle definicji (a), ale nie wedle definicji (b).

Dalsze lektury

Przystępne rozważania o przekonaniach i racjach, a także o celach teorii poznania znaleźć można w rozdziałach 1 i 2 książki Martina Hollisa *Invitation to Philosophy* (Blackwell, Oxford 1985) oraz w rozdziale 1 pracy W.V. Quine'a i Josepha Ulliana *The Web of Belief* (Random House, New York 1978). Problematyki tej dotyczą także rozdziały 1 i 2 książki Adama Mortona *Philosophy in Practice* (Blackwell, Oxford 1996). Tematycznie zbliżony do niniejszego rozdziału jest rozdział 1 książki Jonathana Dancy'ego *Introduction to Contemporary Epistemology* (Blackwell, Oxford 1985). Praca Dancy'ego nie ma jednak charakteru wprowadzającego. Omówienie zmian, jakim ulegały cele epistemologii w toku jej dziejów, zawiera praca Mary Tiles i Jima Tilesa *An Introduction to Historical Epistemology* (Blackwell, Oxford 1993). Fundamentalne rozróżnienie przekonań racjonalnych i przekonań uzasadnionych zostało przeprowadzone i poddane dyskusji w rozdziale 1 książki Alvina Plantingi *Warrant: The Current Debate* (Oxford University Press, Oxford 1993); omówiono w nim także podobieństwa między kryteriami moralnymi i epistemologicznymi. Wybór fragmentów klasycznych dzieł filozoficznych, które wiążą się z tym rozdziałem, można znaleźć w książce Johna Cottinghama *Western Philosophy: An Anthology* (Blackwell, Oxford 1996). Zob. rozdział 7 części I: *David Hume*, „*Scepticism Versus Human Nature*” oraz rozdział 10 części I: *G.E. Moore*, „*Against Scepticism*” (tytuły te pochodzą od Cottinghama, a nie od Hume'a i Moore'a).

PERCEPCJA

1. Kwestie sporne

Wiedzę o wielu różnych przedmiotach posiadamy dzięki temu, że możemy je widzieć, słyszeć, smakować albo dotykać. Dlatego wśród możliwych sposobów nabywania przekonań nie wolno pominąć percepcji — wykorzystywania naszych zmysłów do uzyskiwania informacji o otaczającym nas świecie. Dwa podstawowe pytania filozofii percepcji brzmią następująco: w jaki sposób uzyskujemy informacje o naszym otoczeniu za pomocą zmysłów i kiedy te informacje są ścisłe, oraz w jaki sposób percepcja dostarcza nam świadectw, które przemawiają za albo przeciw naszym teoriom i przekonaniom? Pytania te pojawiają się w sposób całkiem naturalny, kiedy zastanawiamy się nad dwoma spostrzeżeniami. Po pierwsze, ludzkie zmysły okazują się często zwodnicze, a rzeczy często nie są takimi, jakimi się wydają. Po drugie, jedną ze znamiennych cech nauki i odpowiedzialnego myślenia jest ostrożne wykorzystywanie faktów zgromadzonych za pomocą bezstronnych obserwacji.

Filozofowie, którzy próbowali udzielić odpowiedzi na te pytania, natrafiali na pewien podstawowy problem. Aby zrozumieć, na ile wiarygodna jest percepcja, musimy zacząć od ustalenia pewnych faktów dotyczących percepcji, ustalenia, w jaki sposób działają nasze oczy i uszy, i jakim rodzajom złudzeń mogą ulegać. Aby zaś zrozumieć, w jakim stopniu świadectwa percepcyjne mogą stanowić oparcie dla teorii dotyczących świata, możemy wyjść od ustalenia,

w jaki sposób percepcja jest związana z otaczającym nas światem, by dowiedzieć się, jaki zakres faktów wiąże się z widzialną częścią widma promieniowania świetlnego odbijającego się w naszych oczach, jaki zakres faktów wiąże się z dźwiękami, które możemy usłyszeć za pomocą uszu, i tak dalej. Wydaje się jednak, że kręcimy się w ten sposób w kółko. Aby dowiedzieć się, jak działają oczy i uszy, musimy zbadać je metodami naukowymi: dlaczego mielibyśmy jednak wierzyć naukowym teoriom, nie wiedząc, czy postrzeżenia, na których się opierają, są wiarygodne? Po to zaś, by dowiedzieć się, jaki jest związek między percepcją a światem, musimy zbadać świat metodami naukowymi: z jakich powodów mielibyśmy jednak przyjmować ufnie ten obraz świata?

Filozofowie nie traktują dziś tego problemu równie poważnie jak niegdyś. Począwszy od połowy XX wieku wielu filozofów uważa, że można, nie kręcąc się w kółko, odwoływać się do teorii opartych na percepcji, aby badać, jak przekonania mogą opierać się na percepcji. Jednym z podstawowych celów niniejszego rozdziału jest wyjaśnienie, dlaczego tak jest. Starając się osiągnąć ów cel, przedstawię kilka różnych filozoficznych stanowisk dotyczących percepcji. Niektóre z nich przyznają sobie prawo do wykorzystywania faktów i teorii z zakresu psychologii i fizyki percepcji. Inne próbują opierać się wyłącznie na zdrowym rozsądku, logice i znaczeniu słów.

2. Pojęcia

Z percepcją mamy do czynienia wówczas, gdy człowiek staje się świadomy przedmiotów i sytuacji, które go otaczają, za pośrednictwem zmysłów, takich jak wzrok, słuch i dotyk. Czasami to, co jest postrzegane, opisujemy w kategoriach **relacyjnych**. Znaczy to, że mówimy jedynie, jaki przedmiot czy zdarzenie postrzega dana osoba: możemy na przykład powiedzieć, że ktoś widzi kota, słyszy go, albo go dotyka. Czasami chcemy także powiedzieć, jakie informacje

dotyczące przedmiotu czy otoczenia danej osoby uzyskane zostały na drodze percepcji. Możemy więc powiedzieć, że jakaś osoba słyszy, iż kot wchodzi przez okno, i widzi, że skaleczył się w nogę, i wyczuwa dotykiem, że wbił mu się w nią cierń. Są to opisy **propozycjonalne**; zawierają sądy, twierdzenia o tym, co jest postrzegane. Warto zwrócić uwagę na to, że możemy także powiedzieć: „On widzi, że wszystkie jego koty śpią” w sytuacji, w której ten ktoś nie ogarnia wszystkich informacji jednym spojrzeniem, lecz gromadzi je stopniowo, a następnie łączy je w myślach w jedną całość. Jeden kot może bowiem spać na dywanie, drugi na łóżku, a trzeci na lodówce.

W efekcie rzeczą zupełnie naturalną jest posługiwanie się terminologią percepcyjną — mówienie o widzeniu, słyszeniu i odczuwaniu dotykowym w wypadkach, w których w takiej samej mierze jak zmysły wykorzystuje się myślenie i zapamiętywanie. W wypadkach skrajnych, gdy mówimy na przykład, że ktoś widzi, że tortury są złem, albo ktoś słyszy, że akcje Microsoftu spadły o 15 centów, wydaje się oczywiste, że użycie terminów percepcyjnych jest czysto „poznawcze” — co oznacza, że to raczej mózg, a nie oko, ucho czy skóra odgrywa rolę organu postrzegającego. Ale w wielu innych wypadkach, na przykład w wypadku osoby, która widzi, że jej trzy koty są pogrążone we śnie, nie jest wcale oczywiste, że możemy rozróżnić to, co poznawcze, i to, co percepcyjne — czyste myślenie i czyste postrzeganie. Wydaje się, że w większości wypadków w percepcję uwikłane jest oprócz zmysłów także myślenie.

Jeżeli opisujemy postrzeżenia jakiejś osoby w kategoriach propozycjonalnych, przypisujemy jej prawdziwe przekonania. Osoba, która słyszy, że kot wchodzi przez okno, a następnie widzi, że skaleczył się w nogę, żywi najpierw przekonanie, że kot wchodzi przez okno, a potem przekonanie, że skaleczył się w nogę. Kiedy opisujemy czyjeś postrzeżenia w kategoriach relacyjnych, zakładamy także, że dana osoba nabywa przekonania dotyczące tego, co jest akurat postrzegane. Niektóre z tych przekonań mogą jednak być fałszywe. Na przykład, jeśli ktoś widzi kota, ale jest

przekonany, iż jest to kula do gry w kręgle, wciąż pozostaje prawdą, że owa osoba widziała tego kota. Nawet gdy opisujemy jakieś postrzeżenie w kategoriach propozycjonalnych, nie wykluczamy wcale możliwości, że wraz z przekonaniem prawdziwymi nabywane są przekonania fałszywe. Kомуś, kto widzi, że kot utyka na jedną nogę, może wydawać się, że chętniej opiera się na prawej przedniej łapie niż lewej tylnej, a to może okazać się fałszem. Osoba ta nabywa prawdziwe przekonanie, że kot kuleje, i fałszywe przekonanie, że chętniej opiera się na prawej przedniej łapie.

Przekonania nabywane w toku postrzegania są nazywane **przekonaniami percepcyjnymi**. Nie ma wyraźnej granicy między przekonaniem percepcyjnym i innego rodzaju przekonaniem, podobnie jak nie ma wyraźnej granicy między postrzeganiem i myśleniem. Oczywiście jest jednak, że pewne przekonania percepcyjne są bliższe czystej percepcji. Przekonanie, że naprzeciw ciebie znajduje się jakaś szara sylwetka, ma *bardziej percepcyjny charakter* niż przekonanie, że w pobliżu znajduje się kot, które z kolei ma bardziej percepcyjny charakter od przekonania, że twój kot przyszedł do domu. Nie znaczy to wcale, że muszą istnieć przekonania, które mają całkowicie percepcyjny charakter.

Przekonania percepcyjne mogą być prawdziwe bądź fałszywe. (W powyższych przykładach jedna osoba nabywa prawdziwe przekonanie percepcyjne, że kot wchodzi przez okno, a inna fałszywe przekonanie percepcyjne, że naprzeciw niej znajduje się kula do gry w kręgle.) Przekonanie, że kot skaleczył się w łapę jest granicznym przypadkiem przekonania percepcyjnego, a przekonanie, że koty nie są kulami do gry w kręgle, nie jest w ogóle przekonaniem percepcyjnym. Fałszywe przekonania percepcyjne nie wywołują żadnych innych odczuć niż prawdziwe przekonania percepcyjne. Gdy patrzę na mojego kota i sądzę, że jest pogrążony we śnie, w rzeczywistości może on czekać na to, aż przejdę obok niego, by wymknąć się chyłkiem na dwór, albo może być pogrążony we śnie. Możemy także powiedzieć, że odbieram taki sam *obraz wzrokowy*, niezależnie od tego, czy kot śpi, czy nie. Jest to obraz kota leżącego na

dywanie z zamkniętymi oczyma i nosem zakrytym koniuszkiem ogona. W tym wypadku obraz wzrokowy wiernie przedstawia kota (a w każdym razie wiernie przedstawia go ta część obrazu wzrokowego, którą opisałem; moglibyśmy powiedzieć jeszcze, że obraz ten jest dla mnie obrazem śpiącego kota, i ta część mogłaby okazać się fałszywa). Niemniej jednak obrazy wzrokowe (a także „obrazy”, które odbieramy za pomocą słuchu, dotyku i innych zmysłów) mogą być zupełnie różne od faktów. Może mi się wydawać, że na skraju mojego pola wzrokowego porusza się zasłona, choć w rzeczywistości to mój kot szarpie ją od drugiej strony pazurami.

Obrazy są jednym z podstawowych aspektów percepcji, przynajmniej w wypadku istot ludzkich. Kiedy widzimy lub słyszymy, rzeczy wyglądają lub brzmią w pewien sposób, przedstawiają określony obraz wzrokowy lub słuchowy. Niemal każdy człowiek odbiera w stanie czuwania mnóstwo różnych obrazów percepcyjnych za pomocą wszystkich zmysłów. Ale tylko część bogactwa obrazu percepcyjnego zostaje uchwycona w naszych przekonaniach percepcyjnych. (Aby to lepiej uzmysłowić: spójrz na pejzaż, który widziałeś setki razy. Poszukaj przez chwilę, a z pewnością znajdziesz jakiś szczegół, o którym nie wiedziałeś, że się tam znajduje — nie miałeś żadnych przekonań na jego temat — ale był on częścią tego, jak jawił ci się ten pejzaż.) Zarówno obraz, jak przekonanie są zatem podstawowymi aspektami postrzegania. Jak się okaże, relacja, która między nimi zachodzi, nie jest jednak prosta.

3. Empiryzm

Jedną z najbardziej wpływowych orientacji w teorii poznania i zapewne jednym z najbardziej wpływowych kierunków w filozofii jest **empiryzm**. Rozwinęli go w XVII i XVIII wieku tacy filozofowie jak Locke, Berkeley i Hume. Idee, które wypracował, nadal pozostają kluczowe dla filozofii. Najważniejszą z nich jest przedstawienie sposobu

uzasadniania naszych przekonań. Według empiryzmu przekonanie jest uzasadnione, gdy zostaje powiązane za pomocą poprawnego rozumowania ze świadectwami, które uzyskaliśmy na drodze percepcji. Percepcja może być ponadto źródłem przekonań, które są na tyle pewne, że mogą być świadectwami na rzecz wszystkich dających się w ogóle uzasadnić przekonań. (Możliwym wyjątkiem od tej reguły są przekonania logiczne i matematyczne, które nie opierają się na żadnych świadectwach.)

Empiryzm może być uważany za koncepcję, która udziela odpowiedzi na wszystkie podstawowe pytania teorii poznania przedstawione w poprzednim rozdziale. Na pytanie: „Jakie własności powinny mieć nasze przekonania?” daje odpowiedź: „Powinny opierać się na świadectwach uzyskanych na drodze percepcyjnej”. Na pytanie: „Jakie własności faktycznie mają nasze obecne przekonania?” odpowiada: „Wiele z nich nie ma potwierdzenia w odpowiednich świadectwach. W wielu wypadkach możemy wskazać tego rodzaju świadectwa, jednak w niektórych świadectw brak i przekonania powinny zostać odrzucone”. Z kolei na pytanie: „Jakie własności mogłyby mieć nasze przekonania?” udziela odpowiedzi: „Potencjalnie moglibyśmy mieć jedynie przekonania, które opierają się na świadectwach percepcyjnych”. Empiryzm jest więc filozofią, która stoi mocno na ziemi, a zarazem ma silne zabarwienie idealistyczne. Filozofia ta stoi mocno na ziemi, ponieważ dąży do tego, by oprzeć wszystkie nasze przekonania na tym, co widzimy, słyszymy i wyczuwamy dotykem. Jest zaś idealistyczna, ponieważ zakłada, że istoty ludzkie są zdolne do reformowania swoich przekonań, tak aby wszystkie miały oparcie w percepcji.

Teoria, która przypisuje tak kluczową rolę percepcji, musi możliwie jasno wypowiadać się na temat natury percepcji. Empirystyczne ujęcie percepcji możemy scharakteryzować w kategoriach dwóch podstawowych pytań filozofii percepcji, które zostały przedstawione w punkcie 1. Pierwsze z nich brzmiało następująco: W jaki sposób uzyskujemy informacje o naszym otoczeniu za pomocą

zmysłów i kiedy te informacje są ściśle? Według empiryzmu, kiedy wykorzystujemy nasze zmysły, odbieramy odrębne jednostki informacji, które Locke i jego kontynuatorzy nazywali ideami, a które przez nowszych empirystów są nazywane „danymi zmysłowymi”. **Dane zmysłowe** określają kształty i barwy, które dana osoba widzi, wysokość i barwę dźwięków, które słyszy, i tak dalej. Korespondują one zarówno z obrazami wzrokowymi (czy obrazami pochodzącymi z innych zmysłów), jak i z przekonaniem, które są tak bliskie czystej percepcji, jak to tylko jest możliwe w wypadku przekonania.

Drugie z najistotniejszych pytań filozofii percepcji brzmiało: w jaki sposób percepcja dostarcza nam świadectw, które przemawiają za albo przeciw naszym teoriom i przekonaniom? Według empiryzmu ostatecznymi świadectwami, na których opierają się wszystkie nasze przekonania, są dane zmysłowe. Dane zmysłowe mają dwie cechy, które czynią z nich ostateczne świadectwa. Po pierwsze, nie ma niczego, co mogłoby stanowić świadectwo dla nich samych: w łańcuchu świadectw znajdują się one na samym końcu. Po wtóre, dane zmysłowe są pewne: są to świadectwa, które nie mogą być zakwestionowane przez tego, kto nimi dysponuje.

Obie te cechy danych zmysłowych są kontrowersyjne i późniejsi filozofowie przypuścili na nie energiczny atak. Empiryści mieli jednak pewne powody, by owe cechy zakładać, a powody te miały swoje źródło w naturalnych sposobach obrony naszych przekonań. Przypuśćmy, że sądzisz, iż twój kot siedzi na kuchennym stole i wydaje dźwięki, które znaczą: „Chcę dostać jeść”. Jeżeli ktoś powątpiewa w to przekonanie, przedstawiasz świadectwa, które za nim przemawiają. Mógłbyś zacząć tak: „Jeszcze przed chwilą siedział u mnie na kolanach, a potem usłyszałem odgłos kocich kroków oddalających się w kierunku kuchni”. Gdyby ktoś domagał się od ciebie, byś powiedział, skąd wiesz, że kot siedział na twoich kolanach, mógłbyś odpowiedzieć: „Przecież go widziałem”. Zwróć uwagę na to, jak, przedstawiając świadectwa na rzecz pewnego prze-

konania, przechodzimy do opisu tego, co postrzegamy. Załóżmy jednak, że twój oponent nie daje za wygraną. „Skąd wiesz, że go widziałeś?”. „No cóż” — mógłbyś mu odpowiedzieć — „to wyglądało jak kot: widziałem na pewno czarno-białą bryłę o kocich kształtach”. Zwróć uwagę, że kiedy twoje przekonanie zostaje zakwestionowane, bronisz go, odwołując się do przekonania o bardziej percepcyjnym charakterze, a w ostatecznym rozrachunku do obrazu — to znaczy do wrażeń wzrokowych, słuchowych i dotykowych, jakich dostarczają ci rzeczy. Dane zmysłowe to informacje, które wydobywasz na końcu łańcucha uzasadnień ze swoich przekonań dotyczących obrazów percepcyjnych.

Pojawia się tu pewna intuicja o niezmiernie doniosłym znaczeniu (przejęta przez empirystów od Kartezjusza). Jest to intuicja, że twoje przekonania percepcyjne są bardziej pewne od innych twoich przekonań, a twoje przekonania dotyczące twoich obrazów percepcyjnych są pewniejsze od innych twoich przekonań percepcyjnych. Mówiąc krótko, wiesz na pewno, jak rzeczy wyglądają i brzmią dla ciebie, czy jakie odczucia dają ci w dotyku, i żaden sprzeciw innego człowieka nie jest w stanie sprawić, że zaczniesz mieć co do tego wątpliwości. Dane zmysłowe dobrze nadają się więc do roli ostatecznych świadectw, za pomocą których powinny być uzasadniane wszystkie przekonania.

Istnieją jeszcze dwa inne powody, dla których percepcje możemy uważać za dobre źródło świadectw dla naszych przekonań. Po pierwsze, percepcja tworzy bezpośredni związek między faktem fizycznym a osobą. Światło odbija postać kota w oczach człowieka i sprawia, że komórki siatkówek jego oczu stymulują nerw wzrokowy do przekazywania informacji do mózgu. Jest to proces skomplikowany, ale stosunkowo niezawodny i prawdopodobnie mniej złożony od większości sposobów oddziaływania faktów na nasze myśli. Zupełnie naturalny jest zatem pogląd, że percepcja to podstawowy sposób odkrywania faktów. (Zwróć uwagę, że choć argument ten wywiera niewątpliwie pewien wpływ na zapatrywania empirystów, to jednak

muszą być oni bardzo ostrożni, ponieważ z ich punktu widzenia przekonania dotyczące związku między faktami a mózgiem należą do przekonań, które pragną uzasadnić, posługując się świadectwami zawartymi w danych zmysłowych.)

Drugim powodem, dla którego percepcję uważa się za źródło świadectw, jest to, że przekonania percepcyjne są względnie niezależne od innych przekonań. Jeżeli dojdę do przekonania, że mój kot zaginął, to słysząc, że kot wchodzi do pokoju przez okno, będę sądził, że jest to jakiś inny kot, jednak wciąż będę widział kota wchodzącego do środka i będzie miał on dla mnie taki sam wygląd. Im bardziej percepcyjny charakter ma dane przekonanie, w tym mniejszym stopniu podlega ono wpływowi zmian zachodzących w innych przekonaniach. Dlatego wówczas, gdy w poszukiwaniu świadectw odwołujemy się do percepcji, zachodzi mniejsze niebezpieczeństwo, że w naszym rozumowaniu będziemy kręcić się w kółko. W mniejszym stopniu grozi nam to, że ktoś, kto kwestionuje te świadectwa, będzie mógł powiedzieć, że gdybyśmy nie mieli już przekonania, na rzecz którego staramy się znaleźć świadectwa, nie mielibyśmy także przekonania, którym posługujemy się jako świadectwem.

Atrakcyjność empiryzmu jako ideału epistemicznego jest czymś oczywistym. Oferuje on wizję szerokiego wachlarza przekonań, w tym przekonań zdroworozsądkowych i naukowych, opartych na bardzo mocnych świadectwach uzyskanych za pomocą percepcji. (Jest to pociągający aspekt różnych epistemicznych ideałów i teorii, znany pod nazwą **fundacjonizmu**. Fundacjonizm będziemy omawiać w rozdziale 5, zwłaszcza w punkcie 2.) Gdybyśmy potrafili sprostać wymaganiom ideału empirystycznego, umielibyśmy przedstawiać racje na rzecz wszystkich naszych przekonań, i chociaż nie moglibyśmy mieć całkowitej pewności, że wszystkie są prawdziwe, to mielibyśmy sporą gwarancję, że są tak prawdziwe, jak tylko jest to możliwe.

Atrakcyjność tego ideału wydaje się oczywista. Ale jaka jest jego cena? I jak bardzo istoty ludzkie mogą zbliżyć się

do jego osiągnięcia? Niestety, po trzech stuleciach rozstrząsań i sporów dotyczących empiryzmu filozofowie są zgodni co do tego, że pełne urzeczywistnienie ideału empirystycznego miałyby bardzo wysoką cenę, i że nie jest to ideał, do którego osiągnięcia ludzie mogą wyraźnie się zbliżyć. Są dwie przyczyny takiego stanu rzeczy.

Po pierwsze, *większa pewność oznacza słabsze świadectwa*. Świadectwa, na których opierają się teorie naukowe, bardzo rzadko cechują się absolutną pewnością. Na przykład głównym źródłem świadectw dla teorii astronomicznych są obserwacje dokonywane za pomocą teleskopów. Astronomowie starają się przeprowadzać je tak precyzyjnie, jak jest to możliwe, i przyjmować możliwie najmniejszą liczbę niekoniecznych założeń, gdy opisują swoje obserwacje. Nie mają jednak całkowitej pewności. Kiedy astronom mówi, że na określonych współrzędnych na niebie ukazała się nowa gwiazda, to właściwie zawsze zachodzi możliwość, że zamiast gwiazdy ujrzał coś, co pojawiło się na skutek defektu teleskopu, że miał halucynacje albo że za sprawą działania istot pozaziemskich rozbłysło na niebie jasne światło, jednak znacznie bliżej Ziemi niż się mu wydawało. I nawet wtedy, gdy świadectwa mają postać zdjęć światła uchwyconego przez teleskop, potrzebne są dodatkowe interpretacje, zanim fotografie będą mogły zostać wykorzystane jako świadectwa. Czy rzeczywiście jest to ta klisza fotograficzna, która znajdowała się w ognisku soczewki teleskopu w interesującym nas momencie? W jakim kierunku zwrócony był teleskop, gdy zarejestrowano światło? Które znaki na filmie przedstawiają światło uchwycone przez teleskop, a które światło pochodzące z innych źródeł lub efekty wywoływania filmu? Czy warunki atmosferyczne nie zniekształciły przebiegu promieni świetlnych? Na każde z tych pytań można udzielić odpowiedzi, jeśli pojawiłyby się jakieś poważne wątpliwości. Ale sformułowanie takich odpowiedzi wymagałoby użycia innych wyrafinowanych narzędzi oraz przeprowadzenia innych, nie całkiem pewnych, obserwacji.

Rzecz w tym, że w nauce technika poszukiwania świadectw polega na wykorzystywaniu niezwykłych sytu-

cji i złożonej aparatury eksperymentalnej do odkrywania domniemyanych skutków naturalnych procesów. Wątpliwości dotyczące świadectw są rozstrzygane przez inne świadectwa i inne eksperymenty. Nie rozwiązuje to wszystkich możliwych wątpliwości i wcale nie ma służyć takiemu celowi. Na ogół w nauce jakaś konkretna teoria musi bronić się przed zastrzeżeniami uczonych, którzy opowiadają się za jakąś inną konkretną teorią, i świadectwa muszą być dobrane w taki sposób, by obie strony mogły potraktować je poważnie (choć nie muszą one wywierać wrażenia na nienaukowcach czy filozofach sceptykach). Jeśli astronomowie dyskutują o pochodzeniu kwazarów, potrzebne są im świadectwa, które będą interpretowane tak samo przez astronomów, którzy wierzą w teorię stanu stacjonarnego i w teorię Wielkiego Wybuchu, w rozmaite teorie ewolucji gwiazd, rozkładu masy we wszechświecie i tak dalej. Nie muszą martwić się jednak tym, jakie wątpliwości czy interpretacje mogą nasunąć się mistykom, którzy wierzą, że gwiazdy są aniołami tańczącymi wokół Ziemi i niosącymi rodzajowi ludzkiemu jakieś posłanie, albo sceptykom, którzy podejrzewają, że teleskopy tworzą obrazy rzeczy, które w ogóle nie istnieją.

Inną technikę proponuje empiryzm, który dąży do nałożenia na treść obserwacji takich warunków, by nikt nie mógł jej zakwestionować, niezależnie od tego, jak mało wie i jakie inne przekonania żywi. Według empiryzmu świadectwem, które cechuje się maksymalną pewnością, nie jest ani „Przy współrzędnych r, θ w chwili t pojawia się supernowa”, ani „Zaobserwowano nagły wzrost jasności w t, r, θ ”, ale „Astronomowi P wydaje się, że w chwili t , w miejscu, jak sądzi, o współrzędnych r, θ , zobaczył jasne światło, co do którego założył, że jego źródłem nie jest Ziemia”. Gdy uświadomimy sobie różnicę między świadectwami tego typu i świadectwami, jakimi faktycznie posługuje się nauka, nie sposób zachować optymizmu co do możliwości urzeczywistnienia empirystycznego ideału — oparcia wszystkich naszych przekonań, a zwłaszcza przekonań naukowych, na absolutnie pewnych danych zmysłowych.

Drugi powód, który każe nam wątpić w możliwość osiągnięcia ideału empirystycznego, można ująć w następujący sposób: *niezmiernie trudno jest znaleźć świadectwa na rzecz najbardziej podstawowych przekonań*. Przypuśćmy, że jesteś empirystą i uważasz, że najlepszymi świadectwami są twoje dane zmysłowe, informacje o tym, jak rzeczy wyglądają i brzmią dla ciebie, i jakie są dla ciebie w dotyku. Chciałbyś użyć owych świadectw jako uzasadnienia przekonań dotyczących otaczającego świata, takich jak przekonanie, że znajdujesz się na powierzchni planety Ziemia, że masz ludzkie ciało, i że jesteś otoczony innymi istotami ludzkimi. Idąc dalej, możesz chcieć znaleźć świadectwa na rzecz przekonania, że wokół ciebie istnieje świat fizyczny, który stymuluje twoje zmysły, dzięki czemu uzyskujesz dane zmysłowe. Ale te najbardziej podstawowe przekonania niełatwo jest uzasadnić w kategoriach danych zmysłowych. Dlatego empirysta może mieć kłopoty z pokazaniem, dlaczego głęboki sceptycyzm, omawiany w punkcie 5 rozdziału 1, nie jest koncepcją słuszną. Wymagania empiryzmu, by wszystkie przekonania opierały się na absolutnie pewnych świadectwach, mogą sprawić, że tylko nieliczne przekonania będą miały jakiegokolwiek oparcie.

Problem z pokazaniem, dlaczego racjonalnie jest wierzyć, że nasze postrzeżenia są rzeczywiście wywoływane przez otaczający nas świat fizyczny, nazywany czasami problemem istnienia świata zewnętrznego, nasuwa empiryzmowi bardzo poważne trudności. Podobnie jest z tak zwanym problemem innych umysłów związanym ze wskazaniem powodów, dla których racjonalnie jest wierzyć, że istoty ludzkie, które cię otaczają, mają umysły podobne do twojego i podobne jak ty przeżycia. (Problem innych umysłów będzie omawiany w pierwszych pięciu punktach rozdziału 7.) Zwróćmy uwagę, że problem innych umysłów czyni problem świata zewnętrznego jeszcze trudniejszym. Jednym ze źródeł twojego przekonania o istnieniu świata zewnętrznego, i w gruncie rzeczy niemal wszystkich twoich przekonań, jest to, co mówią inni ludzie. Jeśli jednak słowa

wypowiadane przez innych ludzi nie wynikają z ich myśli, informacji i wiedzy, to powinniśmy traktować wszystko, co mówią, z ogromną podejrzliwością. Niebezpieczeństwo polega nie tyle na tym, że inni ludzie mogą kłamać, ile raczej na tym, że ich słowa mogą być zupełnie pozbawione znaczenia: to, co skłonny jesteś uważać za sensowną wypowiedź, przekazującą jakieś informacje o świecie, może być tylko zbiorem przypadkowych dźwięków. Aby zapewnić świadectwa wielu naszym przekonaniom, empiryzm musiałby przedstawić świadectwa, które pokazałyby, dlaczego możemy polegać na tym, co inni ludzie mówią o dawnych czasach, odległych miejscach i doświadczeniach, których my sami nie przeżywalismy. Źródłem większości świadectw, na których opiera się to, co we własnym mniemaniu wiemy, są bowiem nasze związki z przekonaniami i doświadczeniami innych ludzi.

4. Kilka eksperymentów

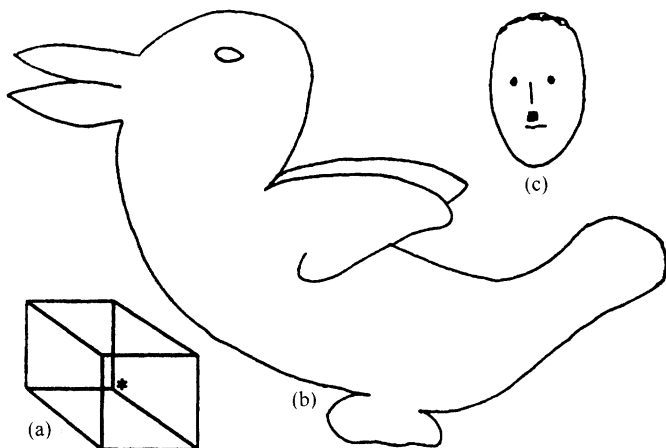
W tej części rozdziału przedstawię krótko cztery eksperymenty dotyczące obrazów w percepcji wzrokowej. Eksperymenty te wskazują pewne powody, dla których trudno jest nam urzeczywistnić ideał empirystyczny.

Eksperyment 1: widzenie jako

Ilustracja 1 przedstawia rysunek kaczki. Przyjrzyjcie się mu uważnie. Bardzo łatwo można dostrzec na nim kaczkę. Można jednak zobaczyć na nim także królika (dziób kaczki widziany jest jako uszy królika). Gdyby ten akapit zaczynał się od słów „ilustracja 1 przedstawia rysunek królika”, to, spoglądając na nią po raz pierwszy, postrzeżałbyś narysowaną figurę jako królika.

Rysunek ten nie wygląda tak samo w wypadku, gdy widzimy go jako kaczkę, i gdy widzimy go jako królika. Eksperyment ten pokazuje, że pewne wrażenia wzrokowe

nie są zdeterminowane przez obraz na siatkówce (gdyż obrazy na siatkówce, wrażliwym obszarze położonym w tylnej części oka, są takie same niezależnie od tego, czy ktoś widzi na rysunku kaczkę, czy królika). Pokazuje również, że niektórych obrazów wzrokowych nie można w pełni opisać w prosty, geometryczny sposób, jako rozkładu jasnych i ciemnych punktów w pewnej przestrzeni. W opisie ujętym w takich kategoriach nie ma bowiem żadnej różnicy między



Ilustracja 1. Rysunki, które zmieniają swoje znaczenie. Frapujący jest zwłaszcza rysunek kaczkokrólka (b), ponieważ jest on usytuowany dokładnie pośrodku między dwoma skrajnymi przykładami — (a) i (c). Z jednej strony mamy sześcian, który może być postrzegany na dwa sposoby; każdy z nich reprezentuje inny układ geometryczny — róg oznaczony gwiazdką znajduje się albo z przodu, albo z tyłu. Z drugiej strony znajduje się rysunek, który zmienia się pod względem znaczenia ekspresywnego — (c) wygląda jak Charlie Chaplin albo jak Hitler. Cechą, którą kaczkokrólka dzieli z przykładami takimi jak (c), jest to, że zmiany jego znaczenia nie są po prostu zmianami figury geometrycznej, którą przedstawia; zaś z przykładami takimi jak (a) ma tę cechę wspólną, że jego znaczenie zależy od tego, jako co jest widziany, a nie od rodzaju reakcji, jaką wywołuje. Jest zatem przykładem, który doskonale nadaje się do zilustrowania tezy: obrazy percepcyjne są już w jakiś sposób zinterpretowane.

wyglądem kaczki i wyglądem królika. Obraz wzrokowy nie jest po prostu obrazem (być może jest to obraz plus pewnego rodzaju objaśnienie tego obrazu).

Eksperyment ten pokazuje także, że nasze oczekiwania mają wpływ na to, jak jawi się nam to, co widzimy.

Eksperyment 2: perspektywa

W eksperymencie tym osoby badane obserwują koła pod różnymi kątami. Następnie prośone są o przedstawienie na rysunku swoich wrażeń wzrokowych. (Prosi się je, by narysowały, jak owe koła wyglądają, a nie jakie w ich przekonaniu są.) Niektóre osoby rysują wszystkie koła jako koła, z wyjątkiem tych, które były oglądane pod bardzo dużym kątem. Inne rysują wszystkie koła jako elipsy, oprócz tych, które były oglądane pod bardzo małym kątem. Jednak wszystkie osoby badane rysują mniej spłaszczone (bardziej koliste) elipsy od tych, które powstają jako rzuty odpowiednich kół na siatkówce ich oczu. Ponadto gorzej wykształcone osoby, a zwłaszcza te, które mają mniejszą wiedzę z zakresu psychologii czy rysunku perspektywicznego, rysują bardziej zaokrąglone elipsy, a osoby lepiej wykształcone — bardziej spłaszczone. Ale nawet osoby najlepiej wykształcone nie rysują tak płaskich elips, jak powinny — zgodnie z regułami rysunku perspektywicznego czy też zgodnie z obrazami pojawiającymi się na siatkówkach ich oczu.

Z eksperymentu tego wynika, że przekonania ludzi dotyczące określonej sytuacji — w tym wypadku przekonanie, że figury są koliste — wywierają wpływ na jej percepcję. Obrazy percepcyjne upodabniamy do tego, jaka w naszym mniemaniu jest rzeczywistość.

Eksperyment 3: świat na opak

Osoby badane przez kilka dni, a czasami przez kilka tygodni noszą okulary, które odwracają obraz do góry nogami.

Początkowo wygląda to tak, jak gdyby wszystko było na opak: niebo znajduje się w dole, a ziemia u góry. Potem następuje fascynujący okres przejściowy, w którym niektóre rzeczy wydają się czasami odwrócone, a niektóre nie. W końcu osoby badane mówią, że wszystko wygląda normalnie: niebo wydaje się znajdować u góry, a ziemia u dołu. Potem zdejmują okulary i znowu wydaje się im, że wszystko zostało odwrócone do góry nogami!

Jest to niezmiernie intrygujący eksperyment i niełatwo jest wyprowadzić z niego jednoznaczne wnioski. Dowodzi on z pewnością, że nasze wrażenia wzrokowe nie zależą tylko od danych pochodzących z narządów zmysłowych. Sugeruje także, że owe dane determinują wrażenia wzrokowe w sposób, który częściowo zależy od przekonań i mających w nich swe źródło tendencji do określonych zachowań. Tak więc dopóki osoby uczestniczące w tym eksperymencie nie nauczyły się, będąc w okularach, używać zmysłów do kierowania swymi działaniami, dopóty miały wrażenie, że wszystko jest odwrócone do góry nogami; kiedy jednak nauczyły się, jak poruszać się i właściwie obchodzić z różnymi przedmiotami, świat stanął ponownie na nogach. O eksperymencie tym i podobnych da się powiedzieć jeszcze wiele innych rzeczy; bardziej szczegółowe opisy i analizy tych badań zasługują z pewnością na przestudiowanie. (Przed wszystkim nie jest całkiem jasne, jak świat faktycznie jawi się komuś, kto przywykł do noszenia okularów odwracających obraz; w moim opisie pominąłem pewne szczegóły.)

Eksperyment 4: mądre niemowlęta

Współczesna technologia pozwala nam prowadzić także obserwacje małych dzieci, do niedawna zupełnie niemożliwe. Jedną z najnowszych technik jest monitorowanie ruchów oczu niemowlęcia w celu ustalenia, jakie elementy otoczenia przykuwają jego uwagę. Okazuje się, że nawet najmłodsze dzieci zdumiewająco dużo przyglądają się oto-

czeniu, dłużej patrząc na przedmioty i sytuacje nowe niż na oczekiwane i znane. W jednym z eksperymentów dzieci, które miały zaledwie dwa i pół miesiąca, przyglądały się piłce, która toczyła się za zasłoną; następnie zasłonę unoszono, odsłaniając piłkę leżącą nieruchomo przy pionowej ścianie. Po oswojeniu się z tym widokiem dzieci oglądały dwa rodzaje zdarzeń. W pierwszym, „możliwym” zdarzeniu, na drodze piłki umieszcza się pudełko, zasłona zostaje opuszczona, piłka toczy się, a następnie zasłona zostaje podniesiona, ukazując piłkę leżącą nieruchomo koło pudełka. W drugim, „niemożliwym” zdarzeniu, pudełko jest umieszczane na drodze piłki, zasłona zostaje opuszczona, piłka toczy się, a następnie zasłona jest podnoszona, odsłaniając piłkę leżącą nieruchomo przy pionowej ścianie, tak jakby przeniknęła przez pudełko. Niemowlęta przyglądały się dłużej „niemożliwemu” zdarzeniu, co nasuwa wniosek, że było ono dla nich zaskakujące, a tym samym, że w wieku dwóch i pół miesiąca dzieci zaczynają być zdolne do myślenia o świecie jako składającym się ze stałych przedmiotów, które nie mogą przez siebie wzajemnie przenikać.

5. Świadczenia bez pewności

Empiryzm, przynajmniej w tradycyjnej wersji przedstawionej w punkcie 3, nie daje dobrego opisu sposobów uzasadniania przekonań percepcyjnych. Koncepcja ta wprowadza nas w labirynt grząskich, pogmatwanych ścieżek. Cztery eksperymenty, które właśnie opisaliśmy, wskazują, dlaczego tak jest. Sugerują one, że empiryzm przyjmuje pewne fałszywe założenie dotyczące obrazów percepcyjnych. Zakładając, że wszystkie nasze przekonania percepcyjne mogą być oparte na danych zmysłowych, empiryzm przyjmuje, że kiedy coś postrzegamy, najpierw uzyskujemy informacje o wyglądzie, a następnie wykorzystujemy je jako świadectwa na rzecz przekonań, które dotyczą tego, co jest przez nas postrzegane, i tego, jakie to coś jest. Te i inne eksperymenty,

które opisuje psychologia percepcji, sugerują, że jest to ujęcie błędne.

Powyższe eksperymenty nie nasuwają wcale wniosku, że pojęcie obrazu percepcyjnego jest pozbawione mocnych podstaw, opierają się bowiem na założeniu, że osoby badane są zdolne do opisywania tego, jak rzeczy im się jawią, i wyrażania na inne sposoby swoich wrażeń wzrokowych. Jeżeli przez obrazy percepcyjne rozumieć będziemy szczegółowy opis tego, jak świat wygląda, brzmi i tak dalej — który ludzie podają, kiedy zadajemy im pytania o ich wrażenia — to istnienie obrazów percepcyjnych jest rzeczą bezsporną. Eksperymenty te sugerują natomiast, że obrazy wzrokowe (i przypuszczalnie inne) nie są wyłącznie zbiorem informacji gromadzonych przez zmysły, i że przekonania percepcyjne nie powstają na ich podstawie na drodze pewnego rodzaju rozumowania. To, jak otoczenie jawi się danemu człowiekowi w danej chwili, zależy bowiem od wcześniejszego stanu tego człowieka, jego przekonań, pragnień i nawyków; podobnie jest z nabywaniem przekonań percepcyjnych. Na przykład w eksperymencie pierwszym (widzenie jako) rysunek wygląda jak kaczka albo jak królik w zależności od tego, co spodziewa się zobaczyć osoba, która na niego patrzy. W eksperymencie drugim (perspektywa) ludzie przedstawiają wygląd rzeczy, które widzą, w taki sposób, że nabierają one podobieństwa do kształtów, jakie w świetle ich wiedzy owe rzeczy mają w rzeczywistości. Z kolei w eksperymencie trzecim (świat na opak) obraz percepcyjny, do którego prowadzą informacje dostarczane przez zmysły, jest częściowo kształtowany przez praktyczne cele, którym mają służyć owe informacje. Eksperyment czwarty (mądre niemowlęta) sugeruje, że do ogólnych zarysów niektórych przekonań dotyczących tego, jak faktycznie rzeczy się mają, dochodzimy w tak wczesnym okresie naszego życia, że w praktyce od początku wywierają one wpływ na naszą percepcję.

Percepcja zaczyna się więc od zmysłowych danych wejściowych czy wzorców bodźcowych, które przypuszczalnie nie są przekonaniem, i poprzez łączenie ich z prze-

konaniami, które dana osoba już posiada, tworzy przekonania percepcyjne, a także *obrazy percepcyjne*. Obrazy nie tworzą się na granicy umysłu; powstają one w wyniku złożonej interakcji zmysłowych danych wejściowych i wcześniej istniejących przekonań. Nie nadają się więc dobrze do roli ostatecznych, podstawowych świadectw, ponieważ same są także zależne od przekonań. Ludziom, którzy mają odmiennie przekonania, te same rzeczy będą się jawiły odmiennie; tak więc obrazy percepcyjne nie zawsze mogą dostarczać bezstronnych świadectw przemawiających za tym, które z przekonań jest prawdziwe.

Istnieje kilka możliwych rodzajów reakcji na tę sytuację. Empirystyczny ideał absolutnie pewnych świadectw, opartych na danych zmysłowych poszczególnych ludzi, które miałyby dostarczać istotnych racji na rzecz naszych przekonań, jest nieosiągalny. Można by więc ideał określić mniej rygorystycznie. Moglibyśmy wymagać od świadectw mniejszej pewności. Moglibyśmy postulować, by nasze świadectwa opierały się na czymś innym niż obrazy percepcyjne. Moglibyśmy chcieć świadectw percepcyjnych, ale niekoniecznie na rzecz wszystkich naszych przekonań. Niemal każda współczesna filozoficzna teoria poznania wycofuje się w mniejszym lub większym stopniu z postulatu pełnego urzeczywistnienia ideału empirystycznego. Zanim postawimy pytanie, w jakiej właściwie mierze powinniśmy od niego odstępować, przypomnijmy sobie tezę sformułowaną w rozdziale 1, że istnieje wiele różnych pożądanych własności przekonań, i że nie jest wcale oczywiste, że jeden ideał może czynić zadość im wszystkim. Czy chcemy przekonań, które nie budziłyby żadnych wątpliwości, czy przekonań, które są zgodne z wiedzą naukową, czy raczej przekonań, które możemy wykorzystywać w naszym codziennym życiu? Przekonań, które społeczeństwo mogłoby wykorzystywać do wspólnych przedsięwzięć naukowych i praktycznych, czy też przekonań, które pojedyncza osoba mogłaby wykorzystywać do uzyskania możliwie największej wiedzy, jaką może zdobyć własnymi siłami? Dla osiągnięcia tak odmiennych celów odpowiednie mogą być różne rodzaje świadectw percepcyjnych.

Za szczegółowymi aspektami empiryzmu kryje się pewien bardziej mglisty ideał — ideał przekonań, które żywimy dlatego, że przemawiają za nimi świadectwa, które można zobaczyć, usłyszeć lub w jakiś inny sposób postrzegać zmysłowo. Im bliżej tego ideału, tym większa pewność, że nie trwamy w naszych przekonaniach tylko dlatego, że wpojono nam je w dzieciństwie, albo dlatego, że zostały zapisane w podręcznikach, czy dlatego, że dzielają je inni ludzie. Ile by pozostało z tego ideału, gdybyśmy odstąpili od empiryzmu w jego radykalnej postaci? W jakiej mierze możemy oczekiwać, że nasze przekonania ukształtują się pod wpływem naszych postrzeżeń, jeżeli przyjmimy, że sposób interpretacji naszych postrzeżeń — to, jakimi rzeczy nam się wydają i jakie przekonania percepcyjne tworzymy — będzie zawsze zależny od wpływu przekonań, które już posiadamy? Aby zobaczyć niektóre z możliwości i kontrowersyjnych kwestii, rozważmy pewien wymaginowany, skrajny przypadek.

Wyobraźmy sobie dwa plemiona lub społeczności, które mają odmienne mitologie i które różnią się zapatrywaniem na to, jakie są mechanizmy funkcjonowania świata. Żyją one na dwu różnych wyspach i nie mają żadnego kontaktu ze sobą ani z żadną inną społecznością. Przypuśćmy, że jedna z owych społeczności wierzy w wielu bogów, którzy zajmują się poszczególnymi zwierzętami i rzeczami, natomiast druga wierzy w jednego magicznego ducha, którego można odnaleźć w każdej rzeczy, i wierzy, że poszczególne zwierzęta i rzeczy są przejawami owego ducha i dlatego są w istocie tym samym. (Jedna społeczność postrzega więc wszechświat jako zbiór wielu rzeczy, natomiast druga widzi we wszechświecie jedną rzecz, która manifestuje się na wiele sposobów.) Załóżmy, że od jakiegoś momentu te dwie społeczności podlegają wpływowi takich samych danych i obserwacji, w takiej samej kolejności, przez kilka kolejnych pokoleń: takiej samej pogody, takich samych zjawisk pojawiających się na niebie w dzień i w nocy, takich samych epidemii i pór zbiorów i tak dalej. Załóżmy ponadto, że te

nowe obserwacje obalają wszystkie pierwotne poglądy obu społeczności. Otóż mogłoby się wydawać, że gdyby owe społeczności składały się z rozsądnych, inteligentnych ludzi, to po tak wielu latach i po zniknięciu pierwotnych, rozbieżnych poglądów wyznawane przez nie poglądy stałyby się mniej więcej takie same. Tak jednak wcale być nie musi. W obliczu nowych obserwacji każde z tych społeczeństw mogłoby rozwijać bowiem swoje doktryny w innym kierunku, ponieważ doktryny, które wyznawały przed dokonaniem tych obserwacji, były różne i ponieważ składniki owych doktryn, które w rozważanym stadium nie uległy zmianie, mogłyby wywierać wpływ na zmiany, które się dokonały. Na przykład jedna ze społeczności mogłaby traktować jako interesujący rodzaj halucynacji to, co druga społeczność uważałaby za boskie objawienie. (Na obu wyspach woda zamarza pewnego dnia w kryształki lodu, co każde z plemion uważało dotąd za niemożliwe. Na pierwszej wyspie wieści o tym zjawisku traktowane są jako sen zesłany przez ducha, który pragnie pokazać ludziom, że wszystko może przeobrażać się we wszystko inne, ponieważ każda rzecz jest w istocie tym samym. Mieszkańcy tej wyspy dochodzą do przekonania, że prawdopodobnie ciecze mogą przekształcać się w ciała stałe. Na drugiej wyspie uważa się, że owe wieści mówią o czymś, co jest tak dalece niemożliwe — substancjach, które za sprawą bogów przekształcają się w siebie nawzajem — że mogą być tylko kłamstwem bądź złudzeniem zesłanym przez złe moce. Każdy, kto twierdzi, że widział zamarzającą wodę, zostaje skazany na śmierć.) W taki oto sposób, mimo że przekonania obu społeczności opierają się na tej samej puli obserwacji, sposoby ich reagowania na te obserwacje mogą być odmienne.

Historyjka ta pokazuje, w jaki sposób percepcja może stanowić oparcie i zaplecze dla naszych przekonań, teorii i poglądów, nie określając dokładnie tego, jakie one będą. Posłużmy się pewnego rodzaju analogią: nasze przekonania są czymś takim jak położenie i ustawienie liścia poruszanego przez wiatr. Wiatr odpowiada doświadczeniu i obserwacji. Jediną siłą, która może doprowadzić do zmiany

położenia i ustawienia liścia, jest wiatr, ale powodowane przez niego zmiany, zależą od wyjściowego położenia i ustawienia. Dwa liście, które początkowo są położone blisko siebie i zwrócone w tym samym kierunku, mogą — gdy zawieje silny wiatr — znaleźć się w zupełnie różnych miejscach, zwrócone w różnych kierunkach, z powodu drobnych różnic położenia na początku.

Taki sposób spojrzenia na wpływ percepcji ma ukazywać zarówno jej zdolność kierowania naszych przekonań w stronę prawdy, jak i granice tej zdolności. Najłatwiej dostrzec owe granice: przekonania dwu społeczności z rozważanego przykładu są zdecydowanie odmienne nawet wówczas, gdy przez dłuższy czas podlegały one wpływowi podobnych świadectw percepcyjnych. Jeżeli jedno z tych przekonań są prawdziwe, to drugie są fałszywe. Równie prawdopodobne jest to, że jedno i drugie są fałszywe. Wydaje się zatem, że wpływ świadectw percepcyjnych nie prowadzi automatycznie do prawdziwych przekonań. Historyjka ta ma jednak również inne aspekty, które w większym stopniu odsłaniają moc świadectw percepcyjnych.

Zastanówmy się raz jeszcze nad przykładem opisującym to, jak obserwacja zamarzającej wody była interpretowana przez jedno społeczeństwo jako przesłanie od ducha, a przez drugie jako złudzenie. W obu wypadkach interpretację determinowały dwa podstawowe czynniki — przekonania danej społeczności dotyczące rodzajów faktów, które w ogóle mogą być realne, i jej przekonania w sprawie mechanizmów percepcji. Obie społeczności wierzyły, że to, co wydaje się właściwą percepcją, może być skutkiem działania dobrych i złych duchów; tak więc fakt, że jedna społeczność sądziła, iż zamarzanie wody jest w ogóle możliwe, pozwalał jej interpretować to doświadczenie jako prawdziwe przesłanie, a fakt, że druga społeczność mniemała, iż zamarzanie wody jest całkowicie wykluczone, skłaniała ją do interpretowania tego doświadczenia jako złudzenia. Wnioski mogłyby być inne, gdyby obie społeczności miały również silne przekonania dotyczące mechanizmu percep-

cji. W naszej kulturze uważa się, że niemal wszystko, co wydaje się percepcją, i co zachodzi w czasie, gdy ludzie znajdują się w stanie czuwania i zachowują się normalnie, jest właściwą percepcją. A jeśli kilku osobom wydaje się, że coś widzą, a jednocześnie mogą dotknąć, posłuchać i posmakować tego czegoś, to nie jesteśmy skłonni uważać, że w rzeczywistości wcale tego nie widzą. Co więcej, mamy także przekonania dotyczące tego, jak zachodzi percepcja. Uważamy, że widzenie to skutek działania promieni świetlnych, które odbijają się od przedmiotów i dochodzą do ludzkich oczu; mamy też złożone poglądy na temat dokładnego przebiegu tych zjawisk. Gdy nie jesteśmy więc pewni, czy coś jest właściwą percepcją, czy nie, możemy próbować zbadać sytuację głębiej — możemy starać się ustalić, w jaki sposób przenoszą się światło i dźwięk, i tak dalej. Znamy niektóre przyczyny halucynacji; wiemy, jak powstaje fatamorgana; znamy także źródła wielu złudzeń optycznych.

Wszystko to wskazuje, że percepcja może poszerzać zbiór naszych prawdziwych przekonań jedynie w pewnych specyficznych warunkach. Załóżmy, że wiemy dostatecznie dużo o podstawach percepcji i iluzji, by móc w większości wypadków rozstrzygnąć, co jest czym. Załóżmy ponadto, że jest to naprawdę wiedza, która mówi nam, kiedy postrzeżenia przynoszą nam prawdziwe przekonania percepcyjne. Załóżmy wreszcie, że nawet jeśli wśród naszych przekonań dotyczących świata jest wiele fałszów i pytań, na które nie znamy odpowiedzi, to jednak nie mylimy się całkowicie co do charakteru środowiska, w którym żyjemy. Możemy wobec tego gromadzić informacje za pomocą naszych zmysłów, po prostu postrzegając tak dużo, jak jest to możliwe, bądź wykorzystując bardziej wyszukane metody naukowe do obserwacji szczególnych, niezwykłych sytuacji. Wiele z tego, co zaobserwujemy, będzie prawdziwe. Naszą niedoskonałą wiedzę na temat percepcji możemy wykorzystać do rozstrzygania, którym postrzeżeniom powinniśmy ufać, a które odrzucić, a następnie posłużyć się postrzeżeniami, którym ufamy, do poszerzenia naszej wiedzy, a tym samym pogłębienia

naszego rozumienia percepcji. I tak dalej, podążając wciąż na nowo tą samą drogą.

Jeśli nasze przekonania nie są od początku obciążone zbyt poważnymi błędami, i *jeśli* nasze rozumienie percepcji nie jest zbyt nieadekwatne, to możemy oczekiwać, że będziemy w stanie posłużyć się naszymi zmysłami jako istotnym składnikiem powolnego procesu odsiewania przekonań fałszywych i zastępowania ich przekonaniem, które są bliższe prawdy. Nie popełnimy chyba zasadniczego błędu nazywając to stanowisko *naturalistycznym* empiryzmem, w odróżnieniu od zwykłego empiryzmu, który omawialiśmy we wcześniejszej części tego rozdziału. Przyjmuje ono bowiem pewną koncepcję roli, jaką odgrywają zmysły w tworzeniu związków łączących nas ze światem przyrody, który nas otacza, i wykorzystuje ją do wyjaśnienia tego, jak zmysły mogą dostarczać nam świadectw. (Obszerniejsze rozważania o naturalizmie znajdziesz w punktach 5 i 6 rozdziału 9.) Stanowisko to przyjmuje jednak pewne szersze założenia — *jeśli* i *jeśli*. Wielu filozofów nie uznałoby tych założeń za oczywiste. Nie uznaliby ich na przykład filozofowie, którzy wypowiadają się sceptycznie o naszej zdolności do zdobywania rozległej wiedzy o świecie. A jeśli nasze przekonania dotyczące świata są z gruntu błędne, to, zgodnie z tym stanowiskiem, nie ulepszą ich świadectwa pochodzące z percepcji. Z całą pewnością słuszne jest jedno: żadna teoria percepcji nie mogłaby wskazać, w jaki sposób mamy dowiedzieć się prawdy, jeśli bylibyśmy zamknięci w rzeczywistości wirtualnej, przeżywalibyśmy nasze życie w świecie narkotycznych halucynacji albo bylibyśmy oszukiwani przez jakieś wyższe istoty, które dla zabawy karmiłyby nas zwodniczymi informacjami. Jeśli którakolwiek z tych możliwości odpowiadałaby prawdzie, to starając się opierać nasze przekonania na świadectwach percepcyjnych, mielibyśmy takie same szanse na to, że uczynimy je bardziej fałszywymi, jak i na to, że uczynimy je bardziej prawdziwymi.

Pytania sprawdzające rozumienie materiału

- 1 Przypuśćmy, że jestem autorem książki, w której napisałem: „Każdy powinien wierzyć w to, co pisze Adam Morton”. Książka ta zawiera również szereg innych zaskakujących twierdzeń. Ktoś ma wątpliwości, czy moja książka jest wiarygodnym źródłem informacji, a ktoś inny wyjaśnia: „Odpowiedź na twoje pytanie również znajduje się w tej książce: w rozdziale 1 autor mówi, że powinieneś wierzyć w to, co się tam mówi”. Jaki problem pojawia się w tym kontekście i jak ma się ten problem do kontrowersyjnych zagadnień, które omawialiśmy w punkcie 1?
- 2 Które z wymienionych niżej przekonań jest przekonaniem o bardziej, a które o mniej percepcyjnym charakterze?
 - (a) Przekonanie niewidomego człowieka, że trawa jest zielona.
 - (b) Nagłe uprzytomnienie sobie, że ktoś inny jest rozgniewany.
 - (c) Przekonanie doświadczonego myśliwego, że widzi przed sobą łajno łosia amerykańskiego.
 - (d) Przekonanie muzyka, że jego instrument wymaga strojenia.
- 3 Dlaczego nasze przekonania dotyczące matematyki i logiki mogą być wyjątkiem, do którego nie stosuje się empirystyczne twierdzenie, że wszystkie przekonania opierają się na percepcji?
- 4 Które z poniższych stwierdzeń jest najbliższe sprawozdaniu z danych zmysłowych?
 - (a) Widzę łosia amerykańskiego.
 - (b) Widzę przed sobą kształt, którego główny obszar ma kolor brązowy, pod nim znajdują się cztery pionowe brązowe obszary, a u góry obszar w kształcie łba połączony z szeroko rozpostartymi żółto-szarymi obszarami.
 - (c) To pachnie jak łos amerykański.

- 5 Rozpatrzmy przytoczony w punkcie 3 przykład wątpliwości związanych z interpretacją fotograficznych świadectw w astronomii. Jedną z owych wątpliwości dotyczyła tego, czy obraz na filmie powstał za sprawą światła wpadającego do teleskopu. W jaki sposób możemy rozstrzygnąć te wątpliwości, i w jakim sensie wymagałoby to innej aparatury i innych obserwacji?
- 6 Dlaczego z faktu, że — jak zostało to ujęte w punkcie 4 — więzi, które łączą cię z innymi ludźmi, dostarczają większości świadectw na rzecz tego, co w swoim własnym mniemaniu wiesz, wyłania się pewien problem dla empiryzmu? Słyszysz, co ludzie mówią, i widzisz, co piszą: czyż nie są to świadectwa empiryczne?
- 7 Dlaczego w eksperymencie 1 ważne jest to, że gdyby opis zaczynał się od słów „Ilustracja 1 to rysunek królika”, zobaczyłbyś królika, patrząc na rysunek po raz pierwszy?
- 8 W jaki sposób eksperyment 3 pokazuje, że wrażenia wzrokowe nie są tylko kwestią danych wejściowych z narządów zmysłowych?
- 9 Dlaczego wnioski, które nasuwa eksperyment 4, mogą być trudne do przyjęcia dla empirysty?
- 10 Mitologiczna opowieść o dwóch wyspach sugeruje, że rozsądni, inteligentni ludzie mogą reagować odmiennie na takie same świadectwa. Jedną ze społeczności sądzi jednak, że lód to halucynacja. Jak coś takiego może być rozsądne czy inteligentne?
- 11 „Naszą niedoskonałą wiedzę na temat percepcji możemy wykorzystać do rozstrzygnięcia, którym postrzeżeniom powinniśmy ufać, a które odrzucić, a następnie posłużyć się postrzeżeniami, którym ufamy, do poszerzenia naszej wiedzy, a tym samym pogłębienia naszego rozumienia percepcji. I tak dalej, podążając wciąż na nowo tą samą drogą”. W jaki sposób owa cykliczna procedura może przynieść cokolwiek innego poza coraz większą liczbą świadectw na rzecz tych samych przekonań?

Zagadnienia do przemyślenia

- 12 W punkcie 2 opisany jest człowiek, który widzi kota i sądzi, że jest to kula do gry w kręgle. Jak dalece możemy mylić się co do czegoś, ciągle to coś postrzegając? Przypuśćmy, że ktoś sądzi, że czarna plamka na krawędzi jego pola wzrokowego to paproch, który wpadł mu do oka, podczas gdy w rzeczywistości jest to obraz kota siedzącego w półmroku. Czy ta osoba widzi kota? Załóżmy z kolei, że wzdłuż krawędzi oparcia krzesła znajduje się rząd identycznych okrągłych ozdób, i pomiędzy te ozdoby wetknięty jest nos kota, ukrytego po drugiej stronie oparcia, i że jest to jedyna część kota, która jest widoczna. Ktoś widzi rząd okrągłych ozdób i bierze nos kota po prostu za jedną z nich. Czy ten ktoś widzi kota?
- 13 Niektóre przekonania mają bardziej percepcyjny charakter niż inne. Jednak zgodnie z tym, co powiedziano w punkcie 2, wcale nie muszą istnieć przekonania, które miałyby w pełni percepcyjną naturę. Zakładając, że nie istnieje nieskończenie wiele przekonań, czy nie jest tak, że każdy człowiek musi mieć jakieś przekonania, które są jego najbardziej percepcyjnymi przekonaniami? I czy owe przekonania nie mają wówczas w pełni percepcyjnej natury dla tej osoby?
- 14 Czy to prawda, że twoje przekonania dotyczące tego, jak wyglądają rzeczy, są pewniejsze od twoich przekonań, które dotyczą tego, jakimi rzeczy naprawdę są? Zastanów się nad następującą historyjką. Pracownik banku przez ułamek sekundy widzi twarz rabusia. Nie jest jednak w stanie podać policji żadnego użytecznego opisu jego wyglądu. Tydzień później przez moment widzi za zamykającymi się drzwiami od windy jakąś kobietę. Wie, że to ona była rabusiem, którego widział. Ale znowu nie potrafi podać żadnego konkretnego opisu jej wyglądu.
- 15 Czy to prawda, że wiesz na pewno, jak rzeczy wyglądają i brzmią dla ciebie, i jakie są dla ciebie w dotyku? Rozpatrz kilka możliwych kontrprzykładów:

- (a) Pewien człowiek zastanawia się, dlaczego niepokoi go jeden z portretów, który oglądał w galerii obrazów. Portret ten wydaje mu się atrakcyjny, a zarazem złości go. W rzeczywistości osoba przedstawiona na portrecie jest bardzo podobna do matki tego człowieka, do której ma on bardzo ambiwalentny stosunek. Człowiek ten jednak sobie tego nie uświadamia i dlatego nie wie, jak dla niego wygląda ten portret.
 - (b) Pewna osoba je w restauracji najlepszy posiłek w swoim życiu. W domu próbuje odtworzyć szczególnie smak restauracyjnego dania. Odkrywa jednak, że nie potrafi tego zrobić, bo choć zachowała w pamięci żywy obraz posiłku, właściwie nie wie, jaki był jego smak.
 - (c) Pewien człowiek próbuje opisać głos jakiejś śpiewaczki. „To bardzo wysoki sopran” — mówi. „Nie” — odpowiada mu ktoś inny — „jej głos nie jest wysoki, jest tylko piskliwy. Nie wiesz, jakie jest jego brzmienie”.
- 16 Przykład związany z obserwacjami astronomicznymi opierał się na fakcie, że astronomia posługuje się skomplikowanymi urządzeniami, takimi jak teleskopy. Czy podobne uwagi można odnieść do innych dyscyplin naukowych, takich jak terenowe badania biologiczne, które nie wymagają specjalistycznej aparatury?
- 17 Załóżmy, że zgodnie z argumentacją zawartą w punkcie 3 świadectwa w nauce nie odwołują się do doświadczenia konkretnych ludzi. Czy empirysta mógłby argumentować jednak, że naukowe świadectwa są prawomocne tylko wtedy, gdy opierają się na doświadczeniu konkretnych eksperymentatorów? Każdy eksperyment jest przecież przeprowadzany przez konkretną osobę w jakiejś konkretnej chwili, a sprawozdanie z eksperymentu zależy od tego, czego doświadczyła owa osoba.
- 18 Wniosek, który wyprowadziliśmy z eksperymentu 2, głosi, że upodabniamy obrazy percepcyjne do tego,

- jaka w naszym mniemaniu jest rzeczywistość. Przedstaw kilka alternatywnych interpretacji tego eksperymentu, które nie pozwoliłyby na wyprowadzenie takiego wniosku.
- 19 Wniosek, który został wywiedziony z eksperymentu 4, mówi, że dwuipółmiesięczne dzieci zaczynają być zdolne do myślenia o świecie jako składającym się z ciał stałych, które nie mogą przez siebie przenikać. Opisz jakąś alternatywną interpretację tego eksperymentu, która uniemożliwiłaby sformułowanie takiego wniosku.
 - 20 W punkcie 5 zasugerowano trzy możliwe rodzaje odstępstw od ideału empirystycznego. Moglibyśmy poszukiwać (a) świadectw, które nie cechują się całkowitą pewnością, (b) świadectw opartych na czymś innym niż obrazy percepcyjne albo (c) świadectw, które dostarczają racji na rzecz nie wszystkich naszych przekonań. Pojawia się tam również sugestia, że moglibyśmy powiązać te odstępstwa z zabieganiem o (I) przekonania, które nie dopuszczają żadnych wątpliwości, (II) przekonania, które są zgodne z wiedzą naukową, albo (III) przekonania, które możemy wykorzystywać w codziennym życiu. Która z ewentualności — (a), (b) czy (c) — byłaby właściwym środkiem do uzyskania, odpowiednio, przekonań typu (I), (II) i (III)?
 - 21 W punkcie 5 zawarto także sugestię, że moglibyśmy zabiegać o (1) przekonania, które jakaś społeczność ludzka może wykorzystywać do wspólnych przedsięwzięć naukowych i praktycznych, albo (2) przekonania, którymi pojedynczy człowiek mógłby posłużyć się do uzyskania najszerszej wiedzy, jaką może zdobyć własnymi siłami. Która z ewentualności — (a), (b) czy (c) — scharakteryzowanych w poprzednim pytaniu, jest właściwym środkiem do uzyskania przekonań typu (1) i (2)?
 - 22 W przykładzie związanym z dwiema kulturami istniejącymi na dwóch wyspach wyjściowe przekonania

owych dwóch kultur są bardzo odmienne od naszych — odmienne tak dalece, że ludzie z tamtych kręgów kulturowych mogliby zignorować doświadczenia percepcyjne, które my uważalibyśmy za istotne świadectwa. Jaki sens ma zatem zastanawianie się nad tym, do jakich wniosków doprowadziłyby ich długi ciąg świadectw percepcyjnych?

- 23 Z niniejszego rozdziału płynie wniosek, że percepcja może prowadzić do prawdziwych teorii dotyczących świata, jeżeli nasze przekonania, które go dotyczą, nie są od początku obciążone zbyt poważnymi błędami. Czy większa liczba świadectw i teorii mogłaby dać nam jakąkolwiek pewność, że nasze wyjściowe przekonania nie są z gruntu błędne?

Dalsze lektury

Bardzo łatwym w lekturze wprowadzeniem do kontrowersyjnych zagadnień percepcji, obejmującym zarówno teorie filozoficzne, jak psychologiczne, jest praca Roberta Schwartza *Vision* (Blackwell, Oxford 1994). Przystępne omówienie filozofii percepcji znajdziecie w rozdziale 9 mojej książki *Philosophy in Practice* (Blackwell, Oxford 1996), który jest poświęcony głównie empiryzmowi. Dobry wybór filozoficznych rozpraw na temat percepcji zawiera praca wydana przez Jonathana Dancy'ego, *Perceptual Concepts* (Oxford University Press, Oxford 1988); początkującym studentom polecić można rozprawy Lewisa, Dretskego, Armstronga i Grice'a. Rozdziały 10 i 11 książki *An Introduction to Contemporary Epistemology* (Blackwell, Oxford 1985) Jonathana Dancy'ego zawierają omówienie percepcji na znacznie bardziej zaawansowanym poziomie niż niniejsza książka.

Do przystępnych tekstów z zakresu psychologii percepcji należą *Sight and Mind* Lloyda Kaufmana (Oxford University Press, Oxford 1974), *Introduction to Perception* Irvina Rocka (Macmillan, London 1975). *Introduction to*

Perception Ilony Roth (Open University Press, Milton Keynes 1978) przedstawia niezwykle jasno tę problematykę w dwóch niedużych tomach. Eksperymenty dotyczące zdolności percepcyjnych małych dzieci są opisane w rozdziale 3 książki J. Gavina Bremnera *Infancy* (Blackwell, Oxford, wydanie drugie, 1994).

Eye and Brain Richarda Gregory'ego (Weidenfeld and Nicholson, London 1966) oraz *Sztuka i złudzenie* E.H. Gombricha (przeł. Jan Zrański, PIW, Warszawa 1981) to dwie inspirujące prace z pogranicza filozofii, psychologii i teorii sztuki.

Poglądy empirystów brytyjskich na percepcję przedstawione są w rozdziałach 2, 3, 7 i 12 *Badani dotyczących rozumu ludzkiego* Davida Hume'a (przeł. Jan Łukasiewicz i Kazimierz Twardowski, PWN, Warszawa 1977) oraz w I i II księdze *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* Johna Locke'a (przeł. Bolesław J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955). Rozważania na temat empirystów znaleźć można w książce Rogera Woolhouse'a *The Empiricists* (Oxford University Press, Oxford 1988), w rozdziale 10 (punkty A i B) pracy Johna Cottinghama *Rationalism* (Oxford University Press, Oxford 1988), w książce Barry'ego Strouda *Hume* (Routledge, Oxford 1988) oraz w rozdziałach 6 i 10 *An Introduction to Contemporary Epistemology* Jonathana Dancy'ego.

Fragmety klasycznych dzieł, które mają związek z tematyką tego rozdziału, można znaleźć w książce Johna Cottinghama *Western Philosophy: An Anthology* (Blackwell, Oxford 1996). Zob. rozdział 3 w części 1: *Aristotle*, „*Demonstrative Knowledge and its Starting-points*” i rozdział 5 w tej samej części: *John Locke*, „*The Senses as the Basis of Knowledge*”.

PRZEKONANIA APRIORYCZNE

1. Wiedza uzyskana tylko za pomocą myślenia

Przypuśćmy, że masz w domu trzy kocięta i dwa koszyki i chcesz włożyć część kociąt do jednego koszyka, a część do drugiego. Na ile sposobów można to zrobić? Mógłbyś się tego dowiedzieć, próbując rozmieścić kocięta na wszystkie sposoby i obliczając możliwe warianty. Mógłbyś to także ustalić wyłącznie za pomocą myślenia, rozumując następująco. Pierwsze kociątko możemy włożyć do prawego albo do lewego koszyka. Rozmieszczanie kociąt można więc rozpocząć na dwa sposoby. Każdy z nich możemy kontynuować, wkładając drugie kociątko do prawego lub do lewego koszyka. Daje to w sumie dwa razy dwa, czyli cztery sposoby. Następnie trzecie kociątko może zostać włożone do prawego albo do lewego koszyka, co daje łącznie cztery razy dwa, czyli osiem sposobów rozmieszczenia kociąt w koszykach.

Konstatacja ta mogłaby być faktem dotyczącym trzech konkretnych, realnych kociąt i dwóch konkretnych, realnych koszyków. Ty zaś możesz przekonać się, że to prawda, bez konieczności gromadzenia jakichkolwiek świadectw. Wiesz z góry, zanim pojawią się świadectwa, jaka musi być odpowiedź. Wiedzę, którą możemy uzyskać, uprzedzając pojawienie się wszelkich świadectw, filozofowie nazywają wiedzą **aprioryczną**. (Klasycznym terminem jest „a priori”. Pochodzi on od dwu łacińskich słów, które oznaczają „przed świadectwami”. Studenci w krajach anglojęzycznych uwa-

zają ten termin za mylący, gdyż sprawia on wrażenie, jakby mówił o jakiejś rzeczy zwanej *a priori*. W książce tej będziemy się więc posługiwać jednym słowem — „aprioryczny”, tak jak to się czasami, choć niezbyt często, praktykuje.) Przeciwnością wiedzy apriorycznej jest wiedza **aposterioryczna** — wiedza, którą możemy uzyskać dopiero po zapoznaniu się ze świadectwami. (Tradycyjnie używa się terminu złożonego z dwu słów, „a posteriori” — „po świadectwach”.) Jednym z najważniejszych źródeł wiedzy apriorycznej jest — jak pokazuje miniaturowy dowód dotyczący kociąt i koszyków — matematyka. Ujmując to nieco ostrożniej, matematyka dostarcza bardzo wielu przykładów, którymi posługują się filozofowie, gdy objaśniają swoje teorie dotyczące wiedzy apriorycznej. Istnieje jednak wiele przykładów, które nie wywodzą się z matematyki.

Załóżmy na przykład, że jakiś człowiek mówi ci, że ma w kieszeni łosia amerykańskiego. Jest ci trudno uwierzyć, że to prawda, i domagasz się, by go pokazał. Twój rozmówca sięga do kieszeni i wyjmuje z niej kamyk. Kiedy osoba ta twierdzi, że jest to bardzo niezwykły łos amerykański, twój sceptycyzm sięga szczytu. Wiesz, że człowiek ów albo musi żartować, albo kłamać, albo być szaleńcem, albo rozumieć zupełnie inaczej termin „łos amerykański”. Nie musisz rozważać dalszych świadectw, aby wiedzieć, że mały kamień nie może być ogromnym ssakiem. Gdybyś nie wiedział tego rodzaju rzeczy, nie byłbyś w stanie zrozumieć żadnych świadectw.

Przypuśćmy z kolei, że mieszasz farbę, by pomalować kuchnię swojej koleżanki. Dziewczyna przywiązuje szczególną wagę do kolorów, więc pokazujesz jej odcień żółtej barwy, którego zamierzasz użyć. Koleżanka mówi: „Nie jest dostatecznie czerwona”. Chcesz dodać do mieszanki więcej czerwonej farby, ale przez pomyłkę dodajesz farbę niebieską. W rezultacie otrzymujesz odcień zielonożółty zamiast pomarańczowożółtego. Zaczynasz przeproszać, ale w odpowiedzi słyszysz: „Nie, to wygląda wspaniale; im więcej niebieskiej farby dodajesz, tym bardziej mieszanka nabiera

pomarańczowego odcienia”. Także i w tym wypadku od razu wiesz, że coś jest wyraźnie nie tak w tym, co mówi koleżanka: żółty przedmiot nie może stawać się równocześnie bardziej czerwony (czyli pomarańczowy) i bardziej niebieski (czyli bardziej zielony). Albo twoja rozmówczyni nie mówi poważnie, albo ma metlik w głowie.

Zagadnienia tu rozważane są w pewnym sensie przeciwieństwem problemów omawianych w rozdziale poprzednim. Jedno z kluczowych pytań brzmiało następująco: „Jak wiele naszych przekonań możemy oprzeć na świadectwach, które czerpiemy z tego, co postrzegamy?”. Tu rozważamy całkowicie odmienne pytanie: „Jak wiele naszych przekonań możemy oprzeć na rozumowaniu, a nie na świadectwach pochodzących z percepcji?”. W rozdziale niniejszym omówimy kilka idei związanych z przekonaniem opartym na rozumowaniu, w tym pojęcia przekonania apriorycznych, analitycznych i koniecznych. Idee te mają w filozofii bardzo długą historię, a filozofia współczesna pozostaje pod głębokim wpływem krytyki tradycyjnych ujęć tych idei, z którą jako pierwszy wystąpił W.V. Quine. Niniejszy rozdział kończy się wnioskiem, że niektóre z owych tradycyjnych idei oparły się zarzutom, jakkolwiek uległy znaczącym zmianom.

2. Aprioryczne, analityczne, konieczne

Przekonanie może być niezależne od świadectw percepcyjnych pod wieloma względami i ważne jest, abyśmy nie pomieszali ich ze sobą. Wspominaliśmy już o wiedzy apriorycznej. Rozpatrzmy teraz dwa podobne, choć w istocie odmienne, typy przekonań.

Analityczność

Rozważmy raz jeszcze przykład związany z łosiem amerykańskim, który przytoczyliśmy wcześniej. Wiesz, że łoś

amerykański nie jest kamieniem, po prostu dlatego, że wiesz, iż termin „łoś amerykański” znaczy „duży ssak z rodziny jeleniowatych zamieszkujący obszary Ameryki Północnej”, i wiesz, że żaden kamień nie jest dużym ssakiem z rodziny jeleniowatych. (Pełna definicja „łosia amerykańskiego” musiałaby zawierać znacznie więcej informacji; jest to tylko część znaczenia terminu „łoś amerykański”). Możesz zatem wiedzieć, że łoś amerykański nie jest kamieniem jedynie dzięki rozumieniu znaczenia słów, których używasz. Filozofowie rozważali bardzo wiele podobnych przykładów. „Każdy kawaler jest niezonatym mężczyzną”, „Każda siostra jest kobietą”, „Matka twojej matki jest twoją babką” — to przykłady, które w tym kontekście przywoływano. W każdym z tych wypadków trudno sobie wyobrazić, by ktoś mógł wątpić w dane przekonanie, o ile tylko rozumie, co znaczą wypowiedziane słowa. Wszystkie te przekonania są przekonaniem **analitycznymi**. (Zdania, które je wyrażają, są nazywane prawdami analitycznymi albo sądami analitycznymi.) Przekonania analityczne mają charakter aprioryczny, ponieważ wiedza, jak posługiwać się językiem sprawia, że w ich wypadku rozpatrywanie świadectw staje się zbędne. W następnej części rozdziału zastanowimy się nad tym, czy wszystkie przekonania aprioryczne są przekonaniem analitycznymi.

Szczególnym przypadkiem analityczności jest **prawda logiczna**. Przypuśćmy, że jesteś przekonany, że będzie padał śnieg lub deszcz, i że nie będzie padał śnieg, jednak nie jesteś przekonany, że będzie padał deszcz. W tym wypadku twoje przekonania zawierają jakąś poważną usterkę, ponieważ każdy, kto rozumie znaczenie słów „i”, „nie” oraz „lub”, wie, że jeżeli będzie padał śnieg lub deszcz, i nie będzie padał śnieg, to będzie padał deszcz. Jest to fakt, który nie dotyczy pogody, ale logiki. Można by podać bardzo wiele podobnych przykładów. Możesz wiedzieć, że albo wszystkie łosie amerykańskie są wiewiórkami ziemnymi, albo istnieje jakiś łoś amerykański, który nie jest wiewiórką ziemną, choć nie widziałeś nigdy łosia amerykańskiego ani wiewiórki ziemnej. We wszystkich wypadkach tego rodza-

ju, dzięki znajomości znaczenia kilku słów, „logicznych” słów, takich jak „i”, „nie”, „lub” i „każdy”, możesz wiedzieć, że bardzo wiele przekonań musi być przekonaniem prawdziwymi.

Inny sposób podejścia do prawd logicznych wiedzie przez ideę **rozumowania dedukcyjnie poprawnego**. Rozpatrzmy następujące rozumowanie: będzie padał deszcz lub będzie padał śnieg; i nie będzie padał śnieg, a zatem będzie padał deszcz. Logicy nazywają takie rozumowania „dedukcyjnie poprawnymi”; ich cechą definicyjną jest to, że wniosek („będzie padał deszcz”) będzie zawsze prawdziwy, jeśli jego przesłanki („będzie padał deszcz lub będzie padał śnieg”, „nie będzie padał śnieg”) są prawdziwe. Każde rozumowanie o takiej ogólnej formie („ p lub q , nie q , a zatem p ”) niezawodnie prowadzi od prawdziwych przesłanek do prawdziwych wniosków. Logicy badają wiele rozmaitych form dedukcyjnie poprawnych rozumowań. Dla każdej takiej formy rozumowania istnieje cała klasa prawd logicznych. Z „ p lub q , nie q , a zatem p ” otrzymujemy „jeżeli p lub q , i nie q , to p ”. Z „każde A jest B ; każde B jest C , zatem każde A jest C ” otrzymujemy „jeżeli każde A jest B , i każde B jest C , to każde A jest C ”. Ta ostatnia klasa prawd logicznych obejmuje na przykład prawdę: „jeżeli każdy kot je myszy, a każda mysz jest małym ssakiem, to każdy kot je małe ssaki”.

Więź, która łączy prawdy logiczne i dedukcyjnie poprawne rozumowania, sprawia, że jeśli ktoś rozumie dedukcyjnie poprawne rozumowania, to może wiedzieć, że prawdy logiczne są prawdziwe. Jeżeli z założeń „każdy kot je myszy, a każda mysz jest małym ssakiem” potrafisz wyprowadzić wniosek „każdy kot je małe ssaki”, to wiesz, że jeśli każdy kot je myszy, a każda mysz jest małym ssakiem, to każdy kot je małe ssaki. Wydaje się zatem, że aby poznawać prawdy logiczne, możemy opierać się nie na świadectwach, lecz jedynie na naszej zdolności do rozumowania i wnioskowania.

Zarówno przekonania analityczne, jak przekonania aprioryczne wiąże się często z pojęciem **konieczności**.

Konieczność nie należy do kluczowych pojęć teorii poznania, jednak warto powiedzieć o niej parę słów, ponieważ zagadnienia dotyczące wiedzy apriorycznej są ściśle związane z problematyką konieczności. Przekonania konieczne to przekonania, które nie tylko są prawdziwe, ale również muszą być prawdziwe. Przekonania te nie mogłyby być fałszywe. (Zwróćmy uwagę, że analizując przykład, który odwołuje się do łosia amerykańskiego, stwierdziliśmy, że wiemy, iż mały kamień *nie może* być dużym ssakiem, a analizując przykład z farbami — że nic *nie może* stawać się równocześnie bardziej czerwone i bardziej niebieskie.) Wiele przekonań, które poznajemy *a priori*, jest zarazem przekonaniem koniecznymi. Jest konieczne, że $2 + 2 = 4$; konieczne jest także to, że zbiór, który jest złożony z trzech elementów, ma osiem podzbiorów. Niezależnie od tego, jak potoczyłyby się od początku losy wszechświata, nie mógłby on zmienić się tak, by $2 + 2$ było równe jakiegokolwiek innej liczbie niż 4, by łos amerykański był kamieniem albo by kolor pomarańczowy był niebieski.

W tej materii bardzo łatwo można jednak się pogubić. Kiedy mówimy: „nie trzeba odwoływać się do świadectw, by wiedzieć, że $2 + 2$ musi równać się 4”, możemy mieć na myśli dwie różne rzeczy — że *musimy myśleć*, że $2 + 2 = 4$, albo możemy mieć na myśli to, że $2 + 2$ *musi równać się 4*. Te dwie możliwości są tożsame, jeżeli coś, co musimy myśleć, jest czymś, co nie mogłoby być fałszywe. Istnieją jednak ważne powody, by wątpić w to, że tak jest. Rozważmy dwa przykłady.

Do pierwszego przykładu potrzebna jest osoba, która jest znana pod dwoma nazwiskami, taka jak pisarz Mark Twain (autor *Huckleberry'ego Finna*), który był pierwotnie znany jako Samuel Clemens. Mark Twain mógłby wieść całkowicie odmienne życie, tak jakby nigdy nie nazywał się „Samuel Clemens”. Jednak ów człowiek, Mark Twain, nie mógł w żadnym razie być kimś różnym od siebie, czyli od Samuela Clemensa. A zatem przekonanie, że Mark Twain jest tą samą osobą co Samuel Clemens, jest przekonaniem koniecznym; fakt, do którego to przekonanie się odnosi, nie

mógłby być inny. Nie ma to jednak apriorycznego charakteru; jest to coś, czego musimy dowiedzieć się na podstawie świadectw. (W rzeczywistości moglibyśmy dowiedzieć się, że wszystkie książki są w błędzie, a Mark Twain nie był Samuelem Clemensem.) Nie wszystkie prawdy konieczne są zatem prawdami apriorycznymi.

Podobnie jak nie każda prawda konieczna ma charakter aprioryczny, tak też nie każda prawda aprioryczna musi być prawdą konieczną. Tezę tę możemy w każdym razie poprzeć stosunkowo silnymi argumentami. Rozważmy dwa przypadki. Po pierwsze, przypuśćmy, że istoty ludzkie przychodzą na świat z pewną gotową ideą przestrzeni, co sprawia, że bez uwzględniania świadectw skłonne są sądzić, że przestrzeń ma trzy wymiary i jest zorganizowana tak, jak się to obecnie przedstawia (to znaczy tak, że na przykład, jeśli obszar B jest zawarty w obszarze A, a obszar C jest zawarty w obszarze B, to obszar A nie jest zawarty w obszarze C). Załóżmy teraz, że choć przestrzeń ma istotnie takie własności, to jednak wcale ich mieć nie musi. Być może zdarzenia zachodzące w trakcie pierwszej milisekundy po Wielkim Wybuchu przesądziły o tym, że przestrzeń będzie miała trzy wymiary i typ organizacji, który faktycznie posiada; gdyby owe zdarzenia miały jednak inny przebieg, przestrzeń byłaby inna. Nasze przekonania dotyczące przestrzeni są więc aprioryczne, ale nie są konieczne.

Drugi przykład pochodzi od Kartezjusza. Przypuśćmy, że Kartezjusz, zastanawiając się nad tym, czy mógłby się mylić nawet w kwestii własnego istnienia, upewnia się o słuszności swego stanowiska za pomocą rozumowania: „Zastanawiam się nad tym, a zatem myślę, a zatem istnieję”. Może wiedzieć wyłącznie dzięki myśleniu — bez jakichkolwiek świadectw pochodzących z percepcji — że on sam istnieje. Jego przekonanie, że istnieje, jest zatem przekonaniem apriorycznym. (Przekonanie to jest aprioryczne dla niego samego. *Moje* przekonanie, że Kartezjusz istniał, nie ma apriorycznego charakteru.) Z pewnością nie jest to jednak przekonanie konieczne. Kartezjusz mógłby bowiem bez wątpienia nie istnieć.

Istnieją także przekonania analityczne, które nie są konieczne. Oto bardzo prosty, choć nieco sztuczny przykład. Zdefiniujmy słowo „palczyk” jako „długość, jaką ma mój kciuk dzisiaj, 8 lipca 1996 roku”. Prawdą analityczną jest więc to, że mój kciuk ma dzisiaj długość jednego palczyka. Nie jest to jednak konieczne, gdyż mój kciuk mógłby niewątpliwie być nieco krótszy, z powodu złego odżywiania albo w następstwie jakiegoś wypadku.

Żadna z owych tez — ani teza, że niektóre prawdy aprioryczne nie są konieczne, ani teza, że niektóre prawdy konieczne nie są aprioryczne — nie została zaakceptowana przez wszystkich filozofów. Wysunięto wobec nich pewne, zasługujące na poważną refleksję, zarzuty. Tezy te pokazują jednak, że nie jest wcale oczywiste, iż istnieje związek między apriorycznym charakterem przekonania a jego koniecznością. W dalszej części tego rozdziału będziemy musieli zastanowić się nad tym, jaki związek zachodzi między apriorycznym charakterem przekonania a jego prawdziwością.

3. Kant o sądach syntetycznych *a priori*

Wszystkie przekonania analityczne mają charakter aprioryczny. Co można jednak powiedzieć o zależności odwrotnej? Jedną z racji, które każą nam sądzić, że wszystkie przekonania aprioryczne są analityczne, wpływa z mniemania, które podzielają empiryści, że świadectwa pochodzące z percepcji są najważniejszym źródłem poznania. Przypuśćmy bowiem, że przyjmujemy empirystyczne założenie, że rolę percepcji jest tworzenie więzi łączącej nasze umysły z faktami zachodzącymi w świecie, których dotyczą nasze przekonania, za pośrednictwem doświadczeń będących świadectwami na rzecz tych przekonań. A zatem żadne z przekonań, które dotyczą czegokolwiek, co istnieje w świecie, nie jest przekonaniem apriorycznym. Wszystkie te przekonania są zależne bowiem od świadectw, które mają źródło w percepcji. Jedynymi przekonaniem apriorycznymi byłyby więc

przekonania, które nie dotyczą niczego, co istnieje w świecie. Załóżmy, że jedyną rzeczą różną od otaczającego nas świata, której mogłyby dotyczyć przekonania, są znaczenia, jakie nadajemy w naszych umysłach słowom. Zatem przekonania aprioryczne opierają się na znaczeniach słów — są więc przekonaniem analitycznym.

Argumentacja ta przyjmuje kilka bardzo ważnych założeń. Zakłada ona, że racje, na których opierają się nasze przekonania dotyczące świata, pochodzą jedynie z percepcji. Zakłada także, że wszystkie nasze przekonania dotyczą albo świata, albo znaczeń. Oba te założenia nie są bardzo przekonujące. (Nie musi to jednak oznaczać, że wniosek tej argumentacji — że wszystkie przekonania aprioryczne mają charakter analityczny — jest fałszywy. Mogą istnieć mocniejsze argumenty przemawiające za tą tezą.) Aby przekonać się, w jaki sposób moglibyśmy kwestionować te założenia oraz wniosek, do którego prowadzą, rozważmy trzy przykłady przekonań, które pewni filozofowie uważali za przekonania aprioryczne, ale nie analityczne.

Po pierwsze, rozpatrzmy przekonania, które dotyczą barw, takie jak przekonanie, że kiedy kolor żółty staje się bardziej czerwony, nie może stawać się zarazem bardziej niebieski, albo przekonanie, że jeśli coś jest czerwone, to nie jest zielone. Trudno zrozumieć, dlaczego miałyby to wynikać ze znaczenia słów oznaczających barwy. Przekonanie, że zieleń jest jedną z barw, wynika być może ze znaczenia słów „zielen” i „barwa”, jednak fakt, że kiedy jakiś żółty przedmiot staje się bardziej pomarańczowy, to staje się mniej zielony, wydaje się być tylko pewnego rodzaju faktem dotyczącym barw. Jest to jednak fakt, o którym możemy wiedzieć, nie rozpatrując żadnych świadectw. Jeżeli wiemy, czym są kolory, to wiemy także, że jest to prawda. Tak w każdym razie wygląda argumentacja, którą wysuwają niektórzy filozofowie.

Rozważmy z kolei przekonania matematyczne. Dobrym przykładem jest przekonanie, że istnieje nieskończenie wiele liczb naturalnych: że ciąg 1, 2, 3, 4, ... nie ma żadnego kresu. (Albo, wyrażając to w inny sposób, że dla każdej

liczby naturalnej istnieje inna liczba naturalna, która jest od niej większa.) Jeżeli wiemy, że arytmetyka jest prawdziwa, wiemy także, że prawdziwe jest to przekonanie. Trudno jednak zrozumieć, w jakim sensie stanowi ono część znaczenia słowa „liczba”. Niezależnie od tego, jak definiujemy liczbę, nie wydaje się, by z jej definicji wynikał wniosek, że liczb jest nieskończenie wiele.

Po trzecie, rozważmy przekonania dotyczące przyczyny i skutku. Załóżmy, że pewien człowiek myśli, że wszystko dzieje się bez żadnej przyczyny. Jedna kula bilardowa uderza w inną i ta druga zaczyna się wówczas toczyć — w przekonaniu tego człowieka — bez żadnego powodu, a fakt, że dochodzi do tego bezpośrednio po zderzeniu kul, jest czystym zbiegiem okoliczności. Rośliny, które są pozbawione wody, giną, ale człowiek ów tłumaczy to sobie w prosty sposób: niektóre rośliny giną, a inne — nie, i dzieje się to bez żadnej przyczyny. Jeżeli takiego kogoś poprosimy, by zbadał, dlaczego coś się stało, nie zrozumie nawet pytania. Być może tego rodzaju osoba mogłaby zgromadzić podstawowe świadectwa percepcyjne, jakkolwiek niełatwo zrozumieć, w jaki sposób zdołałaby tak długo przetrwać, by móc spostrzec coś interesującego. Nie mogłaby jednak użyć tych świadectw do potwierdzenia bądź odrzucenia przekonań dotyczących tego, dlaczego zachodzą rozmaite zdarzenia, ponieważ nie sądzi, by takie przekonania mogły być w ogóle prawdziwe. Dowodzi to doniosłości naszych przekonań dotyczących przyczyn: przekonania, że w świecie istnieją przyczyny, które należy odkryć, przekonania, że bardzo często coś zdarza się dlatego, że zachodzi jakieś inne zdarzenie, oraz przekonania, że możemy poznawać związki między przyczynami i ich skutkami, rozpatrując związane z nimi świadectwa. Wydaje się, że są to przekonania, które musimy posiadać, zanim jeszcze przystąpimy do rozważania świadectw dotyczących przyczyn konkretnych zdarzeń.

Żaden z podanych przykładów nie jest do końca przekonujący. Filozofowie, którzy sądzą, że tylko przekonania analityczne mają aprioryczny charakter, potrafią

podać kontrprzykłady. W rzeczywistości zaczynają formułować jednak argumentację na rzecz nieanalitycznych prawd apriorycznych. Do wzmocnienia takiej argumentacji potrzebny jest jakiś ogólny model, który wskazywałby, jakie są wspólne cechy owych przykładów. Jeden z takich ogólnych modeli znaleźć można w dziełach Immanuela Kanta (1724–1804), a zwłaszcza w *Krytyce czystego rozumu*. Kant zwracał uwagę, że samo gromadzenie świadectw przemawiających za i przeciw naszym przekonaniom jest również czymś, czym muszą kierować jakieś przekonania. Na przykład ktoś, kto nie rozporządzałby żadnymi przekonaniem dotyczącymi odległości w przestrzeni, nie mógłby zacząć posługiwać się teleskopem ani zinterpretować tego, co przez teleskop zobaczył. A ktoś, kto nie miałby żadnych przekonań dotyczących liczb i liczenia, nie mógłby przeprowadzać ani wykorzystywać wyników jakichkolwiek pomiarów, a tym samym nie mógłby zrozumieć niemal żadnego eksperymentu naukowego. Za naszą zdolnością do gromadzenia świadectw za pośrednictwem percepcji musi kryć się zatem — według rozumowania Kanta — pewien zespół stałych przekonań, które musimy przyjąć, aby uruchomić całe przedsięwzięcie odnajdywania i interpretowania świadectw. Kant nazywał te przekonania *syntetycznymi a priori*.

Na swojej liście przekonań syntetycznych *a priori* Kant umieścił sądy arytmetyki i geometrii, przekonanie, że zdarzenia mają przyczyny, przekonanie, że istnieją prawa przyrody, które możemy odkryć, i przekonanie, że ludzie i przedmioty fizyczne trwają w czasie. Łatwo można przekonać się, w jaki sposób wyjaśniają one przykłady dotyczące przyczyn i arytmetyki, które zostały przytoczone na początku tego rozdziału. Nieco mniej oczywiste jest to, w jaki sposób stosują się one do przykładu barw. Jednym ze sposobów włączenia tego przykładu w wizję Kanta byłoby argumentowanie, że jeśli mamy opisywać nieskończoną różnorodność barw i odcieni występujących w świecie za pomocą kilku stałych terminów, takich jak „czerwony” i „zielony”, to musimy pojmować czerwień i zielen (a także

inne barwy) w kategoriach stopniowalnych, tak aby uchwycić wszystkie odcienie pośrednie. W tym celu musimy jednak połączyć owe barwy w jednolitą strukturę, co oznacza przyjęcie pewnych założeń, takich jak „to, co bardziej czerwone, jest mniej zielone”. Również w tym kontekście może więc znaleźć zastosowanie ta sama idea Kanta: zanim zaczniemy opisywać świat, musimy poczynić pewne założenia.

Kant miał o wiele więcej do powiedzenia na temat założeń, które powinniśmy przyjąć, abyśmy mogli zacząć opisywać i rozumieć świat. Zasadniczy problem, który starał się rozwiązać, sprowadzał się do pytania, dlaczego owe założenia miałyby być prawdziwe. Dlaczego fakt, że musimy mieć jakieś przekonania, zanim zaczniemy gromadzić i rozpatrywać świadectwa, miałyby dawać nam jakąkolwiek pewność, że owe przekonania są prawdziwe? I odpowiadał, że przekonania te są prawdziwe, ponieważ my je takimi czynimy. Nie są prawdziwe ze względu na to, jaki jest świat, który nas otacza, ale ze względu na to, jakie są nasze umysły. Niektórzy później żyjący filozofowie uważali, że jest to bardzo głęboka intuicja wnikająca w relację między myślą a rzeczywistością. Inni sądzili, że jest to intuicja błędna. Z naszego punktu widzenia istotne jest twierdzenie, które akceptuje obecnie większość filozofów, że bez pewnych wcześniejszych przekonań nie moglibyśmy nawet zacząć opisywać tego, co postrzegamy. Musimy mieć jakieś przekonania zanim zajmiemy się rozpatrywaniem świadectw.

4. Quine o rozróżnieniu analityczne–syntetyczne

W pracach pisanych w latach sześćdziesiątych XX wieku W.V. Quine sformułował pewną tezę, które na pierwszy rzut oka wydaje się przeczyć poglądom Kanta. Jeśli weźmiemy jednak pod uwagę całość stanowiska Quine’a, okazuje się, że nie jest ono tak wyraźnie odmienne od Kantowskiego. Teza Quine’a głosi, że nie ma zasadniczej różnicy między przekonaniem analitycznym i syntetycznym. Według Qui-

ne'a żadne przekonanie nie jest prawdziwe jedynie z powodu znaczenia słów. Wszystkie przekonania są prawdziwe albo fałszywe ze względu na to, jaki jest świat, i ze względu na to, jakie znaczenie mają słowa, a my nie potrafimy oddzielić tych dwóch składników.

Rozważmy kilka klasycznych przykładów przekonań analitycznych: przekonanie, że wszyscy kawalerowie są nieżonatymi mężczyznami, przekonanie, że koty są zwierzętami, czy przekonanie, że ludzie najpierw się rodzą, a później umierają. Gdyby istotnie były one przekonaniem szczególnego typu — argumentuje Quine — niemożliwe byłoby znalezienie świadectw, które przemawiają przeciwko nim. W rzeczywistości możemy jednak wyobrazić sobie okoliczności, w których moglibyśmy nawet zacząć wątpić w to, czy są prawdziwe. Oto pewien przykład (który nie został zaczerpnięty z przykładów podanych przez Quine'a). Załóżmy, że jakaś sekta szalonych fanatyków obstaje przy tym, że wszystkie kobiety, które przekroczyły szesnasty rok życia, muszą mieć mężów. Jeżeli odnajdą kobietę, która nie jest zameżna, zabijają ją. Aby temu zapobiec, każda młoda kobieta w wieku szesnastu lat wychodzi za mąż za młodego mężczyznę w tym samym wieku. Nie jest to jednak „prawdziwe” małżeństwo; tego rodzaju pary nie żyją razem i nie zachowują się jak mąż i żona, a kiedy któreś z nich pragnie zawrzeć „prawdziwe” małżeństwo z kimś innym, rozwodzą się i wchodzą w związki, które są bardziej podobne do tego, co rozumiemy przez małżeństwo. Przypuśćmy teraz, że młodzi dwudziestoletni mężczyźni, szukający młodych kobiet, z którymi pragnęliby dzielić życie, określają siebie jako „kawalerów”, jeżeli wcześniej żenili się tylko jako szesnastolatki, by uniemożliwić działania fanatyków. W takim wypadku nazywanie tych mężczyzn żonatymi kawalerami byłoby czymś całkowicie naturalnym.

Ktoś mógłby jednak wysunąć przeciw temu następujący argument: słowo „kawaler” znaczy „nieżonaty mężczyzna” i jeśli zaczniemy kiedykolwiek sądzić, że istnieją żonaci kawalerowie, dokonamy po prostu zmiany znaczenia słów. Quine ma odpowiedź na ten argument. Można podać wiele

definicji słowa „kawaler”, które równie dobrze pasują do naszego sposobu posługiwania się słowami. Moglibyśmy na przykład zdefiniować kawalera jako „mężczyznę nie pozostającego z żadną kobietą w związku, który ludzie schyłku XX wieku skłonni byłiby uważać za małżeństwo”. Różnice między tymi definicjami nie mają dla nas żadnego znaczenia, ale dla ludzi znajdujących się w opisanej sytuacji mogłyby być istotne. Ten, kto uważa, że możemy definitywnie rozstrzygnąć kiedy znaczenie słowa ulega zmianie, popełnia, według Quine’a, błąd tego samego rodzaju, co ktoś, kto sądzi, że istnieje wyraźna różnica między przekonaniem analitycznym i syntetycznym.

Ważne jest, byśmy uświadomili sobie, że Quine nie twierdzi, że każde przekonanie może zostać w dowolnej chwili odrzucone. Aby odrzucić przekonanie, że kawalerowie są nieżonatymi mężczyznami, czy choćby pomyśleć, że mogą istnieć świadectwa przemawiające przeciwnie, musielibyśmy znaleźć się w zupełnie innej sytuacji od tej, w której obecnie się znajdujemy. Przykład przytoczony w przedostatnim akapicie opisuje jedną z takich bardzo odmiennych sytuacji. Quine nie neguje zatem tego, że postępujemy racjonalnie, gdy traktujemy typowe przykłady przekonań analitycznych tak, jak gdyby miały aprioryczny charakter, przyjmując je bez rozpatrywania świadectw pochodzących z percepcji i posługując się nimi przy rozważaniu świadectw na rzecz innych przekonań. Zwraca tylko uwagę na fakt, że sytuacja może się zmienić i traktowanie ich jako przekonań apriorycznych może stracić sens.

Na gruncie Quine’owskiego sposobu myślenia szczególną wagę ma pewien konkretny typ zmiany sytuacji. Jest nim zmiana naszych przekonań. Quine podkreśla, że nasze przekonania są powiązane wzajemnie niczym ogniwa ogromnej sieci, którą nazywa „siecią przekonań”. Na przykład przekonanie, że Ziemia jest okrągła, powiązane jest z przekonaniem, że igła kompasu wskazuje północ, z przekonaniem, że światło rozchodzi się po liniach prostych, z przekonaniem, że codziennie wschodzi Słońce, oraz z wieloma

innymi przekonaniem. Rozważając świadectwa, które przemawiają za albo przeciw dowolnemu z owych przekonań, musielibyśmy wziąć także pod uwagę pozostałe przekonania, albo zakładając ich prawdziwość, albo rozważając jednocześnie, czy owe świadectwa przemawiają również za nimi (lub przeciw nim). W owej sieci przekonań niektóre przekonania sytuują się bliżej jej obrzeży, inne zaś — bliżej środka. Przekonania percepcyjne leżą bliżej obrzeży w tym sensie, że są bardzo silnie powiązane z doświadczeniem i mają stosunkowo słabe więzi z innymi przekonaniem. Przekonania te dają się zmienić względnie łatwo, jeżeli pojawią się nowe świadectwa. Innego rodzaju przekonania sytuują się bliżej środka sieci ze względu to, że są bardzo silnie powiązane z innymi przekonaniem i tylko w sposób pośredni, dzięki długiemu łańcuchowi różnych innych przekonań, są powiązane z percepcją. Przekonania te zmieniają się bardzo powoli w miarę pojawiania się nowych świadectw: są izolowane od doświadczenia przez przekonania, które je otaczają. Co więcej, przekonania te rzadko mogą zostać obalone przez przeciwne świadectwa. Zamiast odrzucać takie przekonanie, możemy niemal zawsze odrzucić jakieś inne przekonanie, które jest z nim powiązane. (Na przykład, zamiast odrzucać przekonanie, że kawalerowie są niezonatymi mężczyznami, ludzie z przedstawionej powyżej historyjki mogliby odrzucić przekonanie, że każdy mężczyzna, który wziął ślub, jest żonaty.)

5. Prawdy pojęciowe

Między wnioskami, do jakich dochodzą Quine i Kant, zachodzą oczywiście różnice. Quine głosi, że żadne przekonanie nie jest bezpieczne: mogłoby się bowiem okazać, że uzasadnione jest odrzucenie absolutnie wszystkiego, w co wierzymy. Kant twierdzi natomiast, że pewne szczególnie przekonania muszą być podtrzymywane, abyśmy mogli nadać sens naszemu doświadczeniu. U podstaw owej różnicy kryją się jednak istotne kwestie, w których Kant i Quine

są ze sobą zgodni. Obaj twierdzą, że nie sposób nadać sensu temu, co postrzegamy, bez przekonania, które interpretują percepcję i wiążą ją z myśleniem. Obaj zrywają zatem z empirystyczną koncepcją, zgodnie z którą możemy uzyskać świadectwa na rzecz lub przeciw naszym przekonaniom po prostu opisując nasze doświadczenia. Zgadniają się także co do tego, że to zorganizowane struktury przekonania, a nie pojedyncze przekonania, stwarzają nam możliwość myślenia, rozpatrywania świadectw i wyjaśniania otaczającego nas świata. Jeśli spojrzymy na to z dalszej perspektywy, owe podobieństwa okażą się znacznie ważniejsze od wspomnianej różnicy.

Jedna z różnic ma jednak niezmiernie doniosłe znaczenie. Kant uważa, że istnieją przekonania, które każdy musi wyznawać, by móc nadawać sens swym doświadczeniom, natomiast Quine twierdzi, że każdy musi mieć jakieś przekonania, które zajmują centralne miejsce w jego sieci przekonania. Przekładając poglądy Kanta na kategorie Quine'owskie, ten pierwszy głosi, że istnieją przekonania, które zawsze muszą zajmować centralne miejsce w sieci przekonania, podczas gdy Quine twierdzi jedynie, iż zawsze musi istnieć centralne miejsce, choć mogą je zajmować różne przekonania. Między tymi dwoma stanowiskami zachodzi wiele subtelnych związków, ale oba zgadzają się co do tego, że u każdego człowieka w dowolnej chwili sieć przekonania zawsze ma jakieś centralne miejsce. Zawsze będą istniały przekonania, które danej osobie są potrzebne do nadawania sensu temu, co postrzega, i których dla tejże osoby nie potwierdzają ani nie podważają w danej chwili żadne świadectwa. W dalszej części tych rozważań spróbuje zatem zbadać konsekwencje tego słabszego wniosku.

W tym miejscu rozważań ważne jest, abyśmy odróżniali pojęcia od przekonania. Aby posiadać jakieś przekonanie, musisz dysponować pojęciami, które są uwikłane w to przekonanie: aby mieć przekonanie, że koty jedzą myszy, musisz rozporządzać pojęciami „kot”, „mysz” i „jedzenie”; z kolei przekonanie, że żaden łos amerykański nie waży więcej niż sześć ton, wymaga takich pojęć jak „łoś amerykański”, „waga”, „sześć” i „więcej niż”. Niemal wszystkie

proste przekonania aprioryczne mogą być wykorzystywane jako testy sprawdzające, czy rozporządzamy pewnymi pojęciami. Jeżeli sądzisz, że barwa pomarańczowa jest bardziej niebieska od barwy żółtej, to nie rozporządzasz takimi pojęciami kolorów, jak wszyscy inni ludzie. Jeżeli uważasz, że koty to pewnego rodzaju kamyki, to w twoim pojęciu kota lub kamyka jest coś nietypowego. (Zwróćcie uwagę, że owe testy otrzymujemy przez łączenie prostych przekonań apriorycznych: przekonania, że barwa pomarańczowa jest czerwieńsza od żółtej; przekonania, że kiedy jakaś barwa staje się czerwieńsza, staje się tym samym w mniejszym stopniu niebieska; przekonania, że koty są zwierzętami; przekonania, że zwierzęta nie są bryłami skalnymi; przekonania, że kamyki są bryłami skalnymi).

Sieć przekonań jest więc równocześnie siecią pojęć. Jeśli ktoś posiada jakieś przekonanie — na przykład przekonanie, że koty są na ogół mniejsze od łosi amerykańskich — to będzie miał także inne przekonania, zawierające pojęcia uwikłane w to przekonanie, pojęcia nadające znaczenie przekonaniom i umożliwiające zaistnienie świadectw, które przemawiają za nim i przeciwko niemu. Tak więc przekonania, że koty są małymi zwierzętami mięsożernymi i że łosie amerykańskie są dużymi zwierzętami roślinożernymi, pozwalają nam wyjaśnić powody, dla których koty są mniejsze od łosi amerykańskich, a przekonania dotyczące wyglądu kotów i łosi amerykańskich stwarzają możliwość, by nasze codzienne postrzeżenia kotów i — jeżeli dopisze nam szczęście — postrzeżenia łosi amerykańskich dostarczały świadectw przemawiających na rzecz tego przekonania. Sprawnie funkcjonująca sieć przekonań wiąże wszystkie przekonania, które zawiera, zarówno z percepcją, jak i z przekonaniami apriorycznymi. Powiązanie z percepcją zapewnia świadectwa, powiązanie z przekonaniami — jasność.

Sprawnie funkcjonująca sieć przekonań może powstać w różny sposób. Empiryzm sugeruje, że powinniśmy rozporządzać pewnym zasobem pojęć, które są specjalnie przystosowane do gromadzenia świadectw pochodzących z percepcji. Nazwijmy je **pojęciami doświadczalnymi**; obe-

jmowałyby one takie pojęcia jak pojęcia barw, kształtów i dźwięków. Dostarczałyby one świadectw na rzecz przekonań zawierających *pojęcia teoretyczne*, za pomocą których wyjaśniamy i rozumiemy świat. Pojęciami teoretycznymi byłyby takie pojęcia, jak masa, energia, gen, wirus czy struktura przestrzeni i czasu.

Większość pojęć nie ma ani czysto teoretycznego, ani czysto doświadczalnego charakteru. Na przykład jeden z aspektów pojęć zwierząt, takich jak pojęcia kota, łosia amerykańskiego czy ryby, polega na więzi łączącej je z percepcją: wiemy bowiem, jak wygląda kot, łось amerykański i ryba. Inny aspekt tych pojęć ma jednak charakter teoretyczny, ponieważ nasz sposób pojmowania tych zwierząt jest dostosowany do złożonego systemu klasyfikowania istot żywych. Ten drugi aspekt ma tę konsekwencję, że nie sądzimy, iż każda rzecz, która wygląda jak kot, łось amerykański czy ryba, rzeczywiście jest danym zwierzęciem. Istnieją bowiem imitacje łosi amerykańskich i może okazać się, że odróżnianie ich na podstawie wyglądu nie jest wcale łatwe. Nie wszystko, co ma płetwy i pływa w wodzie, jest rybą. Wieloryby i nurkowie są ssakami, a nie rybami. W naszym współczesnym systemie przekonań i pojęć niemal wszystkie pojęcia są powiązane zarówno z percepcją, jak i z różnymi teoriami.

Jedną z konsekwencji owych dwukierunkowych powiązań większości pojęć jest to, że przekonania, którym zawdzięczamy rozumienie pojęć — przekonania aprioryczne — podlegają częstym zmianom. Jeszcze przed kilkoma wiekami pojęcie ryby było tak ściśle związane z posiadaniem płetw i pływaniem w wodzie, że wieloryby uważano powszechnie za ryby. Obecnie pojęcie ryby wiążemy jednak z zimnokrwistością, posiadaniem skrzel i pokrewieństwem z innymi rybami wynikającym ze wspólnej historii ewolucyjnej. Dlatego nie uważamy obecnie, że wieloryby są rybami. Choć przekonanie, że wszystko, co ma płetwy i w trakcie całego życia przebywa najczęściej w wodzie, jest rybą, mogło być kiedyś przekonaniem apriorycznym, obecnie uważamy je za fałszywe. Oczywisty przykład takiej

sytuacji występuje w przypadku, gdy ktoś wprowadza nowe słowo dla jakiegoś konkretnego pojęcia. Załóżmy, że wymyślam słowo „infoCD” i definiuję je jako „płyte kompaktową, na której został zapisany program komputerowy”. Przekonanie, że na każdej „infoCD” jest zapisany program komputerowy, jest zatem przekonaniem apriorycznym, *gdy pojęcie to jest wprowadzane*. Później inni ludzie mogą jednak wykorzystywać to pojęcie do własnych celów; kontrolę nad nim przejmuje sieć przekonań i wówczas może wydarzyć się wszystko. Być może wszystkie płyty „infoCD” przechowują informacje na innych zasadach niż kompaktowe płyty muzyczne, są to jednak te same zasady, które zastosowano w płytach kompaktowych przechowujących informacje, które nie mają postaci programu. Ludzie mogą wówczas potraktować to jako cechę definicyjną i przekonanie, że każde „infoCD” zawiera program komputerowy, może utracić swój aprioryczny charakter. Może się również zdarzyć, że przestaniemy uważać wszystkie programowalne maszyny cyfrowe za komputery, tak iż te same przedmioty, które nazywałem „infoCD”, przestaną być używane do wprowadzania programów do tego, co ongiś uważaliśmy za komputery. Wszystko może się zdarzyć. Z rozważań tych wypływa taki oto ważny wniosek: *zawsze mamy jakieś aprioryczne przekonania, ale w różnych momentach różne przekonania są przez nas traktowane jako aprioryczne*.

6. Zastosowania rozumowania

Niniejszy rozdział zaczęliśmy od pewnego matematycznego przykładu. Przykład ten miał stanowić potwierdzenie idei, że możemy poznawać fakty za pomocą samego rozumowania. Zagadnienie to doprowadziło nas do rozważań o wiedzy apriorycznej, a te koncentrowały się głównie na przekonaniach, które są potrzebne do tego, abyśmy mogli rozporządzać konkretnymi pojęciami — na przekonaniach, bez których nie bylibyśmy w stanie komunikować się ze sobą

i rozpatrywać świadectw. Owe przekonania są przeważnie dość proste i często ocierają się o banał. Może się przez to wydawać, że są mało interesujące. Ktoś, kto miałby takie zapatrywania, ignorowałby jednak najbardziej podstawowe i zdumiewające cechy ludzkiej myśli: fakt, że za pomocą rozumowania wychodzącego od banalnych założeń możemy dotrzeć do niebanalnych wniosków, często zaskakująco szybko. Wśród wielu różnych sposobów przeprowadzania rozumowań, które prowadzą od tego, co banalne, do tego, co zdumiewające, trzy wysuwają się na plan pierwszy. Nazwijmy je destrukcją, eksploracją i akumulacją.

Destrukcja

Filozof często przyjmuje założenia — które w momencie, kiedy je formułuje, mogłyby być zaakceptowane przez wszystkich jako tak dalece oczywiste, że każdy, kto by w nie wątpił, musiałby to czynić albo żartem, albo z powodu myślowego zamętu — i z założeń tych wyprowadza zaskakujące wnioski. Nader często owe wnioski są czymś, w co trudno jest nam uwierzyć, i otrzymujemy w rezultacie pewien paradoks. Starożytny grecki filozof Zenon wyszedł na przykład od prostych założeń, takich jak to, że „aby przemieścić się z jednego punktu do drugiego, musisz przebyć wszystkie punkty, które znajdują się między nimi”, oraz, że między dowolnymi dwoma punktami zawsze znajduje się inny punkt, i doszedł do paradoksalnego wniosku, że ruch jest niemożliwy. (Żeby przemieścić się z A do B, musielibyśmy bowiem przebyć nieskończenie wiele punktów, które znajdują się między nimi, w skończonym przedziale czasu).

Takie paradoksalne wnioski mogą być jednak wykorzystywane do wykazania, że coś jest nie w porządku z apriorycznymi przekonaniem, które te wnioski zakładają. Choć z pozoru mogą się wydawać oczywiste, krótkie rozumowanie dowodzi, że niektóre z nich są zapewne fałszywe. Gdy zaczyna się nam jednak wydawać, że przekonania aprioryczne są fałszywe, przestajemy rozumieć pojęcia, które są

w te przekonania uwikłane. Filozof, który twierdzi na przykład, że możemy przemieszczać się z jednego punktu do innego, nie przechodząc przez wszystkie punkty znajdujące się między nimi, przypomina po trosze głupca albo człowieka pogrążonego w myślowym zamęcie, który nie rozporządza po prostu pojęciami niezbędnymi do zrozumienia tego przekonania, i nie rozumie, co znaczą terminy „punkt” czy „przemieszczać się”. Zachodzi tu wszakże pewna istotna różnica. Filozof próbuje zwykle wykazać, że coś jest nie w porządku z pojęciami, z którymi ma kłopoty. Stwierdza zatem: „Jeśli to właśnie rozumiemy (na przykład) przez «ruch» i «przestrzeń», to powinniśmy wziąć pod uwagę użycie w ich miejsce innych pojęć”. Tak więc jednym z ważnych celów, jakim służy w filozofii rozumowanie oparte na przekonaniach apriorycznych, jest ukazanie trudności i ograniczeń związanych z naszymi pojęciami. Rezultaty są nie tylko destrukcyjne; bardzo często celem jest uzyskanie bardziej jasnych czy doskonałych pojęć, które będą powiązane z innymi zespołami przekonań apriorycznych.

Eksploracja

Czasami myślimy, że coś jest oczywiste, choć krótki namysł pokazuje, że wcale tak nie jest. Czasami sądzymy, że każdy, kto żywi pewne konkretne przekonanie, musi mieć zamęt w głowie, a później krótki namysł dowodzi, że przekonanie to nie jest jednak wynikiem zamętu myślowego. Na przykład mógłbyś uważać, iż jest oczywiste, że najbardziej sprawiedliwą metodą podziału czegoś między ludzi jest przyznanie każdemu równego udziału. Później mógłbyś przemyśleć jednak tę sprawę nieco głębiej i zadać sobie pytanie, czy rzeczywiście jest to sprawiedliwa metoda, skoro niektórzy mieli już na początku więcej, lub skoro jedni czerpali zadowolenie ze swego udziału, a inni nie byli nim w ogóle zainteresowani. W rezultacie mógłbyś próbować sformułować bardziej wyrafinowaną definicję sprawiedli-

wości w kategoriach położenia, w jakim znajdują się ludzie przed dokonaniem podziału, a także korzyści, które będą z niego czerpali. Budując taką definicję, formułowałbyś nowe przekonania aprioryczne, aby zdefiniować pojęcie sprawiedliwości. Przekonania te nie byłyby jednak zupełnie nowe. Najprawdopodobniej starałbyś się znaleźć przekonania, które ty i inni ludzie milcząco uznawaliście przez cały czas, nie będąc w stanie jasno ich wyrazić. To także należy do podstawowych form działalności filozoficznej: poszukiwanie lepszych sposobów artykułowania przekonań kryjących się za pojęciami, którymi stale się posługujemy.

Akumulacja

Zamiast tworzyć paradoksy i wydobywać na jaw ukryte przekonania, rozumowanie może wychodzić od przekonań apriorycznych i prowadzić do kolejnych przekonań apriorycznych. Taki charakter ma większa część matematyki. Możemy wyjść od założeń, które są tak dalece oczywiste, że wydają się całkowicie nieinteresujące, takich jak „ $0 + 1 = 1$ ” i „dla każdej liczby istnieje inna, różna od niej liczba, która jest większa od owej liczby o 1”, i wyprowadzając ich konsekwencje, dojść do zupełnie nieoczekiwanych, interesujących wniosków, takich jak ten, że suma dowolnego ciągu liczb jest równa sumie pierwszej i ostatniej z tych liczb pomnożonej przez połowę liczby elementów owego ciągu. W matematyce godne uwagi jest to, że kiedy wyprowadzamy w ten sposób konsekwencje bezspornie apriorycznych przekonań, niezbyt często otrzymujemy paradoksy czy stwierdzamy, że wydobyliśmy na jaw dalsze, ukryte przekonania. W każdym razie w wypadku przekonań matematycznych zdarza się to o wiele rzadziej niż w wypadku innych naszych przekonań. Choć paradoksy i problemy związane z pytaniem, jakie założenia są właściwe, stale się pojawiają, to jednak wydaje się, że matematyka potrafi dać sobie z nimi radę w taki sposób, że pula twierdzeń matematycznych

wciąż rośnie. Filozofowie nie są zgodni co do tego, jakie jest najlepsze wyjaśnienie tego faktu. Niektórzy wskazują na specyficzne, pozapercepcyjne intuicje, jakimi posługujemy się w matematyce, intuicje, które pozwalają nam „widzieć” liczby i struktury geometryczne w naszych umysłach i czynić z nich przedmiot naszych rozumowań. Inni zwracają uwagę na ścisłość dowodów matematycznych. Jeszcze inni wskazują na centralne miejsce, jakie zajmuje matematyka w sieci przekonań. Żadne z tych trzech wyjaśnień nie jest w pełni przekonujące.

Pytania sprawdzające rozumienie materiału

- 1 Które z wymienionych poniżej przekonań są przekonaniem apriorycznym, a które aposteriorycznym? (Wszystkie te przekonania — bez jakiegoś szczególnego powodu — wiążą się z Australią.)
 - (a) Australia jest większa od Nowej Zelandii.
 - (b) Australia leży na półkuli południowej.
 - (c) Jeżeli masz dwa misie koala i trzy kangury, to masz razem pięć zwierząt.
 - (d) Jeżeli Perth leży na zachód od Adelaide, a Adelaide leży na zachód od Sydney, to Perth leży na zachód od Sydney.
 - (e) Perth leży na zachód od Sydney.
- 2 Które z przytoczonych niżej przekonań są przekonaniem analitycznym, które są prawdami logicznymi, a które są przekonaniem koniecznym?
 - (a) Kangury noszą swoje dzieci w torbie skórnej.
 - (b) Kangury żyją w Australii.
 - (c) Kangury są ssakami.
 - (d) Jeżeli George jest bratem Sama, a Sam jest ojcem Frederiki, to George jest wujem Frederiki.
 - (e) Jeżeli George jest wujem Frederiki, i George jest kangurem, to Frederika jest kangurem.
- 3 Kant uważał, że sąd „istnieje nieskończenie wiele liczb” nie wynika z samego znaczenia słowa „liczba”.

- Przeanalizuj następującą definicję „liczby”: liczbą przysługującą dowolnemu zbiorowi rzeczy jest wynik, jaki otrzymujesz, gdy je liczysz. Wyjaśnij, dlaczego twierdzenie Kanta jest wiarygodne, jeśli posługujemy się tą definicją. Czy jest oczywiste, że jest to definicja poprawna?
- 4 Opowiedz historyjkę o tym, jak ludzie zaczynają odrzucać przekonanie, że koty są zwierzętami (podobną do historyjki w punkcie 4, w której ludzie zaczęli odrzucać przekonanie, że kawalerowie są niezonatymi mężczyznami).
 - 5 W punkcie 5 skonfrontowaliśmy ze sobą stanowiska Kanta i Quine’a, mówiąc, że według Kanta istnieją przekonania, które zawsze muszą zajmować centralne miejsce w sieci przekonań, zaś według Quine’a zawsze musi istnieć centralne miejsce sieci, jakkolwiek mogą zajmować je różne przekonania. Które z czterech poniższych twierdzeń jest przeformułowaniem stanowiska Kanta, a które Quine’a?
 - (a) Dla danego człowieka i czasu muszą istnieć przekonania, które w owym czasie znajdują się w centralnym miejscu sieci przekonań tego człowieka.
 - (b) Istnieją przekonania, które w każdej chwili znajdują się w centralnym miejscu sieci przekonań każdego człowieka.
 - (c) Dla danego człowieka i czasu muszą istnieć przekonania, które nie tylko zajmują centralne miejsce wśród jego przekonań, ale także wśród przekonań każdego innego człowieka.
 - (d) Istnieją przekonania, które zajmują centralne miejsce w systemie przekonań każdego człowieka w jakiejś określonej chwili, a jeśli weźmiemy pod uwagę inną chwilę bądź inną osobę, to istnieją także przekonania, które zajmują centralne miejsce w systemie przekonań tej konkretnej osoby w tej konkretnej chwili.
 - 6 Które z wymienionych poniżej pojęć są pojęciami doświadczalnymi, które — pojęciami teoretycznymi,

a które nie zaliczają się w sposób bezsporny do żadnej z tych dwóch grup: dźwięk c razkreślne, ból, przyczynowość, ewolucja, demokracja, telewizja, promieniowanie elektromagnetyczne, trójkątny?

- 7 Przypuśćmy, że jakiś filozof twierdzi, że działaniem słusznym dla każdego człowieka w dowolnej chwili jest to działanie, które przynosi mu najwięcej szczęścia. Przypuśćmy także, że stara się tego dowieść, twierdząc, że koncepcje powinności i obowiązków wobec innych prowadzą do wniosków, których nie chcemy zaakceptować, takich jak ten, że każdy człowiek powinien oddać wszystkie pieniądze, jakie posiada, na pomoc głodującym, i że nawet ludzie, którzy sądzą, że angażują się w działanie na rzecz innych, w rzeczywistości starają się osiągnąć egoistyczne cele. W jakim stopniu projekt tego filozofa można najtrafniej scharakteryzować jako destrukcję, eksplorację lub akumulację?

Zagadnienia do przemyślenia

- 8 W punkcie 2 sformułowane zostało twierdzenie, że jeśli ktoś mówi, iż kamyk jest łosiem amerykańskim, to musi żartować, kłamać, być szaleńcem albo rozumieć zupełnie inaczej termin „łoś amerykański”. Opisz sytuację, w której kamyk mógłby istotnie być łosiem amerykańskim. Przyjąwszy, że doszliśmy do przekonania, że taka sytuacja mogłaby faktycznie mieć miejsce, jakie inne przekonania (poza przekonaniem: „Żaden łos amerykański nie jest kamykiem”) musielibyśmy jeszcze odrzucić?
- 9 Objaśniając Kantowską ideę przekonań syntetycznych *a priori*, odwołaliśmy się do trzech przykładów. Przykład, który dotyczył barw, różni się pod kilkoma względami od dwóch pozostałych. Przypuśćmy, że obserwujesz zachód słońca i brakuje ci słów do opisu kolorów, ale dobrze rozumiesz mechanizm fi-

- zyczny tych zjawisk. Jak opis tego, co widzisz, będzie się różnił od opisu, jaki może podać osoba rozporządzająca normalnym słownictwem do opisu kolorów? Jak ma się to do przykładu przytoczonego w tekście?
- 10 Na początku punktu 3 przytoczyliśmy przykład osoby, która wierzy, że wszystko dzieje się bez żadnej przyczyny. Przeciwnością takiej osoby jest ktoś, kto wierzy, że dla każdego zdarzenia istnieje przyczyna, która ściśle determinuje, że właśnie to, a nie jakieś inne zdarzenie musi nastąpić. Według pierwszej osoby nie ma żadnej regularności czy systematyczności w świecie; drugiej świat wydaje się całkowicie rządony prawem przyczyny i skutku. W punkcie 4 pojawił się argument, że ta pierwsza osoba miałaby tak duże kłopoty ze zrozumieniem świata, że nie byłaby w stanie gromadzić i rozumieć świadectw, które mogłyby wskazywać, że się myli. A co da się powiedzieć o tej drugiej osobie? Czy ona także może tkwić w błędzie? Zastanów się nad tym, jak taka osoba może gromadzić i rozpatrywać świadectwa dotyczące zbiegów okoliczności (takich jak odkrycie, że czterech gości na przyjęciu ma urodziny tego samego dnia) albo (jeśli rozporządzasz dostatecznie dużą wiedzą o tych zjawiskach) przypadkowych zdarzeń, takich jak rozpad promieniotwórczy? Jakiego rodzaju trudności mogłyby wynikać z zapatrywań tej drugiej osoby?
- 11 Aby uzasadnić swą wizję sieci przekonań, Quine posługuje się argumentem zapożyczonym od francuskiego filozofa Duhema. Duhem twierdził, że świadectwa nigdy nie dostarczają konkluzywnych dowodów na to, że jakiegokolwiek przekonanie jest prawdziwe bądź fałszywe, ponieważ zawsze istnieje jakieś inne przekonanie, które może zostać przyjęte lub odrzucone zamiast niego. Na przykład, jeśli wierzysz, że Ziemia jest płaska, nie musisz wcale odrzucać tego przekonania, gdy dowiadujesz się o ludziach, którzy lecąc samolotem w kierunku zachodnim powrócili w końcu

do miejsca, w którym zaczęli swą podróż. Mógłbyś sformułować wniosek, że kierowanie się wskazaniem kompasu nie prowadzi do poruszania się po linii prostej, albo że na zachodnim krańcu świata pojawia się miraż krańca wschodniego, a także wiatry wiejące z ogromną szybkością, które niosą samolot w kierunku wschodnim. Koncepcję tę można również wykorzystać w argumentacji, że każde przekonanie mogłoby zostać odrzucone. Przypuśćmy, że odkryjemy, iż przedmioty, które uważaliśmy dotąd za koty, są w rzeczywistości owocnikami pewnego rodzaju grzybów, które rosną w pojemnikach na kocie odchody. Możemy posłużyć się tym odkryciem jako świadectwem na rzecz (a) tego, że koty nie są zwierzętami, bądź (b) tego, że niektóre zwierzęta są grzybami. Jakie *inne* przekonania musielibyśmy przypuszczalnie odrzucić, gdybyśmy mieli rozstrzygnąć, czy zaakceptować (a) czy (b)?

- 12 W punkcie 5 mówiliśmy o tym, że niemal wszystkie proste przekonania aprioryczne mogą być wykorzystywane jako testy sprawdzające to, czy rozporządzamy pewnymi pojęciami. Aby przekonać się, że w taki sposób można wykorzystywać tylko proste przekonania aprioryczne, podaj kilka przykładów złożonych, ale prawdziwych przekonań apriorycznych, które ktoś mógłby zakwestionować, nie wykazując, że są mętne, nierozsądne bądź opierają się na niewłaściwym rozumieniu znaczenia słów.
- 13 Przypuśćmy, że ktoś ma kłopoty z wyrobieniem sobie jasnego poglądu na to, czy pewne złożone przekonanie aprioryczne jest prawdziwe. Przypuśćmy na przykład, że ktoś sądzi, że 13 do potęgi trzeciej wynosi 2199, choć w rzeczywistości jest to 2197. Załóżmy, że ten ktoś wykonał obliczenia bardzo starannie, ale popełnił błąd. Czy powinniśmy scharakteryzować to przekonanie jako oparte na mocnych podstawach czy jako pozbawione podstaw, jako przekonanie uzasadnione czy jako bezzasadne? Omów trudności związane

z zastosowaniem takich określeń do tego rodzaju przypadków. (Przy wykonaniu tego zadania przydatne może okazać się ponowne sięgnięcie do pytania 15 w rozdziale 1.)

- 14 Załóżmy, że ktoś posługuje się słowem „ryba” tak jak większość osób anglojęzycznych przed trzystu laty, i dlatego obstaje przy tym, że wieloryby są rybami, i spiera się z ludźmi, którzy mówią mu, że tak nie jest. Czy jego przekonanie jest pozbawione podstaw?
- 15 Przypuśćmy, że zamiast definicji liczby, którą podaliśmy w pytaniu 3, posługujemy się następującą definicją: 1 jest liczbą; 2 jest liczbą i jest liczbą wszystko, co otrzymujemy z jakiejś liczby po dodaniu do niej 1. Czy przekonanie, że istnieje nieskończenie wiele liczb, jest teraz przekonaniem analitycznym?

Dalsze lektury

Niektóre podstawowe koncepcje dotyczące przekonań apriorycznych i analitycznych zostały przedstawione w rozdziale 4 książki W.V. Quine’a i Josepha Ulliana, *The Web of Belief* (Random House, New York 1978). Quine i Ullian bardzo rzadko nawiązują jednak do klasycznych idei filozoficznych i klasycznej terminologii. Quine przedstawia swoje poglądy w *Dwóch dogmatach empiryzmu* i w innych esejach zebranych w tomie *Z punktu widzenia logiki* (przeł. Barbara Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000) w sposób inspirujący, ale nie zawsze łatwy w lekturze. Wiele jasno napisanych tekstów znaleźć można w zbiorze *A Priori Knowledge* wydanym przez Paula Mosera; godna polecenia jest zwłaszcza praca *Analytical, necessary, and a priori* Richarda Swinburne’a.

Prace na bardziej zaawansowanym poziomie, w tym *Identity and Necessity* Saula Kripkego (wyd. pol. *Nazywanie i konieczność*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001), są zamieszczone w książce pod

redakcją A.W. Moore'a *Meaning and Reference* (Oxford University Press, Oxford 1993). Tekstem, który odpowiada moim osobistym upodobaniom, jest *Non-analytic conceptual knowledge*, „Mind”, 105, 1996, s. 247–268. Poglądy Kanta są wyłożone w jego *Prolegomenach do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* i w części I *Krytyki czystego rozumu*. Oba dzieła są bardzo trudne. Przystępną prezentację poglądów Kanta można znaleźć w pracach: *Kant* Stephana Körnera (Penguin, London 1955) i *Kant* Ralpa Walkera (Routledge, London 1978). Wprowadzenie do problematyki filozofii matematyki znaleźć można w książkach: Hugh Lehmana *Introduction to the Philosophy of Mathematics* (Blackwell, Oxford 1979), S.F. Barkera *The Philosophy of Mathematics* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ 1964) oraz we wstępie do drugiego wydania książki pod redakcją Paula Benacerrafa i Hilary'ego Putnama *Readings in the Philosophy of Mathematics* (Cambridge University Press, Cambridge 1983). Osobom początkującym można polecić dwa teksty w zbiorze Benacerrafa i Putnama — artykuł Hempla oraz dyskusję, w której biorą udział Carnap, Heyting i von Neumann.

Wybrane fragmenty z klasycznych dzieł filozoficznych odnoszące się do tego rozdziału znaleźć można w książce Johna Cottinghama *Western Philosophy: An Anthology* (Blackwell, Oxford 1996). Zob. część I, rozdział 1: *Plato*, „*Innate Knowledge*”, część I, rozdział 6: *Gottfried Leibniz*, „*Innate Knowledge Defended*”, część I, rozdział 8: *Immanuel Kant*, „*Experience and Understanding*” oraz część VI, rozdział 7: *Immanuel Kant*, „*Causality and Our Experience of Events*”.

INDUKCJA I PRAWDOPODOBIENSTWO

1. Indukcja prosta

1100110110011011001101100110

W powyższym ciągu zer i jedynek występuje pewna prawidłowość. Po chwili namysłu dostrzeżesz ją i będziesz mógł podać następne elementy ciągu. Gdyby zera i jedynki były danymi dotyczącymi jakichś rzeczywistych zjawisk — na przykład liczby wypadków, które zdarzały się przez kolejne dni na pewnym ruchliwym skrzyżowaniu — to dostrzegłszy tę prawidłowość, mógłbyś przewidzieć, że nadal będzie przebiegała wedle tych samych reguł, i że w ciągu następnych dni nastąpi kolejno 1, 1, 0, 0 wypadków.

Wielu filozofów sądzi, że znaczną część naszej wiedzy zdobywamy w taki właśnie sposób. Obserwujemy prawidłowości, które pojawiają się w otaczającym nas świecie, i dzięki ich rozumieniu jesteśmy w stanie przewidzieć, jak będą się one manifestowały w przypadkach, które nie zostały jeszcze zbadane. Nazwijmy tę procedurę „indukcją prostą”. Termin ten stosuje się czasami do jeszcze prostszego typu rozumowania, w którym wszystkie zaobserwowane przypadki są identyczne pod pewnym względem, i dlatego wyprowadzamy wniosek, że wszystkie przypadki niezaobserwowane są pod tym względem identyczne. Sprowadza się to w dużej mierze do tego samego. Na przykład w dziejach obserwacji przeprowadzanych przez człowieka dzień następował po nocy w ciągu każdego 24-godzinnego

okresu i dlatego oczekujemy, że także w przyszłości dzień następował będzie po nocy (ignorując to, co dzieje się w Arktyce i na Antarktydzie). Możemy rozpatrywać tę prawidłowość jako stałe powtarzanie się jednego zjawiska „noc a następnie dzień” lub jako prawidłowość dotyczącą dwu zjawisk „noc, dzień, noc, dzień...”. Nie jest przy tym istotne, że nasze przewidywania dotyczą przyszłości: przewidujemy dane, których nie zdołaliśmy jeszcze uzyskać, i dane te mogą w równej mierze dotyczyć przyszłości, jak przeszłości. Termin **indukcja**, bez przymiotnika „prosta”, jest używany przez niektórych autorów w odniesieniu do rozumowań, które prowadzą od pewnego konkretnego zbioru danych do ogólnego wniosku dotyczącego przyszłych danych (niekoniecznie stwierdzającego, że jakaś prawidłowość, którą wykryliśmy w tych danych, będzie się później powtarzała). Inni używają go w odniesieniu do każdego rozumowania, które nie rości sobie pretensji do poprawności dedukcyjnej. W moich rozważaniach ograniczę się do indukcji prostej.

Koncepcja, wedle której znaczną część naszej wiedzy możemy uzyskać, wychodząc od obserwacji i posługując się rozumowaniem indukcyjnym, jest bardzo atrakcyjna. Rozumowania indukcyjne są bowiem skromne i ostrożne; w nich nie przypominają bezpodstawnych spekulacji. Ujmując to bardziej precyzyjnie, wniosek konkretnego rozumowania indukcyjnego ma w możliwie najmniejszym stopniu wychodzić poza dane, na których się opiera, choć zarazem ma opisywać pewną ogólną prawidłowość, która pozwoli nam przewidzieć kolejne dane. Wniosek nie zawiera żadnych pojęć, które nie znajdowałyby się w opisie danych, i nie stwierdza niczego ponad to, że obserwowana prawidłowość będzie nadal występowała. W podanym przykładzie nie wdajemy się w spekulatywne dywagacje co do tego, dlaczego po dwóch dniach, w których zdarzały się wypadki, zawsze następował dzień, w którym wypadku nie było, dlaczego po bezwypadkowym dniu następował czasami drugi taki dzień, a czasami dzień, w którym wypadek się zdarzał, albo dlaczego nigdy nie dochodziło do więcej niż

jednego wypadku dziennie. Po prostu przyglądamy się danym i widzimy, dokąd prowadzą.

Choć może wydawać się, że indukcja nie nasuwa istotnych problemów, istnieje kilka kłopotliwych pytań, które z nią się wiążą. Dwa z nich mają fundamentalny charakter i są niezmiernie trudne. Pierwsze z tych pytań brzmi następująco: „Z jakich powodów mamy wierzyć, że wniosek indukcji prostej jest prawdziwy?”. Pytanie drugie jest takie: „Jakie wnioski indukcyjne faktycznie przeprowadzamy i traktujemy jako oparcie dla sformułowanych wniosków?”. Te dwa pytania są ściśle ze sobą związane. Omówię najpierw każde z nich, a potem zajmę się związkami pomiędzy nimi.

2. Problem Hume'a

[David Hume jako pierwszy sformułował przenikliwe, niewygodne pytania dotyczące tego, czy rozumowanie indukcyjne jest racjonalne. Argumentacja Hume'a jest złożona i subtelna, ale jej istotne wątki obracają się wokół pewnego prostego faktu dotyczącego rozumowania indukcyjnego.]

[Przesłanki dowodu indukcyjnego mogą zawsze zostać rozszerzone o dodatkowe informacje.] Możemy ustalić liczbę wypadków, które miały miejsce w ciągu następnego kilku dni; możemy zaobserwować, że słońce wzeszło także następnego poranka. Dołączone świadectwa mogą wzmocnić dowód, dostarczając większej liczby przesłanek dla wniosku. Ale mogą go także osłabić, dostarczając danych, które zmniejszają liczbę przesłanek. Czasami dodatkowe świadectwa mogą obrócić dowód prowadzący do jakiegoś wniosku w dowód, który przemawia przeciw niemu. Przypuśćmy, że słońce jutro nie wzejdzie; jeśli dołączę ten fakt do świadectw, będę mógł udowodnić, że słońce wschodzi nie zawsze. [Tezę Hume'a możemy teraz ująć w następujący sposób: ponieważ dodatkowe świadectwa, jeszcze nie odkryte, mogą osłabiać dowód indukcyjny, a nawet uzasadniać wniosek przeciwny, i ponieważ nikt nie może

mieć pewności, czy takie świadectwa nie pojawiają się, więc łatwo powątpiewać w prawdziwość wniosku. Niektórzy sądzili, że Hume posunął się nawet jeszcze dalej i twierdził, że dowody indukcyjne nie dają żadnych podstaw, by wierzyć w ich wnioski. Nie jest wcale oczywiste, że Hume faktycznie żywił takie przekonanie. Równie dobrze mogło być inaczej, ponieważ nie jest wcale oczywiste, że takie przekonanie jest prawdziwe. (W pytaniu 10 znajdziesz więcej o tym, co mógł mieć na myśli Hume.)

Powodem, dla którego to dalej idące twierdzenie jest bardziej problematyczne, jest to, że choć rozumowanie Hume'a dowodzi, że wniosek otrzymany przez indukcję może budzić wątpliwości, to jednak może on być wnioskiem pewnym. Znaczy to, że gdy rozporządzamy określonymi świadectwami, w pełni racjonalne może być traktowanie wniosku jako prawdziwego i podejmowanie stosownych działań przy jednoczesnym zachowaniu gotowości do zawieszenia tego przekonania, a nawet zaakceptowania jego przeciwieństwa, gdyby zostały odkryte przeciwne świadectwa. Racjonalne byłoby zatem oczekiwanie, że wypadki będą zdarzały się nadal zgodnie z tą samą prawidłowością; szaleństwem byłoby zaś nieoczekiwanie, że słońce wzejdzie następnego ranka.

Wiele konkretnych przykładów rozumowania indukcyjnego jest w pełni przekonujących. Irracjonalne byłoby nie dać się im przekonać i czekać na mocniejsze gwarancje prawdziwości wniosków. Nie jest natomiast irracjonalne dociekanie, dlaczego rozumowanie indukcyjne może być tak zniewalające, i zadawanie pytania, skąd bierze się jego siła. (Dlaczego, po milionach wschodów słońca, oczekujemy kolejnych przypadków tego samego, a nie sądzimy, że wkrótce wszechświat wyczerpie cały ich zapas?) Aby rozważyć tę kwestię w systematyczny sposób, musimy dowiedzieć się, które wnioski indukcyjne są przekonujące. Nelson Goodman pierwszy uzmysłowił sobie, jak trudno jest to ustalić.

3. Problem Goodmana

Goodman dokonał ważnego odkrycia dotyczącego rozumowań indukcyjnych, które uważamy za zasadne. Odkrył, że mamy nikłe pojęcie o tym, które z nich są zasadne. Argumentacja Goodmana odwołuje się do faktu, że skończony ciąg zdarzeń, obserwacji lub świadectw może być zawsze interpretowany jako zgodny z wieloma — nieskończenie wieloma w istocie rzeczy — różnymi ogólnymi prawidłowościami, którą są wzajemnie niezgodne. Przekonanie, że urzeczywistniają się wszystkie te prawidłowości, nie może być racjonalne; dalsze dane nie mogą być bowiem zgodne z więcej niż jedną z tych prawidłowości. Bardzo trudno jest jednak stwierdzić, co przesądza o tym, że jedna prawidłowość jest bardziej wiarygodna od innej.

W ciągu zer i jedynek na początku niniejszego rozdziału można by dopatrzeć się następującej prawidłowości: bloki złożone z dwóch jedynek i dwóch zer oraz bloki złożone z dwóch jedynek i zera występujące naprzemiennie. Dla wielu z nas byłby to być może najprostszy sposób myślenia o tym ciągu. Nie jest to jednak sposób jedyny. Moglibyśmy zinterpretować ten ciąg jako złożony z bloków dziesięciocyfrowych, najpierw bloku 1100110110, następnie bloku 0110110011, potem bloku 0110011000, a następnie znów tego pierwszego bloku i tak dalej. Następnymi elementami ciągu byłyby wówczas cyfry 0011, a nie 1100. Moglibyśmy także zinterpretować ten ciąg jako składający się z cyfr 1100110110011011001101100110, po których następują te same cyfry w odwrotnej kolejności, a potem znowu w tej samej kolejności i tak dalej. W tym wypadku kolejnymi czterema cyframi byłyby 0110. Istnieje nieskończenie wiele możliwości.

Goodman zwrócił uwagę na to, że ów fakt dotyczący ciągów ma zastosowanie do wszystkich przypadków indukcji prostej. Ciąg minionych wschodów słońca jest w równej mierze zgodny z prawidłowością „Słońce wschodzi co 24 godziny do 22 kwietnia 2045 roku, a potem wschodzić przestanie” lub „Słońce wschodzi co 24 godziny do 22

kwietnia 2045 roku, a potem będzie wschodziło co 37,8 godziny”, jak z prawidłowością „Słońce przez cały czas wschodzi co 24 godziny”. Niewątpliwie nie może istnieć reguła indukcji prostej, która głosi: „Jeżeli zaobserwujesz ogromną liczbę przypadków jakiejś prawidłowości, załóż (dopóki nie pojawią się przeciwne świadectwa), że prawidłowość ta będzie nadal się powtarzała”. Taka reguła prowadziłaby bowiem do ekstrawaganckich, sprzecznych wyników. (Jak bardzo ekstrawaganckie byłyby to wyniki, pokazuje pytanie 13, które dotyczy słynnego przykładu związanego z terminem „zielobieski”).

Inny przykład, który zmierza w podobnym kierunku, pochodzi od C.D. Hempela i jest znany pod nazwą „paradoksu kruków”. Siedząc przy moim biurku, rozglądając się po mojej pracowni, i widząc książkę, obrazy, kota i zaciągnięte zasłony w oknach, stwierdzam, że wiele z tych rzeczy nie ma barwy czarnej. Co więcej, wszystkie rzeczy, które nie są czarne, nie są krukami. Starannie sprawdzam każdą rzecz, by upewnić się co do tego, i ponownie stwierdzam — każda bez wyjątku rzecz nie-czarna, nie jest krukami. Przypomina mi to o tym, że każda rzecz, jaką widziałem w całym moim życiu, która nie była czarna, nie była krukami. Tak więc, przeprowadzając rozumowanie oparte na indukcji prostej, formułuję wniosek, że wszystkie, absolutnie wszystkie rzeczy, które nie są czarne, nie są krukami. Przypomina mi się wówczas pewna reguła logiczna: zdanie „Wszystko, co nie jest C, nie jest K” jest równoważne zdaniu „Wszystko, co jest K, jest C”. Jeśli dochodzę zatem do wniosku, że wszystko, co nie jest czarne, nie jest krukami, powinienem uznać również wniosek, że wszystko, co jest krukami, jest czarne. Jest to jednak wniosek szokujący. Szokujące nie jest oczywiście to, że wszystkie kruki są czarne; szokująca jest jednak myśl, że mógłbym znaleźć świadectwa na rzecz tego przekonania rozglądając się po mojej pracowni, w której nie ma ani jednego kruka. Gabinetowa ornitologia — jak ujmuje to Hempel — nie powinna dostarczać nam żadnych przekonań dotyczących realnych ptaków żyjących w świecie przyrody.

Między paradoksem kruków a problemem Goodmana zachodzi następujący związek: w obu wypadkach mamy pewną możliwą prawidłowość „Każde A jest B” i zbiór świadectw, które są z nią zgodne, ponieważ składają się z przedmiotów A, które są B, co jednak nie daje nam podstaw, by sądzić, że prawidłowość ta dotyczy wszystkich przypadków. To, że widzimy wiele wschodów słońca przed 22 kwietnia 2045 roku nie powinno skłaniać nas do przekonania, że słońce będzie wschodziło codziennie do 22 kwietnia 2045 roku, a potem nie wszędzie już nigdy, nawet gdy dane są zgodne z taką prawidłowością. To, że obserwujemy wiele nie-czarnych przedmiotów, które nie są krukami (i nie obserwujemy żadnego nie-czarnego przedmiotu, który jest krukami) nie powinno skłaniać nas do przekonania, że wszystkie nie-czarne przedmioty nie są krukami. W obu wypadkach indukcja prosta prowadziłyby nas do wniosków, do których prowadzić nie powinna. Bliski związek między tezami Goodmana i Hempla możemy dostrzec, gdy uświadomimy sobie, że wszystkie dni, w których nastąpił wschód słońca, i które przeżyłeś ty sam (albo ktoś inny), nie były późniejsze od 22 kwietnia 2045 roku. Rozumując wedle zasad indukcji prostej, powinieneś wyprowadzić wniosek, że wszystkie dni, w których nastąpił wschód słońca, nie są późniejsze od 22 kwietnia 2045 roku. Jest to jednak równoważne konkluzji, że wszystkie dni, które nastąpią po 22 kwietnia 2045 roku, będą pozbawione wschodów słońca. Połączcie to z wnioskiem, również uzyskanym za pomocą indukcji, że wszystkie dni przed 22 kwietnia 2045 będą miały wschody słońca, a otrzymacie problem Goodmana.

Nie powinniśmy z tego wyciągać wniosku, że indukcja nie jest dobrą metodą rozumowania. Jak zauważył Hume, ogromna część naszych przekonań opiera się na indukcyjnych podstawach. Czy są jakieś inne powody, dla których większość ludzi żywi przekonanie, że jutro wszędzie słońce? (Astronomowie mogą poprzeć swoje przekonania niezmiernie złożonymi teoriami, ale reszta z nas oczekuje, że jutro wszędzie słońce, ponieważ jest to prawidłowość, o której

zawsze wiedzieliśmy. Nadto same teorie astronomów zależą częściowo od rozumowań zgodnych z zasadą indukcji.) Czy są jakieś inne powody, dla których większość ludzi wierzy, że chleb jest pożywieniem, woda gasi pragnienie, a ogień pali? Powinniśmy raczej uświadomić sobie, że rozumowanie indukcyjne polega na wybraniu właściwych danych i właściwej prawidłowości, danych i prawidłowości, które są dopasowane do siebie we właściwy sposób, i na uznaniu, przy braku świadectw przeciwnych, że owa prawidłowość powszechnie obowiązuje.

Jaki jest właściwy sposób dopasowania danych i prawidłowości? Można by sądzić, że jedynym wymogiem jest to, by prawidłowość nie była tak dziwaczna i skomplikowana, jak „Słońce wschodzi co 24 godziny przed 22 kwietnia 2045 roku, a od tego dnia wschodzi co 27 godzin”. Może się więc wydawać, że kwestia ta jest banalna, ponieważ można odnieść wrażenie, iż jest zupełnie oczywiste, które rozumowania indukcyjne są zasadne, a które — nie, jakkolwiek znalezienie formuły, która precyzyjnie ujmuje to rozróżnienie, może istotnie nastroczać pewnych trudności. W rzeczywistości kwestia ta nie jest wcale banalna, a rozróżnienie jest dalekie od oczywistości. Bardzo często pojawiają się praktyczne trudności z ustaleniem, które aspekty świadectw powinny być wykorzystywane jako podstawa rozumowania indukcyjnego. Przypuśćmy, że w przykładzie związanym z wypadkami drogowymi wszystkie dane odnoszą się do dni, w których świeciło słońce. Czy powinniśmy posłużyć się tymi danymi do przewidywania liczby wypadków, które zajdą w przyszłości w dni deszczowe? Może powinniśmy, a może — nie, w zależności od wielu najrozmaitszych czynników. Filozofowie wskazywali różne sposoby ustalania nieistotnych aspektów świadectw w celu odkrycia, jaka prawidłowość i jaka zasada przyczynowa kryją się za nimi. (Jednym z filozofów, którzy wywarli w tej dziedzinie największy wpływ, był J.S. Mill, żyjący w XIX wieku.) Żadna z owych metod nie jest jednak w oczywisty sposób słuszna i żadna nie stosuje się do wszystkich przypadków. Zagadka Goodmana jest sposobem uświadomienia nam fundamentalnego charakteru tego problemu.

4. Rozwiązania problemu Goodmana

Filozofowie proponowali wiele rozwiązań tego problemu. Niemal wszystkie rozwiązania mają pewną cechę wspólną: zwracają uwagę na fakt, że nie przeprowadzamy rozumowań indukcyjnych w próżni. Przed przeprowadzeniem rozumowania, które wiedzie od jakichś konkretnych danych do jakiejś ogólnej prawidłowości, wierzymy już w wiele innych ogólnych prawidłowości, przy czym w niektóre z nich wierzymy, opierając się na wcześniejszych rozumowaniach indukcyjnych, a w inne wierzymy z różnych innych powodów. Weźmy na przykład kogoś, kto widzi wiele przypadków sytuacji, w której palący się sól zabarwia płomień na pomarańczowo, i wyprowadza stąd wniosek, że sól zawsze pali się pomarańczowym płomieniem. Osoba ta już wcześniej żywi przekonanie, że sól jest chemiczną substancją o stałych, przewidywalnych własnościach, i prawdopodobnie wie o różnych innych substancjach, które zawsze palą się płomieniem o określonej barwie, i o których zgromadzono, być może, znacznie więcej danych niż o sodzie. Przekonania tej osoby będą charakteryzowały zatem „bycie sodem” jako tego rodzaju własność, która może się mieścić w ogólnych prawidłowościach — na przykład prawidłowości dotyczącej barwy nadawanej płomieniowi — i będą określały barwę płomienia jako prawidłowość tego rodzaju, co do której możemy oczekiwać, że nie przestanie się powtarzać.

Tezę tę można rozwinąć na kilka różnych sposobów, ponieważ możemy położyć szczególny nacisk na różne aspekty sytuacji, w której się znajdujemy. Goodman podkreśla fakt, że nie ma takiego przypadku rozumowania indukcyjnego, który nie miałby żadnych precedensów. Możemy przyrzec się zatem terminom użytym do opisywania świadectw i wyrażania prawidłowości, i przekonać się, w jakim stopniu są dopasowane do wcześniejszych przypadków indukcji. Załóżmy, że opisujemy świadectwa jako znaczną liczbę przypadków przedmiotów typu T (kruków lub poranków) posiadających pewną własność W (taką jak „czarny” albo „taki, w którym nastąpił wschód słońca”),

gdzie T i W są terminami występującymi w wielu wcześniejszych rozumowaniach indukcyjnych, które nie prowadziły do fałszywych wniosków. Następnie — wedle sugestii Goodmana — możemy wybrać hipotezę „Wszystkie przedmioty typu T mają własność W” jako sformułowanie przypuszczalnej prawidłowości i uznać, że hipoteza ta jest poparta rozumowaniem indukcyjnym opierającym się na tych świadectwach. Niełatwo jest ocenić wartość tej sugestii, ponieważ nikt nie przeprowadził nigdy gruntownych badań ogromnej liczby wnioskowań indukcyjnych, by ustalić, czy za pomocą tego kryterium można odróżnić wnioskowania naturalne od nienaturalnych. Nie jest także jasne, jak ową koncepcję zastosować do bardziej złożonych hipotez niż hipotezy o postaci „Wszystkie przedmioty typu T mają własność W”.

Inna sugestia, którą można znaleźć w pismach Carnapa, Jeffreya i innych, głosi, że nawet przed rozpatrzeniem wszelkich świadectw skłonni jesteśmy w większym stopniu wierzyć w niektóre hipotezy niż w inne, i że to, w jakiej mierze prawidłowość czy hipoteza jest wynikiem naszego wyboru, zależy od tego, w jakiej mierze skłonni jesteśmy wierzyć w tę hipotezę przed rozpatrzeniem świadectw. Również ta sugestia nie poddaje się łatwej ocenie — z bardzo podobnych powodów. Realistyczna analiza naszej faktycznej praktyki indukcyjnej w tych kategoriach nie została przeprowadzona, jakkolwiek uczeni uprawiający filozofię nauki w ramach tradycji Bayesowskiej (którą omawiamy w rozdziale 9) poświęcili temu wiele prac. Proponowane wyjaśnienia tego, w jakim stopniu ludzie są skłonni wierzyć w jakąś hipotezę, stosują się jednak tylko do stosunkowo prostych hipotez.

Sugestia trzecia jest pewnego rodzaju uogólnieniem drugiej. Głosi ona, że kiedy przeprowadzamy wnioskowanie indukcyjne, robimy to zawsze na tle pokaźnej liczby innych przekonań oprócz tych, które dotyczą świadectw związanych z danym wnioskowaniem. Wiele z nich dotyczy rodzajów stałych prawidłowości, które wedle naszych oczekiwań możemy odnaleźć w świecie. Wierzymy w takie

rzeczy jak to, że przedmioty, które pozostawiamy samym sobie, na ogół nie przestają istnieć, i tylko niewielka część ich własności ulega zmianie; to, że cykliczne procesy przyrodnicze na ogół nie przestają zachodzić w określonym rytmie, i że jeśli nie ingerujemy w nie zbyt gwałtownie, na ogół zmieniają one raczej swój cykl niż stają się procesami niecyklicznymi; to, że zwierzęta należące do blisko spokrewnionych gatunków mają z reguły podobne cechy. Zakładając, że mamy określone świadectwa na użytek pewnego wnioskowania indukcyjnego, przekonania te nie pozwalają nam wyprowadzać wniosku jako czegoś nie ulegającego wątpliwości, ale pomagają nam wybrać hipotezę mającą oparcie w tym wnioskowaniu, spośród tych, które takiego oparcia nie mają. Wybraną hipotezą jest ta, która opisuje jakąś prawidłowość zachodzenia zdarzeń, pewną jednostajność przyrody — jednostajność tego rodzaju, jaka wedle naszych ogólnych przekonań mogłaby istnieć.

Poglądy dotyczące możliwych przyczyn jakiegoś zbioru świadectw wywierają wpływ na generalizacje, które skłonni jesteśmy formułować na ich podstawie, i dostarczają pewnego uzasadnienia takiej postawy. Z grubsza rzecz biorąc, im trudniej wyobrazić sobie, jakiego rodzaju proces mógł doprowadzić do pewnej ogólnej prawidłowości zachodzenia zdarzeń, tym mniej jesteśmy skłonni go szukać albo weń wierzyć. Ilustruje to błąd „wykresu”, który popełniają grający na giełdzie. Niemądrze postępuje ktoś, kto oczekuje, że wartość jednej akcji pewnej spółki będzie następnego dnia wynosiła 20 dolarów tylko dlatego, że przez trzy poprzednie dni akcje tej spółki były warte 14, 16 i 18 dolarów. Mądry inwestor wie, że większość czynników, które wpływają na przyszłe ceny akcji, nie znajduje żadnego odzwierciedlenia na wykresie przedstawiającym wcześniejsze ceny akcji. Sama prawidłowość nie ma wielkiego znaczenia. Możemy wyobrazić sobie, że ceny akcji zmieniają się zgodnie z jakąś tajemniczą prawidłowością tak długo i tak konsekwentnie, że zmuszeni jesteśmy uznać, iż owa prawidłowość może obowiązywać nadal, choć nie mamy najmniejszego pojęcia, w jaki sposób powstała. W tym

wypadku świadectwa musiałyby być jednak niezmiernie sugestywne. Z drugiej strony, jeżeli będziesz mógł przekonać się, jak łatwo ogólne warunki prowadzenia interesów, reputacja spółki i klimat na rynku finansowym mogą prowadzić do powstania takiej prawidłowości, to zaczniesz niebawem oczekiwać, że będzie ona utrzymywać się, dopóki owe okoliczności nie ulegną zmianie. Odmienne postępowanie, to znaczy ignorowanie możliwych przyczyn i posługiwanie się indukcją w czysto formalny sposób, byłoby zwykłym przesądem.

5. Uzasadnianie indukcji

Nasze pierwsze pytanie dotyczące indukcji brzmiało następująco: „Jakie racje każą nam wierzyć, że wnioski uzyskane w rozumowaniach zgodnych z zasadą indukcji prostej są prawdziwe?”. Na pytanie to nie udzieliłem żadnej odpowiedzi. Niektórzy filozofowie próbowali wyjaśnić, dlaczego wiara w konkluzje wnioskowań indukcyjnych jest zasadna; inni argumentowali, że tylko w wyniku zamętu i nieporozumień ktoś może sądzić, że tego rodzaju uzasadnienia są możliwe albo konieczne. Myślę, że sformułowany przez Goodmana problem dotyczący indukcji dowodzi, że podążanie którąkolwiek z tych dwóch linii rozumowania byłoby błędem.

Jak bowiem można wysuwać argumenty pokazujące, dlaczego powinniśmy wierzyć w konkluzje wnioskowań indukcyjnych, skoro nie wiemy, które wnioskowania prowadzą do wiarygodnych konkluzji? Nie ma dobrego argumentu, który mógłby nas przekonać, że powinniśmy kierować się ogólną regułą: „Po zaobserwowaniu dużej liczby przypadków pewnej ogólnej prawidłowości przyjmij, że owa prawidłowość będzie nadal się powtarzać”, ponieważ, jak zdążyliśmy już zauważyć, nie jest to reguła, którą mógłby kierować się ktokolwiek pozostający przy zdrowych zmysłach. Dopóki nie dowiemy się czegoś więcej o naszych rzeczywistych nawykach indukcyjnych,

nie możemy powiedzieć zbyt wiele o tym, czy są one racjonalne. Z tego samego powodu nie można też przyjąć, że wszystkie takie wnioskowania są racjonalne; gdybyśmy wiedzieli, jakie wnioskowania indukcyjne faktycznie przeprowadzamy, moglibyśmy stwierdzić, że niektóre z nich są trochę mniej racjonalne niż inne.

Wielu ludzi wierzy na przykład, że jeśli rzucamy wielokrotnie monetą i zawsze wypada reszka, to jest wysoce prawdopodobne, że następnym razem wypadnie orzeł; tego rodzaju ludzie skłonni są także wierzyć, że stanie pod drzewem, w które wcześniej uderzył piorun, jest bezpieczne, ponieważ piorun rzadko uderza dwa razy w to samo miejsce. Za tego rodzaju wnioskowaniem kryje się pewna ogólna zasada (czasami nazywa się ją błędnie „prawem przeciętnej”; filozofowie nazywają ją często „błędem hazardzisty”). Można by ją sformułować mniej więcej tak: jeżeli obserwujesz dużą liczbę przypadków jakiejś prawidłowości i jesteś przekonany, że prawidłowość ta jest bardzo mało prawdopodobna, przyjmij, że przestanie się ona powtarzać. Otóż zasada ta *nie* jest racjonalna; chwila namysłu powinna was przekonać, że jeśli w bardzo długiej serii rzutów monetą wyrzucaliśmy reszkę, to przy następnym rzucie może z co najmniej takim samym prawdopodobieństwem wypaść reszka po raz kolejny. Wielu ludzi nie uznaje tej zasady. Jest jednak najzupełniej możliwe, że wśród wnioskowań indukcyjnych, do których zdążyliśmy się przyzwyczaić, istnieje grupa wnioskowań, które mogą być uważane za bezzasadne, gdy rozpatruje się je w świetle celów badawczych, innych wnioskowań, które przeprowadzamy, naszych przekonań dotyczących świata oraz zdrowego rozsądku.

Istnieje jeszcze jeden fakt, o którym musimy w tym miejscu wspomnieć. Wyjaśnienia, które tłumaczą, dlaczego indukcja jest racjonalna, nie mogą być zbyt ambitne. Nie należy starać się wykazać, że nasze najlepsze nawet rodzaje rozumowania indukcyjnego, odwołujące się do właściwych świadectw na poparcie właściwych wniosków, będą zawsze prowadziły do wniosków prawdziwych. To bowiem, jak

zauważył Hume, jest błędem. Najlepsze rozumowanie indukcyjne prowadzi czasami do fałszywych wniosków. Jutro możemy bowiem odkryć nowy rodzaj wody, która nie gasi pragnienia, czy pewnego rodzaju okoliczności, w których sól nie pali się pomarańczowym płomieniem, a nawet odważnik z ołowiu, który po upuszczeniu unosi się w górę, albo restaurację, w której karmią za darmo. Uzasadnienie indukcji może co najwyżej przedstawiać racje, dla których pewne rodzaje rozumowania indukcyjnego będą prowadziły do prawdziwych wniosków z określoną częstością. Niektórzy filozofowie, tacy jak Hans Reichenbach i Wesley Salmon, próbowali dowodzić, że rozumowanie indukcyjne prowadzi do prawdziwych wniosków częściej niż inne metody rozumowania, które wiodą nas od znanego do nieznanego. Starali się wykazać, że indukcja jest bardziej wiarygodna od wiary w pierwszą rzecz, jaka przychodzi nam na myśl, albo wiary w to, co wywróżyliśmy z herbacianych fusów. Inni filozofowie próbowali ocenić wiarygodność indukcji w kategoriach faktów dotyczących prawdopodobieństwa; niektóre z tych faktów zostaną omówione później, w punkcie 8. Żadna z owych prób nie przynosi pełnego, zadowalającego ujęcia zagadnienia, jednak są to teorie, które biorą pod uwagę dwa podstawowe fakty dotyczące indukcji: że musi ona prowadzić od właściwego rodzaju danych do właściwej generalizacji, i że niezależnie od tego, w jakim stopniu są dopasowane do siebie dane i generalizacje, nie ma żadnych gwarancji, że nie otrzymamy w rezultacie fałszywych wniosków.

6. Gwarancje pewności indukcji

Jaką pewność daje nam indukcja? Większość uwag, które dotąd poczyniłem, sugeruje, że indukcja jest mniej pewna niż się na ogół wydaje. Zwracałem uwagę na fakt, że wiele wnioskowań, które mają zewnętrzną formę indukcji prostej, jest całkowicie bezzasadnych. Sugerowałem, że jeśli indukcja jest racjonalna, to tylko z powodu jej zgodności z wcześ-

niejszymi rozumowaniami indukcyjnymi, atrybucjami prawdopodobieństw i przekonaniami dotyczącymi świata przyrody. Kiedy owe rzeczy są błędne, nie powinniśmy prawdopodobnie darzyć indukcji zaufaniem.

Indukcja jest jednak bezpieczniejsza od wielu innych metod. Nie wdając się w subtelne kwestie dotyczące tego, czy można wskazać racje, które każą nam darzyć zaufaniem rozumowania indukcyjne, można wskazać racje, dla których rozumowania indukcyjne rzadziej prowadzą do fałszywych wniosków niż różne typy rozumowań nieindukcyjnych. Gwarancje pewności indukcji leżą w tym, że nie wdaje się ona w ryzykowne spekulacje dotyczące przyczyn prawidłowości, które przewiduje. Porównajcie indukcyjną generalizację, że dane o wypadkach w ruchu drogowym będą nadal wykazywały prawidłowość, którą można w nich wykryć w sposób całkiem naturalny, z następującą hipotezą dotyczącą przyczyn powstawania owych danych. Droga, o której mowa, jest wykorzystywana tylko przez ciężarówki obsługujące pewne przedsięwzięcie budowlane. W poniedziałek kierowcy prowadzą samochody niefrასobliwie i dochodzi do wypadku. Nie powstrzymuje ich to przed dalszym prowadzeniem aut w taki sposób i we wtorek zdarza się kolejny wypadek. Doświadczenia związane z tymi dwoma wypadkami skłaniają jednak kierowców do ostrożniejszej jazdy w środę i w czwartek, i w te dni nie dochodzi do żadnych wypadków. Z powodu ostrożnej jazdy w te dwa dni kierowcy mają jednak opóźnienia w wykonywaniu planu, więc muszą jeździć z szaleńczą prędkością w piątki i soboty, by nadrobić straty przed jedynym wolnym dniem w tygodniu, niedzielą. W piątki i soboty zdarzają się więc wypadki. Nigdy nie dochodzi jednak do dwóch wypadków dziennie, ponieważ po pierwszym wypadku kierowcy jeżdżą wolniej przez całą resztę dnia. Każdy tydzień wygląda tak samo.

Hipoteza ta może okazać się słuszna; może być jednak również błędna i bardzo łatwo możemy wyobrazić sobie kilka konkurencyjnych hipotez niezgodnych z nią. Niełatwo byłoby dokonać wyboru między tą hipotezą a niektórymi z jej konkurentek na podstawie świadectw, którymi w tym

wypadku moglibyśmy rozporządzać. Wiele z owych konkurencyjnych hipotez również mogłoby przewidywać, że wypadki będą nadal zachodziły zgodnie z prawidłowością 1100110. Indukcyjna generalizacja stwierdza jedynie to, co jest wspólne owym śmielszym, dalej idącym i znacznie bardziej interesującym hipotezom; pozostaje prawdziwa, dopóki choć jedna z tych hipotez jest prawdziwa.

Indukcja cechuje się skromnością; nie wysuwa żadnych domysłów dotyczących przyczyn zdarzeń. Właśnie dlatego jest mniej ryzykowna od innych części przedsięwzięcia polegającego na formułowaniu hipotez dotyczących natury przyrody (a zarazem mniej interesująca). Sądzę, że nie moglibyśmy przeprowadzać rozumowań indukcyjnych, gdybyśmy nie stawiali także hipotez dotyczących przyczyn, a dokonywany przez nas wybór generalizacji indukcyjnych może zależeć od hipotez przyczynowych, które formułujemy. Prawdziwość wniosków rozumowań indukcyjnych nie wymaga jednak prawdziwości naszych hipotez przyczynowych. Możemy mieć rację co do prawidłowości, które odkrywamy w zebranych danych, a zarazem mylić się w kwestii przyczyn tych prawidłowości.

7. Prawdopodobieństwo

Omawiając rozumowania indukcyjne, rozważaliśmy sytuacje, w których ktoś zaobserwował pewną liczbę przypadków jakiejś prawidłowości, nie dostrzegł żadnych kontrprzykładów i musi podjąć decyzję, czy wierzyć w to, że owa prawidłowość zachodzi we wszystkich przypadkach. (Widziałeś n łosi amerykańskich, które umiały pływać, i musisz przyjąć albo odrzucić hipotezę, że wszystkie łosie amerykańskie umieją pływać.) Zwykle jednak, kiedy przeprowadzamy rozumowania prowadzące od konkretnych przypadków do ogólnych prawidłowości, sytuacja jest nieco bardziej złożona. Na przykład chcesz wiedzieć, czy wychodząc z domu do miasta powinieneś zabrać ze sobą płaszcz

nieprzemakalny. Słuchasz prognozy pogody, z której dowiadujesz się, że „będzie pochmurno, ale bez opadów”. Mówisz sobie w duchu: „Prognozy pogody są najczęściej trafne — mniej więcej osiem razy na dziesięć w ciągu ostatnich kilku miesięcy — ale czasami nie sprawdzają się i miesiąc temu zdarzyło się, że zapowiadano słoneczny, bezchmurny dzień, a ja, ufając tej prognozie, wyszedłem na dwór w szortach i koszulce z krótkim rękawem, a potem zmokłem do suchej nitki”. Przypuśćmy z kolei, że jesteś lekarzem i informujesz pacjenta, jakie są rokowania jego powrotu do zdrowia, jeżeli podda się określonemu leczeniu. Mówisz mu: „W 98 procentach przypadków leczenie to jest bardzo skuteczne i pacjenci powracają do zdrowia bez żadnych ubocznych dolegliwości; w 1,5 procent przypadków wyleczeni pacjenci musieli jednak znosić uboczne skutki leczenia, czasami bardzo dotkliwe, a w 0,5 procent przypadków leczenie zakończyło się śmiercią pacjenta”.

Te bardziej złożone formy rozumowania indukcyjnego mają dwie niezmiernie istotne cechy. Po pierwsze, świadectwa nie są w tym wypadku jednostronne: istnieją przypadki, w których prognozy pogody były wiarygodne, a także przypadki, w których nie odznaczały się wiarygodnością. Po drugie, wnioski, które musimy formułować, są bardziej wyrafinowane niż proste „Tak” lub „Nie”. Chcesz wiedzieć, czy to, że będzie padał deszcz, jest tak mało prawdopodobne, że możesz zapomnieć o zabranii nieprzemakalnego płaszcza, czy raczej powinienes wziąć go ze sobą na wszelki wypadek. Pacjent pragnie wiedzieć, czy ryzyko śmierci albo dotkliwych skutków ubocznych jest tak duże, że bierze górę nad szansą wyleczenia choroby.

W tego rodzaju przypadkach w sposób całkiem naturalny zaczynamy myśleć w kategoriach prawdopodobieństwa. Chcemy postawić takie pytania, jak: „Przyjmując, że n przedmiotów typu T z ogólnej liczby m zaobserwowanych przedmiotów miało własność W , jakie jest prawdopodobieństwo występowania tej własności we wszystkich przypadkach?”. Albo: „Przyjmując, że n przedmiotów z ogólnej

liczby m przedmiotów ma własność W . Jakie jest prawdopodobieństwo, że losowo wybrany przedmiot będzie miał własność W ?”. Nietrudno dostrzec, że rozumowanie indukcyjne jest szczególnym przypadkiem tego rodzaju rozumowania, odnoszącym się do sytuacji, gdy wszystkie przedmioty, które znalazły się w wybranej próbce, mają rozważaną własność. Ale nawet w takich wypadkach niejednokrotnie chcemy postawić pytanie dotyczące prawdopodobieństwa. Przypuśćmy na przykład, że sprawdzasz pewien lek pod kątem jego skuteczności w leczeniu określonej choroby. Testowanie skuteczności leku w wypadku ludzi dopiero się rozpoczyna i zalecasz, by podawano go pięćdziesięciu ochotnikom cierpiącym na tę chorobę. Wszyscy powracają do zdrowia i nie pojawiają się żadne skutki uboczne. Rozumując wedle prawideł indukcji prostej, mógłbyś sformułować wniosek, że lek jest bezpieczny i skuteczny we wszystkich wypadkach. Byłby to jednak wniosek pochopny. Pięćdziesiąt to w rzeczywistości bardzo niewielka liczba przypadków i musisz zadać pytanie, w jaki sposób ochotnicy zostali wybrani i czy wśród przypadków uwzględnionych w badaniu reprezentowani byli w równych proporcjach mężczyźni i kobiety, ludzie należący do różnych grup etnicznych oraz ludzie starzy i młodzi. Kiedy poznasz już odpowiedzi na te pytania, będziesz zapewne w stanie powiedzieć nie tyle to, że sądzisz, iż lek jest bezpieczny i skuteczny, ile raczej to, w jakim stopniu jesteś pewien, że tak jest. (Biorąc pod uwagę straszne skutki, jakie wywoływały czasami leki, które uważano za bezpieczne, nigdy nie będziemy zapewne chcieli powiedzieć, że mamy całkowitą pewność, iż jakiś lek jest bezpieczny.) Prawdopodobieństwo daje ci możliwość wyrażania stopnia pewności.

Podstawowym użyciem, jaki czynimy z prawdopodobieństwa, jest osłabianie formułowanych wniosków w taki sposób, abyśmy mogli opowiedzieć się za nimi z większą pewnością. Zamiast argumentować na rzecz jakiegoś prostego i ryzykownego wniosku, formułujemy ostrożniejsze twierdzenie, które głosi, że ów prosty wniosek ma określone prawdopodobieństwo. To ostrożniejsze twierdzenie będzie

z reguły pewniejsze od tego, które formułowaliśmy pierwotnie. Pod względem pewności jest ono bliższe przesłanek. Prognoza pogody, która zapowiada, że następnego dnia będzie padał deszcz, często nie daje wcale pewności, że będzie padało; jednakże prognozy dotyczące prawdopodobieństwa opadów deszczu są najczęściej pewne. Rozważmy z kolei rzut kostką do gry. Nie możesz mieć pewności, że nie wypadnie szóstka, ale zazwyczaj można mieć pewność, że prawdopodobieństwo niewyrzucenia szóstki wynosi $5/6$.

Podstawowe przykłady rozumowań dotyczących prawdopodobieństwa możemy zaczerpnąć z dowodów nieprobabilistycznych takich jak przedstawiony poniżej.

Przesłanka pierwsza: Sam ma 23 lata. Niedawno przeprowadzone badania lekarskie wykazały, że jest zdrowy. Nigdy też nie spędził nawet jednego dnia w szpitalu.

Przesłanka druga: 99 procent osób w wieku 23 lat, które w świetle niedawno przeprowadzonych badań lekarskich okazały się zdrowe i nigdy nie były hospitalizowane, dożywa 24. roku życia.

Wniosek: (a) Sam dożyje 24. roku życia.

Dowód ten jest niemal zniewalający: wydaje się, że Sam spełnia wymogi, by móc wykupić tanie ubezpieczenie na życie. Wniosek nie jest jednak całkowicie pewny. Sam może umrzeć, mimo że obie przesłanki są prawdziwe. Przyjąwszy jednak, że obie przesłanki są prawdziwe, jest wysoce prawdopodobne, że Sam nie umrze w ciągu następnego roku. Możemy przekształcić zatem powyższy dowód w następujący sposób:

Przesłanka pierwsza: Pozostaje taka sama.

Przesłanka druga: Pozostaje taka sama.

Wniosek: (b) Sam dożyje prawdopodobnie 24. roku życia.

Możemy przekształcić go także w dowód o tych samych przesłankach, który będzie prowadził do następującego wniosku:

Wniosek: (c) Prawdopodobieństwo, że Sam dożyje 24. roku życia jest równe x . Wielu ludzi dowodzi, że x powinno być równe 0,99. Każdy z formułowanych przez nich wniosków jest niewątpliwie bardziej pewny od wniosku, że Sam dożyje 24 lat.

Żadna rzecz nie przedstawia się nigdy tak prosto, jak początkowo sądzimy. Pozwolę sobie podać kilka innych faktów dotyczących Sama, które przedstawię w formie pewnego dowodu.

Przesłanka pierwsza: Sam ma zaawansowaną chorobę serca, raka i gruźlicę, jednak dolegliwości te nie zostały wykryte przez lekarza konowała.

Przesłanka druga: 99 procent osób, które mają zaawansowaną chorobę serca, raka i gruźlicę, umiera w ciągu sześciu miesięcy.

Wnioski: (a) Sam umrze w ciągu sześciu miesięcy. (b) Sam prawdopodobnie umrze w ciągu sześciu miesięcy. (c) Prawdopodobieństwo, że Sam umrze w ciągu 6 miesięcy, jest równe x . (Przyjmijmy, że x wynosi 0,99.)

Jeżeli pierwszy zbiór dowodów, które dotyczą Sama, może być zaakceptowany, to drugi także. Wydaje się zatem, że Sam jest osobą, która stwarza równocześnie niewielkie i bardzo duże ryzyko ubezpieczeniowe. Każdy z tych wniosków ma, jak się wydaje, podstawy w przesłankach, a same przesłanki są prawdziwe. Rozpatrywanie dowodów, w które uwikłane jest prawdopodobieństwo, w sposób podobny do rozumowania indukcyjnego, nie powinno być szczególnie zaskakujące. Jest to po prostu inna wersja Hume'owskiego odkrycia, że dalsze świadectwa zawsze mogą zmienić wnioski rozumowania indukcyjnego. Zarówno indukcja prosta, jak rozumowanie oparte na danych statystycznych i zmierzające do wniosków dotyczących prawdopodobieństwa podlegają *wymogowi kompletnego zbioru świadectw*: racjonalnie jest wierzyć we wniosek sformułowany na podstawie określonych świadectw jedynie

wówczas, gdy masz dostęp do wszystkich istotnych świadectw. Fakt, iż wymóg kompletnego zbioru świadectw znajduje zastosowanie, oznacza tylko tyle: jest to indukcja, a nie dedukcja; dalsze świadectwa zawsze mogą zmienić obraz sytuacji.

8. Prawdopodobieństwo a problem Hume'a

Hume zwrócił uwagę na to, że indukcja nie jest dedukcją. Pod jego wpływem filozofowie zaczęli zastanawiać się nad tym, czy mamy mocne podstawy, by wierzyć we wnioski rozumowania indukcyjnego. Próby pokazania, dlaczego powinniśmy wierzyć we wnioski rozumowania indukcyjnego, starają się często przenieść na grunt indukcji, w nieco osłabionej formie, pewność rozumowania dedukcyjnego. Myślenie w kategoriach prawdopodobieństwa jest sposobem osiągnięcia tego celu.

Rozpatrzmy raz jeszcze argumenty, które zostały sformułowane w poprzednim punkcie. Wszystkie podlegają wymogowi kompletnego zbioru świadectw, a tym samym nie są poprawne dedukcyjnie. Jednak wnioski oznaczone literami (b) i (c) są, jak się wydaje, znacznie pewniejszymi konsekwencjami owych przesłanek niż te, które zostały oznaczone literą (a). Sugerowałoby to, że moglibyśmy spróbować wbudować wymóg kompletnego zbioru świadectw w przesłanki, by otrzymać dowody takie jak ten, który przytaczam poniżej:

Przesłanka pierwsza: Sam jest losowo wybranym człowiekiem, który ma zaawansowaną chorobę serca, raka i gruźlicę.

Przesłanka druga: 99 procent osób, które mają zaawansowaną chorobę serca, raka i gruźlicę, umiera w ciągu sześciu miesięcy.

Wnioski: (b) Sam prawdopodobnie umrze w ciągu sześciu miesięcy. (c) Prawdopodobieństwo, że Sam umrze w ciągu 6 miesięcy, jest równe 0,99.

Wydaje się teraz znacznie bardziej wiarygodne, że (b) i (c) są dedukcyjnymi konsekwencjami tych przesłanek. Albo, by ująć to nieco ostrożniej, wydaje się, iż aprioryczną prawdą jest to, że prawdopodobieństwo śmierci jednostki wybranej losowo z populacji, której 99 procent umrze w ciągu sześciu miesięcy, jest równe 0,99. Wydaje się, że właśnie tak rozumiemy prawdopodobieństwo. A to może wyglądać na pewnego rodzaju rozwiązanie problemu Hume'a. Jeżeli, przy danych świadectwach, wniosek jest prawdopodobny w 99 procentach, to choć istnieją nikłe szanse na to, że wniosek ów mógłby być fałszywy, dostrzegamy racje, dla których racjonalnie jest w niego wierzyć.

Nie jest to jednak rozwiązanie problemu Hume'a. Powód, dla którego tak nie jest, kryje się w przesłance drugiej. Przesłanka ta nie określa bowiem, jaki odsetek obserwowanych osób cierpiących na raka, chorobę serca i gruźlicę umiera w ciągu sześciu miesięcy, lecz jaki odsetek *wszystkich* osób cierpiących na te choroby umiera w ciągu tego okresu. Mówiąc językiem statystyki, twierdzenie to dotyczy populacji, a nie próbki. Jest to twierdzenie, do którego można dojść tylko przez rozumowanie wychodzące od próbek obserwowanych ludzi, a tym samym przez indukcję. Do wyprowadzenia wniosku — na podstawie obserwacji pojedynczych osób — że prawdopodobieństwo śmierci Sama w ciągu najbliższych sześciu miesięcy jest równe 0,99, potrzebna nam jest zatem reguła rozumowania indukcyjnego mającego następującą postać:

Przesłanka: W próbce n osób cierpiących na zaawansowaną chorobę serca, raka i gruźlicę 99 procent umiera w ciągu sześciu miesięcy.

Wniosek: Odsetek osób w całej populacji cierpiących na zaawansowaną chorobę serca, raka i gruźlicę, które umrą w ciągu sześciu miesięcy, wynosi 99 procent.

Wiele badań naukowych, jakie prowadzi się w ramach statystyki, dotyczy tego rodzaju wnioskowań. Pojawia się tu ponownie wiele kwestii, na które zwracaliśmy już uwagę

w kontekście rozpatrywania indukcji prostej. Na przykład powyższe rozumowanie z pewnością nie jest rozumowaniem poprawnym, jeśli próbka nie zostaje wybrana losowo, dzięki czemu moglibyśmy ją uważać za reprezentatywną dla całej populacji. Pozostaje to w ścisłym związku z kontrowersyjnymi kwestiami, jakie nasuwa paradoks kruków i problem Goodmana. Jeżeli chcemy uzyskać losową próbkę wschodów słońca, nie powinniśmy wybierać ich umyślnie w taki sposób, by wszystkie wypadły przed 22 kwietnia 2045 roku. Jeśli pragniemy otrzymać losową próbkę barw ptaków, nie powinniśmy umyślnie wybierać nie-czarne przedmioty, które nie są krukami. Nie powinno zatem nikogo dziwić, że wnioski wywiedzione z tych bardzo zniekształconych próbek nie zachowują ważności w wypadku większych populacji.

Statystycy stworzyli szeroką i złożoną doktrynę dotyczącą wnioskowania o populacji na podstawie próbek. Część tej doktryny jest w poważnym stopniu zmatematyzowana, a część składa się z prostych, praktycznych rad. Większość spostrzeżeń dotyczących indukcji prostej, jakie poczynili tacy filozofowie jak Hume, Mill i Carnap, została wchłonięta przez statystykę i możemy je teraz uważać za szczególne przypadki bardziej ogólnych reguł i problemów. To właśnie w statystyce odnajdziemy szczegółowe ujęcie naszych powszednich praktyk indukcyjnych, których wymagają rozwiązania problemu Goodmana omówione w punkcie 4.

W statystyce odnajdziemy też rozwiązania problemu Hume'a, ponieważ sformułowano tam aprioryczne zasady wiążące odsetek przedmiotów w próbce posiadających jakąś własność z odsetkiem, którego możemy oczekiwać — z różnym stopniem prawdopodobieństwa i pewności — w większej populacji. Aby poznać owe zasady, powinniście uczyć się statystyki, ale mają one pewną podstawową cechę wspólną o podstawowym znaczeniu dla teorii poznania. Sprowadza się ona do tego, że żadne wnioskowanie prowadzące od próbki do populacji nie jest możliwe, jeśli nie rozporządzamy jakimiś informacjami o populacji. Jeżeli

chcesz dowiedzieć się, jaki odsetek pewnej populacji ma własność W, gdy dany jest określony odsetek w próbce, musisz wiedzieć, jakiego rodzaju rozkład prawdopodobieństwa charakteryzuje własność W w populacji, albo znać jakieś inne istotne cechy tego rozkładu bądź inne informacje o podobnym charakterze. Jeżeli będziesz dysponować odpowiednimi informacjami, statystyka poda ci aprioryczną regułę, która określa, jak dalece możesz być pewny, przypisując populacji własności próbki. (Dla różnych typów informacji statystyka poda ci odmienne reguły. W pytaniu 13 znajdziesz jednak pewnego rodzaju przestrożę, która jest w tym kontekście istotna.) Nie poda ci jednak nigdy reguły formułowania na podstawie próbki wniosków na temat populacji, o której nic nie wiesz. Jeżeli do *tego* sprowadza się problem Hume'a, to nie może on mieć żadnego rozwiązania. Jeśli chcesz otrzymać wnioski, które mówią o prawdopodobieństwie, musisz dysponować jakimiś przesłankami, które również mówią o prawdopodobieństwie.

Pytania sprawdzające rozumienie materiału

- 1 Które z przytoczonych poniżej zdań są przykładami rozumowań wedle zasady indukcji prostej?
 - (a) Mary lubi czekoladę, Sally lubi czekoladę i Rosanne lubi czekoladę; wszystkie kobiety, z którymi się kiedykolwiek stykałem, lubiły czekoladę; a zatem wszystkie kobiety lubią czekoladę.
 - (b) Wszystkie istoty ludzkie umierają; umarł na przykład Sokrates, umarła Joanna d'Arc, umarł Bertrand Russell; a zatem ja także umrę.
 - (c) Jeżeli upuścimy piłkę, zacznie spadać w dół z coraz większą prędkością; jeżeli ptak przestanie lecieć, spadnie na ziemię; jeśli stracisz równowagę na najwyższym stopniu schodów, zlecisz i znajdziesz się na samym dole; a zatem musi istnieć siła ciężkości.
- 2 Obie cechy, które są wymienione poniżej, przysługują dowodom dedukcyjnym:

- (a) Gdy B wynika dedukcyjnie z A, a C wynika dedukcyjnie z B, to C wynika dedukcyjnie z A.
- (b) Gdy B wynika dedukcyjnie z A, B wynika dedukcyjnie z A i C, dla dowolnego C.

Jedno z tych dwóch zdań nie jest prawdziwe, kiedy „wynika dedukcyjnie” zostanie zastąpione przez „wynika wedle zasady indukcji prostej”, i jest to jedna z istotnych różnic między dedukcją a indukcją. Które to zdanie?

- 3 Znajdź dwa inne sposoby rozwinięcia ciągu zer i jedynek podanego na początku rozdziału, poza trzema, o których wspomnieliśmy w punkcie 3.
- 4 Wedle tego, co powiedziano w punkcie 4, astronomowie mogą mieć inne podstawy, by wierzyć, że słońce nie przestanie wschodzić, poza rozumowaniem wedle zasady indukcji prostej. Dlaczego? Kto oprócz astronomów mógłby mieć nieindukcyjne podstawy, by w to wierzyć? Dlaczego w punkcie 3 twierdzi się, na podstawie rozumowania indukcyjnego, że „większość ludzi”, a nie „każdy człowiek”, wierzy, że chleb jest pożywieniem, woda gasi pragnienie, a ogień pali?
- 5 Opisz sytuację, w której ktoś, kto prognozuje zachowania giełdy wyłącznie na podstawie prawidłowości występujących w uzyskanych danych, ignorując wszelkie informacje o przyczynach tych danych, może stracić dużo pieniędzy.
- 6 Przypuśćmy, że dwóch ludzi zakłada się o wyniki rzutów monetą. Theodora widzi, że sześć razy z rzędu wypada reszka, a następnie stawia wszystkie pieniądze na to, że następnym razem wypadnie orzeł. Elena również widzi, że sześć razy z rzędu wypada reszka, po czym stawia wszystkie pieniądze na to, że następnym razem wypadnie reszka. Wyjaśnij, która z nich ma większe szanse na to, że stanie się bogatsza po kolejnym rzucie monetą. Jak to się ma do zagadnień, które omawialiśmy w punkcie 5?
- 7 Przypuśćmy, że dochodzisz do wniosku, iż prognozy pogody są częściej trafne niż błędne. Jeżeli prognozy

pogody są trafne w 80 procentach przypadków, a aktualna prognoza zapowiada, że będzie słonecznie, oceniając, że prawdopodobieństwo opadów deszczu jest nie większe niż 20 procent. Czy wynika z tego, że możesz nie zabierać ze sobą nieprzemakalnego płaszcza?

- 8 Który z wniosków — (a), (b) czy (c) — w dowodach rozważanych w punkcie 7 jest najbardziej, a który najmniej pewny?
- 9 Przypuśćmy, że masz do czynienia z populacją ludzi, w której wszyscy mają zaawansowaną chorobę serca, raka i gruźlicę. Opisz jakąś nielosową metodę wyboru pojedynczej osoby z tej populacji, taką, że prawdopodobieństwo, iż ta osoba umrze w ciągu sześciu miesięcy, jest znacznie mniejsze od 0,99.

Zagadnienia do przemyślenia

- 10 Przeczytaj rozważania Hume'a o indukcji w rozdziałach 4 i 5 *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* (albo w *Traktacie o naturze ludzkiej*, księga I, część 3 — rozdziały 2, 3, 4). Wywody Hume'a możemy interpretować jako argumentację na rzecz jednej z następujących tez: (a) indukcja nie cechuje się taką mocą jak dedukcja, ponieważ wniosek dowodu indukcyjnego może być fałszywy, mimo że jego przesłanki są prawdziwe; (b) przeprowadzając rozumowania indukcyjne, zakładamy, że przyszłość będzie podobna do przeszłości, a tego założenia nie można uzasadnić; (c) kiedy przeprowadzamy rozumowania indukcyjne, ślepo naśladujemy pewien sposób myślenia, którego wiarygodności nie sposób dowieść. Przedstaw świadectwa, które przemawiałyby przynajmniej za jedną z tych interpretacji Hume'a. Czy potrafisz znaleźć świadectwa na rzecz więcej niż jednej interpretacji?
- 11 Rozważ następujące rozumowanie: wszystkie świadectwa, jakie kiedykolwiek przedstawiono, są zgodne

- z teorią, że przedmioty spadają, ponieważ istnieje siła ciężkości działająca między nimi a Ziemią. Należy się więc spodziewać, że wszystkie przyszłe świadectwa również będą zgodne z tą teorią. Powinniśmy zatem zaakceptować tę teorię. W jaki sposób takie rozumowanie komplikuje jaskrawe przeciwieństwo rozumowania indukcyjnego i rozumowania prowadzącego do przyczyn zjawisk, które opisaliśmy w tym rozdziale?
- 12 W ósmym rozdziale księgi III *Systemu logiki dedukcyjnej i indukcyjnej* (dzieła opublikowanego po raz pierwszy w 1843 roku) John Stuart Mill opisuje cztery metody ustalania, jakie są przyczyny pewnego zjawiska. Na przykład jego „pierwszy kanon” głosi: „Jeżeli dwa lub więcej przypadków danego zjawiska badanego ma tylko jedną okoliczność wspólną, to okoliczność, co do której wszystkie te przypadki jedynie są zgodne, jest przyczyną (lub skutkiem) danego zjawiska”. [*System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, przeł. Czesław Znamierowski, PWN, Warszawa 1962, tom I, s. 604]. Mill rozumie przez to, że jeśli obserwujesz, iż P zachodzi w wielu różnych okolicznościach, które zawsze zawierają czynnik C, i obserwujesz, że kiedy C występuje bez innych czynników, daje się także zaobserwować P, to możesz wyprowadzić wniosek, że „P wtedy, gdy C” jest prawem przyrody. Znajdź przykłady podobne do tych, które omawialiśmy w punkcie 3, aby wykazać, że reguła ta jest zbyt prosta.
- 13 Nelson Goodman zilustrował swoją tezę następującym przykładem: zdefiniujmy pewien przedmiot jako *zielobieski*, jeżeli jest on zielony i widzimy go przed 22 kwietnia 2045 roku, albo jest niebieski i widzimy go po tej dacie. Otóż mieliśmy okazję widzieć wiele egzemplarzy zielonych szmaragdów i żadnego egzemplarza, który nie jest zielony. Wszystkie te szmaragdy były jednak zielobieskie, ponieważ widzieliśmy je przed 22 kwietnia 2045 roku. A zatem wszystkie szmaragdy, jakie kiedykolwiek widzieliśmy, były zie-

lobieskie. Tak więc rozumując wedle zasady indukcji prostej, możemy wyprowadzić wniosek, że wszystkie szmaragdy są zielobieskie. Oznacza to jednak, że szmaragdy widziane po 22 kwietnia 2045 roku będą niebieskie, co jest nierozsądne.

Zaletą formułowania tej tezy za pomocą specjalnego terminu, takiego jak „zielobieski”, jest to, że owa dziwaczna zasada ogólna „wszystkie szmaragdy są «zielobieskie»” zostaje wówczas wyrażona w języku równie prostym jak zasada „wszystkie szmaragdy są zielone”, która dziwaczna nie jest. Jakie są istotne różnice między terminami „zielony” i „zielobieski”? Oto trzy możliwości:

- (a) „Zielobieski” odwołuje się do konkretnego momentu czasowego, czego nie czyni „zielony”.
- (b) Widząc coś, możemy rozstrzygnąć, czy jest zielone, jednak nie możemy rozstrzygnąć, czy coś jest zielobieskie, jedynie na podstawie tego, że to coś widzimy.
- (c) „Zielony” to słowo języka potocznego, natomiast „zielobieski” nie należy do tego języka.

Pokaż dla każdej z tych możliwości, że istnieją słowa mające cechy terminu „zielobieski”, których możemy użyć do formułowania ogólnych zasad, dających się uzasadnić za pomocą indukcji prostej. Jaki to ma związek z problemem Goodmana?

- 14 Przypuśćmy, że nabyłeś kupon loteryjny, i wiesz, że 999 999 innych ludzi także kupiło takie kupony, a tylko na jeden z nich przypadnie wygrana. Wiesz, że prawdopodobieństwo twojej wygranej jest bardzo, bardzo małe; wynosi ono 0,000001. Z kolei prawdopodobieństwo, że przegrasz, jest bardzo, bardzo wysokie; wynosi 0,999999. Nie możesz jednak wyprowadzić z tego wniosku, że przegrasz; nie możesz mieć pewności, że tak się stanie. Gdybyś mógł to zrobić, musiałbyś również sformułować wniosek, że każda z pozostałych 999 999 osób przegra. A gdybyś sformułował wniosek, że każda osoba przegra, sfor-

mułowałbyś tym samym wniosek, że nikt nie wygra, co jest niedorzeczne. A zatem twierdzenie, że nie wygrasz na loterii, choć niezmiernie prawdopodobne, nie jest twierdzeniem, w które powinienes wierzyć.

Sytuacja ta znana jest pod nazwą „paradoksu loterii”. Pokazuje ona, że relacje między prawdopodobieństwem sądu a tym, czy powinniśmy w niego wierzyć, nie są proste. W jaki sposób komplikuje to konkluzje podsumowujące punkt 8?

Dalsze lektury

Przystępne wprowadzenie w problematykę indukcji znaleźć można w rozdziale 9 książki Roberta M. Martina *There are Two Errors in the Title of this Book* (Broadview, Peterborough, Ont. 1992); w rozdziale 5 mojej pracy *Philosophy in Practice* (Blackwell, Oxford 1996); w rozdziale 8 książki W.V. Quine'a i Josepha Ulliana *The Web of Belief* (Random House, New York 1978) oraz w rozdziałach 2 i 3 książki Merilee H. Salmon *Introduction to Logic and Critical Thinking* (Harcourt Brace Jovanovich, San Diego–London 1984).

Relacje między prawdopodobieństwem a indukcją analizuje Brian Skyrms w 1 i 2 rozdziale książki *Choice and Chance* (Dickenson, Belmont, Calif. 1966). Bardziej zaawansowaną problematykę ukazuje szerzej rozdział 13 książki Jonathana Dancy'ego *An Introduction to Contemporary Epistemology* (Blackwell, Oxford 1985). Najlepszym sposobem zapoznania się z problemem Goodmana jest lektura rozdziałów 3 i 4 jego pracy *Fact, Fiction and Forecast* (Bobbs-Merrill, wydanie 3, Indianapolis 1973).

Do prac, które najbardziej odpowiadają moim osobistym upodobaniom, należą *Goodman's query* R.C. Jeffrey'a, „Journal of Philosophy”, 63, 1966, s. 281–288; *Ramifications of grue* Mary Hesse, „British Journal for the Philosophy of Science”, 20, 1969, s. 13–25, oraz *Induction and modality* Davida Johnsona, „Philosophical Review”, 50, 1991, s. 399–430.

Wybrane fragmenty klasycznych dzieł filozoficznych, które wiążą się z tematyką tego rozdziału, znaleźć można w książce Johna Cottinghama *Western Philosophy: An Anthology* (Blackwell, Oxford 1996). Zob. część VI, rozdział 5: *David Hume*, „*The Problem of Induction*”; część VI, rozdział 8: *John Stuart Mill*, „*The Uniformity of Nature*”; oraz część VI, rozdział 6: *David Hume*, „*The Relation between Cause and Effect*”.

W POŁOWIE DROGI: FALLIBILIZM

Mamy już za sobą połowę drogi. Niniejszy rozdział jest środkowym rozdziałem tej książki i zamyka część, w której przedstawione zostały podstawowe rozróżnienia i idee epistemologii. Zagadnienia, które poruszam w drugiej części książki, mają charakter bardziej szczegółowy. Aby przygotować czytelnika do dalszej lektury, spróbuję zebrać w tym rozdziale niektóre wątki z pierwszej części. Motywem przewodnim w tym podsumowaniu jest **fallibilizm**, koncepcja, wedle której wszystko, w co wierzymy, niezależnie od tego, jak mocne są racje, które nami kierują, może okazać się błędne. Jest to koncepcja kontrowersyjna i przed rozpatrzeniem argumentów, które przemawiają za nią i przeciw niej, powinniśmy starannie zastanowić się nad tym, co ta koncepcja właściwie znaczy. Niektóre wersje fallibilizmu są ekstrawaganckimi, niewiarygodnymi stanowiskami, które graniczą z obłędem. Inne są mało ryzykownymi, odpowiedzialnymi koncepcjami, które ocierają się o banał. Spróbuję scharakteryzować pośrednią formę fallibilizmu, która jest dostatecznie mocna, by mogła budzić nasze zainteresowanie, a zarazem dostatecznie słaba, by mogła zachować wiarygodność. Charakteryzując to stanowisko, pozwolę sobie wyraźniej ujawnić moje własne poglądy niż w którymkolwiek innym rozdziale tej książki, poza rozdziałem 10. Powiniście przeczytać ten rozdział bardzo uważnie, nie przyjmując tego, co piszę, o ile moje argumenty naprawdę was nie przekonają.

1. Błąd kontra ignorancja

W czterech pierwszych rozdziałach tej książki stale przewijał się temat ryzyka. W rozdziale 1 wymieniliśmy prawdę na liście podstawowych pożądaných własności przekonań, choć wyraziliśmy przy tym niepokój, że za dążenie wyłącznie do prawdziwych przekonań trzeba by zapewne zapłacić jakąś cenę. W rozdziale 2 postawiliśmy pytanie, czy przeprowadzanie rozumowań, które wychodzą poza przekonania percepcyjne, oznacza podjęcie ryzyka wyciągnięcia fałszywych wniosków, i rozważaliśmy empirystyczny zamysł dochodzenia do prawdziwych przekonań bez narażania się na jakiegokolwiek ryzyko nabywania wraz z nimi przekonań fałszywych. W rozdziale 3 zadaliśmy pytanie, czy istnieją przekonania — przekonania aprioryczne — które nie są w ogóle narażone na ryzyko fałszywości. Z kolei w rozdziale 4 charakteryzowaliśmy indukcję jako metodę rozumowania, która w minimalnym zakresie wychodzi poza świadectwa, dając nam nowe przekonania za cenę minimalnego ryzyka fałszywości.

Ryzyko, które wchodzi w grę we wszystkich tych przypadkach, to ryzyko fałszywości. Jest tak dlatego, że wszystkie koncepcje, które omawialiśmy w tych rozdziałach, wywodzą się w ostatecznym rozrachunku z filozofii XVII i XVIII wieku, kiedy to filozofowie i naukowcy poszukiwali metody nabywania przekonań, która zastąpiłaby to, co uważali za zrujnowany, pełen fałszów gmach tradycyjnych przekonań, jakąś solidniejszą i bardziej godną zaufania konstrukcją. Filozofowie szukali metody, która dawałaby gwarancję dochodzenia do prawd, i dlatego niebezpieczeństwo nabywania przekonań fałszywych zajmowało w ich umysłach główne miejsce.

Ale fałszywość jest tylko jednym z wielu potencjalnych niebezpieczeństw. Nazwijmy w tym miejscu tego rodzaju niebezpieczeństwo **błędem**. Lęk przed błędem to lęk przed posiadaniem fałszywych przekonań. Rozważmy jednak inne niebezpieczeństwo, które możemy nazwać **ignorancją**. Ignorancja to niebezpieczeństwo, że nie będziemy posiadali

przekonań, które są niezbędne, by zrozumieć świat i przeżywać własne życie. Ignorancja i błąd nie są tym samym. Na przykład, jeśli ktoś nie ma żadnych przekonań, nie naraża się w ogóle na ryzyko błędu, ale jest pogrążony w całkowitej ignorancji. A jeśli ktoś wyznaje tylko przekonania całkowicie pewne lub przekonania aprioryczne, takie jak przekonanie, że $38 - 12 = 26$, czy przekonanie, że łosie amerykańskie są zwierzętami, naraża się na bardzo niewielkie ryzyko błędu, ale nadal jest w ogromnej mierze pogrążony w ignorancji. Powinniśmy zatem postawić pytanie, jakie istotne rodzaje ryzyka wchodzi tutaj w grę. Oto sześć możliwości, które są blisko ze sobą związane i które łatwo ze sobą pomylić:

- (a) Ryzyko, że wśród przekonań, które obecnie nabywamy, znajdzie się zbyt wiele fałszów.
- (a') Ryzyko, że wśród przekonań, które będziemy nabywali w dłuższym okresie, znajdzie się zbyt wiele fałszów.
- (b) Ryzyko związane ze zbyt dużą liczbą przekonań fałszywych.
- (b') Ryzyko związane z niedostateczną liczbą przekonań prawdziwych.
- (c) Ryzyko związane ze zbyt dużą liczbą przekonań irracjonalnych i bezużytecznych.
- (c') Ryzyko związane z niedostateczną liczbą przekonań racjonalnych i użytecznych.

Pojawiają się tu trzy niezależne wymiary ryzyka: długoterminowe–krótkoterminowe, nadmiar fałszu–deficyt prawdy oraz prawdziwość–użyteczność. Nie byłoby nierozsądne chcieć zminimalizować ryzyko na każdym z tych trzech wymiarów, to znaczy dążyć do przekonań, które są prawdziwe w perspektywie krótko- i długoterminowej; do posiadania niewielu fałszów i wielu prawd; do przekonań, które są prawdziwe, a zarazem użyteczne. Musielibyśmy mieć jednak bardzo optymistyczne nastawienie, by sądzić, że możemy uzyskiwać coraz lepsze wyniki równocześnie w tych trzech wymiarach. Dawni racjoniści i empiryści

byli krańcowymi optymistami; żywili nadzieję, że istnieje metoda nabywania przekonań, która mogłaby dostarczyć nam tylu przekonań prawdziwych, ile możemy uzyskać w każdej kwestii, którą rozważamy. Obecnie filozofia jest jednak starsza i mądrzejsza, i przypuszcza się, że taka metoda w ogóle nie istnieje. Kiedy uświadomisz sobie, że nie możesz mieć wszystkiego, zaczynasz rozważać transakcje, w których rezygnujesz z niektórych rzeczy jakie możesz uzyskać, aby otrzymać inne.

2. Fundacjonizm kontra holizm

Rozważmy dwa krańcowo odmienne sposoby ustalania priorytetów wśród różnych rodzajów ryzyka. Pierwszy polegałby na radykalnym unikaniu błędów, przyznając pierwszeństwo (a) i unikając za wszelką cenę nabywania przekonań fałszywych w każdym stadium dążenia do zrozumienia świata. Drugi byłby opcją skrajnie odmienną: krańcowe unikanie ignorancji, przyznające pierwszeństwo (c') i unikające za wszelką cenę niedoboru przekonań, które są nam potrzebne do współżycia z ludźmi i czerpania zadowolenia z życia. Każdy, kto wybiera jedną z tych skrajnych opcji, będzie próbował niewątpliwie dowodzić, że inne rodzaje ryzyka nie są tak ryzykowne, jak mogłoby się wydawać. Ktoś, kto uznaje za priorytet (a), będzie argumentował, że jeśli starannie budujemy nasze przekonania, unikając przekonań fałszywych, to dojdziemy w końcu do prawdziwych i użytecznych przekonań dotyczących każdego zagadnienia, które rozpatrujemy. Z kolei ktoś, kto daje pierwszeństwo (c'), będzie dowodził, że przekonania, które kłócą się ze świadectwami, nie będą użyteczne, więc zabiegając o przekonania użyteczne, dojdziemy ostatecznie do przekonań, które nie są prawdziwe, ale tak bliskie prawdy, że z praktycznego punktu widzenia nie ma to żadnego znaczenia.

Stanowisko na rzecz radykalnego unikania błędów było w filozofii bardzo wpływowe, choć dziś zaakceptowałyby je

tylko nieliczni filozofowie. Najwyraźniej manifestują się one w rodzinie teorii epistemologicznych, które określa się mianem **fundacjonizmu**. Teorie fundacjonistyczne głoszą, że istnieje pewna klasa przekonań, zwanych **przekonaniami bazowymi**, które nie wymagają żadnych świadectw. Człowiek zasadnie podtrzymuje przekonanie bazowe jedynie dzięki temu, że ma to przekonanie i je rozumie. Dla wielu teorii fundacjonistycznych przekonania dotyczące tego, co postrzegamy, i niektóre rodzaje przekonań apriorycznych są przekonaniem bazowym. Teoria fundacjonistyczna opisuje także aprobowane sposoby rozumowania, które — zastosowane w rozumowaniach wychodzących od przekonań bazowych — będą przynosiły prawdziwe wnioski tak często, jak to jest możliwe. Przeprowadzając rozumowania, które opierają się na przekonaniach bazowych, możemy uzasadniać przekonania nie-bazowe. Wszystkie przekonania są zatem uzasadnione wtedy (i tylko wtedy), gdy otrzymujemy je za pomocą aprobowanego sposobu rozumowania z przekonań bazowych.

Różne teorie fundacjonistyczne wskazują różne przekonania bazowe i różne rodzaje aprobowanych rozumowań. Najbardziej wpływową teorią fundacjonistyczną jest empiryzm klasyczny (który omawialiśmy w rozdziale 2). Stanowisko to sugeruje, że przekonaniem bazowym każdego człowieka są przekonania dotyczące jego własnych obrazów percepcyjnych oraz przekonania analityczne (scharakteryzowane w rozdziale 3). Wskazuje ponadto, że aprobowanym sposobem rozumowania jest indukcja prosta (którą rozważaliśmy w rozdziale 4). Inne teorie fundacjonistyczne mogą wskazywać inne kandydaty do roli przekonań bazowych i aprobowanych sposobów rozumowania, ale z punktu widzenia naszych celów najistotniejsza jest strategia, wspólna dla wszystkich tych teorii, polegająca na wychodzeniu od przekonań, które — jak się uważa — narażone są na najmniejsze ryzyko fałszywości, a następnie dodawaniu do nich nowych przekonań za pomocą rozumowania, które zwiększa to ryzyko w możliwie najmniejszym stopniu.

Skrajne przeciwieństwo teorii fundacjonistycznych stanowią teorie *holistyczne* czy też *koherencjonistyczne*. (Holizm jest terminem używanym bardziej powszechnie, ale terminu „koherencjonizm” używa się coraz częściej jako bardziej jasnej alternatywy.) Według **holizmu** człowiek zasadnie zmienia ogólną strukturę swoich przekonań, gdy owe zmiany prowadzą do powstania prostej, jednolitej struktury, z zachowaniem minimalnej liczby przekonań, które stoją w sprzeczności lub nie mogą zostać wyjaśnione przez inne przekonania. Tak więc, gdy człowiek nabywa nowe przekonania za pośrednictwem percepcji, postępuje — według holizmu — w sposób zasadny, zmieniając inne swoje przekonania w taki sposób, by dostarczyć wyjaśnienia tego, co postrzegał, i odrzucić przekonania, które w świetle tych postrzeżeń okazały się błędne. Zmiany przekonań powinny czynić je bardziej koherentnymi.

Warto odnotować, że w teoriach holistycznych nie mówi się o żadnych przekonaniach bazowych ani żadnych konkretnych sposobach rozumowania prowadzących od świadectw do przekonań, które znajdują w nich oparcie. (Rozumowanie dedukcyjne odgrywa istotną rolę w większości teorii holistycznych; nie proponują one jednak żadnych specyficznych form rozumowania niededukcyjnego). Oferują one natomiast ideały koherencji, do których powinny zbliżać się nasze przekonania. Jedna teoria holistyczna może hołdować prostemu ideałowi, wedle którego nie powinny istnieć żadne logiczne sprzeczności między przekonaniami; bardziej przekonująca teoria holistyczna może głosić bardziej złożony ideał, w myśl którego jak najwięcej przekonań powinno mieć wyjaśnienia, tak by pozostawało niewiele tajemnic i wyjątków. (Ta bardziej przekonująca teoria wiąże się jednak z pewnymi kosztami; narzuca ona konieczność określenia, co rozumiemy przez „wyjaśnienie”.)

Teorie holistyczne w naturalny sposób wyrażają stanowisko na rzecz radykalnego unikania ignorancji. Bierze się to z dwóch podstawowych powodów. Na najbardziej fundamentalnym poziomie, okoliczności, uzasadniające we-

dług holizmu podtrzymywanie przekonań, są jednocześnie właściwościami, które czynią przekonania praktycznie i społecznie użytecznymi. Przypuśćmy, że jakaś teoria naukowa prognozuje, że wynalazki medyczne i techniczne będą w określonych warunkach wywoływały określone skutki. Przekonanie, że owa teoria jest prawdziwa, będzie spójne z przekonaniem, że tego rodzaju skutki nastąpią w takich warunkach. A zatem wiara w fizykę nuklearną czy w biologię molekularną wirusów będzie miała uzasadnienie. Przekonania są uzasadnione, ponieważ się sprawdzają. Albo, by sięgnąć po zupełnie odmienny przykład, przekonania ogółu ludzi na temat emocji i charakterów innych ludzi oraz działań, które oni podejmują, są istotne zarówno z punktu widzenia spójności systemu przekonań każdego człowieka, jak i życia społecznego. Bez tych przekonań bylibyśmy całkowicie zagubieni, zarówno w sensie społecznym, jak i intelektualnym. Raz jeszcze pojawia się tutaj bardzo bliski związek między koherencją przekonań i ich użytecznością w życiu praktycznym.

Pokrewnym powodem, dla którego łączymy holizm i unikanie ignorancji, jest to, że wspólna im jest konserwatywna postawa wobec zmiany przekonań. Znaczy to, że kiedy jakieś przekonanie jest spójne z innymi przekonaniem, to — według holizmu — postępujemy w sposób uzasadniony, trwając przy nim, nawet jeśli nie mamy żadnych specyficznych świadectw, które wskazywałyby, że jest ono prawdziwe. Wiele przekonań, przy których obstajemy ze względu na ich praktyczne lub społeczne konsekwencje, ma taki charakter; nie wiemy, czy inne przekonania mogłyby równie dobrze służyć jako podstawa techniki, medycyny czy życia codziennego, wiemy jednak, że te przekonania, wraz z innymi naszymi przekonaniem, sprawdzają się dostatecznie dobrze z punktu widzenia tych celów i dlatego nadal przy nich trwamy. Tak holizm, jak unikanie ignorancji czynią zadość sloganowi: „Jeśli coś się nie psuje, nie staraj się tego naprawiać”.

3. Różne wersje fallibilizmu

Fundacjonizm wyrasta z lęku przed fałszywością, który odsuwa wszystko inne na plan dalszy. Holizm akceptuje możliwość fałszów po to, by uzyskać przekonania, które pozwolą nam zrozumieć otaczający nas świat przyrody i świat ludzi. Epistemologie holistyczne akceptują również możliwość fałszywości w jeszcze innym sensie. Nazywane alternatywnie **koherencjonizmem**, uznają, że racje na rzecz przyjęcia lub odrzucenia jakiegoś przekonania zależą jedynie od tego, w jakiej mierze jest ono zgodne z innymi przekonaniem. Ilekroć jakiś człowiek zaczyna zatem przyzwajając sobie nowe przekonanie lub traci przekonanie, przy którym uprzednio obstawał, w jego systemie przekonań zachodzą zmiany. Wraz z upływem czasu, w miarę jak pojawiają się nowe przekonania i odchodzą stare, zmienia się cały system, tak że przekonania, które były ongiś istotne dla jego spójności jako całości, stają się zbędne. W konsekwencji epistemologie holistyczne głoszą na ogół, że każde przekonanie może zostać we właściwym czasie odrzucone. W przyszłości możemy dojść do przekonania, że wszystko, w co obecnie wierzymy, choćby z największą mocą, jest fałszem. (Nie oznacza to, że każde przekonanie mogłoby zostać odrzucone już *teraz*. Ciąg zmian, które byłyby konieczne, abyśmy odrzucili na przykład przekonanie, że milion jest większy od dziesięciu albo że części części jakiejś rzeczy są częściami rzeczy, mogłyby zająć całe wieki.)

Twierdzenie, że każde przekonanie mogłoby zostać odrzucone, nasuwa jednak wiele wątpliwości. Jakiego rodzaju świadectwa bądź zmiany przekonań miałyby sugerować odrzucenie przekonań, które uważamy obecnie za pewne? Jak wiele innych przekonań musiałoby wcześniej ulec zmianie? Czy odrzucanie przekonań miałoby charakter przymusowy, czy byłoby kwestią wyboru? Innymi słowy, czy twierdzenie to głosi, że dla każdego przekonania istnieje sytuacja, w której odrzucenie tego przekonania jest jedyną opcją racjonalną, czy raczej głosi, że dla każdego przekona-

nia istnieje sytuacja, w której nieodrzućenie go byłoby irracjonalne? Różne odpowiedzi na te i inne pytania mogą rozstrzygać o tym, czy twierdzenie, że każde przekonanie może zostać odrzucone, jest ekstrawaganckim, radykalnym pomysłem czy nieszkodliwym banałem przebranym w maskę śmiałej idei. Oto argumenty, które można przytoczyć w obronie trzech możliwych wersji tego twierdzenia. Każdy z nich rozważa status trzech niewątpliwie pewnych przekonań: przekonania, że łosie amerykańskie są zwierzętami, przekonania, że Ziemia obraca się wokół Słońca, i przekonania, że $65 + 14$ jest większe od 67.

Fallibilizm dżungli

W każdej chwili możemy być zmuszeni do odrzucenia każdego z naszych przekonań. Nigdy bowiem nie wiemy, jakie świadectwa mogą pojawić się jutro. Możemy odkryć, że w mózgach łosi amerykańskich wszczepione są mikroskopijne nadajniki radiowe, przez które przekazują im instrukcje pozaziemskie istoty kontrolujące ich zachowania, a także stwierdzić, że cielęta łosi nie są rodzone przez matki, ale powstają w wyniku promieniowania rozchodzącego się ze statków kosmicznych obcych przybyszy. (Czy widziałeś kiedykolwiek narodziny łosia amerykańskiego? Czy znasz kogoś, kto je widział?) Bylibyśmy więc zmuszeni do sformułowania wniosku, że łosie amerykańskie nie są zwierzętami, lecz maszynami. Mogłoby się także zdarzyć, że wystalibyśmy w przestrzeń kosmiczną sondę, a ta zderzyłaby się ze sferą otaczającą Ziemię, do której docierałaby promienie według dokładnie takich samych prawidłowości, jakie obowiązywałyby wówczas, gdyby gwiazdy i Słońce poruszały się w taki sposób, jak twierdzi astronomia. Moglibyśmy odkryć także nowy rodzaj cząstek w fizyce atomowej, takich, że każda zaprojektowana przez nas aparatura do liczenia tych cząstek dawałaby następujący wynik: jeśli zliczysz 33 pary owych cząstek, otrzymujesz odpowiedź 66, ale jeśli zliczysz dwa zbiory złożone z 33

częstek, uzyskasz odpowiedź 0. Wedle tego poglądu wszechświat jest dzunglą pełną szalonych odkryć, które czekają na nas. Nigdy nie możemy powiedzieć, co czai się za najbliższym rogiem lub ukrywa się wśród liści drzew. Możemy jedynie stwierdzić: do takich wniosków skłaniają nas dotychczasowe świadectwa, a w jutrzejszych świadectwach może pojawić się absolutnie wszystko.

Fallibilizm zbanalizowany

Każde przekonanie może zostać odrzucone, ponieważ dla każdego przekonania może pojawić się sytuacja, w której moglibyśmy mieć podstawy, by zdecydować się na zanegowanie słów, które obecnie wyrażają to przekonanie. Przypuśćmy na przykład, że dochodzimy do wniosku, iż podobne brzmienie słów *moose* (łoś amerykański) i *mouse* (mysz) wprowadza zamęt. Ludzie mówią często *mice* (myszy), mając na myśli *mooses* (łośie amerykańskie); ponadto w języku duńskim i łacińskim słowa oznaczające mysz brzmią podobnie do słowa *moose*. Postanawiamy zatem, że unikniemy tego zamętu, określając odąd łosia amerykańskiego terminem *forest elk* (łoś leśny). Zamęt ów pojawił się dlatego, że zarówno słowo *moose*, jak i *mouse* odnoszą się do rodzajów zwierząt. Użycie słowa *moose* na przykład w odniesieniu do pewnego rodzaju węzła, który ma dwie luźne pętle przypominające rogi łosia, ale zaciska się bardzo mocno, gdy pociągniemy za jeden koniec, nie byłoby mylące. (Bądźcie ostrożni i nigdy nie wkładajcie głowy w taki węzeł.) W takim wypadku ludzie przeczyliby oczywiście temu, że to, co nazywamy *moose*, jest zwierzęciem. To, co określamy jako *moose*, byłoby wówczas rodzajem węzła. Jeśli chodzi o przekonanie, że Ziemia obraca się wokół Słońca, to już mamy prawo mu zaprzeczyć. Zdajemy sobie bowiem sprawę z tego, że samo Słońce porusza się po bardzo złożonym torze w galaktyce. Gdybyśmy wykreślili tory ruchu Ziemi i Słońca względem najbliższych gwiazd, to stwierdzilibyśmy, że Słońce nie ma wcale stałego położenia,

a Ziemia eliptycznego toru wokół niego. Przekonanie, że $65 + 14$ jest większe od 67 staje się również fałszywe, jeśli rozumiemy znak „ $=$ ” w taki sposób, jak rozumie się go w niektórych teoriach matematycznych. Jednym z przykładów jest arytmetyka modularna, w której dwie liczby są identyczne, jeśli dają równe reszty z dzielenia przez określoną liczbę zwaną „modułem”, taką jak 13. Wówczas $65 + 14 = 1$ (ponieważ 13 mieści się w 79 sześć razy i daje resztę 1), a $67 = 2$ (ponieważ 13 mieści się w 67 pięć razy i daje resztę 2). Jednak 1 nie jest większe od 2, więc gdy pojmujemy równość i relację „większe niż” w ten szczególny sposób, $65 + 14$ nie jest większe od 67.

Fallibilizm oświecony

Możemy być zmuszeni do odrzucenia każdego przekonania, choć w niektórych wypadkach droga do tego prowadząca byłaby bardzo długa. Czasami nieco krótsza droga mogłaby doprowadzić nas do sytuacji, w której odrzucenie jakiegoś przekonania byłoby opcją racjonalną. Istnieją dwa ważne powody, dla których moglibyśmy zacząć odrzucać przekonania, które obecnie wydają nam się bezspornie prawdziwe. Nazwijmy je „doskonaleniem obserwacji” i „rozpadem pojęć”. Doskonalenie obserwacji ma miejsce wówczas, gdy znajdujemy sposoby dokonywania nowych obserwacji albo przez postrzeganie przedmiotów, których nie mogliśmy postrzegać wcześniej, albo dzięki nowym sposobom klasyfikowania naszych postrzeżeń. Na przykład wynalezienie teleskopów i mikroskopów pozwoliło uczonym obserwować wiele rzeczy, które wcześniej były niewidzialne. W czasach mniej odległych mikroskopy elektronowe i urządzenia do prześwietlenia mózgu pozwoliły dokonywać zupełnie nowych obserwacji. Nowych sposobów opisywania percepcji dostarcza nam matematyczna analiza struktur występujących w obrazie mikroskopowym czy teleskopowym. Pozwala ona charakteryzować percepcję w zupełnie innych kategoriach niż te, którymi posługujemy się w naturalny

sposób (na przykład w kategoriach „częstości przestrzennych”). W miarę jak nasze teorie świata stają się coraz bardziej złożone, otwierają nam one drogę do nowych metod przeprowadzania i klasyfikowania obserwacji, a tym samym dają nam dostęp do nowych rodzajów świadectw, które mogą, paradoksalnie, stwarzać trudności teoriom, dzięki którym mogły się pojawić.

Do rozpadu pojęć dochodzi wówczas, gdy zaczynamy akceptować jakieś przekonanie, które pokazuje, że łączyliśmy ze sobą pojęcia różne pod jakimiś ważnymi względami. Przykładem może być sytuacja, w której odkrywamy, że zwierzęta, które nazywaliśmy rybami, należą w rzeczywistości do wielu różnych rodzajów. Istnieją normalne ryby, które mają skrzela, są zimnokrwiste, a ich młode rodzą się z jaj, które na ogół znajdują się na zewnątrz ich ciał; istnieją walenie, które mają płuca, są stałocieplne, a ich młode rozwijają się wewnątrz ich ciał, odgrodzone od ciał swych matek łożyskiem; istnieją także kałamarnice oraz inne rodzaje wodnych stworzeń. Fakt, że owe różnice mają zasadniczy charakter i są ważne, wyszedł na jaw dopiero wówczas, gdy teoria biologiczna osiągnęła taki stopień rozwoju, że możliwe stało się klasyfikowanie zwierząt ze względu na bardziej podstawowe i mniej oczywiste kategorie niż kształt ciała i sposób poruszania się.

Oba te procesy przedstawiają istotne powody, dla których możemy zacząć odrzucać przekonania kiedyś darzone przez nas pełnym zaufaniem. Przypuśćmy, że odkryliśmy, iż substancja chemiczna, która przekazuje informację genetyczną pewnego zwierzęcia jego potomstwu, DNA, występuje w dwu zasadniczo odmiennych postaciach. Większość zwierząt ma jeden z owych dwóch rodzajów DNA, ale niektóre mają DNA drugiego rodzaju, który dzieli pewne istotne cechy z DNA grzybów. Do stworzeń, które mają ów rzadki rodzaj DNA, należą łosie amerykańskie. Mielibyśmy więc chyba podstawy, by twierdzić, że łosie amerykańskie nie są zwierzętami, ale istotami grzybopodobnymi. Przypuśćmy z kolei, że tworzymy nowy rodzaj radioteleskopu, umieszczając jeden odbiornik na Ziemi, a drugi na Księżycu,

i traktując je jako dwie części jednej anteny, potrafimy określić położenia Ziemi i Słońca na podstawie sygnałów radiowych dochodzących z gwiazd. Załóżmy, że po zrobieniu tego odkrywamy, że Ziemia rzeczywiście kreśli w przestrzeni orbitę eliptyczną, jednak Słońce nie znajduje się w ognisku tej elipsy, a ruchy Słońca i Ziemi determinuje pole grawitacyjne jakiegoś niewidzialnego obiektu o ogromnej masie, najprawdopodobniej czarnej dziury.

Rozważmy na koniec, jak na gruncie tego ujęcia moglibyśmy odrzucić przekonanie, że $65 + 14$ jest większe od 67. Dodawanie liczb wyraża pewien aspekt sumowania zbiorów. Powiedzenie, że $2 + 1 = 3$ jest równoważne powiedzeniu, że jeśli mamy zbiór A i dwa różne przedmioty s i t , które należą do tego zbioru, oraz zbiór B i przedmiot u , który do niego należy, i nie ma niczego, co należałoby zarówno do A, jak i do B, to istnieją trzy różne przedmioty a , b i c należące do sumy zbiorów A i B. Innymi słowy, dodawanie jest liczeniem przedmiotów należących do sumy zbiorów. Otóż przypuśćmy, że dowiadujemy się, iż suma zbiorów nie jest czymś tak prostym, jak naiwnie zakładaliśmy. Przypuśćmy, że dowiadujemy się o istnieniu pewnych rodzajów zbiorów, które nie tworzą sum z innego rodzaju zbiorami. Jeżeli istnieje zbiór tego pierwszego rodzaju i zbiór, który należy do rodzaju drugiego, to nie istnieje zbiór będący sumą owych dwóch zbiorów. Wiele podstawowych zasad arytmetycznych ulegnie wówczas zmianie. Być może nie będzie już wcale oczywiste, że możemy wypowiadać jakiegokolwiek ogólne uwagi o $65 + 14$, ponieważ czasami nie będzie istniało nic takiego jak suma tych liczb. (Ale 65 psów i 14 kotów będzie nadal większą liczbą „psów lub kotów” niż 67 „psów lub kotów”.)

4. Jak zmienia się sieć przekonań

Która wersja fallibilizmu jest słuszna? W pewnym sensie słuszne jest każde z tych trzech stanowisk. Procesy, które każde z nich opisuje, mogą zachodzić i rzeczywiście

zachodzą. Jednak pod pewnym względem fallibilizm dżungli i fallibilizm zbanalizowany są bardzo mylące i sugerują, że zmiany w naszych przekonaniach zachodzą w sposób, w jaki na ogół nie zachodzą.

Zacznijmy od fallibilizmu zbanalizowanego. Choć jest prawdą, że moglibyśmy rozumieć coś innego przez słowo *moose* i w efekcie zaczęlibyśmy negować takie zdania jak *Mooses are animals* („Łosie amerykańskie są zwierzętami”) nie oznaczałoby to w istocie, że nasze przekonania uległy zmianie. Nie wyzbylibyśmy się wcale przekonania, że łosie amerykańskie są zwierzętami. W dalszym ciągu żywilibyśmy to przekonanie, ale wyrażalibyśmy je za pomocą słów *Forest elks are animals* („Łosie leśne są zwierzętami”). Podobnie rzecz się ma z przekonaniem, że Ziemia obraca się wokół Słońca, i że $65 + 14$ jest większe od 67. W obu wypadkach nie zmienilibyśmy naszych przekonań, lecz tylko słowa, za pomocą których zwykliśmy je wyrażać.

Fallibilizm dżungli wprowadza nas w błąd w bardziej wyrafinowany sposób. To prawda, że nie możemy całkowicie wykluczyć możliwości, że na przykład odkryjemy, iż łosie amerykańskie są maszynami wysłanymi na Ziemię przez pozaziemskie istoty. Nie dowodzi to jednak, że owa możliwość powinna być przez nas traktowana poważnie. Nie jest to możliwość, na którą powinniśmy się przygotowywać lub której powinniśmy oczekiwać. Nie jest to nawet tego rodzaju możliwość, którą powinniśmy brać pod uwagę, choć powinniśmy brać pod uwagę to, że w przyszłych świadectwach pojawią się zdumiewające niespodzianki. (Niespodzianki są z definicji zaskakujące; ale niektóre niespodzianki, nawet niespodzianki zdumiewające, należą do tych, które bierzemy w rachubę. Bierzymy na przykład w rachubę to, że czasami w serii rzutów monetą reszka wypadnie dwadzieścia razy z rzędu, choć jest rzeczą niezmiernie zaskakującą, że tak się dzieje.) Jeżeli rozporządzamy jakąś wiedzą o świecie, to wiemy, że nieoczekiwane obalenie któregoś z naszych przekonań nie następuje w sposób zupełnie przypadkowy.

Tezę tę można sformułować w kategoriach pytań o metodę w teorii poznania. Ponieważ teoria poznania zajmuje

się rozumieniem i oceną racji, które leżą u podstaw naszych przekonań, moglibyśmy sądzić, że nie powinniśmy zakładać żadnego z tych przekonań, gdy staramy się uzyskać tego rodzaju rozumienie. W epistemologii powinniśmy zakładać co najwyżej czystą logikę i rozumienie znaczenia słów, których używamy. Następnie moglibyśmy zapewne wprowadzać kolejne założenia, gdyby udało nam się pokazać, że istnieją niepodważalne racje, aby w nie wierzyć. Przypominałoby to projekt Kartezjusza z *Medytacji* i obli-gowałoby nas do przyjęcia pewnego rodzaju fundacjonis-tycznej teorii wiedzy. Kłopot z taką teorią polega na tym, że nie spełnia ona swoich funkcji; ostatecznie nie otrzymujemy żadnej teorii poznania, ponieważ w rzeczywistości nie możemy znaleźć dostatecznej liczby niepodważalnych założeń, by uzyskać właściwe rozumienie tego, jak istoty ludzkie zdobywają wiedzę, i w jakich okolicznościach ich próby poznania świata zakończą się prawdopodobnie sukcesem, a w jakich porażką. Jedną z konsekwencji będzie więc przypuszczalnie fallibilizm dżungli: nie mamy żad-nych gwarancji, że jakies przekonanie jest bezpieczniejsze od któregokolwiek innego, albo że świadectwa przemawia-jące przeciw naszym przekonaniom przyjmują prawdopo-dobnie taką, a nie inną postać.

Alternatywne podejście do rozumienia naszych przeko-nań polega na udzieleniu sobie prawa do przyjęcia takich samych założeń, jakie poczynilibyśmy w innego rodzaju dociekaniach. Możemy posługiwać się wynikami psycho-logii, fizyki i biologii, i oczywiście zdrowego rozsądku, aby opisać zarówno istoty ludzkie, jak i otaczający je świat w sposób, który pomoże nam dostrzec możliwości i ograni-czenia prób zrozumienia tego świata. Posługując się owymi wynikami, postępujemy, rzecz jasna, sensownie, uwzględ-niając siłę świadectw przemawiających na rzecz założeń, do których się odwołujemy (dostrzegając, że istnieje znacznie więcej świadectw przemawiających na rzecz założenia, że na przykład ludzie widzą oczami i słyszą uszami, niż świadectw potwierdzających teorię ewolucji). Niemniej jednak nie da się wykonać żadnej pracy bez jakichś

narzędzi, a narzędzia potrzebne do budowania teorii ludzkiej wiedzy muszą zostać zmontowane właśnie z samej tej wiedzy. (Zob. także rozważania o naturalizmie w rozdziale 9, punkty 5, 6 i 7.)

Jeżeli przyjmiemy tę drugą postawę wobec metody epistemologii, to skłaniamy się ku fallibilizmowi oświeconemu albo ku jakiemś zbliżonemu do niego stanowisku. Przy ustalaniu, pod jakimi względami nasze przekonania mogą być błędne, przy formułowaniu poważnych hipotez dotyczących zaskakujących zmian w naszym rozumieniu świata, musimy polegać na tym, co wiemy na temat sposobu, w jaki świadectwa potwierdzały i obalały nasze przekonania w przeszłości, oraz na tym, co wiemy o mocnych i słabych stronach naszych zdolności do gromadzenia świadectw, rozumowania i tworzenia teorii. A kiedy połączymy w ten sposób historię wiedzy z odrobiną psychologii, dowiemy się, że kiedy przekonania, które uważaliśmy ongiś za pewne, zostają odrzucone, dzieje się tak często dlatego, że znajdujemy nowe metody zdobywania i oceny świadectw, albo dlatego, że teorie dostarczają nowych pojęć, które pozwalają nam dostrzec, że owe przekonania były w istocie niejasne. A to odpowiada dwóm modelom, które opisuje fallibilizm oświecony.

Fallibilizm oświecony może być uważany za jedną z postaci znanej koncepcji sieci przekonań. Jak była o tym mowa w punktach 4 i 5 rozdziału 3, Quine i inni filozofowie argumentują, że nasze przekonania są wzajemnie powiązane i tworzą złożoną strukturę, w której jedno przekonania znajdują się w samym środku, co sprawia, że mają one tylko pośredni związek ze świadectwami. Inne przekonania znajdują się na obrzeżach sieci i pozostają pod bardziej bezpośrednim wpływem świadectw, a tym samym są bardziej podatne na zmiany. Kandydatami do miejsca w środku sieci są zwykle przekonania dotyczące matematyki i inne przekonania aprioryczne, a do miejsca na obrzeżach sieci kandydują na ogół przekonania percepcyjne. (W sprawie relacji między tym obrazem a holizmem zob. pytanie 19.) Wedle tego obrazu nie powinniśmy oczekiwać, że przekonania

znajdujące się blisko środka sieci będą zmieniały się zbyt często; powinniśmy oczekiwać natomiast, że sytuacje, w których bylibyśmy zmuszeni do odrzucenia takich przekonań (a nie sytuacje, w których odrzucenie tego rodzaju przekonań jest tylko jedną z racjonalnych opcji), będą niezmiernie rzadkie. Powinniśmy także oczekiwać, że zmiany, które sięgają bardzo głęboko w sieć przekonań, zachodzą w sytuacjach, w których zmienia się sama struktura sieci, jak ma to miejsce w wypadku, gdy przekonania znajdujące się na obrzeżach zostają wzbogacone o nowe rodzaje przekonań percepcyjnych, albo wówczas, gdy przekonania łatwo ulegają rozpadowi i są zastępowane przez nowe przekonania. Również w tym wypadku są to jednak tylko sugestie fallibilizmu oświeconego.

Fallibilizm oświecony próbuje pokazać, w jaki sposób sieć przekonań może podlegać zmianom, zachowując swą moc objaśniania świata. Opisuje, jak to się dzieje, że choć w miarę rozwoju wiedzy zmuszeni jesteśmy czasami do odrzucenia wielu przekonań, które początkowo akceptowaliśmy, to jednak zachowujemy w znacznym stopniu rozumienie świata, jakie im zawdzięczamy. Moglibyśmy odrzucić takie przekonania jak „łosie amerykańskie są zwierzętami” z powodu bardziej złożonego systemu klasyfikacji, który zawierałby w sobie dzisiejszy system jako szczególny przypadek. Moglibyśmy odrzucić przekonanie, że Ziemia krąży wokół Słońca w wyniku obserwacji opierających się na fizyce, którą budowaliśmy przez stulecia. Moglibyśmy odrzucić również przekonanie, że $65 + 14$ jest większe od 67 , zachowując wszystkie reguły liczenia zwierząt, pieniędzy i innych rzeczy, które są nam potrzebne w życiu codziennym. Fallibilizm oświecony zachowuje zatem część optymizmu w kwestii naszej zdolności do pogłębiania rozumienia świata, który jest widoczny w starych koncepcjach fundacjonistycznych. (Dzieli je jednak pewna istotna różnica: w odróżnieniu od fundacjonizmu koncepcja ta przyznaje, że choć nasze rozumienie świata może wzrastać, to sieć przekonań — nie.)

Z drugiej strony fallibilizm dzungli koncentruje się raczej na sytuacjach, w których sieć przekonań ulega rozpadowi lub kurczy się, niż na tych, w których następuje jej rozwój. A fallibilizm zbanalizowany skupia uwagę na sytuacjach, w których sieć nie podlega raczej żadnym zmianom. Sytuacje, które opisuje każde z tych trzech stanowisk, rzeczywiście się pojawiają. Jestem jednak głęboko przekonany, że to fallibilizm oświecony wskazuje najbardziej doniosłe fakty dotyczące zmian, jakie mogą zachodzić w strukturze naszych przekonań.

Pytania sprawdzające rozumienie materiału

- 1 Na początku punktu 1 pokazaliśmy kontrast między ryzykiem fałszywości a ryzykiem ignorancji. Następnie wymieniliśmy sześć rodzajów ryzyka, od (a) do (c'). Które z nich jest ryzykiem fałszywości, a które ryzykiem ignorancji?
- 2 Ignorancję możemy zdefiniować w taki sposób, że albo (b'), albo (c') stanie się ryzykiem ignorancji. Czym różnią się te dwie definicje?
- 3 Dlaczego ktoś, kto sądziłby, że rozporządza metodą, dzięki której otrzyma wszystkie i same tylko przekonania prawdziwe, nie interesowałby się różnicą między fałszywością a ignorancją?
- 4 Dlaczego motywem, który leży u podłoża fundacjonizmu, jest unikanie błędów?
- 5 W punkcie 2 powiedzieliśmy, że jedna teoria holistyczna mogłaby głosić, że nie powinny istnieć żadne sprzeczności logiczne między przekonaniem, zaś inna mogłaby twierdzić, że jak największa liczba przekonań powinna mieć wyjaśnienia. Który z tych dwóch ideałów jest bardziej wymagający w tym sensie, że jest trudniejszy do urzeczywistnienia? Czy potrafisz podać przykład zbioru przekonań, który czyni zadość wymogom pierwszego ideału, ale nie drugiego?

- 6 W punkcie 2 stwierdzono, że użyteczność przekonań dotyczących charakterów i emocji innych ludzi jest taka jak ich spójność. Spójność z jakimi innymi przekonaniami?
- 7 Objaśnij różnicę, na którą powołujemy się w punkcie 3, między sytuacją, w której odrzucenie jakiegoś przekonania jest opcją racjonalną, a sytuacją, w której nieodrżucenie jakiegoś przekonania byłoby irracjonalne. Podaj przykład.
- 8 Jaki związek zachodzi między fallibilizmem dżungli, omawianym w punkcie 3, i Hume'owskimi odkryciami dotyczącymi indukcji, które rozważaliśmy w punkcie 2 rozdziału 4?
- 9 Oto stara filozoficzna zagadka: „Przypuśćmy, że strusie nazywane byłyby «końmi», a konie byłyby nazywane «strusiami». Ile nóg miałby wówczas koń?”. Czy zagadka ta ma coś wspólnego z fallibilizmem zbanalizowanym?
- 10 Fallibilizm oświecony postuluje istnienie dwóch procesów, które leżą u podstaw odrzucania mocno ugruntowanych przekonań — doskonalenie obserwacji i rozpad pojęć. Który z przytoczonych przykładów na to, jak — z punktu widzenia fallibilizmu oświeconego — może dochodzić do odrzucenia mocno ugruntowanych przekonań, odpowiada danemu procesowi?
- 11 W punkcie 4 sformułowany został zarzut wobec przedstawianego przez fallibilizm zbanalizowany opisu, jak moglibyśmy dojść do odrzucenia przekonania, że losie amerykańskie są zwierzętami. Sformułuj podobne zarzuty wobec przedstawianego przez tę koncepcję opisu, jak może dojść do odrzucenia przekonania, że Ziemia obraca się wokół Słońca, i przekonania, że $65 + 14$ jest większe od 67.
- 12 W punkcie 4 stwierdzono, że bierzemy pod uwagę to, iż czasami w serii rzutów monetą reszka wypadnie dwadzieścia razy z rzędu, choć to, że tak się dzieje, jest niezmiernie zaskakujące. W jaki sposób jakies zdarzenie może być niezmiernie zaskakujące, mimo

- że bierzemy je pod uwagę? Wyjaśnij, dlaczego zachodzi tu analogia do sytuacji, w których zwykle pojawiają się świadectwa przemawiające przeciw naszym teoriom.
- 13 Dlaczego ktoś może sądzić, że aby ocenić racje, które leżą u podłoża naszych przekonań, najlepiej byłoby nie przyjmować żadnego z nich?
 - 14 Dlaczego, gdy myślimy w kategoriach sieci przekonań, powinniśmy oczekiwać bardzo niewielu sytuacji, w których będziemy zmuszeni do odrzucenia przekonań znajdujących się blisko środka sieci?

Zagadnienia do przemyślenia

- 15 W naszych próbach zrozumienia świata przewijają się rozmaite cnoty i przywary, podobnie jak w naszych próbach współżycia z innymi ludźmi. Rozpatrz następujące cnoty: *cierpliwość*, *bogata wyobraźnia*, *tolerancja*, *staranność*, *niezdecydowanie*, *entuzjazm*. Które z nich odgrywają prawdopodobnie istotną rolę w podejściu do wiedzy polegającym na unikaniu błędów, a które w podejściu polegającym na unikaniu ignorancji? Opisz najważniejszą cnotę epistemiczną dla strategii unikania każdego z sześciu rodzajów ryzyka od (a) do (c').
- 16 Zgodnie z argumentacją przedstawioną w tekście fallibilizm dżungli może sugerować mylny obraz rodzajów sytuacji, w których mogą pojawiać się świadectwa przemawiające przeciw naszym przekonaniom, ale czy nie jest on mimo to stanowiskiem *prawdziwym*?
- 17 Na początku rozdziału pojawia się twierdzenie, że niektóre wersje fallibilizmu „graniczą z obłędem”. Najbardziej ekstrawagancką wersją fallibilizmu, jaką omawiamy w tym rozdziale, jest fallibilizm dżungli. Nie wydaje się jednak, by koncepcja ta była w ścisłym sensie tego słowa szalona. W jaki sposób można zmodyfikować fallibilizm dżungli, aby wydobyć na jaw naprawdę ekstrawaganckie możliwości kryjące się w tej koncepcji?

- 18 Krytyka fallibilizmu zbanalizowanego w punkcie 4 interpretuje to stanowisko jako głoszące, że możemy odrzucić każde przekonanie, po prostu podejmując decyzję, że będziemy używali określonych słów w innym znaczeniu. Czy ujęcie fallibilizmu zbanalizowanego przedstawione w punkcie 3 może być rozumiane w taki sposób, że stanie się on mniej banalny?
- 19 Na ogół uważa się, że sieć przekonań jest obrazem wyrosłym na gruncie holizmu. Nici owej sieci łączą bowiem w ostatecznym rozrachunku każde przekonanie ze wszystkimi innymi przekonaniem. Holizm nie powinien uznawać jednak istnienia przekonań bazowych, przekonań, które nie wymagają wsparcia ze strony innych przekonań. Co można zatem powiedzieć o przekonaniach, które znajdują się na obrzeżach sieci? Na ogół uważa się, że są nimi przekonania dotyczące świadectw percepcyjnych. O położeniu owych przekonań na obrzeżach sieci przesądza fakt, że reagują one na czynniki spoza samej sieci, a mianowicie na percepcję. Czy nie są więc one w istocie przekonaniem bazowym? I czy ten holistyczny obraz nie jest w rzeczywistości jakąś zamaskowaną wersją fundacjonizmu?

Dalsze lektury

Fallibilizm jest przedstawiony w sposób bardzo przystępny w rozdziale 5, punkt F, książki John Cottinghama *Rationalism* (Oxford University Press, Oxford 1988), w rozdziale 3 pracy Martina Hollisa *Invitation to Philosophy* (Blackwell, Oxford 1985) oraz w rozdziale 11 (zwłaszcza w punkcie 6) mojej książki *Philosophy in Practice* (Blackwell, Oxford 1996). Na bardziej zaawansowanym poziomie omawia się fallibilizm w rozdziale 15 książki Jonathana Dancy'ego *An Introduction to Contemporary Epistemology* (Blackwell, Oxford 1985) i w rozdziale 10 pracy Donalda Gilliesa *Philosophy of Science in the Twentieth Century* (Blackwell,

Oxford 1993). Kluczowe rozróżnienie między unikaniem fałszywości i unikaniem ignorancji zostaje wprowadzone w rozdziale 1 książki Alvina Goldmana *Epistemology and Cognition* (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1986). W kwestii różnic dzielących fundacjonizm i holizm (koherencjonizm) warto zajrzeć do książki Laurence Bonjour *The Structure of Empirical Knowledge* (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1985).

Wybrane fragmenty klasycznych dzieł filozoficznych, które mają związek z tematyką tego rozdziału, znaleźć można w książce Johna Cottinghama *Western Philosophy: An Anthology* (Blackwell, Oxford 1996). Zob. część I, rozdział 4: René Descartes, „*New Foundations for Knowledge*” i część II, rozdział 1: Plato, „*The Allegory of the Cave*”

DEFINIOWANIE WIEDZY

1. Przekonania najwyższej próby

Rozpatrzmy trzy przypadki, w których jakaś osoba nie rozporządza wiedzą.

Pewien meteorolog, pan McA, przygotowuje radiowy komunikat dotyczący warunków pogodowych, jakich należy oczekiwać w dniu jutrzejszym. Pięć minut przed wystąpieniem na antenie odkrywa jednak, że stracił wszystkie dane, na których miał się opierać ten komunikat. Rzuca zatem monetą. Reszka będzie oznaczała deszcz, orzeł — pogodę bezdeszczową. Reszka to wiatr wiejący z prędkością mniejszą niż pięć mil na godzinę, a orzeł — wiatr, który wieje z prędkością większą niż pięć mil na godzinę. I tak dalej. Po pięciu minutach ma już gotowy komunikat, po czym wchodzi na antenę i zapowiada huragan, mimo iż niebo jest bezchmurne, na barometrze nie występują gwałtowne wahania i wieje tylko łagodny wietrzyk.

Pan McA w rzeczywistości nie *wie*, że następnego dnia zerwie się huragan. Załóżmy, że przez jakiś kaprys pogody następnego dnia istotnie wieje huragan. Nie powoduje to wcale, że komunikat pana McA staje się wiedzą, ponieważ jest on rezultatem zgadywania, które okazało się trafne tylko przez przypadek.

Pewien detektyw, pan FitzB, prowadzi dochodzenie w sprawie morderstwa. W pobliżu ciała ofiary znajduje portfel, a w nim prawo jazdy na nazwisko Z. FitzB zbiera informacje na temat pana Z i ustala, że w pośpiechu

wyjechał on z miasta. Z zostaje schwytyany i okazuje się, że ma za paznokciami ślady krwi ofiary, a odciski jego palców znajdują się w miejscu zbrodni. Krótkie śledztwo ujawnia, że Z żywił od dawna niechęć do ofiary i w następstwie jej śmierci miał zyskać sporą sumę pieniędzy. Innych podejrzanych nie ma. FitzB dochodzi do wniosku, że rozwiązał zagadkę morderstwa — zabójcą jest Z.

W rzeczywistości Z nie popełnił jednak tego morderstwa. Padł tylko ofiarą knoń bardzo przebiegłego wroga ofiary, któremu udało się sfabrykować wszystkie dowody, nie zostawiając żadnych śladów własnych działań. Z zostaje osądzony i stracony, a prawdziwy morderca nigdy nie staje przed obliczem wymiaru sprawiedliwości. FitzB nie wiedział zatem, że Z jest mordercą. Detektyw sądził jedynie, że wie, i miał bardzo mocne podstawy, by tak uważać. W rzeczywistości jego przekonanie było jednak fałszywe i dlatego nie mogło być wiedzą.

Doktor O'C, uczona, prowadzi badania nad pewnego rodzaju lekiem, magicyliną, który w jej przekonaniu może skutecznie zwalczać raka wątroby. Załóżmy, że przypuszczenia uczonej są słuszne i magicylina rzeczywiście leczy raka wątroby w znacznym procencie przypadków zachorowań w populacji ludzkiej. Załóżmy ponadto, że doktor O'C przeprowadza eksperymenty zarówno na ludziach, jak i na zwierzętach, mające ustalić odsetek wyzdrowień w przypadkach, w których lek jest podawany, i wykluczyć alternatywne wyjaśnienia. Przypuśćmy, że rozumowanie, które doktor O'C przeprowadza na podstawie tych eksperymentów, nie zawiera żadnego błędu, i gdy uczona ogłasza uzyskane wyniki w artykule dokumentującym wyniki badań, dostarczają one mocnych racji skłaniających do przekonania, że magicylina ocali życie sporej części osób cierpiących na raka wątroby. Załóżmy teraz, że choć doktor O'C nie zdaje sobie z tego sprawy, jeden z asystentów pracujących w jej laboratorium badawczym sfałszował część wyników eksperymentów, zastępując jedno z eksperymentalnych zwierząt, które z wyglądu sprawiało wrażenie chorego, zdrowym zwierzęciem, które wcześniej nie brało udziału w eksperymencie.

Gdy doktor O'C dowie się o tym, wpadnie w furję lub w przerażenie — jej prace badawcze legną w gruzach. Po otrzymaniu informacji, że wyniki jej eksperymentów zostały sfalszowane, nie będzie już mogła utrzymywać wobec kolegów, że wie, iż magicylina skutecznie leczy raka wątroby. Doktor O'C nie wie tego; nie wiedziała tego nawet zanim odkryła, co zrobił jej asystent, czyli gdy jeszcze nie przekonała się, że to, co uważała za wiedzę, w istocie wiedzą nie było. Jednakże przekonanie doktor O'C jest prawdziwe — magicylina naprawdę leczy raka wątroby, a rozumowanie uczoney jest bez zarzutu — jej przekonanie jest dobrze uzasadnione.

We wszystkich trzech wypadkach mamy do czynienia z przekonaniem, które nie spełniają wymogów wiedzy. Powody są jednak w każdym wypadku odmienne. McA nie wie, że następnego dnia zerwie się huragan, albowiem to, co próbuje przedstawić jako rozumowanie, opiera się na zbyt kruchych podstawach. Nie można przewidzieć, jaka będzie pogoda, na podstawie rzutów monetą. Błąd leży więc po stronie pana McA. FitzB nie wie, że Z jest mordercą, ponieważ jego przekonanie jest fałszywe. Jak to się często zdarza, Z nie jest mordercą, choć samo rozumowanie pana FitzB nie zawiera żadnej usterki. Błąd tkwi w tym wypadu w relacji między jego przekonaniem a faktami.

Przyglądając się przypadkom panów McA i FitzB, moglibyśmy pomyśleć, że jest oczywiste, na czym w istocie polega wiedza. Aby rozporządzać wiedzą, musisz posiadać jakieś przekonanie, które jest prawdziwe, a zarazem uzasadnione. Zarówno fakty, jak twoje rozumowanie muszą przyjmować właściwą postać. Przypadek pani O'C dowodzi jednak, że rzecz jest nieco bardziej złożona. Przekonanie doktor O'C jest prawdziwe, a rozumowanie, które przeprowadziła, jest nienaganne, jednak uczona nie weszła w posiadanie wiedzy. Przypadek pani O'C jest jednym z wielu przypadków — znanych pod nazwą przykładów Gettierowskich, od nazwiska Edmunda Gettier'a, który jako pierwszy zwrócił uwagę na ich doniosłość — pokazujących, że słowa „wiedzieć” nie możemy interpretować po prostu

jako „mieć przekonanie prawdziwe i uzasadnione”. Kiedy mówimy, że ktoś coś wie, nie mówimy jedynie tego, że ów ktoś posiada jakieś przekonanie, że jest to przekonanie prawdziwe, i że człowiek ów ma uzasadnione podstawy, by to przekonanie żywić. Czy kryje się w tym coś jeszcze?

Jest to pytanie, które budzi ożywione dyskusje. Istnieje niewielka zgodność poglądów na temat tego, jak powinna brzmieć odpowiedź na to pytanie, a nawet czy jest to w ogóle pytanie istotne. W niniejszym rozdziale spróbuję przedstawić rozmaite podejścia do tego problemu, których bronili filozofowie od lat siedemdziesiątych XX wieku. Rozdział ten jest tym samym wprowadzeniem do pewnego działu teorii poznania, który cechuje się bardzo specyficznym zabarwieniem. Niektórzy ludzie uważają, że zagadnienia i metody należące do tego działu są fascynujące; inni z trudem potrafią dopatrzeć się w nich jakiegokolwiek sensu. Moim celem jest przedstawienie argumentów, które skłaniają do przekonania, że pojawiają się tu ważne, zasadnicze problemy. Zanim włączymy się jednak w ten spór, warto skonstatować kilka prostych, niekontrowersyjnych faktów dotyczących pojęcia wiedzy, tak abyśmy dysponowali czymś konkretnym, czego później będziemy mogli się trzymać.

Przekonanie kwalifikuje się do miana wiedzy, jeżeli nabywając je, osiągamy podstawowy cel poszukiwań, które nas do niego prowadzą. Innymi słowy, użycie słowa „wiedza” jest pewnego rodzaju znakiem wysokiej jakości dla przekonania; jeśli przekonanie nie spełnia wymogów wiedzy, to jest tak dlatego, że zawodzi jakieś oczekiwania, które zasadnie możemy z nim wiązać. Tak więc przekonanie pana McA, że następnego dnia zerwie się huragan, i przekonania ludzi, którzy uwierzyli w to, co McA powiedział w radiu, nie były wiedzą, ponieważ oczekujemy, że prognozy pogody w większym stopniu będą brały pod uwagę świadectwa, niż stało się to w tym wypadku. Przekonanie pana FitzB, że Z jest mordercą, nie jest wiedzą, ponieważ chcemy, by nasze przekonania były prawdziwe — jest to jeden z najbardziej podstawowych celów przyświecających nabywaniu przeko-

nań — a to przekonanie prawdziwe nie jest. Przekonanie doktor O'C, że magicylina skutecznie leczy raka wątroby, nie jest wiedzą, po części dlatego, że nie możemy uznać przedstawionych przez nią świadectw i rozumowania za podstawę do tego, byśmy sami to przekonanie przyjęli; odkąd wiemy, że niektóre dane zostały sfałszowane, jesteśmy świadomi tego, że jej eksperymenty są wadliwe i muszą zostać przeprowadzone po raz wtóry i poddane ponownie analizie.

Ten ogólny obraz stosuje się także do wielu zwykłych sytuacji, w których mówimy, że ktoś coś wie. Kiedy kwalifikujemy jakieś przekonanie do kategorii wiedzy, mówimy w istocie, że ma ono pozytywne własności, jakie powinno mieć przekonanie. Jeżeli mówimy, że student wie, jak odpowiedzieć na pytania w teście, mamy na myśli to, że udzielane przez niego odpowiedzi są prawdziwe i że odpowiedzi te nie opierają się tylko na odgadywaniu. (Mamy z reguły na myśli coś więcej, ale co najmniej to, o czym wspomniałem.) Kiedy ktoś zadaje ci pytanie, jakie miasto jest stolicą Kolumbii, a ty odpowiadasz: „Nie wiem, ale sądzę, że Bogota”, mówisz, że nie powinniśmy traktować twojego przekonania, że Bogota jest stolicą Kolumbii, jako całkowicie pewnej podstawy naszych przekonań. Gdy mówimy, że policja wie, iż określona osoba popełniła przestępstwo, mamy na myśli to, że policja skutecznie wywiązała się ze swojego zadania; znalazła właściwą osobę i wpadła na jej trop dzięki rzetelnej pracy detektywistycznej. Formułując to nieco inaczej, kiedy stwierdzamy, że ktoś zna się na biegu maratońskim, mówimy w istocie, że ma on przekonania czyniące zeń dobre źródło informacji, na którym moglibyśmy oprzeć nasze przekonania na temat biegów maratońskich. A kiedy mówimy, że ktoś wie, jakie są najlepsze restauracje w mieście, mówimy w istocie, że może scharakteryzować restauracje, co może pomóc nam zarówno w zjedzeniu smacznego posiłku, jak i w odnalezieniu samego lokalu. Idąc jeszcze dalej, kiedy mówimy, że ktoś wie, jak rozpoznać dobrą restaurację na pierwszy rzut oka, mamy na myśli to, że znajdując się

w pobliżu dobrej restauracji, osoba ta nabiera przekonania, że jest ona dobra. Ma tego rodzaju umiejętności, na których ona sama i inni ludzie mogą opierać wiarygodne przekonania.

Są to tylko niektóre z pozytywnych własności, jakie mogą posiadać przekonania. Definicje wiedzy, które będą omawiane w dalszej części tego rozdziału mogą być rozumiane jako sposoby klasyfikowania i porządkowania wszystkich pożądaných własności przekonań. Które z nich są najbardziej fundamentalne i mają największe znaczenie?

2. Zasada Lehrera

Rozumowanie doktor O'C, choć jest całkowicie poprawne, wychodzi od fałszywej przesłanki, że zwierzęta, które uczestniczyły w końcowej fazie jej eksperymentu, są tymi samymi zwierzętami, które brały w nim udział na początku. Być może wiedza to prawdziwe przekonanie, które znajduje się na końcu łańcucha rozumowania wychodzącego od prawdziwych przesłanek.

Ta sugestia nie jest jednak słuszna. Załóżmy bowiem, że doktor O'C przeprowadza również inne eksperymenty. Tym razem jej badania przebiegają bez zakłóceń. Niestety, eksperymenty te nie wskazują bezpośrednio, że magicylina skutecznie leczy raka; wskazują natomiast, że w pewien bardzo skomplikowany sposób powstrzymuje ona podział komórek. Z tego rezultatu doktor O'C wyprowadza wniosek, że lek ten będzie skutecznie zwalczał raka. Jednak w rzeczywistości (w naszej historyjce) magicylina skutecznie leczy raka wątroby, ale nie powstrzymuje podziału komórek w taki sposób, jak wskazywały przeprowadzone eksperymenty. Raz jeszcze sprawy przybrały niepomyślny obrót; doktor O'C znów nie zdołała wejść w posiadanie wiedzy, choć tym razem jej przekonanie jest nie tylko prawdziwe i zostało uzyskane na podstawie poprawnego rozumowania, ale również wywodzi się z prawdziwych przesłanek.

Wydaje się zatem, że po to, by łańcuch rozumowania prowadził do wiedzy, musi on nie tylko wychodzić od prawdziwych przesłanek, ale nie może również zawierać żadnych fałszywych kroków. Nie może ani przez chwilę zbaczać na obszary fałszu. Mamy tu do czynienia z dość prostą zasadą, która odpowiada, jak się wydaje, pewnym ważnym aspektom wiedzy. Nazwijmy ją **zasadą Lehrera** i spróbujmy sformułować bardziej precyzyjnie: jeżeli jakieś przekonanie jest oparte na rozumowaniu, to spełnia ono wymogi wiedzy wtedy i tylko wtedy, gdy nie zależy od żadnego łańcucha rozumowania, który zawiera jakiś fałszywy krok w środku, na początku lub na końcu.

Część filozofów zaakceptowała zasadę Lehrera. Podobnie jak wiele innych wartościowych idei filozoficznych została ona jednak poważnie spartaczona. Głosi bowiem, że wiedza nie może *opierać się na* rozumowaniu, w którym jakiś krok jest fałszywy. Co owo „opiera się na” oznacza?

Przekonanie nie musi opierać się na rozumowaniu, dzięki któremu pierwotnie je nabyliśmy. Możemy uzyskać najpierw dane przekonanie ze względu na jakies (być może słabe) racje, a następnie natknąć się na inne racje (być może słuszne), które skłaniają do podtrzymania tego przekonania. Na przykład człowiek może przyjąć jakieś przekonanie po prostu dlatego, że nie lubi kogoś, kto żywi przekonanie przeciwne; później przeprowadza głębszą analizę i odkrywa bardzo mocne świadectwa przemawiające za przekonaniem, które już posiada. Możemy rozporządzać wiedzą, mimo że pierwotne racje, które nami kierowały, nie były właściwe. (Inny przykładem jest przekonanie Harveya o istnieniu krążenia krwi, o którym wspominaliśmy w rozdziale 1, w punkcie 3.)

Przekonanie nie opiera się także na dowolnym rozumowaniu, które *mogłoby* za nim przemawiać, bez względu na to, czy osoba, która to przekonanie żywi, posługuje się tym rozumowaniem albo zdaje sobie sprawę z jego istnienia. Często jest bowiem tak, że coś, co bezspornie wiemy, może być wnioskiem z rozumowania, które ma tę fatalną cechę, że jest logicznie poprawne i wierzymy we wszystkie jego

kroki, ale jeden z owych kroków jest fałszywy. Ów krok nie musi sprawiać, że nasze przekonanie nie będzie wiedzą, jeżeli w rzeczywistości nie posłużymy się tym fatalnym rozumowaniem, by uzyskać przekonanie lub je uzasadnić. Na przykład doktor O'C może żywić fałszywe przekonanie, że magicylina powstrzymuje podział komórek; przyjmijmy jednak, że — choć może posłużyć się nim w sugestywnej argumentacji, która prowadzi do wniosku, że magicylina skutecznie leczy raka wątroby — nie opiera tego ostatniego przekonania na takim rozumowaniu. Opiera je natomiast na innej linii rozumowania, która nie zawiera żadnego fałszywego kroku. W tym wypadku doktor O'C wie, że magicylina skutecznie leczy raka wątroby; jej wiedzy nie przekreślają bowiem błędy w rozumowaniu, do którego się nie odwołuje.

Musimy przyjąć, że owo „opiera się na” ma, z grubsza biorąc, takie oto znaczenie: przekonanie opiera się na pewnym łańcuchu rozumowania, jeśli rozumowanie to jest wykorzystywane przez kogoś, publicznie lub na własny użytek, do wskazania powodów, dla których ten ktoś powinien to przekonanie przyjąć; jeżeli natomiast rozumowanie to zostanie obalone, jeśli ów człowiek przestanie sądzić, iż jest ono poprawne, bądź że wszystkie jego kroki są prawdziwe, to albo znajdzie jakieś inne rozumowanie, które przemawia na rzecz owego przekonania, albo przestanie uważać je za jedno ze swoich dobrze uzasadnionych zapatrywań.

3. Wiedza, która nie opiera się na rozumowaniu

Zasada Lehrera stosuje się do przekonań, które opierają się na rozumowaniu. Gdy próbowałem wyjaśnić, co owo „opiera się na” musi oznaczać, okazało się, że rozumowanie musi mieć raczej sprecyzowaną postać; dana osoba musi być w stanie samodzielnie je sformułować. Wiele przekonań nie opiera się na tego rodzaju rozumowaniach, a większość przekonań wyłania się po części z procesów, które nie są

wyraźnym rozumowaniem. Percepcja na przykład, choć nie jest bynajmniej prostym, nie mającym jasnej struktury procesem, nie sprowadza się jednak do rozumowania, które mógłby wyrazić postrzegający. Wszystkie nasze przekonania, które opierają się częściowo na percepcji, są więc częściowo zależne od procesów, które nie mają charakteru sprecyzowanych rozumowań.

Co więcej, powodem, dla którego akceptowanie wielu przekonań jest racjonalne, nie jest to, że opierają się na jakimś rozumowaniu, lecz to, że wyjaśniają, unifikują lub przewidują czyjeś przeżycia i zapatrywania. Tak jest w wypadku wielu systemowych czy też teoretycznych przekonań i w wypadku sporej części wiedzy, którą przyswajamy sobie od innych. Weźmy na przykład pod uwagę wiedzę, że Ziemia jest okrągła, albo że niektóre choroby są powodowane przez zarazki. Tego rodzaju wiedza jest pożyteczna, i byłibyśmy głupcami, gdybyśmy wyrzekli się jej tylko dlatego, że nie mamy w zasięgu ręki dowodu, który trafiłby do przekonania komuś, kto uważa, że Ziemia jest płaska, albo że wszystkie choroby spowodowane są jedynie brakiem wiary. (Zob. rozważania o unikaniu ignorancji w rozdziale 5.)

Nie ulega wątpliwości, że w wielu wypadkach moglibyśmy znaleźć dowód, który spełniłby częściowo to zadanie, gdybyśmy zadali sobie dostatecznie dużo intelektualnego trudu. Byłby on przypuszczalnie jakąś wersją „wnioskowania prowadzącego do najlepszego wyjaśnienia”, które omówimy w rozdziale 10. Dowód ten mógłby mieć, z grubsza rzecz biorąc, następującą postać: hipoteza ta wyjaśnia takie a takie fakty i przystaje do innych faktów w taki a taki elegancki sposób; alternatywne hipotezy zmierzające do wyjaśnienia tych rzeczy nie są wystarczające z takich a takich powodów i dlatego wydaje się, że hipoteza ta jest prawdziwa. (Powiedziałem, że taki dowód mógłby „spełnić częściowo to zadanie”, ponieważ ktoś, kto sądzi na przykład, że Ziemia jest płaska, może prawdopodobnie mieć inne osobliwe przekonania dotyczące tego, jaki jest świat, i jaką funkcję powinny pełnić hipotezy naukowe, toteż tego rodzaju dowody nie będą miały na niego większego wpły-

wu.) Często uważa się, że jedną z funkcji filozofii jest dostarczanie takich wyszukanych dowodów na rzecz tego, co większość ludzi przyjmuje bez dowodu. Przekonałiśmy się w każdym razie, że zasada Lehrera nie dotyczy rozumowań, które mogłyby być użyte do uzasadnienia jakiegoś przekonania, lecz raczej tych, które faktycznie są w taki sposób wykorzystywane. Oczywiście jest także, że chociaż większość ludzi sądzi, że Ziemia jest okrągła, a dur brzuszny powodowany jest przez zarazki, bardzo niewielu ludzi potrafi podać przekonujące dowody tych dwóch twierdzeń.

4. Wiarygodność

Źródłem przekonań, do których zasada Lehrera nie może być łatwo zastosowana, są także teorie, które formułują wiarygodne przewidywania, mimo iż same są częściowo fałszywe. Przed odkryciem i zaakceptowaniem idei, że Ziemia obraca się wokół Słońca, a nie na odwrót, żeglarze obliczali szerokość geograficzną na podstawie położenia Słońca i innych ciał niebieskich, posługując się teorią, która niesłusznie zakładała, że Ziemia stoi w miejscu. W istocie rzeczy żeglarze uzyskiwali w ten sposób właściwe dane nawigacyjne. Rozważmy teraz przypadek starego kapitana statku, który oblicza szerokość geograficzną (czyli to, w jakiej odległości na północ lub na południe od równika się znajduje) na podstawie obserwacji nieba, i wyobraźmy sobie, że ma on dostatecznie dużą wiedzę astronomiczną, by analizować wszystko w kategoriach dawnej, błędnej astronomii. Jeśli ów kapitan otrzymuje właściwą odpowiedź, jeśli nie popełnia błędów i dochodzi ostatecznie do wniosku, że szerokość geograficzna, na której znajduje się jego statek, jest taka, jaka rzeczywiście jest, to wie, jaka jest szerokość geograficzna. Jego rozumowanie zawiera jednak wiele fałszywych założeń. Wydaje się, że w tym wypadku zasada Lehrera jest błędna.

Ważne jest to, że kapitan otrzymał swój wynik za pomocą metody, która jest wiarygodna — metody, która zawsze się sprawdza — i która mogłaby się opierać, choć nie

opierała się, na prawdziwych założeniach. Obliczenia kapitana mogłyby być bowiem wywiedzione z prawdziwych faktów astronomicznych, a nawet opierać się na niezobowiązującym założeniu: „Jeżeli pozorne położenia gwiazd na niebie są takie a takie, to mamy taką a taką szerokość geograficzną”. Ważne jest to, że prawdziwe podstawy można zapewnić metodzie jako całości, a nie pojedynczym przekonaniom. Gdyby bowiem kapitan ocenił szerokość geograficzną na podstawie horoskopów członków załogi i dzięki czystemu zbiegowi okoliczności trafił na właściwą odpowiedź, fakt, że mógłby wywieść tę samą szerokość geograficzną z rzetelnych zasad nawigacji, w najmniejszym stopniu nie nadawałby jego domniemaniu statusu wiedzy. Szczególną cechą przypadku kapitana jest to, że użyta przezeń metoda jest wiarygodna, a jej wiarygodność nie jest wynikiem zbiegu okoliczności; biorąc pod uwagę faktyczny stan rzeczy, to, że owa metoda będzie przynosiła prawdziwe wyniki, jest nieuchronne.

Przypadek starego kapitana statku jest ważny, ponieważ ukazuje inną stronę pojęcia wiedzy, równie fundamentalną jak ta, którą wyraża zasada Lehrera. Kapitan wie, gdzie znajduje się jego statek, ponieważ metoda, za pomocą której to ustala, jest *wiarygodna*: istnieją ważne powody, dla których dostarcza ona właściwych odpowiedzi. Niezależnie od tego, na ile racjonalnie postępuje kapitan posługując się tą metodą, inni ludzie mogą polegać na uzyskanych przez niego wynikach; rozpatrywana jako źródło, na którym inni ludzie mogą opierać swoje rozumowania, albo jako część większego przedsięwzięcia naukowego, metoda ta jest dokładnie taka, jak być powinna.

Wiarygodność metody to sprawa nader subtelna. Oto inna historyjka: w historyjce tej, w odróżnieniu od poprzedniej, doktor O'C odkrywa, że magicylina zwalcza wszystkie postaci raka u szczurów, myszy, normików i wiewiórek; dochodzi zatem do wniosku, że zwalcza ona raka u wszystkich gryzoni i dlatego będzie skuteczna także w przypadku wiewiórek ziemnych. Rozumowanie to jest zasadne i tak się

składa, że magicylina skutecznie zwalcza raka u wiewiórek ziemnych. Magicylina leczy jednak raka u większości gryzoni w całkowicie odmienny sposób niż u wiewiórek ziemnych. Z powodu jakiejś osobliwej właściwości metabolizmu wiewiórek ziemnych to substancja, w której jest rozpuszczony aktywny zazwyczaj składnik magicyliny, a nie sam ów składnik skutecznie zwalcza u nich raka. Doktor O'C nie wie, że ów lek skutecznie działa u wiewiórek ziemnych, mimo iż jej rozumowanie nie narusza zasady Lehrera i zasługuje na zaufanie, ponieważ prowadzi i będzie zwykle prowadziło do prawdziwych wniosków. Wadą przekonania doktor O'C jest to, że jego prawdziwość zależy od pewnego rodzaju przypadku: powody, dla których jej — ogólnie rzecz biorąc — indukcyjne rozumowanie zwykle się sprawdza, nie wyjaśniają, dlaczego sprawdza się w tym przypadku.

„Wiarygodny” to termin, który może być interpretowany na wiele różnych sposobów. Jedną z owych interpretacji jest statystyczna: metodą wiarygodną jest metoda, która prowadzi do prawdziwych przekonań w dużej części przypadków. (Moglibyśmy mówić zatem o 75-procentowej lub 98-procentowej wiarygodności.) Wiarygodność statystyczna nie jest przypuszczalnie właściwym sposobem myślenia o wiedzy. Załóżmy bowiem, że jesteś posiadaczem kuponu loteryjnego, a 999 999 innych ludzi również kupiło takie kupony. (Zob. rozdział 4, pytanie 14.) Jeżeli twoja metoda nabywania przekonań polega na tym, by wierzyć we wszystko, co ma większe niż 99-procentowe prawdopodobieństwo prawdziwości, to powinieneś wierzyć, że nie przypadnie ci w udziale wygrana na loterii. Załóżmy, że nie wygrywasz. Choć rezultat ten był niemal całkowicie pewny, nie wydaje się, by słuszne było powiedzenie, iż z góry wiedziałeś, że nie wygrasz.

Inna interpretacja ma charakter przyczynowy: przekonanie jest nabywane w sposób wiarygodny, jeżeli prawa przyrody i prawa umysłu wyjaśniają, dlaczego procesy, które doprowadziły do powstania tego przekonania, doprowadziły do powstania przekonania prawdziwego. Wiary-

godność wymaga zatem mocnego związku między faktem i przekonaniem, który jest wynikiem sposobu przekazywania i przetwarzania informacji oraz oddziaływania czynników zakłócających. Proces może być w tym sensie wiarygodny nawet wtedy, gdy zadziała tylko raz i nie możemy uruchomić go powtórnie. Na przykład mógłbym być niewidomy od wczesnego dzieciństwa (po krótkim okresie, w którym mój system wzrokowy zdążył się trochę rozwinąć); następnie, w późniejszym okresie mojego życia, wstrzyknięcie dawki bardzo silnego leku przywróciło mi wzrok na kilka chwil, zanim nie zniszczyło całkowicie siatkówek w moich oczach. Przez te kilka chwil wiedziałem, że wokół mnie istnieją inni ludzie, wiedziałem, jakie ruchy wykonują, i jakie barwy mają ich ubrania.

Idea nie wydaje się jeszcze jasna. Przekonanie zostaje nabyte w sposób wiarygodny, jeżeli istnieje wyjaśnienie, dlaczego proces, który doprowadził do jego powstania, doprowadził nas do prawdy. Jakiego rodzaju proces? Czy przekonanie doktor O'C jest wynikiem myślenia, metody naukowej, schematu eksperymentalnego, który zastosowała, czy czegoś innego? Każdy sposób wyrażenia tego, na czym polega właściwy proces, będzie się odwoływał do okresów warunkowych, zdań, w których występuje słowo „jeżeli”. Załóżmy, że powiemy, iż przekonanie doktor O'C zostaje nabyte w sposób wiarygodny, jeżeli schemat eksperymentalny, który zastosowała, był wiarygodny. Oznacza to (biorąc pod uwagę to, jak działają ludzkie umysły i wszystko inne w świecie), że gdyby ów schemat eksperymentalny był stosowany w wielu rozmaitych okolicznościach, rezultatem byłoby przekonanie prawdziwe. Metoda wiarygodna to taka, która — jeżeli jest stosowana we właściwych warunkach — nie prowadzi do przekonań fałszywych (być może w wielu okolicznościach nie prowadzi w ogóle do żadnych przekonań). Bardziej precyzyjny sposób mówienia o wiarygodności opisywałby zatem pewne spektrum okoliczności i przekonań, a następnie stwierdzałby, że jeśli dana osoba znajdowałaby się w tych okolicznościach, to owe przekonania byłyby prawdziwe.

Pewną specyficzną wersją tej idei jest koncepcja *podążania tropem* faktów. Rozważmy najbardziej elementarny rodzaj wiedzy — percepcję. Przypuśćmy, że obserwujesz ptaka, który przelatuje przez ogród i siada na drzewie. W miarę jak zmienia się położenie ptaka, zmienia się także twoja percepcja, a tym samym twoje przekonania percepcyjne. Gdyby ów ptak leciał inną drogą, sekwencja twoich przekonań byłaby odmienna. Twoje przekonania podążają więc tropem położenia ptaka, podobnie jak oczy drapieżnika podążają tropem położenia potencjalnej zdobyczy, a punktik na ekranie radaru podąża tropem położenia samolotu.

Podążanie tropem można zdefiniować w terminach zdań warunkowych. Gdyby ptak leciał inną drogą, twoje przekonania byłyby inne. A zanim ptak przeleciał nad ogrodem drogą, którą faktycznie przeleciał, prawdziwe było stwierdzenie, że jeśli ptak przeleci nad ogrodem tą drogą, będziesz przekonany, że przeleciał nad nim tą drogą. Uogólniając, możemy przekształcić to stwierdzenie w definicję:

Przekonanie jakiejś osoby *podąża tropem* faktu, gdy są spełnione dwa warunki: (1) gdyby ów fakt miał miejsce (być może w nieco odmiennych warunkach), to dana osoba byłaby przekonana, że wystąpił; (2) gdyby ów fakt nie wystąpił, dana osoba nie miałaby takiego przekonania.

Definicja ta pochodzi od Freda Dretskego i Roberta Nozicka. Wysłanęli oni sugestię, że możemy definiować wiedzę w kategoriach podążania tropem faktów: przekonanie jakiejś osoby jest uważane za wiedzę, gdy podąża ono tropem faktu, który przesądza o jego prawdziwości. Wiesz na przykład, że ptak znajduje się w połowie drogi do drzewa, jeżeli twoje przekonanie, że tak jest, podąża tropem faktu, że ptak znajduje się w połowie drogi do drzewa. Tak samo, gdyby ptak przebył zaledwie jedną czwartą drogi do drzewa, żywiłbyś przekonanie, że jest to tylko jedna czwarta drogi do drzewa, a gdyby przebył trzy czwarte tej drogi, byłbyś przekonany, że są to trzy czwarte tej drogi.

Ten sposób podejścia do wiedzy jest oczywiście pewną wersją ujęcia odwołującego się do wiarygodności. Pamiętajmy, że wiarygodność zależy od tego, czy istnieją ważne powody — związane z działaniem umysłu oraz drogami, którymi docierają do niego informacje — dla których powinny powstać prawdziwe przekonania. Jeżeli przekonanie opiera się zatem na jakimś wiarygodnym procesie, to proces ów powinien przynosić nam przekonanie tylko wtedy, gdy jest ono prawdziwe, i powinien prowadzić do różnych przekonań w różnych sytuacjach. Innymi słowy, przekonanie powinno podążać tropem faktu, który przesądza o jego prawdziwości.

W podejściu tym kryje się coś, co jest intuicyjnie bardzo trafne i sugestywne. Zostało tu uchwycone poczucie, że kiedy ktoś coś wie, wówczas to, że jego przekonanie jest prawdziwe, nie jest dziełem przypadku — jest ono prawdziwe, ponieważ podąża tropem faktów. Podejście to oddaje także poczucie, że osoba, która ma wiedzę, może być wykorzystywana przez innych jako wiarygodne źródło informacji: jeśli wiesz, że przekonania danego człowieka podążają tropem faktów, to wiesz także, że jeśli zaufasz tym przekonaniom, twoje własne przekonania będą prawdziwe. Ponadto znalazło tu swój wyraz poczucie, że przekonania oparte na irracjonalnym rozumowaniu lub pomyłkach nie są wiedzą, nawet jeśli jakimś trafem są prawdziwe. Każde takie odstępstwo od poprawnego myślenia wprowadza bowiem zwykle czynniki, które sprawiają, że przekonanie staje się niezależne od faktów: nawet gdyby fakty były inne, podtrzymywalibyśmy nadal to samo przekonanie.

5. Brakujące informacje

Wciąż jednak istnieją problemy i jeszcze bardziej zawile przykłady. Jedna grupa problemów wiąże się z przekonaniem, które podążają tropem faktów, ale czynią to tylko przez przypadek. Przypuśćmy na przykład, że uczestniczysz w eksperymencie psychologicznym podobnym do tych,

jakie opisywałem w rozdziale 2. Otrzymujesz okulary, które powodują, że wydaje ci się, iż wszystko jest odwrócone do góry nogami. Nie wiesz jednak, że wywołują one taki skutek; nie wiesz nawet, że bierzesz udział w eksperymencie psychologicznym. (Być może eksperymentatorzy powiedzieli ci, że porównują różne typy konstrukcji szkieł z punktu widzenia wygody użytkownika.) Zakładają ci te szkła w ciemności, i kiedy pojawia się światło, widzisz przez okno pewną scenę. Przez pomyłkę eksperymentatorzy zostawili jednak koło okna lustro, które odwraca obraz tej sceny, likwidując cały efekt założenia okularów. W scenie za oknem w powietrzu wisi balon, a tym masz odpowiedzieć na pytanie, czy balon ów wznosi się, czy opada. Mówisz, że balon wznosi się, a to odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy. Twoje przekonanie jest prawdziwe i podąża tropem faktów: gdyby balon opadał, powiedziałbyś, że opada; gdyby tkwił nieruchomo w jednym miejscu, powiedziałbyś, że się nie porusza, i tak dalej. Jednak układ, dzięki któremu twoje przekonanie podążało tropem faktów, opierał się na szczęśliwym trafie; wszystkie osoby badane w tym eksperymencie przed tobą i po tobie były przekonane, że balon porusza się w kierunku przeciwnym do tego, w jakim faktycznie się poruszał. Zastanawiając się nad tym przykładem, wielu ludzi dojdzie do wniosku, że nie wiesz, iż balon wznosi się. Choć twoje przekonanie podąża tropem faktu, że balon wznosi się, zbyt łatwo mógłbyś uzyskać tutaj przekonanie fałszywe. Wiedza powinna być czymś pewniejszym od tego, z czym mamy do czynienia w tym wypadku.

Szczególnie ważny jest jeden z aspektów tej sytuacji. Załóżmy, że otrzymałeś prawdziwą informację, że zostałeś wyposażony w okulary, które odwracają widziany obraz. Gdyby balon zaczął sprawiać wrażenie, że wznosi się, nie uwierzyłbyś, że to się rzeczywiście dzieje. Pomyślałbyś tak: „Uczestniczę w eksperymencie, a ci, którzy go przeprowadzają, robią dziwaczne rzeczy z moim wzrokiem; kto wie, co się naprawdę dzieje?”. Istnieje zatem prawdziwa informacja, której jednak nie masz, informacja, która odwiódłaby cię od tego przekonania, nawet gdyby było prawdziwe. Fakt

ten jest ściśle związany z przypadkowym sposobem, w jaki to przekonanie podąża tropem prawdy. Choć bowiem istnieje szerokie spektrum różnorodnych okoliczności, co do których jest prawdą, że gdyby zaszyły, miałbyś prawdziwe przekonania na ich temat, to istnieje też nieco szersze spektrum różnorodnych okoliczności, w których nie miałbyś prawdziwych przekonań. W wielu sytuacjach, w których podążanie tropem faktów jest dziełem przypadku, informacje o przypadkowych aspektach danej sytuacji mogą stworzyć okoliczności, w których przekonania danej osoby będą fałszywe.

To, że przekonanie może nie stać się wiedzą, często wiąże się z faktem, że nie przetrwałoby ono sytuacji, w której byłoby narażone na konfrontację z jakąś prawdziwą informacją. Przypuśćmy na przykład, że spacerujesz po śródmieściu Londynu, rozmyślając o kłopotach brytyjskiej rodziny królewskiej. Za rogiem ulicy widzisz idącego mężczyznę, którego twarz i sylwetkę widywałeś często w gazetach i w telewizji. Wracasz do hotelu i mówisz do przyjaciół: „Przed chwilą widziałem księcia Karola”. Istnieją jednak pewne okoliczności, o których nie wiesz. Tego samego dnia przeciwnicy monarchii wysłali na ulice Londynu mnóstwo sobowtórów księcia Karola. W tym rejonie miasta kręcą się ich setki. Co więcej, fakt ów został wcześniej mocno nagłośniony w środkach masowego przekazu; gdybyś czytał poważne gazety zamiast pism ilustrowanych, zdawałbyś sobie z tego sprawę. W istocie rzeczy mężczyzna, którego widziałeś (uwaga, jeszcze jedna niespodzianka!), był księciem Karolem. Zgodnie z wnioskami, do jakich dochodzi wielu ludzi, którzy zastanawiali się nad takimi przypadkami, nie wiesz jednak, że był to książę Karol. Bardzo łatwo mógłbyś bowiem spotkać jednego z jego sobowtórów i dałbyś się wówczas wprowadzić w błąd.

Rozważmy z kolei bardziej zawikłaną wersję tego samego przykładu. Znowu spacerujesz ulicami Londynu i raz jeszcze widzisz księcia Karola. Tym razem po mieście nie kręcą się setki jego sobowtórów. Jednak nagłówki gazet

— które są doskonale widoczne w każdym miejscu — fałszywie donoszą, że po ulicach krążą setki sobowtórów księcia Karola. Gdybyś dostrzegł któryś z owych nagłówków, nie uwierzyłbyś, że osoba, którą widziałeś, była księciem Karolem. A tylko czysty przypadek sprawił, że nie zauważyłeś żadnego z tych nagłówków. Również w tym przypadku ludzie skłonni są uważać, że nie wiesz, iż osoba, którą widzisz, jest księciem. Jedno z wyjaśnień owej reakcji jest następujące: fakt, że gdybyś te nagłówki widział, nie uwierzyłbyś, że mężczyzna, którego spotkałeś, to książę Karol, dowodzi, że twoje przekonanie nie opiera się na wiarygodnym procesie. Choć w tym wypadku uzyskałeś prawdziwe przekonanie, istnieją bardzo podobne okoliczności, w których takiego przekonania nie uzyskałbyś.

W tym kontekście interesujące wydają się dwa porównania. Z jednej strony spróbuj porównać swoją sytuację — fakt, że widzisz księcia, ale dzieje się to w nieuświadomianej obecności sobowtórów albo przy mylących nagłówkach gazet — z sytuacją bliskiego przyjaciela księcia, który umiałby odróżnić go od każdego sobowtóra. Przyjaciel ów rozpoznałby księcia na pierwszy rzut oka, nawet gdyby wiedział, że wokół kręci się wielu jego sobowtórów, albo widział mylące nagłówki gazet. Z drugiej strony porównaj swoją sytuację z sytuacją kogoś, kto zna księcia nie lepiej niż ty, ale przypadkiem widział go, gdy ten wychodził z drogiego londyńskiego sklepu, gdzie nie ma żadnych sobowtórów ani mylących nagłówków gazet, które mógłby w przelocie zobaczyć. Osoba ta wie, że ma przed sobą księcia, po prostu wykorzystując swoje zwykłe zdolności postrzegania i rozpoznawania. Pojęcie wiedzy łączy więc w nader subtelny i interesujący sposób ścisłość i tolerancję. Jest tolerancyjne pod tym względem, że często możemy wiedzieć różne rzeczy, wykorzystując zwykłe zdolności postrzegania, rozumowania i zapamiętywania, choć zdolności te prowadzą czasami do przekonań fałszywych. Jest z kolei ścisłe w tym sensie, że nie dopuszcza, by każdy sposób użycia owych zdolności, który prowadzi do przekonań prawdziwych,

przynosił w efekcie wiedzę. Czasami musimy uwzględnić znacznie bardziej specyficzne procesy zachodzące w daleko bardziej specyficznym kontekście, i postawić pytanie: „Czy są one wiarygodne?”.

Można by przytoczyć wiele podobnych przykładów, w których przekonania ludzi nie są wiedzą nie z powodu jakiegoś fałszywego czy irracjonalnego przekonania, które jest w nich zawarte, lecz z powodu prawdziwych przekonań, których im brak. Tego rodzaju przykłady są szczególnie kłopotliwe dla tych ujęć wiedzy, które opierają się na wiarygodności czy podążaniu tropem faktów. Dowodzą bowiem, że jeśli pragniemy zdefiniować wiedzę w kategoriach warunków, w których proces leżący u podłoża danego przekonania prowadzi do prawdy, to czeka nas niezmiernie subtelne zadanie scharakteryzowania właściwego procesu. Jeżeli zdefiniujemy go zbyt wąsko, jak czynią to analizy oparte na podążaniu tropem faktów, to przekonanie może nie spełniać wymogów wiedzy, ponieważ istnieją inne okoliczności, w których dana osoba miałaby fałszywe przekonanie. (Na przykład ignorujemy wpływ pojawienia się sobowtórów czy mylących nagłówków w przykładach związanych z księciem Karolem.) Jeżeli zdefiniujemy go jednak zbyt szeroko — na przykład uznając rozumowanie lub percepcję za procesy prowadzące do przekonań — napotykamy trudność polegającą na tym, że owe procesy prowadzą często do przekonań fałszywych (a zatem mylnie nie uznamy wówczas za wiedzę przekonania, jakie powstaje w normalnych warunkach u normalnej osoby, która widzi i rozpoznaje księcia). Potrzebna jest definicja, która będzie dostatecznie wąska, by fakty wiążące się z daną sytuacją mogły wyjaśniać, dlaczego przekonanie uzyskane w rezultacie tego procesu w tych okolicznościach jest prawdziwe, i dostatecznie szeroka, by przekonanie to mogło być uważane za szczególny przypadek ogólnego procesu prowadzącego do prawdy. Tego rodzaju definicji nie udało nam się jeszcze znaleźć.

6. Internalizm—eksternalizm

Różne przykłady, jakie przytaczali filozofowie, starając się uzasadnić lub odrzucić rozmaite definicje wiedzy, nie doprowadziły jak dotychczas do powstania definicji całkowicie poprawnej. Przykłady te ujawniły jednak sporo ważnych własności przekonań. Chcemy, by nasze przekonania miały te własności, i powstrzymujemy się przed użyciem terminu „wiedza”, jeśli owe własności nie są obecne. Pragniemy, by nasze przekonania miały każdą z następujących własności:

prawdziwość	uzasadnienie
wiarygodność	spójność
podążanie za faktami	rozumność
możliwość spożytkowania przez innych	brak zakwestionowania przez przekonania innych

Między własnościami, które zostały umieszczone po lewej i po prawej stronie listy, zachodzi zasadnicza różnica. Własności, które znajdują się po prawej stronie, są własnościami *wewnętrznymi*. Określają one, w jakim stosunku pozostają przekonania do działań jednostki, różnych aspektów jej rozumowania i procesów percepcyjnych. Własności umieszczone po lewej stronie to własności *zewnętrzne*. Określają, w jakim stosunku przekonania pozostają do świata, który otacza jednostkę. Niektóre teorie poznania, teorie **internalistyczne**, kładą nacisk na wewnętrzne aspekty i własności przekonań, natomiast inne, teorie **eksternalistyczne**, przykładają szczególną wagę do ich zewnętrznych aspektów i własności (zob. rozważania o radykalnym eksternalizmie w punkcie 5 rozdziału 1). Im bardziej dana teoria podkreśla znaczenie uzasadnienia, świadectw i rozumowania, tym silniej zaznacza się jej internalizm, a im bardziej kładzie nacisk na wiarygodność i obiektywne warunki, w których przekonania jakiejś osoby będą prawdziwe, tym bardziej jest eksternalistyczna. Nasuwa się tu podstawowe pytanie: czy wiedza jest kwestią wewnętrznych, czy raczej zewnętrznych własności przekonań?

Oczywista odpowiedź na to pytanie brzmi: jednych i drugich. Dawna definicja wiedzy jako uzasadnionego prawdziwego przekonania była z tą odpowiedzią zgodna, gdyż uwypuklała jedną własność zewnętrzną (prawdziwość) i jedną własność wewnętrzną (uzasadnienie). Zapewne nie jest to zbyt obiecująca metoda poszukiwania odpowiedzi na to pytanie, ponieważ unika ona kilku ważnych problemów. Krótka refleksja dotycząca sceptycyzmu rozjaśni powody, dla których tak się dzieje. Rozważmy dwie sceptyczne możliwości.

Po pierwsze, przypuśćmy, że nasze zdolności rozumowania nie są wcale tak oczywiste, jak zazwyczaj sądzimy. Najłatwiej możemy wyobrazić to sobie w wypadku rozumowania indukcyjnego: założmy, że bardzo wiele generalizacji, na rzecz których rozporządzamy — w naszym mniemaniu — konkluzywnymi świadectwami indukcyjnymi, to w rzeczywistości generalizacje fałszywe, a prawdziwe generalizacje są zbyt subtelne i złożone, aby mogły być zrozumiałe dla ludzi. Podobna opowieść jest jednak na granicy wyobrażalności w kontekście rozumowania dedukcyjnego. Założmy, że powodem, dla którego nasze zdolności rozumowania nie zawodziły nas często w przeszłości, jest to, że mieliśmy styczność tylko z bardzo niewielką częścią wszechświata. Gdybyśmy prowadzili badania w nieco bardziej odległym czasie i przestrzeni, lub gdyby jakiś zwykły fakt dotyczący naszego otoczenia uległ zmianie, odkrylibyśmy nagle, że nasze próby spójnego rozumowania prowadzą do fałszywych rezultatów.

Czy miałyby to dowodzić, że bardzo niewiele naszych prawdziwych przekonań — przekonań dotyczących niewielkiej części rzeczywistości, w której rozum działa skutecznie — jest wiedzą? Nie — odpowiadają internaliści. Nasze przekonania są bowiem racjonalne i są wynikiem naszych najlepszych możliwych prób zrozumienia świata. Twierdzenie, iż nie są one wiedzą, byłoby podobne do twierdzenia, że dobroć i sprawiedliwość są złe, ponieważ świat jest okrutny i niesprawiedliwy. Tak — odpowiedzą jednak eksternaliści. Owe fakty, gdyby rzeczywiście miały taką

postać, dowodziłyby, że prawdy pojawiają się wśród naszych przekonań szczęśliwym trafem, a nie dlatego, że jesteśmy odpowiednio wyposażeni, by móc zrozumieć świat.

Rozpatrzmy teraz inną nieprawdopodobną opowieść. Załóżmy, że w jakimś okresie życia nasze racjonalne wyjaśnienia dotyczące sposobów nabywania przekonań są całkowicie błędne, ale wiele naszych przekonań nie traci mimo to swej prawdziwości. Przypuśćmy na przykład, że wiele przekonań, jakie człowiek żywi na temat umysłów innych ludzi — tego, czy są oni rozgniewani, rozczarowani, zakochani i tak dalej — to przekonania prawdziwe, ale nasze przekonanie, że dochodzimy do tego na podstawie racjonalnego wnioskowania z zachowań i mimiki innych ludzi, jest błędne. Przyjmijmy, że nabywamy tego rodzaju przekonania w sposób czysto instynktowny, który po części opiera się na zapachach, jakie ludzie wydzielają, i rytmie ruchów ich ciał. Czy oznacza to, że nie mamy wiedzy o tego rodzaju rzeczach (o umysłach innych ludzi)? Teorie internalistyczne dopuszczają w odpowiedzi na to pytanie sceptyczne „tak”. Choć wiele przekonań, jakie w tej materii żywimy, może być przekonaniem prawdziwym, są one irracjonalne i sprowadzają się tylko do przypadkowych domysłów. Z drugiej strony teorie eksternalistyczne dopuszczają bardziej krępującą odpowiedź „nie”. Choć nasze metody nabywania takich przekonań mogą być irracjonalne, jednak sprawdzają się w praktyce. Dostarczają nam wiarygodnych prawd.

Internalistyczne i eksternalistyczne ujęcia wiedzy mogą zatem prowadzić do sceptycznych wniosków na gruncie odmiennych założeń. Ujęcia internalistyczne kładą nacisk na właściwe działanie naszych zdolności do rozumowania i przetwarzania informacji. Gdy owe zdolności działają należycie, internalizm uznaje otrzymany rezultat za wiedzę, a kiedy tak nie jest, skłania się ku sceptycyzmowi. Z kolei ujęcia eksternalistyczne podkreślają znaczenie związku między przekonaniem a światem. Jeżeli owe związki funkcjonują w sposób wiarygodny, eksternalizm gotów jest mówić o wiedzy, a jeśli tak nie jest, zajmie przypuszczalnie postawę sceptyczną.

Internalizm i eksternalizm są więc zasadniczo przeciwnymi postawami wobec wiedzy. Różni je sposób analizy tego pojęcia, własności przekonań, którym przypisują zasadnicze znaczenie, oraz warunki, w których dopuszczają radykalne wnioski sceptyczne. Są to stanowiska zbyt odmienne, by można je było łatwo ze sobą pogodzić; stwierdzenie, że każde z nich ukazuje prawdę pod pewnym kątem, nie oddaje właściwej natury tego konfliktu.

7. Wiedza i zaufanie

Na zakończenie niniejszego rozdziału postaram się zwięźle scharakteryzować kilka podstawowych własności przekonań, leżących u podłoża własności wymienionych w obu kolumnach listy, którą przedstawiliśmy w poprzednim punkcie. Własności te nie prowadzą do definicji wiedzy. Pozwalają jednak zebrać niektóre idee przedstawione w tym rozdziale i zrozumieć, dlaczego pojęcie wiedzy ma tak subtelną naturę. Idee te są jednak kontrowersyjne; są one raczej osobistymi sugestiami pojedynczego człowieka niż sprawozdaniem z uzgodnień, do których doszli filozofowie.

W sprawach informacji ludzie polegają na innych. Izolowana jednostka posługująca się świadectwami i sposobami rozumowania, które są nam dostępne, mogłaby dowiedzieć się bardzo niewiele rzeczy. Istnieją dwa sposoby wykorzystywania innego człowieka jako źródła informacji. Najprostszy sposób polega na zaufaniu temu, co ów człowiek mówi. Jeżeli ktoś mówi, że widział łosia amerykańskiego spacerującego po ulicy o drugiej nad ranem, to nabierasz przekonania, że o drugiej nad ranem po ulicy spacerował łos amerykański. Inny sposób polega na uznaniu tego, co ktoś mówi, za świadectwo dotyczące stanu jego umysłu. Dochodzisz do wniosku, że ów ktoś wierzy, iż łos amerykański spacerował po ulicy o drugiej nad ranem, lub może sądzi, iż mógłby spowodować, że uwierzysz, iż łos amerykański spacerował ulicą. W wypadku tego pierwszego sposobu przyjmujesz założenie, że dana osoba wie, co

mówi. W wypadku drugiego wypowiadasz się tylko o jej przekonaniach. Jedną z rzeczy, jakie możemy mieć na myśli, kiedy mówimy, że to, co ktoś posiada, jest wiedzą, sprowadza się więc do stwierdzenia: możesz mieć zaufanie do tego, co ów ktoś mówi.

Rozważmy teraz nieco odmienny sposób wykorzystania wiedzy. Nasze przekonania budujemy na innych przekonaniach, posługując się tym, w co już wierzymy, jako świadectwem i tłem dla naszych nowych przekonań. Nie wykorzystujemy jednak wszystkich naszych przekonań w taki sam sposób. Niektóre z przekonań traktujemy jako konkretne fakty dotyczące świata, fakty wystarczająco solidne, byśmy mogli wykorzystywać je jako „trogowskazy” dla późniejszych przekonań, natomiast inne traktujemy jako przypuszczenia, które gotowi jesteśmy zrewidować, gdy pojawi się więcej informacji. (Zwróćmy uwagę, że owa solidność nie jest tym samym co pewność albo aprioryczność. Możemy traktować teorię naukową — na przykład teorię ewolucji — jako podstawę oceny późniejszych przekonań, choć wymaga ona rozważenia większej liczby świadectw przemawiających za nią lub przeciw niej i choć możemy dostrzec potencjalne świadectwa, które mogłyby ją obalić.) Różnica między tymi dwoma rodzajami przekonań staje się szczególnie wyraźnie widoczna, gdy pojawiają się świadectwa przemawiające przeciw jakiemuś przekonaniu i musimy zastanawiać się, jak na nie zareagować. Jesteś przekonany, że wszystkie ssaki są żyworodne, a następnie dowiadujesz się o istnieniu dziobaka, który ma zewnętrzny wygląd i metabolizm ssaka, ale znosi jaja. Poddając swoje przekonania rewizji, rozumujesz w następujący sposób: być może dziobak nie jest ssakiem albo niektóre ssaki znoszą jaja, jednak wiemy przynajmniej, że wszystkie ssaki żyjące w Europie i obu Amerykach są żyworodne, i że łożysko pojawiło się w bardzo wczesnym stadium ewolucyjnego rozwoju ssaków. Gdy myślimy „wiemy przynajmniej”, pojęcie wiedzy zostaje użyte do odsunięcia przekonań, które naszym zdaniem nie są zagrożone przez rozważane świadectwa. Kolejną rzeczą, jaką możesz mieć na myśli, mówiąc, że

coś jest wiedzą, da się ująć tak: możemy uznać to za pewnik przy ocenie świadectw przemawiających za i przeciw innym przekonaniom.

Najbardziej interesującym aspektem tych dwóch implikacji pojęcia wiedzy jest to, że są one zasadniczo tym samym. Jeśli traktujemy kogoś jako autorytet w jakiejś dziedzinie, uznając, że jest to ktoś, kto posiada wiedzę o tej dziedzinie, to będziemy przyjmowali to, co człowiek ów mówi o tej dziedzinie, jako niepodważalny fakt, a nie jako przypuszczenie. (Zastanawiasz się, w co powinieneś wierzyć w wypadku dziobaków, i zasięgasz rady u biologa. Jeżeli traktujesz go jako źródło wiedzy, to zrewidujesz swoje poglądy w taki sposób, by nie kwestionowały tego, co od niego usłyszysz.) I na odwrót: jeśli traktujemy niektóre z naszych przekonań jako niepodważalne fakty, to uznajemy siebie samych za autorytet w zakresie owych faktów. (Rankiem wydaje ci się, że pamiętasz, iż o drugiej nad ranem po ulicy spacerował łoś. Jeżeli zastanawiasz się, czy nie śniłeś albo czy nie miałeś halucynacji, ale później postanawiasz uznać swoje przekonania oparte na zapisie pamięci za fakty, to w istocie rzeczy mówisz: Wiem, co przydarzyło mi się ostatniej nocy, a zatem mam zaufanie do moich przekonań.)

Podaję, że jest to rdzeń pojęcia wiedzy. Wiedza opiera się na tych własnościach, które przysługują przekonaniom wówczas, gdy możemy traktować je jako miarodajną podstawę oceny innych przekonań, zachowując je w niezmiennym stanie, gdy pojawiają się nowe świadectwa, i rozpatrywane są nowe argumenty. To właśnie ta cecha wiedzy wyjaśnia, dlaczego w wielu wypadkach dopuszczamy lub powstrzymujemy się od użycia określenia „wiedza”. Na przykład zasada Lehrera ma ogólne zastosowanie, ponieważ kiedy dowiadujemy się, że jakieś przekonanie opiera się na fałszywych świadectwach, wówczas nawet jeśli nie zaczynamy w to przekonanie wątpić, nie możemy uznawać go za pewnik w dalszym rozumowaniu. Świadectwa zawierają usterki, więc nie możemy mieć zaufania do danego przekonania. Czasami jednak możemy stwierdzić,

że fałszywe założenia, na których opiera się przekonanie jakiegoś człowieka, nie stwarzają dla nas żadnego niebezpieczeństwa związanego z wykorzystaniem tego przekonania. W przypadku starego kapitana statku fałszywa teoria astronomiczna, którą się posługuje, nie sprawia wcale, że jego przekonania dotyczące szerokości geograficznej stają się niewiarygodne. Możemy stwierdzić, że dopóki zajmujemy się tylko przekonaniem dotyczącym nawigacji, fałszywość przekonania kapitana z zakresu astronomii nie będzie miała żadnego znaczenia. Powiemy więc, że kapitan wie, gdzie się znajduje. (Powiemy to, ponieważ w sprawach nawigacji i astronomii mamy na tyle dużą orientację, że rozumiemy, iż kapitan uzyska tę samą odpowiedź, posługując się swoimi fałszywymi przekonaniem i prawdą. Ale jeśli wyjaśnimy kapitanowi, że wszystkie jego przekonania dotyczące ruchów Ziemi, Słońca i gwiazd są fałszywe, on sam może dojść do wniosku, że w rzeczywistości nie posiada wiedzy.)

Teorie poznania, które odwołują się do wiarygodności, w oczywisty sposób pasują do tego obrazu. Kiedy uważamy, że czyjeś przekonanie opiera się na wiarygodnym procesie, sądzimy, że możemy traktować tego kogoś jako miarodajne źródło, na którym możemy oprzeć nasze przekonania. Możemy zaufać temu, co ów ktoś mówi. Możemy tak postępować dopóty, dopóki jego przekonania nie wykraczają poza tematykę, w której są wiarygodne. (Jaki jest właściwie zakres owej tematyki, to bardzo trudne pytanie, o czym mogliśmy przekonać się w punktach 5 i 6.) Sensowne stają się teraz także problemy mylących prawdziwych informacji, które przysparzają trudności teoriom odwołującym się do wiarygodności. W wypadku, gdy jesteś zwykłym człowiekiem znajdującym się w normalnych warunkach, twoje przekonanie, że ulicą spaceruje jakaś sławna osoba, może być wykorzystywane przez ciebie i przez innych jako miarodajne, ale jeśli pojawi się gdzieś myląca informacja, wówczas ktoś, kto wykorzystuje twoje przekonania jako podstawę własnych przekonań, musiałby zyskać pewność, że twoja zdolność rozpoznawania twarzy jest

znacznie wyższa od przeciętnej (taka, jaką mógłby mieć tylko bliski przyjaciel tej sławnej osoby), zanim gotów byłby zaufać twojej relacji. Nawet ty sam, gdybyś się dowiedział później o tych mylących informacjach, chciałbyś zrewidować swoją relację i zastanawiałbyś się, czy potrafisz odróżnić tę sławną postać od jej sobowtórów.

Otrzymujemy zatem formułę: uznanie przekonania za wiedzę to uznanie go za coś, czemu możesz zaufać, gdy tworzysz inne przekonania. Nie jest to jednak definicja wiedzy. Przede wszystkim jest to formuła zdecydowanie niejasna. Ponadto formuła ta nie mówi o tym, co faktycznie *jest* wiedzą, ale o tym, które przekonania danej osoby ona sama lub ktoś inny będzie *traktował jako* wiedzę. Najbardziej zbliżone do definicji sformułowanie, do jakiego prowadzi nas ta formuła, brzmi następująco: osoba A postępuje racjonalnie, uznając, że osoba B coś wie, jeśli z tego, co A wie o sytuacji B, wynika, że A postąpi w sposób racjonalny, dzieląc przekonanie, które żywi B. Albo też, ujmując to w nieco inny sposób, A powinien uważać, że B coś wie, gdy A może uznać B za wiarygodne źródło przekonań podobnych do danego przekonania, przy czym o tym, co uważa się za „podobne”, rozstrzygają cele, którymi kieruje się B.

Zwróćcie uwagę, że definicje te odwołują się do celów osoby, która kwalifikuje przekonania kogoś innego jako wiedzę (albo, co nie czyni większej różnicy, do tego, co myślałaby owa osoba, gdyby postępowała w sposób racjonalny). Element celu jest często całkiem wyraźny, gdy komuś przypisujemy wiedzę. Załóżmy na przykład, że jeden włamywacz mówi do drugiego: „Policja wie, że to my zrobiliśmy włamanie do banku Chase Manhattan”. To „wie” oznacza w tym wypadku, że policja dysponuje informacjami — dotyczącymi tożsamości włamywaczy — o takim charakterze i takiej wiarygodności, że mają one znaczenie dla ich wytropienia. (Porównajcie to z przykładami podanymi pod koniec punktu 1, dotyczącymi specyficznej wiedzy związanej z pracą policji, restauracjami i innymi tematami.) Kiedy próbujemy sformułować ogólną,

abstrakcyjną definicję zwrotu „osoba O wie, że zachodzi fakt F”, jedna z trudności, z którymi musimy się zmagać, polega na znalezieniu jednego podstawowego celu, któremu ma służyć posiadanie przekonań. Czy istnieje jakiś jednolity cel naszych poszukiwań, ze względu na który moglibyśmy powiedzieć, co może uchodzić za przekonanie najwyższej próby?

Pytania sprawdzające rozumienie materiału

- 1 Przypadek pana McA jest przeciwieństwem przypadku pana FitzB. Jeden z tych przypadków dowodzi, że wiedza wymaga prawdziwości, a drugi pokazuje, że wymaga ona uzasadnienia. Który z tych przypadków dowodzi jednej rzeczy, a który drugiej?
- 2 Przypadek doktor O'C wskazuje, że prawdziwość i uzasadnienie nie są wystarczającymi warunkami wiedzy. Dlaczego przekonanie doktor O'C jest przekonaniem uzasadnionym?
- 3 Przypuśćmy, że jakaś osoba słyszy w radiu prognozę pogody opracowaną przez pana McA. W rezultacie zaczyna przygotowywać się na nadejście huraganu. W jaki sposób stosuje się do jej przekonania zasada Lehrera?
- 4 Pewien ojciec jest przekonany, że jego syn jest wspaniały. Broni swojego przekonania, powołując się na świadectwa szkolne syna oraz na fakt, że jego syn ma wielu przyjaciół. Jest także przekonany, że każdy jego syn musi być wspaniały. W jaki sposób moglibyśmy ustalić, czy jego przekonanie zależy (w sensie opisanym w punkcie 2) od szkolnych świadectw i przyjaźni syna, od przekonania, że jego syn musi być wspaniały, od obu tych przekonań, czy od żadnego z nich?
- 5 Gdyby stary kapitan statku wywiódł swoją szacunkową ocenę szerokości geograficznej z horoskopów członków załogi, czy metoda ta byłaby bardziej, czy mniej wiarygodna od wykorzystanej przezeń staroświeckiej astronomii?

- 6 Dlaczego moje przekonanie, że nie wygram na loterii (zob. punkt 4), jest statystycznie wiarygodne? Jaka wiarygodna metoda jest w tym wypadku użyta?
- 7 Pewien funkcjonariusz policji mierzy za pomocą radaru prędkość samochodów na szosie. Urządzenie rejestruje, że samochód A porusza się z prędkością 100 mil na godzinę. Które z przytoczonych niżej stwierdzeń jest istotne dla kwestii, czy użycie owego urządzenia pozwala nam faktycznie podążać tropem prędkości samochodu A?
- (a) Gdyby poprzedni samochód jechał o 60 mil na godzinę wolniej od samochodu A, radar zarejestrowałby prędkość 100 mil na godzinę.
 - (b) Jeśli następny samochód będzie jechał z prędkością 100 mil na godzinę, radar zarejestruje prędkość 100 mil na godzinę.
 - (c) Jeżeli samochód A będzie jechał z prędkością 100 mil na godzinę, radar zarejestruje, że porusza się on z prędkością 100 mil na godzinę.
 - (d) Samochód jedzie z prędkością 100 mil na godzinę.
 - (e) Jeśli samochód A będzie jechał z prędkością 60 mil na godzinę, radar zarejestruje prędkość 60 mil na godzinę.
 - (f) Jeżeli samochód będzie jechał z prędkością 60 mil na godzinę, radar zarejestruje prędkość 60 mil na godzinę.

Które z tych sześciu stwierdzeń jest istotne dla kwestii, czy funkcjonariusz policji wie, że samochód A porusza się z prędkością 100 mil na godzinę?

- 8 Czy przekonanie pana McA, iż nadejdzie huragan, podąża tropem faktu, że nadejdzie huragan?
- 9 Które z wymienionych własności przekonań są własnościami eksternalistycznymi, a które — internalistycznymi: fałszywość, posiadanie przyczyn, prostota, posiadanie mniej lub bardziej percepcyjnej natury, aprioryczność, konieczność?

Zagadnienia do przemyślenia

- 10 Czy wszystkie pożądane własności przekonań są istotne z punktu widzenia pytania, czy przekonanie jest wiedzą? Co powiesz o nieagresywności, prostocie czy krzepiącym charakterze przekonań?
- 11 Oto cytat z jednej z gazet: „Miłośnicy serialu *Star Trek*, którzy śledzą wyprawy statku Enterprise, wiedzą od wielu lat, że wokół niemal każdej gwiazdy w galaktyce krążą wszelkiego rodzaju planety”. Autor tych słów nie uważa, rzecz jasna, że to przekonanie miłośników serialu *Star Trek* jest prawdziwe. Mimo to pisze, że oni to „wiedzą”. Czy dowodzi to, że wiedza nie musi wcale być prawdziwa?
- 12 Jak zasada Lehrera stosuje się do takich przypadków jak przykład związany z księciem Karolem, w którym istnieją istotne prawdziwe przekonania, których dana osoba nie posiada?
- 13 Moglibyśmy spróbować zdefiniować wiedzę jako przekonanie, które jest prawdziwe i uzasadnione, i które pozostawałoby uzasadnione, niezależnie od tego, jakie prawdziwe przekonania zostałyby włączone do zasobu przekonań danego człowieka. Jakie trudności napotykałaby taka definicja?
- 14 Własności internalistyczne mogłyby zostać zredukowane do własności eksternalistycznych. Na przykład przekonanie rozumne mogłoby być przekonaniem wytworzonym za pomocą metody, która najczęściej prowadzi do prawdziwych wniosków. W jaki sposób mógłby sprzeciwić się temu zwolennik internalizmu?
- 15 Własności eksternalistyczne mogłyby zostać zredukowane do własności internalistycznych. Na przykład przekonanie prawdziwe mogłoby być przekonaniem, jakie żywiłby człowiek rozumny, który ma dostęp do wszystkich świadectw. Jaki zarzut mógłby wysunąć zwolennik eksternalizmu?

Dalsze lektury

Do wartościowych prac przeglądowych dotyczących badań nad definiowaniem wiedzy należy książka Roberta K. Shope'a *The Analysis of Knowledge* (Princeton University Press, Princeton 1983) oraz rozdziały 2 i 3 książki Jonathana Dancy'ego *An Introduction to Contemporary Epistemology* (Blackwell, Oxford 1985). Praca Dancy'ego wydaje się bardziej przystępna.

Część druga książki Roberta Nozicka *Philosophical Explanations* (Oxford University Press, Oxford 1981) to klasyczne źródło wiadomości o teoriach wiedzy odwołujących się do wiarygodności i okresów warunkowych. Moim osobistym upodobaniem najbardziej odpowiadają prace — Freda Dretskego *Conclusive Reasons*, „Australasian Journal of Philosophy”, 66, 1971, s. 1–22, oraz Edwarda Craiga *Knowledge and the State of Nature* (Oxford University Press, Oxford 1990). Niezmiernie inspirujące, nieortodoksyjne podejście do wiedzy znajdziecie w książce Petera Ungera *Ignorance: A Case for Scepticism* (Oxford University Press, Oxford 1975).

Filozoficzny tekst, który dał początek debatom zrelacjonowanym w tym rozdziale, znaleźć można w części I, rozdziale 2 książki Johna Cottinghama, *Western Philosophy: An Anthology* (Blackwell, Oxford 1996): *Plato, „Knowledge versus Opinion”*.

WIEDZA O UMYŚLACH

1. Przekonania psychologiczne

Znaczna część naszych przekonań dotyczy naszych myśli, charakterów i przeżyć. Przekonania te odgrywają zasadniczą rolę w naszym życiu prywatnym i społecznym: bez przekonań dotyczących tego, co myślimy i czego pragniemy, my sami i inni ludzie, nie moglibyśmy współpracować ze sobą w ramach jakiegokolwiek praktycznej, naukowej czy społecznej działalności. Owe przekonania są **przekonaniami psychologicznymi**: obejmują przekonania dotyczące naszych myśli, wiedzy, nadziei, pragnień, miłości, nienawiści, pamięci i wszystkich innych czynności naszych umysłów. Istoty ludzkie nie mogłyby prowadzić ludzkiego życia społecznego, gdyby nie przypisywały sobie wzajemnie przekonań, pragnień, emocji i innych stanów umysłu.

Przekonania psychologiczne są nieodzowne dla niemal wszystkich innych rodzajów przekonań. Przekonania naukowe na przykład, opierają się na świadectwach i rozumowaniu, które są zgodnie akceptowane przez wielu ludzi. Niektórzy ludzie przeprowadzają eksperymenty i gromadzą dane za pomocą obserwacji. Inni poszukują teorii, aby te dane wyjaśnić. Jeszcze inni porządkują owe dane i teorie oraz piszą podręczniki, starając się w zrozumiały sposób przedstawić wyniki dociekań studentom i innym uczonym. Żadna z wymienionych rzeczy nie mogłaby dojść do skutku, gdyby nie fakt, że uczeni funkcjonują społecznie, posługując

się swoimi przekonaniem dotyczącymi umysłów innych ludzi do przekazywania, poddawania krytyce, modyfikowania i porządkowania informacji, z których ostatecznie wyłania się wiedza naukowa. Jednoosobowa nauka nie byłaby z pewnością nauką, jaką znamy. A zatem również w tym wypadku nasze przekonania psychologiczne stanowią istotne tło dla sposobu nabywania i uzasadniania innych przekonań.

Ponieważ przekonania psychologiczne odgrywają w naszym życiu tak doniosłą rolę, są przez nas bardzo rzadko zauważane. Przez większość czasu przyjmujemy za oczywiste, że to, co mówią nam ludzie, i to, co, czytamy w książkach i w gazetach, jest prawdą. Akceptujemy więc nieświadomie przekonanie, że inni ludzie posiadają przekonania, i że większość tych przekonań jest prawdziwa. Podobnie akceptujemy nieświadomie przekonanie, że pobudkami większości ludzkich działań są pragnienia, i że większość z tych pragnień dotyczy rzeczy, do osiągnięcia których my także możemy dążyć. Jesteśmy przekonani, że inni ludzie mają przekonania i pragnienia; jesteśmy także przekonani, że rozumiemy, jakie są ich przekonania i pragnienia. Ponieważ ma to zasadnicze znaczenie dla naszego życia, czujemy się pewni wielu naszych przekonań psychologicznych. Zachowujemy się tak, jak gdyby były one przekonaniem pewnymi.

Nie jest jednak wcale oczywiste, że nasza pewność jest uzasadniona. Czasami popełniamy bardzo poważne błędy, wypowiadając się o umysłach innych ludzi (czasami mylimy się także co do stanu własnego umysłu). Kiedy ktoś cię okłamuje, podstępnie wprowadza w błąd albo zachowuje się w nieoczekiwany sposób, uświadamiasz sobie, że twoje przekonania dotyczące umysłu tego człowieka nie były prawdziwe. Opacznie rozumiałeś jego przekonania, pragnienia albo uczucia. Jeżeli zdarza się to dostatecznie często, lub jeśli zaczynasz po prostu dostrzegać, jak często mylisz się w swoich sądach na temat umysłów innych ludzi, możesz zacząć podejrzewać, że zaufanie, którym darzymy przekonania, jakie mamy o sobie nawzajem, może być zbiorowym

złudzeniem. Możesz zająć wówczas sceptyczną postawę wobec przekonań psychologicznych, sądząc, że niezależnie od ich użyteczności nie mamy mocnych podstaw, by uważać, że są prawdziwe.

Pojawia się tu kilka fundamentalnych zagadnień filozoficznych. Jedno z nich jest znane pod nazwą **problemu innych umysłów**. Sprowadza się ono do trudności, jakie każdemu człowiekowi stwarza znalezienie istotnych racji, dla których miałby wierzyć, że otaczający go ludzie mają umysły podobne do jego umysłu, z podobnymi przekonaniami, pragnieniami i odczuciami. Czy inni ludzie nie mogliby być robotami albo mieć nastroje całkowicie odmienne od twoich? Pytanie to sięga znacznie dalej niż wątpliwości, które mogą się pojawić za każdym razem, gdy zakładasz, że wiesz, co ktoś myśli lub czuje, ale po namyśle uświadamiasz sobie, że racje, które skłaniają do przyjęcia tego założenia, nie są zbyt przekonujące.

Istnieje wiele związków między omawianymi zagadnieniami a ogólnymi stanowiskami filozoficznymi w teorii poznania. Jeden z istotnych związków dotyczy opozycji fundacjonistycznych i holistycznych (czy też koherencjonistycznych) teorii poznania scharakteryzowanej w punkcie 2 rozdziału 5. Jak się przekonamy, na gruncie ujęć fundacjonistycznych problem innych umysłów jest znacznie trudniejszy do rozwiązania niż na gruncie koncepcji holistycznych. Inny ważny związek łączy te zagadnienia z opozycją błąd–ignorancja, którą omawialiśmy w punkcie 1 rozdziału 5. Jeżeli wybierzemy minimalizowanie błędu i będziemy chcieli jak najrzadziej narażać się na ryzyko posiadania przekonań fałszywych, zajmiemy bardzo nieufną postawę wobec naszych przekonań psychologicznych. Ale jeśli wybierzemy minimalizowanie ignorancji i będziemy chcieli jak najrzadziej narażać się na ryzyko nieposiadania przekonań, które są nam potrzebne do zrozumienia świata i przeżywania naszego życia, to będziemy bardziej skłonni zaakceptować je, nawet jeśli istnieje ryzyko, że niektóre z nich mogą być fałszywe.

Zagadnienia łatwo uchwytnie dla intuicji splatają się tutaj ściśle z zagadnieniami wysoce abstrakcyjnymi. Z jednej strony możliwość, że przekonania, na których opieramy się w życiu codziennym, dotyczące nas samych i innych ludzi mogą nie być pewne — a niektóre z nich mogą nie być prawdziwe — jest bardzo niepokojąca. Z drugiej strony filozoficzny projekt oddzielenia przekonań rozumnych od tych, które podziеляmy tylko dlatego, że są znajome albo wygodne, jest poważnie zagrożony przez problemy związane z przekonaniem psychologicznymi. Jeżeli nie potrafimy podać dobrego opisu naszych przekonań dotyczących własnych i cudzych umysłów, to w opisie wszystkich innych naszych przekonań pojawia się nagle ogromna luka.

Filozofowie reagowali często na tę sytuację, wprowadzając różnorodne uproszczenia. Próbowali dowodzić, że szerokie klasy przekonań psychologicznych cechują się pewnością, i że możemy oprzeć na nich przekonania mniej pewne. W rozdziale niniejszym przyjrzymy się trzem takim próbom: egocentrycznej, behawioralnej i materialistycznej. Wniosek, który wynika z tego rozdziału, jest taki, że prawdy o przekonaniach psychologicznych uprościć się nie da. Każda z owych upraszczających teorii stawia pewne istotne tezy, jednak na końcu pozostają zawsze głębokie i trudne pytania i nie powinniśmy udawać, że potrafimy udzielić na nie prostych odpowiedzi.

2. Teorie egocentryczne

W filozofii istnieje pewna tradycja, której początki sięgają przynajmniej czasów Kartezjusza, tradycja, która rozróżnia trzy rodzaje przekonań psychologicznych. Pierwszy rodzaj to przekonania, jakie każde z nas żywi na temat własnych przeżyć, to znaczy przekonania dotyczące tego, co postrzegamy i czujemy, a także dotyczące myśli, pragnień, i wspomnień, które przepływają przez naszą świadomość. Zakłada się, że ludzie bez większego trudu mogą dowiedzieć się, co sami czują i myślą, i dlatego tego rodzaju przekona-

nia są uważane za pewne. Drugi rodzaj przekonań psychologicznych to przekonania dotyczące działania, to znaczy przekonania, które dotyczą tego, jak zachowuje się ta czy inna osoba w rozmaitych warunkach. Również w tym wypadku uważa się, że możemy dowiedzieć się tego stosunkowo łatwo: aby wiedzieć, że ktoś wiąże sznurowadła, wystarczy spojrzeć i przekonać się, co robią jego dłonie. Trzecim rodzajem przekonań psychologicznych są przekonania dotyczące przeżyć innych ludzi, to znaczy przekonania, które dotyczą postrzeżeń, uczuć, przekonań, pragnień i wspomnień innych. Według owej tradycji są to przekonania znacznie mniej pewne. Stawiają nas w obliczu problemu innych umysłów, który jest tu rozumiany jako problem uzasadnienia przekonań trzeciego rodzaju w kategoriach przekonań dwóch pierwszych rodzajów.

Pewną próbą rozwiązania tego problemu, na którą natrafiamy u filozofów empirystycznych, takich jak John Locke czy John Stuart Mill, jest **argument z analogii**. Pomysł ten sprowadza się do zastosowania rozumowania indukcyjnego (w postaci scharakteryzowanej w rozdziale 4) do uzyskania z przekonań dwóch pierwszych rodzajów (dotyczących twoich własnych przeżyć oraz zachowań, w tym wypadku tylko twoich własnych zachowań) przekonań trzeciego rodzaju (dotyczących przeżyć innych ludzi). Argumentacja przebiega następująco. Wiesz, jakie są twoje przeżycia, i możesz obserwować swoje zachowania. W rezultacie możesz dostrzec korelacje między swoimi zachowaniami i przeżyciami. Na przykład możesz zauważyć prawidłowość polegającą na tym, że gdy upuścisz na swój kciuk młotek, pojawia się doznanie bólu, a następnie wymachujesz kciukiem w powietrzu, głośno przeklinając. Rozumując wedle reguł indukcji prostej, możesz dojść zatem do wniosku, że ilekroć upuścisz młotek na swój kciuk, nastąpi po tym doznanie bólu, a potem wymachiwanie palcem w powietrzu i przeklinanie. Następnie możesz zaobserwować, że ludzie uderzają się czasami młotkami w kciuki, a potem wymachują w powietrzu kciukami, rzucając przekleństwa. Rozszerzasz zatem swoją generaliza-

cję indukcyjną i formułujesz wniosek, że u wszystkich ludzi występuje następująca prawidłowość: uderzenie młotkiem w kciuk, ból, przekleństwa. Masz zatem podstawy, by sądzić, że inni ludzie odczuwają ból dokładnie tak samo jak ty.

Nie jest to szczególnie przekonujący dowód. Jeśli ktoś *rzeczywiście* sądzi, że inni ludzie nie mają przeżyć, takich jak jego własne, to nie uzna, że jego przeświadczenie zostało przez ten argument poważnie zachwiane. Rozważmy najpierw dwa stadia rozumowania indukcyjnego. W każdym z nich pojawiają się pewne problemy. Aby dojść do pierwszego wniosku, że proste prawidłowości łączące zachowania i doznania występują w naszych własnych przeżyciach, musisz umieć odkrywać takie prawidłowości, bez wyjątku, we własnych przeżyciach. W rzeczywistości takie proste prawidłowości występują jednak niezmiernie rzadko. Czasami upuszczony młotek sprawia ogromny ból, a czasami nie sprawia prawie żadnego. Czasami podrywasz się w górę i miotasz przekleństwa, a czasem po prostu uderzasz mocniej młotkiem, wbijając następny gwóźdź. Drugi składnik rozumowania indukcyjnego — od generalizacji dotyczącej twoich własnych przeżyć do generalizacji, która dotyczy innych ludzi — przedstawia się równie słabo. Również na to rozumowanie wywiera wpływ zmienność ludzkich zachowań. Co więcej, wiąże się ono z ogromnym przeskokiem od pewnej niewielkiej klasy zdarzeń — twoich własnych zachowań i doznań — do zupełnie odmiennej klasy zdarzeń: zachowań i doznań innych ludzi. Czy są jakieś racje, dla których powinniśmy sądzić, że te same generalizacje miałyby obowiązywać w przypadku owych odmiennych zdarzeń? Przypomina to trochę odkrycie, na przykład, że żelazo zwiększa w jakimś stopniu swą objętość pod wpływem ogrzewania, a następnie sformułowanie wniosku, że miedź zwiększy swą objętość w takim samym stopniu. Albo odkrycie, że wszystkie ryby umieją pływać, i wyprowadzenie z tego wniosku, że wszystkie zwierzęta umieją pływać.

3. Teorie behawioralne

Ze względu na usterki argumentu z analogii niektórzy dwudziestowieczni filozofowie postanowili przeprowadzić rozumowanie, które zmierza w przeciwnym kierunku, to znaczy wychodzi od przekonań dotyczących zachowań innych ludzi i dociera do wniosków, które dotyczą ich przeżyć. Przewodnią myśl teorii behawioralnych jest taka, że aby uzyskać przekonania dotyczące ludzkich przeżyć, musimy nauczyć się słów określających tego rodzaju przeżycia. Aby żywić przekonanie, że ktoś odczuwa ból, musisz wiedzieć, czym jest ból; aby wiedzieć, że ktoś pragnie polować na łosie amerykańskie, musisz nie tylko wiedzieć, co to jest łos amerykański, ale także wiedzieć, czym jest pragnienie. Uczymy się czym jest ból i pragnienie w okresie dzieciństwa, gdy dorośli opisują zarówno innych ludzi, jak i nas jako osoby odczuwające ból i pragnące różnych rzeczy. Uczymy się posługiwać takimi słowami jak „ból” i „pragnienie” do opisywania ludzi na podstawie ich zachowań. Jeżeli ktoś trzyma się mocno za palec, miotając się jak człowiek cierpiący katusze, i głośno jęczy, uważamy, że musi go boleć palec, a jeśli ktoś uporczywie próbuje na siłę wrzucić monetę do automatu z napojami, sądzymy, że chce mu się pić.

Założmy na moment, że rozważania te dowodzą, że możemy być stosunkowo pewni naszych przekonań dotyczących stanów umysłu innych ludzi (ich przekonań, pragnień, odczuć i tak dalej). Założmy zatem, że obserwując, co robią inni ludzie, i korzystając z tego, czego dowiedzieliśmy się o zachowaniach ludzi znajdujących się w różnych stanach, potrafimy wystarczająco często podać właściwy opis ich umysłów. Następnie, zgodnie z teoriami behawioralnymi, możemy przeprowadzić rozumowanie zmierzające do wniosków dotyczących *naszych własnych* umysłów. Ktoś mógłby więc rozumować następująco: kiedy inni ludzie manifestują takie zachowania, odczuwają ból (albo gniew, smutek itd.), zatem, skoro ja sam manifestuję to zachowanie, to muszę odczuwać ból (albo gniew, smutek itd.).

Na pierwszy rzut oka rozumowanie to wydaje się pozbawione jakiegokolwiek sensu. Z jakiego powodu ktośkolwiek miałby zastanawiać się nad swoimi własnymi zachowaniami, by dowiedzieć się, co czuje lub myśli? Czy wówczas, gdy jesteś zły lub smutny, nie wiesz o tym bezpośrednio, bez konieczności obserwowania własnych działań? Takie reakcje ukazują wpływ, jaki wywiera na nas egocentryczna koncepcja przekonań psychologicznych. Po namyśle możemy wskazać jednak wiele przypadków, w których to behawioralne rozumowanie ma sens. Rozważmy trzy z nich.

Pewna osoba, A, dostrzega, że czuje się bardzo dziwnie w obecności innej osoby, B. A mówi znacznie mniej niż zwykle, gdy w pobliżu znajduje się B, a kiedy zaczyna mówić, często przerywa, ponieważ dochodzi do wniosku, że to, co chciała powiedzieć, jest głupie i krępujące. Często łapie się na tym, że po spotkaniu z B zachowuje się w sposób, który mógłby sugerować gniew, oburzenie czy zły humor. A łamie sobie nad tym głowę aż do momentu, gdy czytając pewien romans stwierdza, że zachowanie jednej z postaci, która jest zakochana w innej, opisane jest w takich właśnie kategoriach. A rozumuje następująco: być może kocham B, choć nie jest to tego rodzaju osoba, co do której mógłbym przypuszczać, że będzie dla mnie pociągająca.

Inna osoba, pani C, niedawno owdowiała. C zrezygnowała z kariery malarskiej, aby pomóc swojemu mężowi w pisaniu dzieła jego życia, książki o historii Meksyku, a później pielęgnować go w czasie choroby. Pozostały jednak do wykonania pewne prace: ostatnia książka zmarłego musi zostać zredagowana i opublikowana, przez cały czas przychodzą też listy od młodszych badaczy, na które trzeba odpisywać. C dostrzega, że jest często znużona i przygnębiona i czasami reaguje rozdrażnieniem, gdy inni ludzie kierują do niej zupełnie rozsądne prośby. Z jedną ze swoich przyjaciółek rozmawia o depresji ich wspólnej koleżanki, która została porzucona przez swojego niezbyt cnotliwego męża. Pani C przychodzi do głowy myśl: „Zachowuję się dokładnie tak samo jak ona. Myślę, że

jestem zła na mojego męża, po pierwsze dlatego, że poświęciłam malarstwo dla jego książek, a po wtóre dlatego, że zmarł i zostawił mnie z całą tą pracą, którą muszę wykonać sama”.

Trzecia osoba, D, została użądlnona w plecy przez osę. „Czy to boli?” — pyta ją jeden z przyjaciół. „Nie” — odpowiada D — „użądlenia nie wywołują u mnie żadnych dotkliwych skutków”. Godzinę później D jedzie samochodem do domu i dwa razy udaje się jej w ostatnim momencie uniknąć wypadku. Zastanawiając się, jak do tego doszło, D uświadamia sobie, że często zdejmowała rękę z kierownicy, by sięgnąć do tyłu i rozmasować sobie plecy. D dochodzi do wniosku: „To musi boleć bardziej, niż byłam skłonna przyznać”.

Te trzy przypadki są typowymi przykładami wielu codziennych sytuacji, w których ludzie poznają ważne fakty i możliwości dotyczące ich samych, obserwując własne zachowania i zastanawiając się nad tym, na jakie stany umysłu mogą one wskazywać. Jeden z istotnych wniosków, jakie należy z tego wyciągnąć, jest taki, że jest to coś, co faktycznie zachodzi: faktycznie przeprowadzamy rozumowania, które od naszych zachowań prowadzą do naszych umysłów. Inny wniosek jest taki, że czasem dobrą metodą zrozumienia samego siebie jest przeanalizowanie własnych zachowań dokładnie w taki sam sposób, jak zachowań kogoś innego, i zadanie sobie pytania, jakie wnioski moglibyśmy z tej analizy wyciągnąć. Trzeci wniosek jest taki, że ludzie mają czasami fałszywe przekonania dotyczące stanu własnego umysłu, jeśli opierają się wyłącznie na własnych zapatrywaniach na siebie samego i nie poświęcają uwagi własnym zachowaniom postrzeganym obiektywnie.

Behawioralny punkt widzenia nie jest zatem tak niedorzeczny, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Zwraca on uwagę na fakt, że każdy człowiek może mieć błędne przekonania dotyczące siebie samego, a założenie wbudowane w teorie egocentryczne, głoszące, że ludzie mogą być pewni swoich przekonań dotyczących własnych umysłów, nie jest wcale w oczywisty sposób

prawdziwe. W rzeczywistości skłania nas on do zadawania trudnych pytań na temat naszych przekonań dotyczących własnego umysłu. W jakiej mierze owe przekonania opierają się na zdolności dokonywania „wglądu” we własny umysł, a w jakiej mierze na przekonaniach dotyczących naszych zachowań?

Choć behawioralny punkt widzenia nie jest wcale niedorzeczny, pojawiają się poważne problemy, gdy staramy się wykorzystać go do sformułowania prostej teorii przekonań psychologicznych. Najprostszą taką teorią jest behawioryzm *wulgarny*. Behawioryzm wulgarny zakłada, że każdy człowiek może obserwować własne zachowania i zachowania innych, a następnie klasyfikować je do pewnej liczby prostych kategorii, takich jak „zachowania gniewne”, „zachowania związane z frustracją”, „zachowania bólowe” i tak dalej. Następnie każdy człowiek może zdefiniować za pomocą tych kategorii słowa oznaczające stany umysłu. Na przykład „ból” to mógłby być stan „wywołujący zachowania bólowe i nie wywołujący zachowań symulujących ból”, a „widzenie” mogłoby oznaczać stan, w którym „nasze oczy są otwarte, zwrócone w kierunku jakiegoś przedmiotu i reagują na zmiany, które w tym przedmiocie zachodzą”. Przekonania dotyczące ludzkich zachowań znajdują oparcie w prostej obserwacji tego, co ludzie robią. Przekonania dotyczące stanów ludzkich umysłów są mniej pewne, ale opierają się na przekonaniach dotyczących ludzkich zachowań, zgodnie z definicjami stanów umysłu. Jeśli chcesz zatem na przykład wiedzieć, czy ktoś odczuwa ból, musisz ustalić, czy manifestuje on zachowania bólowe i czy istnieją ponadto świadectwa, że nie manifestuje zachowań charakterystycznych dla kogoś, kto symuluje ból. Zachowania związane z symulowaniem bólu mogą być trudniejsze do zaobserwowania niż zachowania bólowe, ale nie ma w nich niczego tajemniczego czy niewidzialnego. Po dostatecznie długiej obserwacji zachowań danej osoby powinieneś zatem móc orzec z pewnym prawdopodobieństwem, czy osoba ta odczuwa ból, czy nie.

Podstawową trudnością behawioryzmu wulgarnego jest założenie, że dla każdego stanu umysłu istnieją pewnego

rodzaju zachowania, które go sygnalizują. Nie wydaje się, by było to prawdą nawet w wypadku prostych stanów umysłu, takich jak odczuwanie bólu. Ktoś może odczuwać dotkliwy ból, a mimo to nie krzywić się, nie jęczeć ani nie skręcać się z bólu, na przykład dlatego, że nie chce, by druga osoba myślała, że jest chory. A reakcje na ból jednego człowieka mogą być zupełnie odmienne od reakcji innego: ktoś może krzyczeć w sytuacji, w której ktoś inny zacisnąłby zęby, a nawet starał się żartować.

Kolejny problem behawioryzmu wulgarnego wiąże się z założeniem, że wszystkie stany umysłu w ogóle ujawniają się w zachowaniach. Jest to daleko bardziej subtelne i kontrowersyjne zagadnienie. Załóżmy, że dwóch ludzi słucha pewnej śpiewaczki operowej. Jeden z nich lubi i ceni operę, a drugi słucha zazwyczaj wyłącznie muzyki rockowej. Obaj słyszą, że śpiewaczka operowa bierze pewną nutę. Czy owa nuta brzmi tak samo dla każdego z nich? Załóżmy, że tak nie jest. Każdy z nich znajduje się zatem w innym stanie umysłu: w stanie słuchania dźwięku, który brzmi w taki sposób, jak faktycznie brzmi dla każdego z nich. (Ludzie ci mają różne „qualia”, jak mawiają współcześni filozofowie umysłu). Ale ci dwaj ludzie mogą zachowywać się w identyczny sposób. Obaj mogą powiedzieć: „Ach, to było naprawdę świetne” albo „W tym miejscu istotnie zabrakło jej pewności”, i obaj mogą uśmiechać się lub krzywić.

Bardziej subtelne teorie, które uznają przekonania dotyczące zachowania za przekonania pewne i definiują stany umysłu w terminach zachowania, stają w obliczu podobnych problemów. Problemy, przed którymi stają owe teorie, można porównać do tych, z którymi boryka się empiryzm radykalny. Teorie te chciałyby oprzeć nasze przekonania dotyczące rzeczy nieobserwowalnych na naszych przekonaniach dotyczących tego, co możemy obserwować, i wikłają się w trudności, gdy opisujemy to, co nieobserwowalne, w terminach, które trudno jest przełożyć na język obserwacji. W jaki sposób zdefiniujesz „atom” lub „sprawiedliwość”, nie odwołując się do niczego, co mógłbyś zobaczyć, dotknąć albo usłyszeć? Jak zdefiniujesz „ból”, „miłość” albo „wiarę w to, że na Marsie istnieje życie”?

4. Psychologia potoczna

Ani teorie egocentryczne, ani behawioralne nie przedstawiają właściwego ujęcia naszych przekonań psychologicznych. Jedne i drugie kreślą nadmiernie uproszczony obraz sposobu, w jaki odróżniamy to, co pewne, od tego, co wątpliwe, w naszych przekonaniach dotyczących własnych i cudzych umysłów. Współcześni filozofowie i psychologowie zgadzają się co do tego, że żadna teoria, która jest tak prosta, nie może być słuszna. Często mylimy się co do stanów własnego umysłu i często mamy rację co do stanów umysłów innych. Niektóre z naszych przekonań dotyczących własnych umysłów cechują się jednak bardzo dużą wiarygodnością. Istnieją tu pewne prawidłowości i można sporo powiedzieć o tym, które z naszych przekonań dotyczących nas samych i innych ludzi są na ogół wiarygodne, a które — nie. W dalszej części tego rozdziału przedstawimy niektóre prace badawcze, jakie prowadzili w ostatnim czasie filozofowie i psychologowie, dzięki którym możemy opisać część owych prawidłowości.

Przyjmijmy na wstępie, że nie tylko wiele faktów dotyczących naszych własnych i cudzych umysłów jest wysoce niepewnych, ale wiele z nich otacza aura tajemniczości. To oczywiste, że zachowania innych ludzi są często tajemnicze: niejednokrotnie nie masz pojęcia, dlaczego ktoś inny zrobił to, co zrobił. Także twoje własne zachowania, myśli i uczucia mogą być dla ciebie pod niektórymi względami równie zagadkowe jak przeżycia innych — bardzo często możesz zadawać sobie pytanie: „Dlaczego to zrobiłem (pomyślałem, czułem)?”.

Faktem o podstawowym znaczeniu jest to, że wszystkie ludzkie zachowania mogą być dość tajemnicze. Dążenie do zrozumienia, dlaczego ludzie robią różne rzeczy, jest zaś jednym z podstawowych ludzkich celów, po części dlatego, że musimy wiedzieć, co ludzie zrobią za chwilę, a po części dlatego, że musimy znać charaktery innych ludzi i musimy wiedzieć, czy zasługują oni na nasze zaufanie (a po części także dlatego, że w przeciwnym wypadku każdy z nas

stanowiłby dla każdego innego kłopotliwą zagadkę). Staramy się zmniejszyć tę tajemniczość, ucząc się wyjaśniać to, co ludzie robią. Gdy dzieci uczą się zgodnego współzycia z innymi, poznają wiele reguł, zasad i teorii dotyczących ludzkiego działania. Dowiadują się, kiedy ludzie wpadają w gniew, jakiego rodzaju rzeczy z reguły zauważają, a na jakie nie zwracają uwagi, jakie rzeczy starają się ze wszystkich sił osiągnąć i tak dalej. Nie zdołałbyś przetrwać w przedszkolu, gdybyś nie posiadał sporej części tej wiedzy. Ucząc się takich rzeczy, dzieci odkrywają, że zaczynają rozumieć niektóre z własnych uczuć i zachowań.

Oto pewien przykład. Idziesz przez salę z monetą w rękę, zbliżając się do automatu serwującego kawę. Obserwuje cię jeden z twoich przyjaciół. Ktoś pyta go: „Dlaczego ten człowiek idzie na drugi koniec sali?”. „Aby napić się kawy” — odpowiada twój przyjaciel. Prognoza ta opiera się częściowo na wiedzy, co robią na ogół ludzie, a częściowo na wiedzy, że bardzo lubisz kawę. Gdyby to wyjaśnienie budziło wątpliwości, ludzie mogą cię zapytać: „Dlaczego tam idziesz?”. Twoja odpowiedź brzmiałaby następująco: „Chcę napić się kawy i mam zamiar wziąć ją z automatu”.

To, co mówi o tobie twój przyjaciel w przytoczonym przykładzie, pokrywa się z tym, co ty sam mówisz o sobie. Z kolei powody, dla których to mówisz, są bardzo podobne do tych, które ma na uwadze twój przyjaciel. Ty również wiesz, że najbardziej prawdopodobnym powodem, dla którego idziesz w kierunku automatu serwującego kawę, wygrzebując z kieszeni monetę, jest to, że chcesz napić się kawy. Ty również zauważyłeś, że często masz ochotę napić się kawy o tej porze dnia. Kiedy ktoś zadaje ci zatem pytanie, dlaczego idziesz na drugi koniec sali, możesz odpowiedzieć tak szybko, że nawet nie zauważysz, jakie są powody twojego zachowania. To prawda, że możesz mieć jakieś informacje, które nie są znane twojemu przyjacielowi. Możesz być świadomy doznań związanych z pragnieniem czy brakiem kofeiny w organizmie. Ale twój przyjaciel również może dysponować informacjami, których ty nie

posiadasz. Pragnienie napicia się kawy, które regularnie pojawia się u ciebie o tej porze dnia, może być czymś, co jest oczywiste dla twoich przyjaciół, a zarazem czymś, do czego trudno jest ci się przyznać, być może dlatego, że nie chcesz przyjąć do wiadomości, że pijesz tak dużo kawy.

Tego rodzaju przykłady, wraz faktami pokazującymi, w jaki sposób dzieci i ludzie dorośli przypisują stany umysłu sobie i innym, sugerują, że nadajemy sens temu, co ludzie robią, porównując ich działania ze standardowymi wzorcami, których się nauczyliśmy. Owe standardowe wzorce są podobne do szkicu opowieści — na przykład opowieści o tym, jak ktoś wpada w gniew, gdy nie otrzymuje tego, czego pragnie, a następnie wyładowuje swoją złość na kimś innym. Przypominają one także prymitywne teorie, na przykład taką, że ludzie oszukują samych siebie co do pobudek, które kierują ich działaniami. Filozofowie nazywają tę mieszaninę opowieści, teorii i reguł **psychologią potoczną**. Ludzie posługują się psychologią potoczną w życiu codziennym, aby wyjaśniać, dlaczego inni ludzie robią różne rzeczy. Posługują się nią również wtedy, gdy starają się wyjaśnić, dlaczego sami robią różne rzeczy. W obu wypadkach nie zwracamy często uwagi na to, że posługujemy się psychologią potoczną. Mówimy po prostu: „Jest na mnie zły, bo zająłem jego miejsce na parkingu” albo: „Jestem zdenerwowany, bo nie dostałem pracy, o którą się ubiegałem”, tak jakby tego rodzaju rzeczy były całkowicie oczywiste.

Sposób, w jaki psychologia potoczna ujmuje przekonania psychologiczne, przypomina pod pewnymi względami teorie egocentryczną i behawioralną. Podobnie jak teorie egocentryczne przyznaje, że ludzie muszą często przechodzić przez złożony proces rozumowania, by odkryć, jakie są myśli i uczucia innych ludzi. Różni się jednak od teorii egocentrycznych pod tym względem, że rozumowanie, które opisuje, nie jest rozumowaniem indukcyjnym, lecz raczej mnogością różnych, bardziej złożonych zastosowań teorii i reguł psychologii potocznej. (Centralne miejsce zajmuje tu rozumowanie zwane „wnioskowaniem prowadzącym do najlepszego wyjaśnienia”. Zob. rozdział 10.)

Ujęcie psychologii potocznej przypomina teorie behawioralne pod tym względem, że bierze pod uwagę fakt, iż ludzie na podstawie własnych zachowań wyprawdzają wnioski dotyczące własnych umysłów. Różni się jednak od teorii behawioralnych tym, że nie opiera wszystkich przekonań człowieka dotyczących jego własnego umysłu na obserwacji własnego zachowania. Inna zasadnicza różnica pomiędzy psychologią potoczną i teoriami behawioralnymi polega na tym, że zamiast odwoływać się do kilku stałych związków między umysłem i zachowaniem podejście oparte na psychologii potocznej dopuszcza nieskończoną różnorodność zachowań odpowiadających dowolnemu stanowi umysłu. Zamiast zakładać, że rozumiemy stany umysłu, definiując je w terminach behawioralnych, przyjmuje, że rozumiemy owe stany jako coś, co wyjaśnia zachowania. Możemy zatem zasadnie przypisywać danej osobie wszelkie stany umysłu, pod warunkiem że możemy się nimi posłużyć w wyjaśnianiu, dlaczego owa osoba robi to, co faktycznie robi.

Najbardziej istotna różnica między podejściem opartym na psychologii potocznej a tymi dwoma podejściami sprowadza się jednak do przedstawianego przez nie wyjaśnienia, dlaczego przypisywanie ludziom stanów umysłu jest racjonalne. Ujęcia egocentryczne i behawioralne próbują oprzeć nasze przekonania dotyczące umysłów innych ludzi na świadectwach, których mogą dostarczyć nam zmysły, to znaczy na naszej obserwacji zachowania oraz wrażeniach pojawiających się w naszych umysłach. Okazuje się jednak, że bardzo trudno jest uzasadnić te przekonania jedynie za pomocą takich świadectw. Są one niewystarczające. Podejście, które opiera się na psychologii potocznej, uznaje, że są one niewystarczające, i sugeruje, że w życiu codziennym obserwujemy zachowania ludzi, interpretujemy je w kategoriach psychologii potocznej oraz naszych własnych przeżyć, a następnie za pomocą psychologii potocznej staramy się znaleźć najlepsze wyjaśnienie owych zachowań.

Kiedy posługujemy się psychologią potoczną, wyjaśniamy działania ludzi, odwołując się do ich przekonań,

pragnień, emocji i innych stanów umysłu. Przyjmujemy, że ludzie faktycznie mają wszystkie te stany umysłu, ponieważ w żaden inny sposób nie możemy wyjaśnić tego, co robią. Gdybyśmy nie uważali, że ludzie płaczą, ponieważ są smutni, złością się, bo czują się sfrustrowani albo dotknięci, zawierają przyjaźnie, ponieważ pragną wspólnego działania i zażyłości z innymi ludźmi, i tak dalej, musielibyśmy uznać, że ich zachowania są całkowicie niezrozumiałe. Nie dowodzi to jednak, rzecz jasna, że stany umysłu, które przypisujemy innym ludziom są zawsze, a nawet często, właściwe. Nie dowodzi to nawet, że całe przedsięwzięcie charakteryzowania ludzi w kategoriach ich przekonań, pragnień, wspomnień, lęków, doznań bólu i wszystkich innych przeżyć trafnie ujmuje to, jacy rzeczywiście jesteśmy. Mówi ono tylko tyle: jeśli chcesz zrozumieć, co ludzie robią i czują, i jeśli żyjesz w naszych czasach, w kręgu naszej kultury, to powinieneś posiadać takie oto przekonania. Nie mamy lepszego sposobu wyjaśniania ludzkich działań; dlatego, pomimo wszystkich swych wad, psychologia potoczna jest czymś, co musimy przyjąć, jeśli chcemy móc przewidywać i wyjaśniać nasze działania.

Zwróćcie uwagę na powtarzające się słowo „jeśli”. Stanowisko psychologii potocznej wyraźnie opiera się na unikaniu ignorancji, a nie unikaniu fałszywości. Jeśli nie chcesz podejmować choćby najmniejszego ryzyka, że któreś z twoich przekonań będzie fałszywe, to wniosek, który należy wyprowadzić z problemów, jakie niosą teorie egocentryczna i behawioralna, i z zalet podejścia psychologii potocznej brzmi, że powinieneś ograniczyć do minimum swoje przekonania dotyczące umysłów innych ludzi i twojego własnego umysłu. Ponieważ niemal wszystkie twoje przekonania są w jakiejś mierze zależne od zaufania do własnej i cudzej pamięci oraz od powiązań z przekonaniami innych ludzi, doprowadziłoby to ostatecznie do tego, że miałbyś bardzo niewiele przekonań. Rozważania dotyczące przekonań psychologicznych nasuwają zatem wniosek, że radykalne unikanie fałszywości może okazać się strategią paraliżującą.

5. Teorie materialistyczne

Jedno z najważniejszych warunkowych założeń w uzasadnieniu psychologii potocznej brzmi: „Jeśli żyjesz w naszych czasach, w kręgu naszej kultury”. Nie rozporządzamy obecnie lepszym sposobem rozumienia siebie nawzajem niż rozumienie w kategoriach przekonań, pragnień, doznań i innych pojęć psychologicznych. Ale taki stan rzeczy może ulec zmianie. Możemy znaleźć inne, zapewne lepsze, metody. Ze względu na ścisłe związki między umysłem a mózgiem naturalne jest, że zastanawiamy się, czy wówczas, gdy lepiej poznamy ludzki mózg, nie odkryjemy faktów i nie stworzymy pojęć, które mogłyby zastąpić część, a nawet wszystkie nasze aktualne pojęcia psychologiczne. Najbardziej radykalnym ze stanowisk, które głoszą takie poglądy, jest **materializm eliminujący**.

Według materializmu eliminującego psychologia potoczna jest dość użytecznym sposobem opisu ludzkich zachowań, który ma długą historię i może poszczycić się pewnymi sukcesami. Psychologia potoczna jest jednak fałszywa. Zakłada bowiem, że istnieją takie rzeczy jak przekonania i pragnienia, które miałyby powodować, że ludzie robią to, co robią. Kiedy prowadzimy badania nad ludzkim mózgiem, nie znajdujemy jednak żadnych świadectw wskazujących na istnienie tego rodzaju rzeczy. Znajdujemy natomiast świadectwa, że te aspekty umysłu, które psychologia potoczna grupuje razem jako „przekonania”, „pragnienia”, „wspomnienia” i tak dalej, nie cechują się rzeczywistą jednorodnością. Istnieje wiele funkcji mózgu, które mają dość luźny związek na przykład z „pamięcią”, a mechanizmy ich działania są zasadniczo odmienne — traktowanie ich wszystkich jako funkcji tego samego rodzaju jest bardzo mylące. W rezultacie psychologia potoczna nie pozwala nam wyjaśnić, jak rozwijają się dzieci, jak przebiega proces uczenia się, co dzieje się w stanie załamania psychicznego, a także innych, równie fundamentalnych aspektów ludzkiego życia. Według materializmu eliminującego najlepszą postawą wobec psychologii potocznej jest

potraktowanie jej jako tymczasowego, ale bardzo niedoskonałego narzędzia, którym musimy się posługiwać do czasu, gdy poznamy ludzki mózg wystarczająco dobrze, by znaleźć narzędzia bardziej adekwatne.

Materializm eliminujący ma jednak raczej charakter programu, a nie analizy. Nie mówi nam, jak należy rozumieć nasze obecne przekonania psychologiczne lub jak oddzielać rozumne przekonania psychologiczne od nierozumnych. Każę nam czekać na coś lepszego. Jedną reakcją może być wyrażenie zgody: poczekajmy i zobaczmy, czy pojawi się coś lepszego niż psychologia potoczna. Nie wstrzymujcie jednak oddechu! Pozostaje przecież jeszcze kilka ważnych uwag, które możemy poczynić nawet mimo braku konkretnych sugestii, co mogłoby zająć miejsce psychologii potocznej.

Jedną z najistotniejszych kwestii jest to, że materializm eliminujący zakłada, iż psychologia potoczna jest teorią, która ma zasadniczo zbliżony charakter do teorii w fizyce, biologii czy w innych dyscyplinach naukowych. Podobnie jak każda inna teoria, teoria ta powinna zostać zaakceptowana, jeżeli wywiązuje się należycie z zadania wyjaśniania dostępnych świadectw, i powinna zostać odrzucona, jeśli tak nie jest. Krytycy materializmu eliminującego dowodzą, że jest to dość problematyczne założenie. W odróżnieniu od teorii naukowych psychologia potoczna nie została nigdy przez nikogo stworzona; powodem, dla którego ją przyjmujemy, nie jest to, że dokonaliśmy oceny świadectw, które za nią przemawiają, ale to, że jest ona głęboko osadzona w naszym życiu codziennym. Psychologię potoczną stosujemy nie tylko po to, by wyjaśniać ludzkie zachowania w obiektywny, naukowy sposób — posługujemy się nią w życiu, gdy kochamy, współdziałamy, zwodzimy i osądzamy innych. Jej zastosowania są tak bogate i różnorodne, jak ludzkie życie społeczne. Niektórzy krytycy argumentują zatem, że pytaniem, jakie powinniśmy zadawać w kontekście psychologii potocznej i wszelkich proponowanych teorii, które miałyby zająć jej miejsce, jest nie tylko pytanie: „Czy jest prawdziwa?” lub „Jak mocne

świadczenia za nią przemawiają?”, ale także pytanie: „Jakiego rodzaju życie społeczne i emocjonalne mogłoby zawierać ją jako swój istotny składnik?”. Przy rozstrzygnięciu, czy powinniśmy w coś wierzyć, to ostatnie pytanie jest przypuszczalnie co najmniej równie ważne.

Druga zasadnicza uwaga na temat materializmu eliminującego, którą należy poczynić, ma charakter bardziej pozytywny. Problem innych umysłów przedstawia się często w taki sposób, jak gdybyśmy musieli znaleźć świadectwa przemawiające przeciw przekonaniom, których nikt nie mógłby w rzeczywistości bronić: że wszyscy ludzie są bezrozumnymi robotami, albo że ludzkie zachowania wywołują tajemnicze czynniki, których nigdy nie będziemy w stanie zrozumieć. Materializm eliminujący przedstawia natomiast znacznie bardziej konkretną możliwość sceptyczną, która znajduje pewne oparcie w teoriach naukowych. Być może — sugeruje materializm eliminujący — życie zmusza nas do zajmowania wobec innych takiej postawy, która — gdy rozważamy świadectwa w sposób obiektywny — okazuje się błędna i w gruncie rzeczy jest gorsza od jakiegokolwiek możliwej do pomyślenia alternatywy.

6. Błędy samoatrybucji

Teorie behawioralne i teorie materialistyczne zgodnie wskazują, że przekonania dotyczące naszych własnych umysłów mogą być mniej trafne niż przypuszczamy. Według teorii behawioralnych dzieje się tak dlatego, że możemy popełniać równie wiele błędów, przeprowadzając rozumowania oparte na naszych własnych zachowaniach i na zachowaniach innych ludzi. Wedle teorii materialistycznych powodem jest to, że właściwe fakty znajdują się w naszych mózgach, które są dla nas równie niedostępne jak mózgi innych. Niezależnie od tego, jak wiele (albo jak mało) prawdy kryje się w obu tych stanowiskach, są one zgodne z duchem większości kierunków filozofii i psychologii XX wieku; wieku, który podkopał naszą wiarę w możliwość poznania samych siebie.

Najśłynniejszym przykładem jest tu dzieło Sigmunda Freuda, twórcy psychoanalizy. Choć bardzo niewielu ludzi przyjmuje wszystko, co głosi psychoanaliza, to niemal wszyscy uznają wyparcie czy samooszukiwanie za realne zjawiska. Uważamy, że ludzie często ukrywają swoje prawdziwe pragnienia, przekonania i uczucia, nawet przed sobą, i dlatego w swoich działaniach nie kierują się bezpośrednio owymi przeżyciami, i nie są w ogóle świadomi, że je mają. Na przykład jedno z rodziców może wierzyć, że jego dziecko jest małym aniołkiem, pomimo świadectw wskazujących, że terroryzuje ono inne dzieci i torturuje zwierzęta. Filozofowie prowadzący badania nad samooszukiwaniem starają się zrozumieć coś, co wydaje się niemożliwe: fakt, że ktoś może żywić jakieś przekonanie (na przykład, że jego dziecko jest urocze i dobre), choć sprawia zarazem wrażenie, że dostatecznie dobrze rozumie świadectwa wskazujące, że przekonanie to jest fałszywe, by mieć jakąś strategię ich unikania. (Na przykład ktoś może znaleźć powody, by ignorować to, co mówią mu rodzice, lub dostrzegać jakieś powody, by sądzić, że to kot sąsiada musiał przynieść do ogródka wszystkie martwe ptaki.) W jaki jednak sposób można mieć strategię unikania świadectw, w których istnienie się nie wierzy? Jedną z odpowiedzi jest taka, że można podświadomie zdawać sobie sprawę z istnienia mocnych świadectw przemawiających przeciw czemuś, w co świadomie się wierzy.

Innego przykładu na to, jak dochodzi do zwątpienia w wartość naszej samowiedzy, dostarczają najnowsze badania psychologii poznawczej i społecznej. Wiele eksperymentów pokazuje całkiem wyraźnie, że nawet wtedy, gdy ludzie zdają sobie sprawę ze swych przekonań i pragnień, myślą się często co do tego, które z nich powodują ich działania. Nawet wówczas, gdy ludzie dobrze wiedzą, co myślą lub czego pragną, mogą mylić się co do tego, dlaczego tak myślą lub tego pragną. W typowym (choć tylko wymyślnym) eksperymencie próbkę nastolatków dzieli się na dwie grupy. Grupa A jest proszona jedynie o sporządzenie listy zespołów rockowych w porządku

zgodnym z ich atrakcyjnością (dla którego zespołu byłbyś gotów przebyć 100 mil, by go posłuchać, dla którego tylko 1 milę, i tak dalej). Osoby z grupy B otrzymują najpierw płyty kompaktowe jednego z zespołów z tej listy, a dopiero później zostają poproszone o uporządkowanie owych zespołów w zależności od ich atrakcyjności. Następnie osobom z obu grup zostaje zadane pytanie, dlaczego uszeregowały zespoły w takiej, a nie innej kolejności; ponadto, osoby z grupy B odpowiadają na pytanie, czy na sporządzone przez nich rankingi wywarło jakiś wpływ to, że otrzymali płyty kompaktowe niektórych zespołów. Okazuje się, że grupy układają odmienne rankingi zespołów rockowych, ale podają bardzo podobne wyjaśnienia powodów swojego postępowania. Osoby z grupy B zaprzeczają bowiem temu, by otrzymanie płyt kompaktowych wywarło wpływ na ich oceny, choć porównując je z osobami z grupy A wyraźnie widzimy, że taki wpływ rzeczywiście istnieje. (Tak więc osoba, która otrzymała płytę zespołu o nazwie „Zdeprawowany Łoś”, ale nie dostała płyty zespołu „Nieskazitelni Jak Kryształ”, daje wysoką ocenę „Zdeprawowanemu Łosiowi” i niską „Nieskazitelnym Jak Kryształ”, choć osoby, które nie otrzymały żadnej płyty kompaktowej, wystawiły tym zespołom dokładnie odwrotne oceny.)

Przeprowadzono wiele badań tego rodzaju. Wszystkie one wskazują na systematyczne błędy pojawiające w naszych przekonaniach dotyczących własnych umysłów. Dowodzą one w szczególności, że ludzie bardzo często mylą się co do powodów, dla których wierzą w różne rzeczy i różnych rzeczy pragną; mylą się także w swoich prognozach dotyczących tego, w co będą wierzyli lub czego będą pragnęli w przyszłości. Ma to pewien związek z psychologią potoczną. Ludzie opierają swoje wyjaśnienia i prognozy dotyczące dokonywanych wyborów na psychologii potocznej, a psychologia potoczna nie podaje w takich wypadkach prawdziwych wyjaśnień i prognoz. Co więcej, psychologowie, którzy prowadzą badania nad tym, jak dzieci uczą się psychologii potocznej, stwierdzają, że w pewnych stadiach dzieci popełniają błędy, starając się określić,

co myślą; wydaje się to bardzo dziwne ludziom dorosłym. A zatem przyswajanie sobie umiejętności stosowania psychologii potocznej w taki sposób, by uzyskać trafne prognozy dotyczące naszych własnych działań, nie jest wcale zadaniem łatwym.

7. Dyspozycje, chwilowe stany i wiarygodność

Mamy tu więc do czynienia z mnóstwem faktów i możliwości, w których łatwo możemy stracić orientację. Nie wydaje się, byśmy potrafili wskazać szerokie, proste klasy przekonań psychologicznych, co do których możemy mieć pewność, że są prawdziwe. Nie istnieją także szerokie, proste klasy przekonań psychologicznych, co do których możemy mieć pewność, że są fałszywe. Nasze rozważania w trzech poprzednich częściach rozdziału wprowadziły jednak do tej chaotycznej gmatwaniny pewnego rodzaju uproszczenia. Pozwalają nam one dostrzec pewną prawidłowość w przekonaniach psychologicznych, które mają najbliższe związki z teorią poznania, to jest w przekonaniach, które musimy przyjąć, gdy nabywamy lub poddajemy ocenie wszystkie inne przekonania.

Jednym z oczywistych wniosków dotyczących naszych przekonań psychologicznych jest to, że często mylimy się co do przyczyn naszych działań i stanów umysłu. Niektóre stany umysłu są z samej swej natury przyczynami działań i innych stanów. Są one znane pod nazwą **dyspozycyjnych stanów umysłu** albo po prostu *dyspozycji*. Dyspozycje to przyczyny ogólnych schematów zachowania. Na przykład stany ludzkiego charakteru, takie jak bycie okrutnym czy wspaniałomyślnym, są dyspozycjami. Dyspozycjami są także nastroje, takie jak przygnębienie i uniesienie. Podobnie jest z przekonaniem nieświadomymi, takimi jak informacje, które posiada osoba oszukująca samą siebie, choć nie chce się do tego przyznać. We wszystkich wypadkach są to stany czyjegoś umysłu przez pewien okres czasu — od kilku minut do wielu lat — które ujawniają się poprzez wpływ na działania owej osoby w tym czasie.

Odnaczamy się godną uwagi przenikliwością a zarazem godną uwagi omylnością we wzajemnym rozpoznawaniu naszych dyspozycji. Na przykład ludzie mają czasami intuicyjne przekonanie, że inni mają jakieś niebezpieczne dyspozycje charakterologiczne („nie potrafię określić tego precyzyjnie, ale po prostu czuję, że nie można mu ufać”) i czasami tego rodzaju przekonania są prawdziwe. Czasami okazują się jednak fałszywe. Ludzie popełniają także często poważne błędy w ocenie własnych nastrojów i charakterów. Nie ma tu wyraźnej granicy oddzielającej stany, które potrafimy przypisywać sobie wiarygodnie, i stany, co do których jesteś bardziej omylni.

Porównajmy dyspozycje ze *zdarzeniami* czy też **chwilowymi stanami umysłu**. Zdarzenie mentalne — nazywane czasami zjawiskiem mentalnym albo chwilowym stanem mentalnym — to coś, co zachodzi w twoim umyśle w jakimś konkretnym momencie. Jeżeli wywołuje ono działania albo inne stany umysłu, one także muszą pojawić się blisko owego konkretnego momentu. Dwoma ważnymi przykładami zdarzeń mentalnych są postrzeżenia i świadome myśli. Przypuśćmy, że wyglądasz przez okno i widzisz rudego kota, który wspina się na sosnę. Masz w tym wypadku wzrokowe doznania barwy pomarańczowej, brązowej i zielonej, i postrzegasz kota siedzącego na drzewie. Przychodzi ci także do głowy myśl, że kot siedzi na drzewie. W tym momencie twoje doznania, stan percepcyjny i owa myśl są zdarzeniami. Postrzeżenie, że kot siedzi na drzewie, i myśl, że kot siedzi na drzewie, to dwa różne zdarzenia, ponieważ ktoś mógłby mieć taką myśl, nie mając tego postrzeżenia. Postrzeżenie i myśl mają jednak tę samą *treść*: oba opisują świat w taki sam sposób. (Podobnie doznanie czerwieni, brązu i barwy pomarańczowej oraz senny obraz czerwieni, brązu i barwy pomarańczowej miałyby tę samą treść.)

Ludzie nie mają na ogół bardziej trafnych przekonań na temat zdarzeń mentalnych zachodzących u innych ludzi niż na temat cudzych dyspozycji. Ktoś, kto obserwuje cię, gdy wyglądasz przez okno, może nie wiedzieć, co widzisz, i może nie wiedzieć, że myślisz, iż na drzewie

siedzi kot, nawet jeśli on sam również to widzi. Ludzie mają jednak na ogół trafne przekonania dotyczące własnych zdarzeń mentalnych.

Przekonania te są trafne w bardzo szczególny sposób. Po pierwsze, jeśli ktoś sądzi, że znajduje się w pewnym chwilowym stanie mentalnym, to przekonanie to jest na ogół prawdziwe. Po wtóre, jeśli czyjeś przekonanie, że znajduje się w pewnym chwilowym stanie mentalnym, jest fałszywe, to częściej powodem jest to, iż owa osoba myli się co do tego, jakiego rodzaju stanem jest jej stan, a nie to, że myli się co do jego treści. Ktoś może sądzić, że postrzega zielono-pomarańczowy pejzaż, choć w rzeczywistości śni mu się zielono-pomarańczowy pejzaż; pozostaje jednak prawdą, że odbiera wrażenia zieleni i barwy pomarańczowej. Ktoś może sądzić, że myśli, iż kot spadnie z drzewa, podczas gdy w rzeczywistości ma tylko nadzieję, że kot spadnie z drzewa; pozostaje jednak nadal prawdą, że myślał o upadku kota, niezależnie od tego, czy owa myśl była przekonaniem, czy nadzieją. (Ludzie często oszukują siebie samych co do stanu, w jakim się znajdują, natomiast właściwie rozumieją treść tego stanu. Ktoś może na przykład sądzić, że obawia się, iż samolot, którym leci jego żona, rozbije się, choć w rzeczywistości ma nadzieję, że samolot się rozbije. Ktoś może z kolei sądzić, że wierzy w reinkarnację, choć jego postawa sprowadza się w istocie do pragnienia, by reinkarnacja naprawdę istniała.)

Wiedzę dotyczącą treści własnych stanów chwilowych można częściowo wyjaśnić w kategoriach procesu zwanego **porządkowaniem wstępującym**. Aby przekonać się, jak działa porządkowanie wstępujące, przyjmijmy, że wyglądasz przez okno i obserwujesz, gdzie może znajdować się rudy kot wspinający się na sosnę. (Przed chwilą widziałeś coś, co mogło być kotem, ale mógł to być również tylko cień.) Ktoś pyta cię, czy sądzisz, że kot znajduje się na drzewie. Aby udzielić na nie odpowiedzi, nie musisz przeszukiwać swojego umysłu, by odnaleźć przekonania dotyczące kotów i drzew. Spoglądasz na zewnątrz, a nie do wewnątrz: rzucasz jeszcze jedno spojrzenie przez okno

i jeśli sądzisz, że kot znajduje się na drzewie, odpowiadasz, że sądzisz, iż kot jest na drzewie. Albo, ujmując tą kwestię nieco inaczej, chcąc odpowiedzieć na pytanie: „Czy sądzisz (jesteś przekonany), że kot znajduje się na drzewie?”, udzielasz najpierw odpowiedzi na pytanie: „Czy kot znajduje się na drzewie?”. Jeśli odpowiedź na to pytanie jest twierdząca, odpowiadasz twierdząco także na pytanie dotyczące twojego przekonania; w przeciwnym wypadku udzielasz odpowiedzi przeczącej.

Porządkowanie wstępujące prawie zawsze pozwala nam poznać treść naszych przekonań. Jeśli próbujesz ustalić, czy jesteś o czymś przekonany, zadaj sobie najpierw pytanie, czy to coś jest prawdą. Jeżeli odpowiedź jest twierdząca, możesz wyprowadzić wniosek, że jesteś o tym przekonany. W przeciwnym razie wyprowadzasz wniosek, że nie jesteś o tym przekonany. Istnieją tu jednak pewne ograniczenia. Procesy porządkowania wstępującego mniej skutecznie pozwalają odpowiedzieć na takie pytania, jak: „Czy masz jakieś przekonania, które są niezgodne z tą myślą?” albo „Które z twoich przekonań dotyczących łośi amerykańskich mogłoby być istotne w tej sytuacji?”. Nie prowadzą także do całkowicie wiarygodnych wyników przy odróżnianiu przekonań od nadziei, przypuszczeń lub innych, podobnych stanów. Aby odróżnić przekonanie od nadziei lub przypuszczenia, możesz spróbować zadać sobie na przykład pytanie: „Czy na drzewie jest kot?”, a następnie sprawdzić, czy twoja odpowiedź wydaje ci się niedwuznacznym stwierdzeniem, czy ma raczej charakter życzenia lub podejrzenia. Kłopot polega na tym, że możesz w tym wypadku po prostu nie wiedzieć, czy twoja odpowiedź ma charakter życzenia lub podejrzenia. Możesz również popełniać w tej materii pomyłki.

Dzięki procesom porządkowania wstępującego ludzie mogą zatem dowiedzieć się, czy jakaś konkretna myśl pojawia się w ich umyśle w jakiejś konkretnej chwili. Procesy te nie umożliwiają im jednak takiego samego dostępu do wszystkich dyspozycji, które leżą u podłoża myśli pojawiających się w danej chwili. Ale wiedza o owych

myślach jest bardziej istotnym rodzajem wiedzy, niż mogłoby wydawać się na pierwszy rzut oka. Jeżeli sądzisz, że w coś wierzysz, to wiesz dwie rzeczy z całkowitą pewnością: że właśnie *to* jest tym, w co wierzysz, i że *ty* jesteś osobą, która w to wierzy. Możesz być pewien owej treści i twojej własnej tożsamości. Oba te czynniki stosują się do szerokiego spektrum stanów umysłu. Wiedza ludzi o własnych stanach umysłu jest stosunkowo odporna na błędy wynikające z mylnej identyfikacji treści albo własnej tożsamości. Kiedy postrzegasz zatem pejzaż wypełniony barwami pomarańczową, zieloną i czarną, możesz być pewien, że niezależnie od tego, w jakim stopniu ulegasz złudzeniu, to właśnie ty masz jakieś przeżycia percepcyjne, w których pojawiają się barwy pomarańczowa, zielona i czarna.

Gdy zaczynasz wykraczać poza wiedzę, kim jesteś, i treści własnych myśli, przynosi to pewien uszczerbek wiarygodności. Ludzie rozporządzają różnymi skutecznymi metodami przypisywania stanów umysłu sobie samym i innym, choć metody te są dalekie od nieomyślności. Niektóre z nich są składnikami natury ludzkiej; niektórych uczymy się w toku procesu socjalizacji w konkretnym społeczeństwie. Niektóre są zaś pewnego rodzaju sztuczkami, które poszczególni ludzie wynaleźli na swój własny użytek. Na przykład ja sam stwierdzam, że moje własne sądy o własnych codziennych nastrojach opierają się częściowo na ocenie, ile trudu sprawia mi myślenie o zagadnieniach filozoficznych. (Melancholia zabija wyobraźnię filozoficzną; podekscytowanie powoduje, że staje się ona nieodpowiedzialna.) Są to niewątpliwie tylko wytwory mojej improwizacji, a nie uniwersalne środki prowadzące do samowiedzy. Mam wrażenie, że takie improwizowanie jest bardzo powszechnym zjawiskiem, i że każdy człowiek ma pewien zbiór indywidualnych metod utrzymywania kontaktu z dyspozycjami własnego umysłu i intuicyjnego rozpoznawania owych dyspozycji u innych.

8. Wnioski

Mamy rozmaite przekonania dotyczące umysłów, zarówno naszych własnych, jak i umysłów innych ludzi, ze względu na to, że taką naturę ma nasze życie. Jesteśmy bytami psychologicznymi, a dzięki przystosowywaniu się do współżycia z innymi każdy z nas wyposażony zostaje w umiejętności i przekonania, które możemy wykorzystywać do przypisywania stanów mentalnych sobie i innym, czasami ze sporą dozą pewności. Możemy wzbogacić to jeszcze o rozmaite teorie psychologiczne, jeśli mamy odpowiednią wiedzę i cierpliwość. Zarówno umiejętności, jak i przekonania, które wykorzystujemy, przypisując ludziom stany mentalne, mogą prowadzić do prawdy i fałszu. W niektórych okolicznościach mamy uzasadnione podstawy, by im ufać, ponieważ w niektórych okolicznościach te umiejętności i przekonania dobrze się sprawdzają.

Ogólnie rzecz biorąc, sprawdzają się one w okolicznościach, dla których zostały przygotowane przez procesy, które — gatunkowo lub indywidualnie — doprowadziły do ich powstania. Ludzie radzą więc sobie całkiem dobrze z określeniem, jakie myśli przebiegają przez ich umysły, gdy przygotowują się do zabrania głosu, ponieważ koordynacja mowy i myśli jest jedną z podstawowych funkcji świadomości. Potrafią także zupełnie nieźle rozpoznawać, kiedy inni okazują im gniew lub czułość, albowiem jedną z najważniejszych funkcji zdolności odczytywania wyrazu twarzy innego człowieka jest ustalanie, czy powinniśmy się zbliżyć, czy oddalić. Z podobnych powodów ludzie radzą sobie niezbyt dobrze z osądzaniem własnych charakterów albo określeniem, jakie myśli pojawiają się w umysłach innych ludzi. (Na ogół wiesz, co myślisz; wiesz również, czy ktoś inny okazuje ci wrogość; często nie wiesz jednak, co myśli inny człowiek; nie wiesz także, czy ty sam nie okazujesz komuś wrogości.)

W teorii poznania doniosłe znaczenie ma pewien konkretny sposób wykorzystywania przekonań psychologicznych. Chodzi o wzajemną atrybucję przekonań i wiedzy,

kóra ma miejsce w sytuacji, gdy dwie osoby przekazują sobie informacje. Uważamy, że wiemy, jakie przekonania mają inni ludzie, i (w mniejszym stopniu) na jakiego rodzaju racjach opierają te przekonania. W rezultacie możemy wykorzystywać doświadczenia poprzednich generacji i odkrycia dokonane przez innych. Bez owej zdolności ludzka wiedza byłaby znacznie skromniejsza. Aby posiadać tego rodzaju wiedzę o sobie nawzajem — wiedzę, na której opierają się niemal wszystkie inne składniki naszej wiedzy — nie musimy wcale dokonywać całej gamy atrybucji, jakie spotykamy w życiu codziennym. Niektóre z mniej wiarygodnych typów przekonań psychologicznych, takie jak przekonania dotyczące ludzkich nastrojów, charakterów i przyczyn działania, nie odgrywają tu w istocie poważniejszej roli. Nie znaczy to, że założenia dotyczące naszych umysłów, które przyjmujemy, przekazując sobie wzajemnie informacje, nie budzą żadnych wątpliwości. Musimy ufać, że ludzka pamięć jest na ogół dokładna, że ludzie popełniają tylko niewielkie błędy w rozumowaniu, i że wierzą na ogół w to, co twierdzą. Przekonania te mogłyby być fałszywe. Ale gdybyśmy ich nie przyjęli, to stwierdzilibyśmy, że dysponujemy racjami uzasadniającymi tylko niewielką część innych naszych przekonań. Nadaje to wierze w ogólną wiarygodność ludzkich świadectw pewien aprioryczny status: gdybyśmy zostali zmuszeni do zrewidowania owych przekonań, musieliśmybyśmy zwątpić niemal we wszystko, w co wierzymy.

Pytania sprawdzające rozumienie materiału

- 1 Które z wymienionych poniżej przekonań są przekonaniem psychologicznymi?
 - (a) Twoje przekonanie, że patrzysz na książkę.
 - (b) Przekonanie Romea, że kocha Julię.
 - (c) Przekonanie Romea, że Julia go kocha.
 - (d) Przekonanie Romea, że Julia jest kobietą.
 - (e) Przekonanie Romea, że Julia ma mózg.
 - (f) Przekonanie Romea, że on sam ma mózg.

- (g) Przekonanie Romea, że Julia pragnie, by on ją kochał.
- (h) Pragnienie Romea, by Julia wierzyła, iż on ją kocha.
- 2 Czy mógłbyś wątpić w to, czy ktoś inny ma przekonania, pragnienia i odczucia, które wydaje się mieć, nie mając wątpliwości co do tego, że ów ktoś ma umysł?
 - 3 Dlaczego druga część argumentu z analogii, opisana w punkcie 2, jest rozumowaniem indukcyjnym? Dlaczego, podobnie jak część pierwsza, podlega ono wpływowi zmienności zachowania?
 - 4 Zaleta, którą przypisuje się behawioralnemu punktowi widzenia (w punkcie 3), polega na tym, że pokazuje on, w jaki sposób możemy mieć fałszywe przekonania dotyczące nas samych, dające się skorygować przez obiektywne przyjrzenie się własnemu zachowaniu. Jakie fałszywe przekonania żywią postaci A, C i D z przytoczonych trzech przykładów?
 - 5 W punkcie 4 podano przykład, w którym pewien człowiek mówi: „Jest na mnie zły, bo zająłem jego miejsce na parkingu”. W jakim sensie mogłoby to być pewnego rodzaju zastosowanie psychologii potocznej? (Jakie zachowanie mogłoby zostać w ten sposób wyjaśnione, i jakiej zdroworozsądkowej zasady można by użyć do jego wyjaśnienia?)
 - 6 Co w zachowaniu człowieka, który oszukuje samego siebie, sprawia, że można opisać go jako kogoś, kto postępuje tak, jak gdyby zdawał sobie podświadomie sprawę z istnienia świadectw przemawiających przeciw jego świadomemu przekonaniu?
 - 7 Dlaczego w przykładzie związanym ze „Zdeprawowanym Łosiem” i „Nieskazitelny Jak Kryształ” osoby badane mają fałszywe przekonania dotyczące powodów własnych pragnień?
 - 8 Opisz, jak za pomocą porządkowania wstępującego mógłbyś rozstrzygnąć, czy podzielasz przekonanie, że $35 + 76 = 116$.
 - 9 Jeżeli ktoś jest przekonany, że znajduje się w pewnym chwilowym stanie mentalnym, to jego przekonanie jest

na ogół prawdziwe. Rozważ twierdzenie, które głosi coś odwrotnego: że jeśli ktoś znajduje się w pewnym chwilowym stanie mentalnym, to żywi zwykle prawdziwe przekonanie, że znajduje się w tym stanie. Czy twierdzenie to jest prawdziwe?

- 10 Dlaczego jest tak, że porządkowanie wstępujące nie może udzielić odpowiedzi na pytanie: „Które z twoich przekonań dotyczących łosi amerykańskich jest istotne w tej sytuacji?”.

Zagadnienia do przemyślenia

- 11 W punkcie 1 stwierdzono, że jednoosobowa nauka nie byłaby taką nauką, jaką znamy. Czy oznacza to, że jednoosobowa nauka nie byłaby w ogóle możliwa? Zastanów się, jak dużą część naszej nauki — a zwłaszcza fizyki, chemii i biologii — byłby w stanie rozwinać w ciągu całego życia jeden inteligentny, ale niewykształcony człowiek mieszkający na bezludnej wyspie. A co można by powiedzieć o superinteligentnej istocie, której długość życia sięgałaby kilku stuleci?
- 12 Rozumowanie indukcyjne w argumencie z analogii, omawianym w punkcie 2, jest mało przekonujące po części dlatego, że zakłada, iż przyczyny zachowań innych ludzi muszą być podobne do przyczyn naszych własnych zachowań. Czy mogą istnieć bardziej przekonujące dowody indukcyjne, które opierałyby się na podobieństwie układów nerwowych wszystkich ludzi, przemawiające za wnioskiem, że wszyscy ludzie mają podobne przeżycia?
- 13 Czy przykłady przytoczone w punkcie 3 dowodzą, że ludzie mogą znać pewne fakty dotyczące ich samych na podstawie refleksji, której przedmiotem są *tylko* ich własne zachowania?
- 14 W punkcie 4 jedna z zalet przypisywanych podejściu opartemu na psychologii potocznej, która daje mu pewną przewagę nad podejściem behawioralnym, pole-

ga na tym, że przyznaje nam ono prawo do atrybucji wszelkich stanów mentalnych, które wyjaśniają zachowania danej osoby. Ale nawet wtedy, gdy bierzemy pod uwagę zupełnie zwyczajne zachowania, takie jak picie kawy, możemy wymyślać najbardziej dziwaczne wyjaśnienia. Na przykład możemy wyjaśniać to zachowanie, mówiąc, że dana osoba uważa picie kawy za sygnał dla kosmitów, iż jej ciało jest nieczyste i dlatego nie warto porywać jej na inną planetę. Jak podejście oparte na psychologii potocznej mogłoby odkryć różnicę między naszymi codziennymi wyjaśnieniami ludzkich zachowań i takimi dziwnymi wyjaśnieniami?

- 15 Eksperymenty, które mają podobny charakter do naszego wymyślanego eksperymentu dotyczącego nastolatków i grup rockowych z punktu 6, mają według niektórych interpretacji dowodzić, że ludzie interpretują swoje wybory jako bardziej racjonalne niż są one w rzeczywistości. Dlaczego ten przykład mógłby być interpretowany w taki sposób?
- 16 Czy przekonania są dyspozycjami, czy raczej zdarzeniami? Rozważ swoje przekonanie, że:
 - (a) niebo znajduje się nad Ziemią,
 - (b) czytasz w tej chwili książkę,
 - (c) $2 + 9 = 11$.
- 17 Jak mogłyby wyglądać procesy porządkowania wstępującego związane z ustalaniem, jakie są twoje pragnienia?
- 18 Spróbuj napisać ponownie punkt 8 tego rozdziału z perspektywy głębokiego sceptycyzmu (zob. rozdział 1, punkt 5).

Dalsze lektury

Podstawowe rozróżnienia z zakresu filozofii umysłu objaśniają Peter Smith i O.R. Jones w książce *The Philosophy of Mind: An Introduction* (Cambridge University Press, Cambridge 1986) oraz Peter Carruthers w pracy *Introducing*

Persons (Croom Helm, 1986). Bardziej zaawansowane, ale wciąż przystępne w lekturze rozprawy filozoficzne poświęcone samowiedzy i wiążącym się z nią problemom zawiera książka Quassima Cassama (red.) *Self-knowledge* (Oxford University Press, Oxford 1994). Bardzo klarowne, interesujące rozważania o defektach samowiedzy można znaleźć w książce Richarda Nisbetta i Lee Rossa *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgement* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs-London 1980).

Różne poglądy dotyczące zjawiska oszukiwania samego siebie są wyłożone w rozprawach zebranych w książce Amelie Rorty (red.) *Perspectives on Self-deception* (University of California Press, Berkeley 1988) i w pracy Davida Pearsa *Motivated Irrationality* (Oxford University Press, Oxford 1984). Do tekstów, które odpowiadają moim osobistym upodobaniom, należą — Paul Ziff, *The simplicity of other minds*, „Journal of Philosophy”, 62, 1965, s. 575–584 (artykuł ten został przedrukowany w książce Paula Ziffa *Philosophic Turnings*, Cornell University Press, Ithaca 1966); Hilary Putnam, *Other minds*, w: tenże, *Philosophical Investigations*, 2, 1979, s. 71–27 (praca została przedrukowana w jego książce *Mind, Language, and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1975). Najlepszą prezentację i obronę stanowiska materializmu eliminującego zawiera rozdział 4 książki Paula Churchlanda *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (Cambridge University Press, Cambridge 1979). Koncepcje o bardziej eksperymentalnym charakterze znaleźć można w pracy Paula Churchlanda *Reduction, qualia, and the direct introspection of brain states*, „Journal of Philosophy”, 81, 1985, s. 8–27. Zarzuty pod adresem materializmu eliminującego znajdziecie w artykule Patricii Kitcher *In defence of intentional psychology*, „Journal of Philosophy”, 81, 1984, s. 86–106.

Wybrane fragmenty klasycznych dzieł filozoficznych, które mają związek z tematyką niniejszego rozdziału, zawiera książka Johna Cottinghama *Western Philosophy: An Anthology* (Blackwell, Oxford 1996). Zob. część II, rozdział 4: *René Descartes*, „*The Incorporal Mind*”; część

II, rozdział 8: *John Stuart Mill*, „*The Problem of Other Minds*”; część II, rozdział 10: *Gilbert Ryle*, „*The Myth of the «Ghost in Machine»*”; oraz część IV, rozdział 4: *Sigmund Freud*, „*The Partly Hidden Self*”.

WIEDZA MORALNA

1. Odróżnianie dobra od zła

Mówimy czasem, że dzieci stają się odpowiedzialne za swoje działania, gdy są dostatecznie duże, by rozumieć różnicę między dobrem i złem. Studiowanie filozofii może zasiać w was jednak niepewność, czy jakkolwiek człowiek w dowolnym wieku rozumie różnicę między dobrem a złem. Filozofia moralności to dziedzina, w której łatwo można stracić orientację, i każdy, kto ma z nią styczność, może dojść do wniosku, że nikt nie wie, na czym polega różnica między dobrem a złem. Ostatecznie tak wielu filozofów, myślicieli religijnych i teoretyków polityki stworzyło tyle sprzecznych koncepcji dotyczących dobra i zła. Jeżeli znakomici myśliciele nie mogą zgodzić się co do tego, na czym polega owa różnica, jak reszta z nas może żywić nadzieję, że kiedykolwiek zdoła ją zrozumieć?

W ostatnich latach filozofowie stworzyli kilka interesujących koncepcji dotyczących przekonań moralnych: przekonań, które dotyczą dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, dobroci i okrucieństwa. Jedną z konsekwencji owych idei jest to, że znacznie łatwiej jest nam zrozumieć, jak proste, zdroworozsądkowe poglądy dotyczące wiedzy moralnej mogą być słuszne. Pomimo wszystkich misternych zawłości, które wprowadzają filozofowie, i pomimo faktu, że możemy nie mieć pewności, która filozoficzna koncepcja moralności jest słuszna, jesteśmy zapewne zdolni do posiadania wiedzy, że działania są dobre lub złe,

że społeczeństwa są sprawiedliwe albo niesprawiedliwe, że ludzie są życzliwi, odważni albo okropni. Celem niniejszego rozdziału jest wyjaśnienie tych idei i powiązanie ich z ogólną problematyką teorii poznania.

2. Twarde i miękkie przekonanie moralne

Nie trzeba wcale odwoływać się do ogólnej filozoficznej teorii moralności, by wiedzieć, że jakiś konkretny czyn jest zły, a jakaś konkretna osoba zasługuje na moralny podziw. Istnieją dwie przyczyny takiego stanu rzeczy. Po pierwsze, przyglądając się całemu naszemu doświadczeniu, dostrzegamy, że często formułujemy wiarygodne sądy, choć nie jesteśmy w stanie przedstawić intelektualnego opisu różnic, które przeprowadzamy, i kryteriów, którymi się posługujemy. Niemal każdy człowiek umie odróżnić brzmienie fletu od brzmienia saksofonu, ale bardzo niewielu ludzi potrafi powiedzieć, na czym polega różnica między brzmieniem tych dwóch instrumentów. Niemal każdy z nas potrafi rozpoznawać twarze sławnych ludzi, ale nikt nie umie powiedzieć dokładnie, co odróżnia twarz konkretnego człowieka od twarzy wszystkich innych ludzi. Jesteśmy pewni, że wiemy, iż instrument, który słyszymy, to saksofon, a nie flet, albo że twarz, którą widzimy, to twarz tego, a nie innego człowieka. Z jakich więc powodów nie mielibyśmy sądzić, że wiemy na przykład, iż gwałt jest złem, albo że społeczeństwo wolne od niewolnictwa jest bardziej sprawiedliwe od społeczeństwa, w którym niewolnictwo istnieje, nawet jeśli nie potrafimy podać jasnego, niekontrowersyjnego wyjaśnienia, dlaczego tak jest?

Tego rodzaju przekonania nie mogłyby być wiedzą, jeśli nie byłyby przekonaniami prawdziwymi. Według jednej z filozoficznych teorii moralności, **emotywizmu**, twierdzenia dotyczące moralności nie są prawdziwymi bądź fałszywymi zdaniem, lecz tylko ekspresywnymi okrzykami. Wedle emotywizmu powiedzenie, że gwałt jest złem, jest czymś takim jak powiedzenie „gwałt, fe!”. Według innej

teorii twierdzenia dotyczące moralności nie są sądami opisowymi, lecz rozkazami, i z tej racji powiedzenie, że gwałt jest złem, jest tym samym, co powiedzenie: „Nie gwałć”. Obecnie niewielu filozofów wyznaje tak prymitywne teorie moralności. Jednak bardziej wyszukane teorie moralności mogą mieć podobne konsekwencje. **Teoria błędu**, sformułowana przez Johna Mackie’ego i udoskonalona przez innych, głosi, że nasze przekonania dotyczące moralności są pewnego rodzaju mitem. Odkrywamy, że postępowanie w taki sposób, jak gdyby istniała realna różnica między dobrem a złem, przynosi pożytek i dlatego wymyślamy słowa na określenie własności moralnych i posługujemy się nimi, formułując złożone sądy, choć w rzeczywistości słowa te nie opisują żadnych obiektywnych faktów. Według teorii błędu powiedzenie, że gwałt jest złem, jest czymś takim jak powiedzenie, że Hamlet zabił Poloniusza, a wilk zjadł babcie Czerwonego Kapturka: wszyscy aprobowujemy takie stwierdzenia i uważamy, że takie rzeczy „należy” mówić, jednak w świecie nie ma niczego, co czyniłoby owe stwierdzenia prawdziwymi.

Nawet jeśli teoria błędu jest słuszna, to jednak wiele przekonań moralnych może uchodzić za wiedzę. Rozważmy na przykład przekonania, które dotyczą ludzkich charakterów. Przypuśćmy, że ktoś pożycza od ciebie pieniądze, by zapłacić za operację swojego chorego kota, i mówi ci z pozorną szczerością, że odda je w następnym tygodniu. Gdy przychodzi pora oddania długu, nie ma jednak pieniędzy i usprawiedliwia się tym, że musiał kupić bilet na samolot, by polecieć na pogrzeb matki. Później dowiadujesz się, że wydał te pieniądze w kasynie, chwając się swoim przyjaciółm, że zawsze potrafi wyłudzić od ciebie pieniądze, opowiadając jakąś smutną historyjkę. Wiesz zatem, że ów ktoś jest kłamcą i człowiekiem nie zasługującym na zaufanie. Jest to coś dotyczącego jego charakteru moralnego, co możesz poprzeć wieloma świadectwami, i czego nie mogłaby podważyć żadna wyrafinowana teoria moralności.

Rozważmy przykład innego rodzaju. Przypuśćmy, że jakiś kandydat ubiegający się o pewne stanowisko politycz-

ne zgłasza propozycję zniesienia wszystkich praw zakazujących oszustwa. Pomysł sprowadza się tego, że jeśli przedsiębiorstwa nie będą musiały troszczyć się o to, by unikać procesów sądowych, będą skuteczniej zabiegać o swój interes, a gospodarka będzie się dobrze rozwijać. Po krótkim namyśle zaczynasz dostrzegać problemy, które wiążą się z tą propozycją. Pozbawione skrupułów przedsiębiorstwa będą mogły wysuwać bezpodstawne roszczenia finansowe wobec swoich klientów, co może wyjść na jaw dopiero po dokonaniu zapłaty. Ofiarą takich praktyk padliby głównie indywidualni członkowie społeczeństwa, zwłaszcza ludzie ubodzy, którzy nie rozporządzają odpowiednimi środkami, by sprawdzić zasadność roszczeń z tytułu dostarczanych towarów i usług. Przyniosłoby to jednak także pewien uszczerbek przedsiębiorstwom, a ponieważ często miałyby one wątpliwości co do prawdziwości opisów podawanych przez dostawców, i co do tego, czy warunki umów będą honorowane, bardzo niechętnie prowadziłyby wspólne interesy z przedsiębiorstwami, z którymi nie byłyby związane od dłuższego czasu. Zaufanie, na którym opiera się handel, zostałoby zatem poważnie podkopane. Podsumowując wszystkie te argumenty, stwierdzasz: „Przyniosłoby to katastrofalne skutki. Doprowadziłoby do wyzysku i braku zaufania. A także niesprawiedliwości: ludzie ubodzy i niedoinformowani staliby się ofiarami ludzi zamożnych i dobrze poinformowanych”.

Kiedy mówisz, że osoba scharakteryzowana w pierwszym przykładzie jest kłamcą, na którym nie można polegać, i kiedy mówisz, że propozycja opisana w przykładzie drugim doprowadziłaby do wyzysku i niesprawiedliwości, wypowiadasz stanowcze twierdzenia, które możesz poprzeć mocnymi świadectwami. Jeżeli owe świadectwa nie są zwodnicze, i jeśli nie występują inne czynniki podważające prawomocność wiedzy, twoje twierdzenie jest wiedzą. Wiesz, że owa osoba jest kłamcą; wiesz, że wspomniana propozycja przyniosłaby niesprawiedliwość. Są to przekonania moralne i przekonania te są wiedzą: są one przekonaniem moralnym, albowiem dotyczą tego, jacy powinni być

w naszym mniemaniu ludzie i społeczeństwa; są zaś wiedzą, ponieważ we właściwy sposób wiążą się z faktami.

Nie wszystkie przekonania moralne mają jednak taki charakter. Jeżeli mówisz kłamcy, że jest kłamcą, prawdopodobnie poczuje się urażony i będzie próbował bronić się przed przyklejeniem mu takiej etykiety. Przypuszczalnie zgodziłby się bowiem z tobą co do tego, że to źle, gdy jest się kłamcą. Przypuśćmy jednak, że zamiast takiej reakcji człowiek ów uśmiecha się szeroko i mówi: „No jasne, jestem kłamcą, a ty jesteś frajerem, ale uświadomiłeś to sobie trochę za późno”. Podziela twoje przekonanie dotyczące jego charakteru, ale z jego punktu widzenia nie ma ono tej samej siły moralnej. Być może człowiek ten ma bardzo niewiele przekonań moralnych i wcale nie dba o to, czy jest kłamcą, czy nie. Może być również tak, że ma on odmiennie zapatrywania moralne niż ty, i za chwilę powie: „Podziwiam dobrych kłamców; nie mam szacunku dla nikogo, kto uporczywie trzyma się kruchej prawdy. Dobry człowiek potrafi dobrze kłamać”. Przekonania dotyczące tego, czy ktoś jest dobrym człowiekiem, są zatem różne od przekonań, które dotyczą tego, czy ktoś jest kłamcą. Sugeruje to, iż te rodzaje przekonań moralnych, dla których mogą istnieć jednoznaczne świadectwa, są zarazem rodzajami przekonań, które nie mają bezpośrednich konsekwencji dla tego, co ktoś powinien czynić.

Wypływają stąd dwa, w pewnej mierze przeciwne, wnioski — po pierwsze, że wiele przekonań moralnych możemy poznać w taki sam sposób jak inne przekonania, które dotyczą otaczającego nas świata; po wtóre, że nie można poznać w taki sposób wszystkich przekonań moralnych. Przekonania takie jak to, że ktoś jest kłamcą, albo że pewne rozwiązania w życiu społecznym prowadziłyby do wyzysku ludzi ubogich, są czasami nazywane „twardymi” przekonaniem moralnymi. Musimy zadać więc teraz pytanie, w jaki sposób możemy poznawać nie-twarde czy też miękkie przekonania moralne. Jeden ze sposobów udzielania odpowiedzi na to pytanie polegałby na dokonaniu przeglądu klasycznych teorii etycznych. Jaka jest odpo-

wiedź na to pytanie według utylitaryzmu? Jakiej odpowiedzi należy udzielić wedle etyki kantowskiej? I tak dalej. Metoda ta jest jednak potencjalnie zwodnicza, ponieważ stwarza wrażenie, że musimy podjąć decyzję, która z tych teorii jest słuszna, zanim będziemy mogli powiedzieć cokolwiek o możliwych sposobach poznania podstawowych przekonań moralnych. Odmierna taktyka polega na opisywaniu innych rodzajów przekonań, które mogą być porównywane z twardymi i miękkimi przekonaniem moralnymi. To będzie przedmiotem rozważań w następnym punkcie. Potem wrócimy do naszego podstawowego problemu i przedstawimy niektóre klasyczne teorie moralności.

3. Analogie: humor, barwy i czarownice

Niektóre inne rodzaje przekonań wykazują bardzo interesujące podobieństwo do przekonań moralnych. Takie podobieństwo zdradzają przekonania dotyczące humoru, przekonania na temat barw oraz przekonania dotyczące osobowości, co ukazuje istotne aspekty naszych przekonań moralnych i pozwala nam spojrzeć z pewnej perspektywy na filozoficzne teorie owych przekonań.

Humor

Mogłoby wydawać się, że humor jest czymś zasadniczo odmiennym od moralności. Ostatecznie moralność to bardzo poważna sprawa. Zwróćmy jednak uwagę na pewne podobieństwa.

Nie możesz wyjaśnić, o co chodzi w dowcipie. Jeżeli ktoś nie rozumie, dlaczego coś jest śmieszne, to dokładniejsze objaśnianie może sprawić, że zrozumie, dlaczego inni się śmieją, ale nie spowoduje, że on sam zacznie się śmiać wraz z nimi. Wyobraźmy sobie kogoś, kto jest zupełnie niewrażliwy na humor, kto nigdy nie dostrzega, że coś jest choćby trochę zabawne, i kto jest zakłopotany, gdy inni

ludzie śmieją się z opowieści czy rysunków. (Myślę, że znam dwoje takich ludzi; ale być może to oni stroją sobie ze mnie żarty, zachowując kamienny wyraz twarzy.) Zapewne moglibyśmy wyjaśnić takiej osobie psychologię humoru, tak by potrafiła przewidywać, z jakich rzeczy będą śmiali się inni ludzie. (Być może — choć najbardziej śmieszy nas to, co jest dla nas całkowitym zaskoczeniem.) Jednak żadne wyjaśnienia nie mogą wywołać śmiechu. Jeśli nie chwytasz o co chodzi, to nie chwytasz i już!

Wyobraźmy sobie teraz kogoś, kto jest pozbawiony wrażliwości moralnej. Taki człowiek nie musi wcale być potworem: może przyzwoicie traktować innych ludzi, dotrzymywać obietnic i rzetelnie współpracować z innymi. Może tak postępować w celu skłonienia innych, aby go dobrze traktowali i współdziałali z nim; może również postępować tak z lęku przed karą. Jednak człowiek taki nie odczuwałby odrazy do przykładów zła i nie żywiłby podziwu dla przykładów heroizmu czy poświęcenia dla innych. Co zaś najistotniejsze, gdyby taka osoba rozważyła pewne działanie i doszła do przekonania, że byłoby ono nieuczciwe albo okrutne, nie odczułaby żadnego dreszczu z powodu uświadomienia sobie, że to, co rozważała, jest złe. Wyjaśnianie, że większość ludzi ma poczucie winy, odczuwa skruchę albo moralny podziw, i tłumaczenie, w jakich okolicznościach przeżywają takie uczucia, mogłoby pomóc takiej osobie zrozumieć, jak działają normalne istoty ludzkie. Nie pozwoliłoby to jej jednak przeżyć tego rodzaju emocji. Jeżeli tego nie czujesz, to nie czujesz i już.

Barwy

Sięgając po kolejny przykład, rozważmy nasze przekonania dotyczące barw. Ludzie umieją dość dobrze ocenić, kiedy przedmioty są czerwone, zielone, niebieskie i tak dalej. W warunkach podobnego oświetlenia większość ludzi opisuje przedmioty, posługując się tymi samymi słowami oznaczającymi barwy (z wyjątkiem kilku doskonale zna-

nych przypadków: granica między barwą niebieską i zieloną jest rozmyta — wydaje się, że nie ma ludzi, którzy dostrzegaliby ją w ten sam sposób). W rezultacie ludzie przez długi czas skłonni byli sądzić, że barwa jest prostą własnością przedmiotów, podobnie jak masa, kształt i położenie. Fizyka i fizjologia pouczają nas jednak, że to nie tak. Nazywamy przedmioty np. zielonymi, gdy odbijają one wiele różnych konfiguracji długości fal świetlnych. Konfiguracje te trudno opisać w taki sposób, by sprawiały wrażenie podstawowych cech przedmiotów. Łapiemy się na tym, że mówimy coś takiego: przedmiot jest zielony, kiedy normalni ludzie, którzy widzą ów przedmiot w normalnym oświetleniu, nazywają go „zielonym”.

Barwa przypomina więc pod pewnymi względami humor. Niełatwo jest, a może nawet nie da się w ogóle określić, co jest wspólne wszystkim zielonym przedmiotom, nie odwołując się do tego, jak reagują na nie ludzie. A osoba, która cierpi na ślepotę na barwy, mogłaby dobrze znać fizykę i psychologię, rozumieć, jak rozchodzi się światło i jak działa oko, a mimo to nie potrafiłaby powiedzieć, jakie przedmioty inni ludzie będą nazywali czerwonymi, zielonymi i purpurowymi. Tak więc kiedy ktoś wie, jaką barwę ma pewien przedmiot, jego wiedza dotyczy częściowo tego, w jaki sposób reagują na ów przedmiot inni ludzie.

Czarownice

Oto trzeci i ostatni przykład. Jest on jednak częściowo wyimaginowany. Wyobraźmy sobie kulturę, w której istnieje pojęcie czarownicy. Ludzie z kręgu tej kultury nazywają często kobiety „czarownicami”, a następnie palą je na stosie. Ciąg zdarzeń, który prowadzi do nazwania kogoś „czarownicą”, zaczyna się od pojawienia się nieprzychylnych pogłosek. Powodem może być to, że zachoruje jakieś dziecko, albo to, że jakiś rolnik straci całe zboże. Ktoś musi być temu winny i sugeruje się, że mogła maczać w tym palce

jakaś czarownica, a plotkarze zaczynają dociekać, kto może być tą czarownicą. Jeżeli nazwisko jakiejś kobiety pojawia się w takich plotkach dostatecznie często, ogłasza się publicznie, że jest ona czarownicą. Następnie owa kobieta zostaje poddana próbie — na przykład w taki sposób, że zostaje związana i wrzucona do rzeki. (Jeżeli unosi się na wodzie, to jest czarownicą, ponieważ rzeka nie chce jej przyjąć; jeżeli utonie, to — cóż za szczęście! — zostaje uniewinniona.) Jeżeli ów proces „dowodzie”, że kobieta jest czarownicą, zostanie ona spalona na stosie.

Czy ludzie z kręgu tej kultury wiedzą, że kobiety, które palą na stosie, są czarownicami? Czy wiedzą, że czarownice istnieją? W pewnym sensie wiedzą. Wiedzą, że konkretne kobiety uznano za winne uprawiania czarów. Wiedzą, że istnieją kobiety, które — gdyby poddano je próbie — ujawniłyby cechy, które pozwalałyby uznać je za czarownice. Ale jednocześnie nie wiedzą. Nie wiedzą, czy istnieje jakaś realna, obiektywna różnica między kobietami, które zostały spalone, i wszystkimi innymi. Nie wiedzą, czy istnieją ludzie mający jakąś szczególną właściwość, która powoduje, że nie przejdą sprawdzianu na uprawianie czarów. Brak wiedzy sprawia, że opacznie rozumieją pojęcie czarownicy. Nie wiedzą, że bycie czarownicą polega niemal wyłącznie na tym, że inni ludzie podejmują decyzję, że dana osoba jest czarownicą.

Te trzy przykłady — humor, barwy i czarownice — różnią się od siebie pod wieloma względami. Łączy je to, że we wszystkich ludzie mają przekonania dotyczące ich własnych reakcji albo reakcji innych. Odnoszą się do przekonań, które — w większym stopniu, niż ludzie mogą to sobie uświadamiać — mają specyficznie ludzką treść. We wszystkich trzech przypadkach sceptyk dostrzec mógłby pewne podstawy, by twierdzić, że przekonania te nie są obiektywnie prawdziwe. Można odnieść wrażenie, że zostały tylko spreparowane i są prawdziwe dlatego, że podjęliśmy taką decyzję. Ostatni przykład, czarownice, ma najbardziej skrajny charakter. W przykładzie tym ludzie

mają przekonania, które — choć nie są tego świadomi — dotyczą niemal wyłącznie sądów formułowanych przez innych. Najmniej skrajny charakter ma przykład barw. Choć bowiem granice tego, co jest nazywane „zielonym”, są zdeterminowane przez sposób, w jaki istoty ludzkie reagują na światło, to przynajmniej samo światło jest realne, a przedmioty, które określamy za pomocą różnych nazw barw, faktycznie odbijają fale świetlne o różnej długości. Z punktu widzenia obiektywności humor znajduje się gdzieś pomiędzy czarownicami i barwami. Humor jest czymś swoiście ludzkim i można argumentować, że gdyby nie istnieli ludzie, nic nie byłoby śmieszne. Z drugiej strony niektóre dowcipy są śmieszne, a niektóre — nie, zaś niektórzy ludzie mają niewątpliwie fałszywe przekonania dotyczące tego, które dowcipy (zwłaszcza ich własne dowcipy) są śmieszne. Nie jest więc tak, że fakty dotyczące humoru po prostu tworzymy.

Czy przekonania moralne są bardziej podobne do przekonań dotyczących czarownic, humoru czy barw? Różne filozofie moralności udzielają różnych odpowiedzi na to pytanie. Niektóre kierunki filozoficzne traktują moralność jako coś całkowicie obiektywnego, bardziej obiektywnego niż przekonania dotyczące barw. Jeśli sądzisz na przykład, że słuszne jest to, co nakazuje Bóg, to będziesz uważał, że słuszność jakiegoś działania jest cechą równie obiektywną jak miejsce i czas, w którym się ono odbywa. Sytuacja przedstawia się podobnie, jeżeli jesteś przekonany, tak jak utylitaryści, że działania słuszne to te, które przynoszą maksymalną ilość szczęścia wszystkim ludziom. Z drugiej strony, jeśli uważasz — tak jak emotywiści — że powiedzenie, iż coś jest złe, jest tylko wyrazem emocjonalnej dezaprobaty, to będziesz sądził, że nazywanie czegoś złym przypomina w dużej mierze nazywanie kogoś czarownicą. W większym stopniu wyraża ono subiektywną postawę niż obiektywny fakt.

Najważniejsze jest w tym kontekście to, że nie musimy wcale wybierać między skrajnościami. Moralność nie musi być albo tak obiektywna jak masa i kształt przedmiotu, albo

tak subiektywna jako własność bycia czarownicą. Pomiedzy tymi skrajnościami jest jeszcze wiele innych stanowisk. Moralność może być bowiem czymś podobnym do humoru albo czymś takim jak barwa.

Moglibyśmy wytoczyć mocne argumenty na rzecz tezy, że przekonania dotyczące moralności są bardziej podobne do przekonań dotyczących barwy lub humoru. Przekonania na temat moralnego charakteru poszczególnych ludzi albo uczciwości konkretnych instytucji przypominają raczej przekonania dotyczące barwy, jako że opisują te aspekty świata, których człowiek pozbawiony pewnych podstawowych zdolności mógłby nie być w stanie zrozumieć, choć ich przyczynami są realne własności psychologiczne ludzi i realne fakty dotyczące struktury rozmaitych instytucji. Z niektórymi ludźmi rzeczywiście trudno jest współpracować bądź zgodnie współżyć. I choć precyzyjny opis, na przykład różnic między byciem człowiekiem nie zasługującym na zaufanie a byciem oszustem, nie jest zapewne możliwy bez odwoływania się do pojęć moralnych, fakt, że ktoś nie jest godny zaufania albo jest oszustem, jest faktem, który wiąże się z czymś nader realnym, a mianowicie ze sposobem, w jaki osoba ta będzie zachowywała się w sytuacjach wymagających współpracy z innymi ludźmi.

Przekonania dotyczące „miękkich” zagadnień moralnych, takich jak to, co powinien uczynić jakiś człowiek, albo to, czy dany czyn jest zły, także mogą wykazywać podobieństwo do przekonań dotyczących barwy. Mogą być jednak również podobne do przekonań dotyczących humoru: mogą być trochę mniej obiektywne, trochę ściślej związane z ludzkimi reakcjami, a przy tym nadal mieć tę właściwość, że są prawdziwe lub fałszywe ze względów niezależnych od naszych zapatrywań. Różne przekonania moralne mogą zajmować rozmaite miejsca w tym spektrum. (Na przykład przekonania dotyczące tego, jakie ogólne rodzaje czynów są słuszne, a jakie niesłuszne, mogą różnić się od przekonań dotyczących tego, co ludzie powinni czynić w kontekście konkretnych moralnych dylematów realnego życia.) Aby uzyskać ogólny, precyzyjny obraz stopnia obiektywności

przekonań moralnych, potrzebna jest ogólna teoria moralności. Istotne okazują się w tym kontekście klasyczne teorie filozoficzne. Na przykład teoria moralności, która opiera się na nakazach Boga, przypisuje niektórym przekonaniom moralnym bardzo wysoki stopień obiektywności, równie wysoki, jak wszelkim faktom dotyczącym świata przyrody. Konsekwencje utylitaryzmu są bardzo podobne. Pomimo zasadniczych różnic między moralnością, której fundamentem jest Bóg, i moralnością, która opiera się na dostarczaniu szczęścia innym ludziom, w obu wypadkach istnieje całkowicie obiektywna odpowiedź na pytanie, co jakiś człowiek powinien czynić. Z drugiej strony na gruncie teorii, wedle których moralność to kwestia społecznej konwencji albo, jak w egzystencjalizmie, arbitralnego wyboru, przekonania moralne mają znacznie niższy stopień obiektywności, i są bardziej podobne do przekonań dotyczących humoru niż przekonania, które dotyczą Układu Słonecznego.

Istotną okolicznością nie jest w tym kontekście fakt, że w niektórych teoriach nadaje się moralności wyraźnie obiektywny charakter, a w innych — znacznie mniej obiektywny. Chodzi raczej o to, że niemal wszystkie teorie uznają, że moralność jest co najmniej równie obiektywna jak humor, a większość — że moralność jest czymś równie obiektywnym jak barwa. A dziedziny humoru i barw mają stosunkowo obiektywny charakter. Nie wahamy się przecież powiedzieć, że pewna osoba wie, jaką barwę mają jej skarpetki, albo że ktoś inny wie, że dowcip, który opowiedział, jest w rzeczywistości niezbyt śmieszny. Żadne trudności nie wiążą się z powiedzeniem, że nie ma żadnych świadectw, które wskazywałyby, że czerwone róże stają się zielone, gdy nikt na nie nie patrzy, albo że istnieją ważne powody, by sądzić, że rasistowskie dowcipy nie są na ogół szczególnie śmieszne. Przekonania dotyczące humoru i barw często spełniają wymogi wiedzy; mogą istnieć świadectwa, które przemawiają za nimi i przeciw nim, inne przekonania mogą je potwierdzać lub podważać. To zaś powinno skłonić nas do zaakceptowania oczywistej interpretacji faktu, że mówimy dokładnie to samo o przekona-

niach moralnych. Mówiąc o przekonaniach moralnych, posługujemy się niewątpliwie językiem wiedzy, uzasadniania i racji. Mówimy, że pewna osoba wie, iż naprawdę powinna przyznać się do tego, że to ona spowodowała wgniecenie w masce samochodu, albo że istnieją ważne powody, by wątpić w to, że jedzenie jabłek jest złe. A jeśli ktoś chciałby dowodzić, że wszystko to, co mówimy, jest błędne, to powinien mieć w zanadrzu bardzo mocne argumenty.

4. Kognitywizm

Jeden z argumentów, który każe nam sądzić, że przekonania moralnych nie można poznawać bądź uzasadniać, pochodzi z teorii zwanej nonkognitywizmem. Głosi ona, że to, co nazywamy przekonaniem moralnym, w rzeczywistości nie zasługuje w ogóle na miano przekonania. Nie mogą być one bowiem prawdziwe ani fałszywe. Najbardziej znaną wersją owej teorii jest emotywizm, do którego nawiązaliśmy na początku tego rozdziału — teoria głosząca, że kiedy ludzie mówią takie rzeczy, jak „niewolnictwo jest złem”, to nie formułują sądów o faktach, ale wyrażają swoje uczucia. Jeżeli emotywizm lub jakaś inna teoria nonkognitywistyczna byłby koncepcją słuszną, nie moglibyśmy wiedzieć, że niewolnictwo jest złem, tak samo jak nie uznamy za wiedzę krzyku.

Wśród filozofów współczesnych jest bardzo niewielu nonkognitywistów. Podstawowe argumenty przeciwko nonkognitywizmowi odwołują się do faktu, że naszymi przekonaniem moralnym posługujemy się w taki sam sposób, w jaki posługujemy się innymi naszymi przekonaniem. Możemy przekonaniom moralnym przeczyć — jedna osoba mówi: „Niewolnictwo jest złem”, a inna odpowiada jej: „Nie, niewolnictwo nie jest złem”. Możemy wyprowadzać z nich rozmaite konsekwencje — możemy rozumować: „Jeżeli niewolnictwo jest złem, a praca, za którą nie otrzymuje się zapłaty, jest niewolnictwem, to praca, za którą

nie otrzymuje się zapłaty, jest złem”. Możemy niepokoić się o spójność między przekonaniem moralnym i pozamoralnym, na przykład możemy niepokoić się o to, czy przekonanie moralne, że jednostki powinny być oceniane jako dobre lub złe ze względu na swoje czyny jest spójne z naukowym przekonaniem, że zdarzenia mają przyczyny, a wiele ludzkich działań ma za przyczynę fakty, nad którymi ludzie nie mają żadnej kontroli. I możemy przeprowadzać rozróżnienia między różnymi przekonaniem moralnymi — jedna osoba może powiedzieć: „Niewolnictwo jest złem”, a inna może odpowiedzieć: „Niewolnictwo jako instytucja jest niesprawiedliwe, ale ludzie żyjący w społeczeństwach niewolniczych nie są wcale zli”. Są to najrozmaitsze sposoby posługiwania się przekonaniem moralnym, które trudno jest nam wyjaśnić inaczej niż mówiąc, że przekonania moralne są rzeczywistymi przekonaniem, takimi jak wszystkie inne, angażującymi ogromny zasób pojęć i mającymi oparcie w naszej zdolności do logiki i rozumowania.

Trudność, z którą borykają się tu nonkognitywiści, polega na tym, że muszą oni wyjaśnić, czym są przekonania moralne, jeśli nie są one właściwymi przekonaniem. Większość wyjaśnień, jakie podają, zawiera fałszywą sugestię, że nie możemy przeprowadzać rozumowań, odwołując się do przekonania moralnych, i nie możemy się o nie spierać. (Nie oznacza to, że nonkognitywista znajduje się w beznadziejnym położeniu — jest to jednak zasadnicze wyzwanie, któremu powinien stawić czoło.) To wyzwanie pod adresem nonkognitywizmu zostało sformułowane najbardziej dobitnie w teoriach etycznych, które odwołują się do idei tego, co John Rawls nazywa **równowagą refleksyjną**.

Najistotniejszym aspektem tej idei jest sprzeczność między przekonaniem moralnym dotyczącym konkretnej sytuacji i ogólnymi zasadami moralnymi. Na przykład możesz mieć przekonania dotyczące tego, w jakich sytuacjach ktoś postąpił właściwie, nie mówiąc komuś innemu całej prawdy (zapewne po to, by oszczędzić tej osobie cierpienia, a nawet ocalić jej życie), oraz sprzeczne z nimi ogólne przekonania dotyczące tego, w jakich okolicznoś-

ciach mówienie lub ukrywanie prawdy jest słuszne. Te dwa rodzaje przekonań mogą okazać się trudne do pogodzenia. Bronimy więc i poddajemy krytyce przekonania obu rodzajów, porównując je ze sobą: zmieniając ogólną zasadę, gdy wchodzi ona w konflikt z wieloma sądami dotyczącymi konkretnych przypadków, i zmieniając sąd dotyczący konkretnego przypadku, jeśli wchodzi w konflikt z zasadami ogólnymi.

Jeżeli na przykład wyznajesz ogólną zasadę, że mówienie niecałej prawdy zawsze jest złem, możesz zauważyć, że zasada ta wchodzi w konflikt z twoją reakcją na sytuację, w której jeśli nie zataisz przed kimś pewnej informacji, może ona wprawić tę osobę w głębokie przygnębienie, co może stać się przyczyną jej samobójstwa. Dostatecznie duża liczba takich konfliktów może z kolei skłonić cię do zmodyfikowania ogólnej zasady. Podobnie twój sąd, że na przykład jakaś osoba otrzymuje sprawiedliwą zapłatę, może wchodzić w konflikt z twoją ogólną zasadą, że ludzie powinni otrzymywać taką samą zapłatę za taką samą pracę. Być może zmienisz wówczas twój sąd dotyczący tego konkretnego przypadku. Rawls ma nadzieję, że modyfikując sądy i zasady otrzymamy w końcu zbiór przekonań dotyczących sprawiedliwości (i innych pojęć moralnych), który zachowuje wewnętrzną harmonię. Jest to równowaga refleksyjna.

Rawlowska idea równowagi refleksyjnej ma więcej sensu w kontekście holistycznego niż fundacjonistycznego obrazu poznania. Według tej koncepcji przekonanie jest bowiem uzasadnione wówczas, gdy jest ono dobrze dopasowane do wszystkich innych przekonań. Ujawnia ona jednak podstawowy fakt, że nasze przekonania nie są na ogół dobrze dopasowane, i że doprowadzenie do tego, by tworzyły one spójną całość, wymaga niemal zawsze długotrwałych wysiłków. Istnieje wiele wersji tej podstawowej idei, a pokrewne idee można znaleźć w wielu współczesnych teoriach etycznych (a także we współczesnych wersjach tradycyjnych teorii, takich jak etyka kantowska).

Jednym z fundamentalnych faktów dotyczących moralności, które trafnie ujmuje koncepcja Rawlsa, jest to, że

poglądy moralne są zawsze narażone na kontrowersje. Ludzie spierają się o to, jak postępować w konkretnych sytuacjach i jak wyglądałoby dobre społeczeństwo. Spory te toczą się przez pokolenia i zmieniają nasze przekonania moralne. Istotna rola w debacie moralnej przypada w udziale argumentom sceptycznym. Umiarkowany sceptycyzm moralny sugeruje, że wiele z naszych niewzruszonych przekonań moralnych może być przekonaniem błędnymi (być może nie ma nic wewnątrznie złego w mówieniu kłamstw). Bardziej fundamentalny sceptycyzm moralny wskazuje, że sama wiara w moralność może być iluzją (być może tylko z powodu naszego sentymentalizmu sądzimy, że istnieją jakiegokolwiek ograniczenia dotyczące tego, jak ludzie mogą traktować innych ludzi). Ostateczna równowaga moralna zawierałaby odpowiedź zarówno na argumenty sceptyczne, jak i na rozbieżne poglądy moralne. Jest rzeczą oczywistą, że jeszcze nie zdołaliśmy jej osiągnąć; najważniejsze jest jednak to, że spór nadal się toczy.

Kognitywizm pokazuje wyraźnie, jak dalece nasz sposób posługiwania się przekonaniem moralnym jest podobny do naszego sposobu posługiwania się przekonaniem dotyczącym barw, humoru, a nawet Układu Słonecznego. W każdym z tych tematów spieramy się, przedstawiamy świadectwa i argumenty, i co jakiś czas próbujemy podjąć radykalne kroki, by odrzucić całą masę przekonań. Patrząc z tej perspektywy, moralność i nauka wyglądają zaskakująco podobnie. Przyglądając się zachowaniom ludzi, którzy zajmują się nauką, i ludzi zaangażowanych w spory moralne, obserwator mógłby powiedzieć: jedno i drugie wydaje się działalnością, która prowadzi do zdobywania wiedzy.

5. Wiedza o tym, co wiemy

Bardzo niewielu ludzi potrafi rozstrzygnąć, z którą filozofią etyki się zgadza. Większość ludzi nigdy nie słyszała nawet o żadnej filozofii moralności. Większość ludzi nie rozporządza więc środkami, które pozwalałyby im rozstrzygnąć,

jakiego rodzaju faktami się zajmują, gdy mówią o tym, co słuszne i niesłuszne, dobre i złe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, przyzwoite i nikczemne. Kiedy zaczynamy przypierać ich trochę do muru podchwytliwymi pytaniami dotyczącymi moralności, w stylu właściwym filozofom, większość ludzi nie ma w zanadru żadnych odpowiedzi. Przystają jasno się wysławiać i wpadają w zły humor. (W tych kwestiach filozofów wystarczy przyprzeć do muru tylko trochę mocniej, by przestali jasno się wysławiać i wpadli w zły humor.)

Czy oznacza to, że większość ludzi nie posiada wiedzy, lecz tylko nawykowe opinie na temat dobra i zła? Raz jeszcze powróćmy do barw i humoru. Większość ludzi nigdy nie zastanawiała się nad tym, czy to, że coś jest czerwone, jest faktem innego rodzaju niż to, że jest kwadratowe albo to, że waży 35 gramów. Nigdy nie porównywali ważenia 35 gramów z byciem czerwonym albo byciem wesołym. A gdybyś nieoczekiwanie przedstawił takie porównania i poprosił o opinię, odpowiedzi większości ludzi byłyby mętne i niekompetentne. (Czy filozofowie poradziliby sobie z tymi pytaniami lepiej?!) Czy oznacza to, że ludzie nie wiedzą, jaką barwę mają ich skarpetki, albo nie wiedzą, które z dowcipów opowiadanych przez ich rodziców są kiepskie? Oczywiście, że nie.

A co można powiedzieć o czarownicach? W kulturze, która wierzy w czarownice, ludzie szczerze powiedzą, że niektóre osoby są czarownicami, a niektóre — nie. Ludzie ci uważają, że wiedzą tego rodzaju rzeczy. Ale w rzeczywistości wcale tego nie wiedzą, nie tylko dlatego, że czarownice nie istnieją, ale także dlatego, że pojęcie czarownicy jest mętne i zwodnicze. Opisuje ono fantazję, a nie rzeczywistość, zaś świadectwa, na które powołują się owi ludzie, by uzasadnić nazwanie jakiejś osoby czarownicą, wskazują wyłącznie ich własne samospełniające się przeświadczenia. Gdyby ludzie ci zaaplikowali swoim przekonaniom pewną dozę filozofii i pewną dozę nauki, mogliby odkryć, jak zwodnicze są ich domniemane fakty. Czy nasze przekonania moralne nie mogą znajdować się jednak w podobnym położeniu?

Pytanie to dotyka pewnej istotnej kwestii. Informacje, do których ma dostęp większość ludzi, nie są wystarczające, aby można było wykazać, że ich przekonania moralne są bardziej podobne do przekonań dotyczących barw niż do przekonań dotyczących czarownic. I chociaż pewna doza filozofii połączona z pewną dozą nauki pozwala uzyskać lepszą orientację w tego rodzaju sprawach, to jednak im więcej człowiek się dowiaduje, tym trudniejsze wydają mu się owe kontrowersyjne zagadnienia. Zapewne nikt nie ma więc tu poglądu, który w pełni zasługiwałby na zaufanie. Jeśli tak jest w istocie, to nikt nie wie, czy posiadamy jakąś wiedzę moralną. Nie *dowodzi* to jednak, że nikt nie posiada wiedzy moralnej. W tej kwestii bardzo łatwo można stracić orientację. Wiedzieć coś i wiedzieć, że się to wie, to dwie zupełnie różne rzeczy. Prawdopodobnie wiesz, jak powinny brzmieć odpowiedzi na wszystkie pytania w normalnym teście z arytmetyki na poziomie szkoły podstawowej. Możesz jednak nie mieć zaufania do swoich arytmetycznych umiejętności, i dlatego nie jesteś pewien, czy wiesz, jak brzmi odpowiedź na każde z tych pytań. W takim wypadku wiesz o elementarnej arytmetyce znacznie więcej niż wiesz, że wiesz. Jest to dość powszechna sytuacja. Przypadek wiedzy moralnej może wyglądać podobnie. Załóżmy, że poza brakiem zaufania do własnej wiedzy o arytmetyce, którym cechuje się większość ludzi, istnieliby także sceptycy filozofowie, którzy krążyliby wśród ludzi i starali się przekonać ich, że liczby mogą być czymś mitycznym, albo że wówczas, gdy liczymy, możemy w rzeczywistości zgadywać, a także inni filozofowie wyznający zawile filozoficzne teorie matematyki, między którymi większość ludzi nie umiałaby dokonać wyboru (w rzeczywistości istnieją jedni i drudzy). Sytuacja byłaby więc podobna do tej, z jaką mamy do czynienia w wypadku naszych przekonań moralnych. Wiedzielibyśmy znacznie więcej niż wiemy, że wiemy.

Nie dowodzi to jednak, że sceptycyzm moralny jest poglądem fałszywym. (Nie obala to także emotywizmu ani innych nonkognitywistycznych filozofii.) Wskazuje jedynie, że po to, aby niektóre z naszych przekonań

dotyczących dobra i zła mogły być wiedzą, nie musimy wcale obalać sceptycyzmu moralnego. Wystarczy, że potrafimy znaleźć świadectwa, które za nimi przemawiają, i umiemy ich bronić w sytuacji, gdy zostaną zakwestionowane, i że proces ten wiąże je z faktami dotyczącymi tego, które działania są dobre i złe, niezależnie od tego, jaki jest charakter tych faktów. Jeśli owe fakty nie istnieją, nie możemy, rzecz jasna, wchodzić z nimi w tego rodzaju związki, ale jeśli istnieją, możemy pozostawać z nimi w takich związkach, bez względu na to, czy o tym wiemy, czy nie.

Podobne zagadnienia pojawiają się także w kontekście innych rodzajów przekonań. Ktoś, kto zajmuje sceptyczną postawę wobec wiary w istnienie świata fizycznego, może domagać się, byś wykazał, że nie jesteś mózgiem w kadzi wypełnionej płynem odżywczym, który jest karmiony fałszywymi informacjami przez superkomputer (lub jakimś jeszcze trudniejszym do wyobrażenia siedliskiem świadomości wprowadzanym w błąd przez jeszcze bardziej tajemnicze źródło rzeczywistości wirtualnej). Możesz odkryć, że nie potrafisz udzielić odpowiedzi na tego rodzaju sceptycyzm. Czy oznacza to, że nie wiesz, iż istniejesz od co najmniej roku, że masz nos i usta, albo że znajdujesz się na planecie Ziemia? Nasuwa się tutaj pytanie, czy świadectwa, którymi rozporządzasz, przemawiające za tym, iż znajdujesz się na planecie Ziemia, mogą być dobrymi świadectwami, jeśli nie mogą dowieść, że nie jesteś mózgiem w kadzi (jeżeli każdy nie znajduje się na Ziemi). Przy wielu rozumieniach terminu „dobre świadectwa” mogą być one takimi świadectwami. Jeśli odrzucamy bowiem fundacjonizm (zob. rozdział 5, punkt 2), możemy posługiwać się świadectwami, które nie charakteryzują się całkowitą pewnością. Świadectwa, które dowodzą, że znajdujesz się na planecie Ziemia, choć są wystarczające do tego, by zaakceptowanie tego przekonania było krokiem rozsądnym, same również mogą zostać zakwestionowane — na przykład przez możliwość, że jesteś mózgiem w kadzi. (Ujęcia Bayesowskie, omawiane w rozdziale 9, stawiają podobną diagnozę.) Możesz rozporządzać zatem dobrymi świadectwami na rzecz jakiegos

przekonania, nie rozporządzając świadectwami, które dowodzą, że twoje świadectwa nigdy nie mogłyby wprowadzić cię w błąd. Możesz wiedzieć, nie wiedząc, że wiesz.

Pytania sprawdzające rozumienie materiału

- 1 W punkcie 2 twierdzi się, że skoro możemy odróżnić saksofon od fletu, mimo iż nie jesteśmy w stanie określić, czym się różnią, to być może jesteśmy w stanie odróżnić dobro od zła. Który z podanych niżej przykładów stanowi tu ważną analogię?
 - (a) Niektórzy ludzie nie potrafią odróżniać saksofonów od fletów, tak samo jak niektórzy ludzie nie potrafią odróżniać dobra od zła.
 - (b) Czasami możesz wiedzieć, że coś należy raczej do rzeczy tego, a nie innego rodzaju, choć nie potrafisz wyrazić tej różnicy słowami.
 - (c) Tylko profesjonalni znawcy muzyki i psychologii wiedzą, czym różni się brzmienie saksofonu od brzmienia fletu, podobnie jak tylko filozofowie i ludzie rozumni wiedzą, czym różni się dobro od zła.
- 2 Dlaczego możesz wiedzieć, że ktoś jest kłamcą, nawet jeśli w dziedzinie dobra i zła słuszną jest teoria błędu?
- 3 Dlaczego ktoś, kto jest pozbawiony poczucia dobra i zła, niekoniecznie musi postępować niegodziwie?
- 4 Spróbuj określić dokładniej, niż uczyniłem to w tekście, dlaczego wiedza o barwie jakiegoś przedmiotu jest po części wiedzą, jak zareagują na ów przedmiot inni ludzie.
- 5 Skąd ludzie należący do kręgu kultury, w której karze się czarownice, wiedzą, że jakaś konkretna kobieta jest czarownicą, skoro „w rzeczywistości” czarownice nie istnieją?
- 6 Dlaczego fakt, że możemy kwestionować przekonania moralne i spierać się o nie, stanowi pewną trudność dla emotywizmu (i innych teorii nonkognitywistycznych)?

- 7 Która z przedstawionych poniżej sugestii jest zawarta w punkcie 5?
- (a) Wiemy, która filozofia moralności jest słuszna, jednak nie wiemy, że to wiemy.
 - (b) Wiemy, że nie wiemy, która filozofia moralności jest słuszna.
 - (c) Wiemy, że wiele konkretnych czynów jest czynami słusznymi, a wiele innych czynów jest czynami niesłusznymi, ale nie wiemy, które z nich są słuszne, a które niesłuszne.
 - (d) Wiemy o wielu konkretnych działaniach, że są słuszne, i wiemy o wielu konkretnych działaniach, że są niesłuszne, ale nie wiemy, że wiemy, iż te konkretne działania są słuszne bądź niesłuszne.
- 8 Dlaczego w poprzednim pytaniu mówi się o „sugestii”, a nie o „twierdzeniu”?

Zagadnienia do przemyślenia

- 9 Załóżmy, że mówisz kłamcy, że go przejrzałeś, a on odpowiada: „No jasne, jestem kłamcą, ale nie chciałbym nim być”. Człowiek ów wydaje się wiedzieć, że jest kłamcą, ale czy w jego wypadku może być to wiedza moralna?
- 10 Czy istnieją własności, które nawet w niewielkim stopniu nie są związane z tym, jaki użytek robią z nich istoty ludzkie? Czy istotnie między „jest zielony” i „waży 35 gramów” zachodzi tak jaskrawa różnica?
- 11 W punkcie 3 twierdzi się, że „niektórzy ludzie mają niewątpliwie fałszywe przekonania dotyczące tego, które dowcipy... są śmieszne. Nie jest więc prawdą, że my sami tworzymy fakty dotyczące humoru”. Jak bardzo rozpowszechnione mogłyby być takie fałszywe przekonania? Czy na przykład cała kultura mogłaby mieć mylne wyobrażenie o tym, co jest śmieszne?
- 12 W punkcie 3 określenie „czarownica” zostało uznane za mniej obiektywne od określenia „śmieszny”, a to z kolei

za mniej obiektywne od określenia „zielony”. Dlaczego należy uszeregować je w takiej kolejności?

- 13 Przypuśćmy, że sądzisz, iż słuszne jest to, co zostało nakazane przez Boga. Czy Bóg mógłby nakazać coś innego? Gdyby Bóg mógł to zrobić, czy inne działania byłyby wówczas działaniami słusznymi? A jeśli Bóg nie mógłby nakazać czego innego, to czy istnieje jakieś głębsze źródło moralności niż nakazy Boga?
- 14 Czy to prawda, że jeśli utilitaryzm ma rację, to możemy wiedzieć, które czyny są czynami słusznymi? Weź pod uwagę fakt, że utilitaryzm uwzględnia wszelkie następstwa, jakie będzie miał dany czyn dla wszystkich ludzi w przyszłości.
- 15 W punkcie 5 pojawia się sugestia, że ludzie o naiwnych przekonaniach moralnych mogą całkowicie stracić orientację, gdy zetkną się ze sceptykami moralnymi i dociekliwymi filozofami. Być może przypomina to trochę sytuację rozważaną w punkcie 7 rozdziału 6, w której ludzie nie posiadają wiedzy, jeśli istnieje jakaś myląca informacja, z którą mogliby się zetknąć. Jeśli tak jest, to ludzie naprawdę naiwni mogliby posiadać wiedzę moralną, ale wiedzę tę unicestwiłaby sama obecność filozofów, nawet jeśli ludzie ci nie stykaliby się z głoszonymi przez nich poglądami. Czy taki opis tej sytuacji mógłby być słuszny?

Dalsze lektury

Nie ma żadnego naprawdę przystępnego wprowadzenia do tej problematyki. Książka J.L. Mackie'ego *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Penguin, London 1977) stanowić może dobry punkt wyjścia. Eseje zebrane w książce Geoffreya Sayre'a-Corda (red.) *Essays in Moral Realism* (Cornell University Press, Ithaca 1988) przedstawiają kilka nowych idei. Najnowsze prace badawcze przedstawiają Stephen Darwall, Allan Gibbard i Peter Railton w artykule *Towards*

fin de siècle *ethics: some trends*, „Philosophical Review”, 101, 1992, s. 115–190.

W wypadku pojęcia równowagi refleksyjnej tekstem źródłowym są rozdziały 1, 2 i 3 książki Johna Rawlsa *Teoria sprawiedliwości* (wyd. polskie: przeł. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, PWN, Warszawa 1994). Równowaga refleksyjna zostaje powiązana z pewnymi koncepcjami dotyczącymi wiedzy w rozdziale 11 mojej książki *Philosophy in Practice* (Blackwell, Oxford 1996), a w rozdziale 14 tej pracy omawia się kontrowersyjne zagadnienia związane z barwami. Bardzo wnikliwe dociekania z zakresu filozofii i psychologii barw zawiera książka C.L. Hardina *Color for Philosophers* (Hackett, Indianapolis 1988). Głębokie rozważania nad tym, w jaki sposób refleksja intelektualna podkopuje moralną pewność (zob. pytanie 15), znajdziecie w książce Bernarda Williama *Ethics and the Limits of Philosophy* (Fontana, London 1985), zwłaszcza w rozdziałach 1, 2, 6, 9 i 10.

Wybrane fragmenty klasycznych dzieł filozoficznych, które wiążą się z tematyką tego rozdziału, można znaleźć w książce Johna Cottinghama *Western Philosophy: An Anthology* (Blackwell, Oxford 1996). Zob. część VII, rozdział 7: *Henry Sidgwick*, „*Utility and Common-sense Morality*”; część VII, rozdział 8: *Friedrich Nietzsche*, „*Against Conventional Morality*”; część VII, rozdział 10: *John Rawls*, „*Rational Choice and Fairness*”.

TEORIA BAYESOWSKA I TEORIE NATURALISTYCZNE

1. Dlaczego prawdopodobieństwo

Wiele pytań z zakresu teorii poznania dotyczy siły racji, które skłaniają nas do przyjęcia rozmaitych przekonań. Czy racje, dla których sądzimy, że inni ludzie są szczęśliwi albo smutni, są tak silne jak racje, które każą nam sądzić, że Ziemia jest okrągła? Czy racje, dla których wierzymy w naukę, są silniejsze, czy słabsze od racji, które skłaniają nas do wiary religijnej? Odpowiedzi, których udzielają na te pytania filozofowie, przedstawiają ogólny obraz tego, co jest uważane za rację przemawiającą na rzecz przekonania (empiryzm, racjonalizm, fundacjonizm, holizm). Często nie podają one jednak szczegółów, które pozwoliłyby rozstrzygać, jak silnie konkretne racje przemawiają na rzecz konkretnego przekonania. Jaką siłę mają świadectwa na rzecz teorii ewolucji? Czy są one silniejsze, czy słabsze od świadectw, które dowodzą, że Ziemia jest kulista, albo świadectw wskazujących, że grypa jest powodowana przez wirusy?

Kilku śmiałych filozofów próbowało opisać relacje między przekonaniem i świadectwami z precyzją, która pozwoliłaby mierzyć siłę przekonań. Oczywiście zaletą takiej próby jest to, że mogłaby pomóc udzielić odpowiedzi na pytanie, w co powinniśmy wierzyć. Mniej oczywista, ale równie istotna zaleta polega na tym, że teoria epistemologiczna, która otwarcie mówi, jakie przekonania są lepiej, a jakie gorzej uzasadnione, sama jest również sprawdzalna.

Jeżeli głosi, że przekonania, które są w oczywisty sposób wątpliwe, mają mocne uzasadnienie, albo twierdzi, że istnieją tylko bardzo słabe świadectwa na rzecz wielu przekonań, które intuicyjnie wydają się przekonaniem dobrze potwierdzonymi, to powinniśmy rozważyć możliwość, że owa teoria ma jakieś usterki. Tworząc precyzyjne wersje niejasnych i ogólnych teorii poznania, możemy wyrobić sobie pewien pogląd na to, czy owe teorie mogą ewentualnie być słuszne.

Rudolf Carnap (który pracował nad tymi zagadnieniami w latach 1940–1960) był jednym z pierwszych filozofów, który wyraźnie to dostrzegł. Carnap chciał sformułować jasne reguły, które — dla określonego przekonania i związanych z nim świadectw — określałyby siłę, z jaką świadectwa przemawiają na rzecz przekonania. Próbując zrealizować to zadanie, doszedł do pewnych wniosków, które wywarły wpływ na wszystkie późniejsze próby. Jednym z aspektów ujęcia Carnapowskiego, który został zachowany w większości późniejszych prób zbudowania ścisłej epistemologii, jest zasadnicze znaczenie, jakie przypisuje się prawdopodobieństwu.

Koncepcja ta wydaje się bardzo przekonująca. Istnieją ważne powody, dla których można próbować opisać siłę świadectw przemawiających na rzecz rozmaitych przekonań w kategoriach prawdopodobieństwa. W dalszej części rozdziału przedstawimy elementarną teorię prawdopodobieństwa. W tym miejscu spróbujmy rozważyć tylko podobieństwa między oceną świadectw i porównywaniem zdarzeń losowych.

Załóżmy, że w sytuacji, gdy istnieją świadectwa przemawiające na rzecz dwu różnych przekonań, możemy porównać ich siłę. W najgorszym razie możemy z grubsza powiedzieć, które z owych świadectw mocniej przemawiają na rzecz każdego z tych dwu przekonań. Przypuśćmy teraz, że masz worek, w którym znajduje się 50 kul zielonych i 50 czerwonych. Sięgasz do środka i wyjmujesz na chybił trafił jedną kulę, i zanim wolno ci będzie na nią spojrzeć, musisz określić, jakie jest prawdopodobieństwo, że jest to kula

czerwona. Powiesz, że prawdopodobieństwo to wynosi 50 procent, czyli 0,5. Gdyby worek zawierał 10 kul zielonych i 90 czerwonych, powiedziałbyś, że prawdopodobieństwo to wynosiło 90 procent, czyli 0,9. Najistotniejsze jest to, że prawdopodobieństwo można interpretować dwojako. Z jednej strony, gdy prawdopodobieństwo wyciągnięcia czerwonej kuli rośnie, rośnie także przeciętna liczba czerwonych kul, które wyciągnąłbyś, gdybyś wielokrotnie wyjmował losowo kule z worka. (Jeżeli prawdopodobieństwo to wynosi 0,5, wyciągniesz przeciętnie pięć czerwonych kul na dziesięć kul wyjętych z worka; jeśli jest ono równe 0,9, wyciągniesz przeciętnie dziewięć kul czerwonych na dziesięć kul wyjętych z worka.) Z drugiej strony, gdy rośnie prawdopodobieństwo wyciągnięcia kuli czerwonej, rośnie także siła przekonania, że następna kula, którą wyciągniesz, będzie czerwona. Jeżeli świadectwa dotyczące proporcji kul czerwonych i zielonych skłaniają cię do przeświadczenia, że prawdopodobieństwo wyciągnięcia czerwonej kuli jest równe 0,5, to twoje przekonanie, że wyjmiesz kulę czerwoną, powinno być słabsze niż wówczas, gdy prawdopodobieństwo to oceniasz na 0,9. Prawdopodobieństwo może być zatem miarą dwóch rzeczy: tego, jak często zachodzi przeciętnie jakieś zdarzenie, i tego, jak silne są świadectwa przemawiające na rzecz jakiegoś przekonania.

Zazwyczaj przyjmuje się, że prawdopodobieństwo jakiegoś zdarzenia można traktować jako miarę siły świadectw, które przemawiają za jakimś przekonaniem. Przywołajmy teraz założenie mówiące o tym, że możemy porównywać siłę świadectw skłaniających do zaakceptowania różnych przekonań. Jeżeli prawdopodobieństwo może stanowić miarę siły świadectw przemawiających za przekonaniem, które dotyczą kul i worków, obrotów tarczy ruletki albo rzutów monetą, to może stanowić miarę siły świadectw przemawiających na rzecz czegokolwiek. Możemy zadać na przykład pytanie, czy świadectwa na rzecz teorii ewolucji przemawiają za nią silniej czy słabiej niż świadectwa wskazujące, że worek zawiera 80 kul czerwonych i 20 zielonych, przemawiają na rzecz przekonania, że wybrana

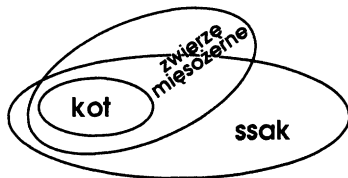
w sposób przypadkowy kula będzie miała barwę czerwoną. Możemy żywić zatem nadzieję, że uda nam się zmierzyć siłę przekonania w kategoriach probabilistycznych.

Rozpatrywanie siły świadectw w kategoriach probabilistycznych wprowadza jednak nieznaczną zmianę perspektywy. Znane wątki teorii poznania zaczynają przedstawiać się teraz nieco inaczej. W szczególności zagadnienia dotyczące roli, jaką odgrywają w rozumowaniu przekonania ukryte w tle, zyskują inny charakter i stają się znacznie jaśniejsze. Istnieją związki między probabilistycznym ujęciem przekonania ukrytych w tle a pewnym odmiennym punktem widzenia, naturalizmem; ich omówieniem zajmmy się w ostatniej części niniejszego rozdziału.

Uwaga: Nie można objaśnić epistemologii Bayesowskiej bez wprowadzenia pewnych elementów teorii prawdopodobieństwa. Niektórzy czytelnicy mogą przyjąć to z zadowoleniem. Będziemy przedstawiać je tutaj naprawdę w bardzo przystępny sposób. Jeśli ktoś chce jednak uniknąć wszystkiego, co ma jakikolwiek związek z matematyką, powinien przeczytać tylko punkty 3, 5, 6 i 7.

2. Przewodnik po teorii prawdopodobieństwa

Prawdopodobieństwo może być zarówno miarą tego, jakie są szanse na to, że nastąpi jakieś zdarzenie, jak i miarą tego, jaką siłę mają świadectwa, które wskazują, że jakieś przekonanie jest prawdziwe. Te dwie rzeczy są ściśle ze sobą



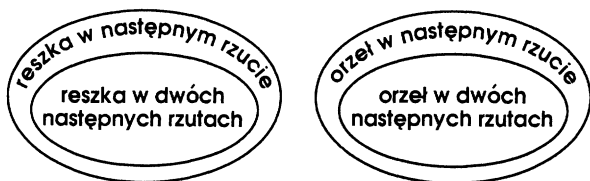
Rysunek 2. Diagram Venna ukazujący relacje między trzema klasami.

związane. Załóżmy, że jakieś przekonanie dotyczy pewnego możliwego zdarzenia — na przykład tego, że w rzucie monetą wypadnie reszka. Jeśli istnieją duże szanse na to, że takie zdarzenie zajdzie, to fakty, które powodują, że tak jest, powinny być mocnymi świadectwami przemawiającymi na rzecz tego przekonania. A jeśli istnieją mocne świadectwa na rzecz owego przekonania, ktoś, kto zna te świadectwa i nie wie o żadnych innych istotnych świadectwach, powinien sądzić, że istnieją duże szanse na to, że dane zdarzenie zajdzie. Na przykład, jeżeli rzucano monetą sto razy i za każdym razem wypadła reszka, to istnieją mocne świadectwa przemawiające za tym, że moneta nie jest rzetelna; a zatem prawdopodobieństwo, że następnym razem wypadnie reszka, jest bardzo wysokie, a przekonanie, że następnym razem wypadnie reszka, znajduje bardzo mocne oparcie w świadectwach, których dostarczają poprzednie rzuty monetą. Nieprzypadkowo więc prawdopodobieństwo może mierzyć zarówno szanse zajścia rozmaitych zdarzeń, jak i siłę świadectw, na których opierają się przekonania.

Podstawowym faktem dotyczącym prawdopodobieństwa jest to, że występuje ono w ograniczonej ilości: gdy jedno przekonanie staje się bardziej prawdopodobne, inne stają się mniej prawdopodobne. Jeżeli dochodzisz do przekonania, że istnieją większe szanse na to, że moneta faworyzuje reszkę, to powinieneś uważać, że istnieją mniejsze szanse na to, że w następnym rzucie wypadnie orzeł. Możemy to schematycznie zobrazować za pomocą „elastycznych diagramów Venna”. Ogólnie znane diagramy Venna ukazują relacje między własnościami tak, jak na przykład na rysunku 2 przedstawione zostały relacje między „kotem”, „zwierzędziem mięsożernym” i „ssakiem”.

Gdy rozpatrujemy prawdopodobieństwo, pomocne może okazać się użycie diagramów Venna, przy czym pola ograniczone liniami reprezentowałyby nie własności, ale sądy, możliwe przekonania albo zdarzenia. Tak więc, moglibyśmy na przykład sporządzić diagram dla czterech sądów: „Reszka w następnym rzucie”, „Orzeł w następnym rzucie”,

„Reszka w dwóch następnych rzutach” oraz „Orzeł w dwóch następnych rzutach”. Otrzymalibyśmy wówczas rysunek 3.



Rysunek 3. Relacje między sędami dotyczącymi zdarzeń losowych.

Potraktuj pola zaznaczone na tym rysunku jako przedstawiające sytuacje czy też scenariusze, w których owe sądy mogłyby stać się prawdziwe. Z diagramów tych możemy wyczytać, że nie ma takiej sytuacji, w której w wyniku rzutu monetą mogły wypaść zarazem orzeł i reszka, i że wszystkie scenariusze, w których reszka (albo orzeł) wypada dwa razy, są także scenariuszami, w których reszka (albo orzeł) wypada tylko raz.

Rysunek 3 nie pokazuje jednak prawdopodobieństwa. Aby wyobrazić sobie, czym jest prawdopodobieństwo, potraktuj rozmiary pól na rysunku 3 jako odpowiadające prawdopodobieństwom: im większe pole, tym wyższe jest prawdopodobieństwo sądu, któremu pole to odpowiada. W niektórych wypadkach możesz interpretować to w taki sposób, że istnieje więcej sytuacji, w których dany sąd może być prawdziwy. Ilustruje to rysunek 4. Jak widać na tym rysunku, prawdopodobieństwo, że reszka wypadnie tylko raz (w pierwszym albo w drugim rzucie), jest równe sumie prawdopodobieństwa, że reszka wypadnie w pierwszym rzucie i nie wypadnie w drugim, prawdopodobieństwa, że reszka wypadnie w drugim rzucie i nie wypadnie w pierwszym, oraz prawdopodobieństwa, że reszka wypadnie w obu rzutach. (Spójrz na diagram i przekonaj się, że właściwe pole musi być takie samo.) Stwierdzenie to będzie zawsze prawdziwe, to znaczy dla dowolnych sądów A i B , jeśli zapiszemy skrótowo „prawdopodobieństwo, że” jako „ P ”, otrzymujemy:

$$P(A \text{ lub } B) = P(A \text{ i nie-}B) + P(\text{nie-}A \text{ i } B) + P(A \text{ i } B)$$

Ponieważ pole zaznaczone na diagramie zajmuje niezmienny, ustalony obszar, ogólna ilość prawdopodobieństwa jest ograniczona. Dla uproszczenia, zgodnie z ogólnie obowiązującą zasadą, przyjmuje się, że ogólna ilość prawdopodobieństwa równa się 1. Tak więc skoro dla dowolnego sądu A

reszka, reszka	orzeł, reszka
reszka, orzeł	orzeł, orzeł

Rysunek 4. Obszar otoczony grubą linią odpowiada prawdopodobieństwu, że reszka wypadnie co najmniej w jednym rzucie. Jeżeli reszka wypadnie co najmniej raz, zdarzenie (orzeł, orzeł) zostaje wykluczone, a więc prawdopodobieństwo warunkowe zdarzenia (reszka, reszka) wynosi $1/3$.

każdy punkt na naszym diagramie będzie znajdował się bądź na obszarze związanym z A, bądź na obszarze związanym z nie-A (ponieważ sąd A jest prawdziwy albo fałszywy), inna podstawowa zasada prawdopodobieństwa głosi:

$$P(A) + P(\text{nie-}A) = 1$$

Te dwie zasady mogą posłużyć za podstawę całej teorii prawdopodobieństwa. Jeżeli je rozumiecie, to naprawdę rozumiecie wszystko, co ma związek z prawdopodobieństwem. Jeśli potraficie myśleć w kategoriach elastycznych diagramów Venna, jesteście w stanie zrozumieć całą teorię prawdopodobieństwa. Potrzebne będzie wam jednak jeszcze jedno elementarne pojęcie. Najistotniejszym pojęciem, którym posługuje się teoria prawdopodobieństwa przy analizie relacji między przekonaniem i świadectwami, które za nim przemawiają, jest pojęcie **prawdopodobieństwa warunkowego**.

Prawdopodobieństwo warunkowe określa, jak prawdopodobny byłby określony sąd, gdyby zostało zaakceptowane jakieś świadectwo. Załóżmy, że wiesz, jakie prawdopodo-

bieństwo mają w twoim mniemaniu niektóre sądy, a następnie odkrywasz, że coś, co twoim zdaniem miało być wysoce nieprawdopodobne, w rzeczywistości jest prawdą. Widzisz łosia amerykańskiego jadącego na motocyklu albo widzisz, jak w dwudziestu kolejnych rzutach monetą wypada reszka. Jeden z najprostszych sposobów dostosowania naszych przekonań do takich odkryć przedstawia się następująco. Nazwijmy to nowe odkrycie \hat{S} (od słowa „świadectwa”). Krok 1: przyporządkuj wszystkim sądom prawdopodobieństwa stosownie do tego, w jakiej mierze są uzgadnialne z \hat{S} , zgodnie z prawdopodobieństwami, które uprzednio im przypisywałeś. (Oznacza to, że przypiszesz prawdopodobieństwo równe 0 wszystkim tym przekonaniom, które okazują się teraz fałszywe: to znaczy negacji \hat{S} oraz innym sądom, które są niezgodne z \hat{S} .) Krok 2: zmodyfikuj te wartości w taki sposób, by \hat{S} było nowym kryterium pewności, z prawdopodobieństwem równym 1, a wszystkie inne sądy miały prawdopodobieństwa pozostające w odpowiedniej proporcji do niego.

Zabieg ów jest nazywany *kondycjonalizacją*. Gdy wyrazimy ją w kategoriach elastycznych diagramów Venna, kondycjonalizacja jest czymś niezmiernie prostym. Oznacza ona usunięcie nie- \hat{S} z diagramu i pozostawienie wszystkiego innego w niezmienionym stanie (krok 1), z wyjątkiem tego, że pole, które odpowiadało uprzednio \hat{S} , musi być teraz traktowane jako nowy diagram, z obszarem, które odpowiada prawdopodobieństwu równemu 1 (krok 2). Wymazujemy zatem część starego diagramu, fragment odpowiadający nie- \hat{S} , i rozszerzamy jego pozostałą część w taki sposób, by objęła cały obszar. (Rozważmy na przykład, jak uzyskać prawdopodobieństwo warunkowe tego, że reszka wypadnie dwa razy w dwóch rzutach, jeśli założymy, że reszka wypadła już w pierwszym rzucie. Na rysunku 4 usuń pole, które odpowiada wyrzuceniu orła za pierwszym razem, i zwróć uwagę na fakt, że tylko jedno z dwóch pozostałych pól odpowiada wyrzuceniu reszki dwa razy z rzędu. Choć więc prawdopodobieństwo wyrzucenia dwóch reszek z rze-

du — jeżeli moneta jest rzetelna — wynosi $1/4$, to przyjąwszy, że w pierwszym rzucie wypadła reszka, prawdopodobieństwo warunkowe, że w obu rzutach wypadnie reszka wynosi $1/2$.)

Standardowy zapis prawdopodobieństwa warunkowego sądu B, gdy dane są świadectwa \acute{S} , to „ $P(B, \acute{S})$ ”. (Prawdopodobieństwo to mówi, w jakim stopniu powinieneś wierzyć w B, gdy rozporządzasz świadectwami \acute{S} .) $P(B, \acute{S})$ otrzymujemy, biorąc pod uwagę prawdopodobieństwo B i \acute{S} (tak jak powyżej, w krokach 1 i 2), a następnie modyfikując te wartości w taki sposób, że prawdopodobieństwo \acute{S} staje się równe 1 (krok 3). Oznacza to, że ustaliśmy prawdopodobieństwo (B i \acute{S}), a następnie dzielimy je przez prawdopodobieństwo \acute{S} , czyli:

$$P(B, \acute{S}) = P(B \text{ i } \acute{S}) / P(\acute{S})$$

Formuła ta odpowiada dokładnie opisowi kondycjonalizacji w kategoriach elastycznych diagramów Venna. Nowe prawdopodobieństwo B (po odkryciu \acute{S}) jest prawdopodobieństwem tego, co pozostaje z sądu P po usunięciu odrzuconego sądu nie- \acute{S} — to znaczy $P(P \text{ i } \acute{S})$ — które jest następnie przeskalowywane zgodnie z względnymi proporcjami, jakie zachowuje wśród nieobalonych sądów: to znaczy zostaje podzielone przez \acute{S} . Część diagramu zostaje zatem usunięta, a cała reszta zostaje rozszerzona, by osiągnęła rozmiary pierwotnego diagramu. Przypuśćmy, na przykład, że widzisz, iż w rzutach monetą reszka wypada dwadzieścia razy z rzędu — potraktuj to jako \acute{S} — a początkowo myślałeś, że moneta jest rzetelna — przyjmij, że jest to przekonanie B. Wówczas nowe prawdopodobieństwo, które przypisujesz przekonaniu, że moneta jest rzetelna, jest (dawnym) prawdopodobieństwem sądu, że moneta jest rzetelna i że w dwudziestu kolejnych rzutach wypadnie reszka, podzielonym przez dawne prawdopodobieństwo, że w dwudziestu kolejnych rzutach wypadnie reszka. Wyjąwszy przypadki, w których dawne prawdopodobieństwo, że moneta jest rzetelna, jest prawie równe 1, nowe prawdopodobieństwo, warun-

kowe prawdopodobieństwo zależne od \acute{S} , będzie bardzo niskie.

3. Bayesowska koncepcja świadectw

Pewna bardzo wpływowa szkoła filozofów i statystyków żywi przekonanie, że kondycjonalizacja i inne reguły, które są z nią ściśle związane, stanowi pewnego rodzaju model sposobu, w jaki powinniśmy zmieniać nasze przekonania, gdy poznajemy nowe świadectwa. Myśliciele tych określa się mianem zwolenników **bayesizmu**. Posługują się oni tym szyldem, ponieważ ich podstawowa koncepcja dotycząca siły świadectw opiera się na pewnych konsekwencjach definicji prawdopodobieństwa warunkowego, którą wskazał jako pierwszy Thomas Bayes w XVIII wieku. Twierdzenie Bayesa opisuje prawdopodobieństwo B pod warunkiem, że \acute{S} , w kategoriach prawdopodobieństwa \acute{S} pod warunkiem, że B. Mówiąc ściślej,

$$P(B, \acute{S}) = P(\acute{S}, B) \times P(B) / P(\acute{S})$$

Wzór ten oferuje nam metodę pomiaru siły oparcia, jakiego przekonaniu dostarczają świadectwa. Najpierw każe nam przyjrzeć się temu, jak prawdopodobne byłyby określone świadectwa na gruncie danego przekonania. Im bardziej prawdopodobne byłyby owe świadectwa, gdyby dane przekonanie było prawdziwe, tym bardziej prawdopodobne jest to, że przekonanie to jest prawdziwe, jeżeli prawdziwe są owe świadectwa (przy czym określa to dokładnie iloraz $P(B)/P(\acute{S})$). Jest to niezmiernie prosta i sugestywna koncepcja, która trafnie ujmuje wiele aspektów zwykłego sposobu rozumienia siły świadectw. Można to przybliżyć, przedstawiając trzy konsekwencje tego twierdzenia.

Mniej prawdopodobne świadectwa stanowią silniejsze oparcie. Jeżeli jakaś teoria przewiduje, że koty jedzą myszy, to obserwacja, że koty jedzą myszy, nie stanowi zbyt silnego

świadczenia na rzecz tej teorii. Z drugiej strony, jeśli pewna teoria przewiduje, że kamienie poddane jakiemuś nowemu rodzajowi oddziaływań będą unosiły się w górę, obserwacja, że w takich warunkach kamienie unoszą się w górę, dostarcza bardzo mocnych świadectw na rzecz tej teorii. Jeżeli sądzisz, że moneta jest rzetelna, twoim przekonaniem nie powinno zachwiać osiem reszek i siedem orłów uzyskanych w serii rzutów. Ale seria, w której czternastokrotnie wypada reszka i tylko raz orzeł, powinna skłonić cię do zrewidowania twoich przekonań. (Zwróć uwagę, że gdy $P(\hat{S})$ w tym wzorze maleje, rośnie prawdopodobieństwo $P(B, \hat{S})$.)

Świadczenia przemawiają na rzecz przekonań, na gruncie których stają się bardziej prawdopodobne. Załóżmy, że jakiś geolog broni teorii, która prognozuje trzęsienie ziemi gdzieś na zachodnim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych w jakimś momencie w ciągu najbliższych dwóch lat. Jeśli więc trzęsienie ziemi nastąpi w jakimś konkretnym miejscu i czasie, będzie to przemawiało w jakiejś mierze na rzecz tej teorii. Przypuśćmy, z drugiej strony, że inny geolog broni teorii, która prognozuje trzęsienie ziemi o sile 5 stopni w skali Richtera z epicentrum na obszarze miasteczka uniwersyteckiego Uniwersytetu Kalifornijskiego w Los Angeles 14 września (nawiasem mówiąc, w rocznicę śmierci Carnapa) 2002 roku. Gdyby tak rzeczywiście się stało, byłoby to bardzo silne świadectwo na rzecz tej teorii. Rozważmy z kolei hipotezy, że moneta jest rzetelna, i że jest tendencyjna. Załóżmy, że wykonujemy serię rzutów tą monetą i czternaście razy wypada reszka, a raz orzeł. Świadectwo to jest zgodne z obiema hipotezami, ma jednak bardzo niskie prawdopodobieństwo na gruncie hipotezy, że moneta jest rzetelna, i znacznie wyższe prawdopodobieństwo na gruncie hipotezy, że jest to moneta tendencyjna. Stanowi zatem znacznie silniejsze świadectwo na rzecz hipotezy, że moneta jest tendencyjna. (Zwróć uwagę, że gdy $P(\hat{S}, B)$ rośnie, $P(B, \hat{S})$ także rośnie.)

Tylko bardzo silne świadectwa przemawiają na rzecz przekonania, które mają bardzo niskie prawdopodobieństwo. Załóżmy, że po niebie przesuwa się w nocy z dużą prędkością plamka światła. Rozważmy sposób, w jaki reaguje na tę obserwację dwóch ludzi. Jeden z nich myśli, że jest możliwe, iż Ziemię odwiedzają czasami statki kosmiczne z innych planet, a drugi uważa, że jest to wysoce nieprawdopodobne, niemal niemożliwe. Dla tej pierwszej osoby takie świadectwa zwiększają prawdopodobieństwo hipotezy o wizytach kosmitów, natomiast druga osoba odrzuci tę możliwość i postara się o inne wyjaśnienia owych świadectw. Rozpatrzmy z kolei przypadek dwóch ludzi, z których jeden wierzy, że moneta może być tendencyjna, szacując prawdopodobieństwo jej nierzetelności na około 1/2. Drugi całkowicie wyklucza możliwość, że moneta jest tendencyjna, i szacuje, że prawdopodobieństwo nierzetelności monety jest w przybliżeniu zerowe. Obaj obserwują, jak w serii rzutów wypada dwanaście razy reszka i jeden raz orzeł. Z punktu widzenia tej pierwszej osoby spowoduje to zapewne znaczny wzrost prawdopodobieństwa, że moneta jest tendencyjna, natomiast druga osoba zauważy jedynie, że w serii rzutów rzetelną monetą reszka może wypaść wiele razy z rzędu, i w dalszym ciągu będzie uważała, że prawdopodobieństwo nierzetelności monety jest bliskie zera. (Zwróć uwagę, że jeśli $P(B) = 0$, to $P(B, S) = 0$, dla wszelkich S .)

Te trzy konsekwencje mają istotne znaczenie dla kontrowersyjnych zagadnień dotyczących indukcji. Dają one w pewnym sensie odpowiedź na podstawowe pytania dotyczące uzasadniania rozumowań indukcyjnych. Aby się o tym przekonać, rozważmy jeszcze kilka przykładów związanych z rzucaniem monetą. Widzisz, że ktoś rzuca monetą pięć razy i za każdym razem wypada reszka. Nie wiesz nic o monecie ani o źródle jej pochodzenia. Masz odpowiedzieć na pytanie, jakie są twoim zdaniem szanse na to, że następnym razem wypadnie reszka. Reguła indukcji prostej, interpretowana w najprostszym i najbardziej dosłownym sposób, mówi, że skoro widziałeś pięć przypadków, w których

wypadła reszka, i żadnego przypadku, w którym wypadł orzeł, powinieneś sądzić, że za każdym razem będzie wypadła reszka. Wydaje się jednak, że jest to bardzo pochopny wniosek. Oczywiście mniej naiwne zastosowanie indukcji może przypomnieć ci, że wielokrotnie widziałeś, jak w wielu kolejnych rzutach monetą wypadła reszka, a potem wypadł orzeł. Monety są na ogół rzetelne, a w wypadkach, gdy są tendencyjnie obciążone, równie często faworyzują orły, jak reszki, i dlatego, dostając nową monetę, powinieneś sądzić, że szanse wypadnięcia orła i reszki są równe. Albo potraktujesz więc tę monetę jako całkowicie izolowany przypadek i jeśli coś zmusi cię do podjęcia decyzji, powiesz, że w rzucie tą monetą wypadnie reszka, albo potraktujesz ją jako jedną z miliardów monet, jakie istnieją w świecie, i w tym wypadku powiesz, że istnieją równe szanse na to, że wypadnie orzeł i reszka. Wydaje się, że każda z tych reakcji jest błędna.

Spróbujmy porównać to z ujęciem Bayesowskim. Przyjmijmy, że nasz problem polega na ustaleniu, jakie jest tendencyjne obciążenie monety. Uproścmy tę sytuację, zakładając, że istnieją tylko trzy możliwości. Czy nasza moneta jest monetą rzetelną, czy monetą, przy której zawsze wypadnie reszka (jak może sugerować naiwna indukcja), czy może monetą, którą zawsze wyrzucimy orła? Nazwijmy te możliwości R-tendencyjnością, Rzetelnością i O-tendencyjnością. Przypuśćmy, że przed zapoznaniem się ze świadectwami jesteś przekonany, że moneta jest najprawdopodobniej rzetelna, jednak istnieje pewna możliwość, że ma ona jedno z dwóch skrajnie tendencyjnych obciążeń. Mówiąc konkretniej, przypuśćmy, że wyjściowe prawdopodobieństwo, które przypisujesz Rzetelności, wynosi 0,99, a wyjściowe prawdopodobieństwa R-tendencyjności i O-tendencyjności są równe 0,005. Za pomocą twierdzenia Bayesa możemy obliczyć wówczas prawdopodobieństwo każdej z tych możliwości. Prawdopodobieństwo Rzetelności po uzyskaniu świadectw (nazwijmy je \hat{S}), wedle których reszka wypadła pięć razy z rzędu, jest według twierdzenia Bayesa równe $P(\hat{S}, \text{Rzetelność}) \times P(\text{Rzetelność}) / P(\hat{S})$. Jest to 0,861.

Podobnie prawdopodobieństwo R-tendencji po uzyskaniu tych świadectw wynosi 0,139, a prawdopodobieństwo O-tendencji jest równe 0. Hipoteza, że moneta jest rzetelna, pozostaje zatem hipotezą najbardziej prawdopodobną, ale jej prawdopodobieństwo zdecydowanie zmalało, zaś prawdopodobieństwo, że moneta ma skrajnie tendencyjne obciążenie na korzyść reszek, jest ponad dwudziestokrotnie większe niż uprzednio. Hipoteza, że moneta ma skrajnie tendencyjne obciążenie na korzyść orłów, została odrzucona. W bardziej realistycznym przypadku, z większą liczbą hipotez obejmujących wiele różnych stopni tendencji, okazałoby się, że na gruncie tych świadectw najwyższe prawdopodobieństwo uzyskałaby hipoteza o mniejszym tendencyjnym obciążeniu monety na korzyść reszek.

(Jeśli ktoś naprawdę chciałby to wiedzieć, wyniki te otrzymujemy w następujący sposób. $P(\text{Rzetelność})$ i $P(\acute{S})$ są prawdopodobieństwami *przed* zapoznaniem się ze świadectwami, a $P(\acute{S}, \text{Rzetelność})$ jest obliczane na podstawie tych dwóch prawdopodobieństw. $P(\acute{S}, \text{Rzetelność})$ wynosi $1/32 = 0,0312$. $P(\acute{S}, \text{R-tendencja})$ jest równe 1; $P(\acute{S}, \text{O-tendencja})$ jest równe 0; $P(\text{Rzetelność})$ wynosi 0,99; zgodnie z przyjętym założeniem $P(\text{R-tendencja}) = P(\text{O-tendencja}) = 0,005$. Z kolei $P(\acute{S})$ jest średnią $P(\acute{S}, \text{R-tendencja})$, $P(\acute{S}, \text{Rzetelność})$ i $P(\acute{S}, \text{O-tendencja})$, przy czym jest to średnia ważona uwzględniająca prawdopodobieństwo każdej z tych możliwości, to znaczy $0,005 \times P(\acute{S}, \text{R-tendencja}) + 0,99 \times P(\acute{S}, \text{Rzetelność}) + 0,005 \times P(\acute{S}, \text{O-tendencja}) = 0,0359$. Zatem:

$$P(\text{Rzetelność}, \acute{S}) = P(\acute{S}, \text{Rzetelność}) \times P(\text{Rzetelność})$$

$$/ P(\acute{S}) = 0,0312 \times 0,99 / 0,0359 = 0,861$$

$$P(\text{R-tendencja}, \acute{S}) = P(\acute{S}, \text{R-tendencja})$$

$$\times P(\text{R-tendencja}) / P(\acute{S}) = 1 \times 0,005$$

$$/ 0,0359 = 0,139$$

$$P(\text{O-tendencja}, \acute{S}) = P(\acute{S}, \text{O-tendencja})$$

$$\times P(\text{O-tendencja}) / P(\acute{S}) = 0 \times 0,005$$

$$/ 0,0359 = 0.)$$

Bayesowskie rozwiązanie tego problemu jest skrajnie odmienne pod wieloma względami od rozwiązania opartego na indukcji prostej. Najistotniejsze jest to, że ujęcie Bayesowskie nie próbuje uporać się z problemem, jeżeli nie rozporządza wcześniej niektórymi prawdopodobieństwami. Następnie przygląda się świadectwom i rozważa, jak prawdopodobieństwa zmieniają się pod ich wpływem. Twoje rozumowanie nigdy więc nie zaczyna się od zera; zawsze masz początkowo jakieś poglądy i sprawdzasz, jaki wpływ wywiera na nie to, co odkrywasz. Inne zasadnicze przeciwieństwo polega na tym, że wnioski Bayesowskiego sposobu myślenia nie mówią ci, *w co* powinieneś wierzyć. Mówią ci natomiast, jak powinieneś rozdzielić prawdopodobieństwa pomiędzy sądy, które rozważasz, a tym samym mówią, *w jakim stopniu* powinieneś w nie wierzyć. Oba przeciwieństwa są wyraźnie widoczne w przytoczonym przykładzie. Nie otrzymamy żadnej odpowiedzi, dopóki nie założymy jakiegoś prawdopodobieństwa tego, że moneta jest tendencyjnie obciążona, które będziemy mogli następnie zmienić po zapoznaniu się ze świadectwami. Ostatecznie nie dowiadujemy się także, czy powinniśmy wierzyć, że w następnym rzucie wypadnie reszka, czy nie. Dowiadujemy się tylko, w jakim stopniu zmieniło się prawdopodobieństwo wyrzucenia reszki.

W pewnym sensie teoria Bayesowska przedstawia więc rozwiązanie problemu indukcji, a w pewnym — nie spełnia tego zadania. Teoria ta rozwiązuje problem indukcji pod tym względem, że gdy dane są prawdopodobieństwa wyjściowe i świadectwa, podaje ona jasną i racjonalną metodę korygowania tych prawdopodobieństw w świetle uzyskanych świadectw. Czyniąc to, nie opiera się nigdy na żadnym założeniu dotyczącym porządku przyrody i nigdy nie stara się stwarzać pozorów, że świat nie ma dla nas w zanadru szokujących niespodzianek. Nie rozwiązuje zaś tego problemu o tyle, że przyjmuje założenie, iż możemy zacząć od prawdopodobieństw wyjściowych; nie mówi też, jak mamy uzyskać te prawdopodobieństwa. (Niektóre prawdopodobieństwa wyjściowe mogą być pewną wersją założeń doty-

czących rodzajów prawdziwości, jakie w naszym przekonaniu możemy odnaleźć w świecie; zob. punkt 4 rozdziału 4.) Z kolei wnioski, do których prowadzi, nie są wcale przekonaniami, lecz prawdopodobieństwami. Teoria Bayesowska nie tyle rozwiązuje więc problem indukcji, ile raczej go przekształca. Powstaje pytanie, czy ów przekształcony i rozwiązany problem jest zadowalającym substytutem pierwotnego problemu.

4. Zarzuty wobec teorii Bayesowskiej

Pomimo swych licznych zalet — eleganckiej, naukowej formy i klarownego sposobu myślenia — epistemologia Bayesowska stwarza również pewne problemy. W filozofii współczesnej toczy się ożywiony spór o to, czy można zbudować teorię poznania wokół pojęcia prawdopodobieństwa warunkowego, a teoretycy Bayesowscy spierają się o to, jaką postać powinna przyjąć ich teoria. Niektóre z tych dyskusji mają bardzo wyrafinowany, a zarazem wysoce techniczny charakter. Tu przedstawimy kilka bardzo prostych zarzutów wobec Bayesowskiego punktu widzenia i wskażemy odpowiedzi, jakich mogą na nie udzielać jego zwolennicy.

Przekonania nie poddają się pomiarowi liczbowemu. Często nie wiemy, czy jesteśmy bardziej pewni jednego przekonania, czy jakiegoś innego. Czy możesz powiedzieć, czy jesteś bardziej pewien tego, że Waszyngton jest stolicą Stanów Zjednoczonych, czy raczej tego, że psy mają nogi? Nie wiesz, czy jesteś bardziej pewien jednego z tych przekonań niż drugiego; nie wiesz także, czy oba te przekonania wydają ci się tak samo pewne. Gdyby teoria Bayesowska była jednak słuszna, rozporządzałbyś prawdopodobieństwami odpowiadającymi każdemu z tych przekonań, które miałyby ścisłą postać liczbową i albo jedno z nich byłoby większe od drugiego, albo oba byłyby takie same.

Problem ten ujawnia się szczególnie ostro wtedy, gdy nasze przekonania są bardzo niepewne. Według teorii

Bayesowskiej świadectwa nie mogą bowiem przemawiać na rzecz sądu, który ma zerowe prawdopodobieństwo. Jeżeli zatem myślimy, że są choćby bardzo niewielkie szanse na to, że mogą istnieć świadectwa przemawiające na rzecz jakiegoś sądu, nie powinniśmy przypisywać mu zerowego prawdopodobieństwa. Rozpatrzmy następujące sądy: pierwiastkiem sześciennym liczby 1728 nie jest 12; Nelson Mandela nie był pierwszym czarnym prezydentem Republiki Południowej Afryki; wodór nie jest gazem; brąz nie jest barwą. Ponieważ, jak powie ci każdy sceptycki filozof, nie można wykluczyć, że mogłyby istnieć świadectwa przemawiające na rzecz każdego z tych sądów, powinieneś zawahać się, zanim przypiszesz któremuś z nich prawdopodobieństwo zerowe. Powinieneś przyporządkować im raczej bardzo niskie prawdopodobieństwa, nieznacznie wyższe od zera. Czy jesteś jednak w stanie dostrzec tego rodzaju subtelności w strukturze swoich przekonań i odróżnić przekonania, które znajdują się tylko o włos od prawdopodobieństwa zerowego, od tych, które możesz bezpiecznie na zawsze odrzucić? I czy rzeczywiście potrafiłbyś powiedzieć, które spośród owych mających „prawie, ale nie zupełnie” zerowe prawdopodobieństwo sądów są bardziej, a które mniej pewne?

Kondycjonalizacja prowadzi do błędnych odpowiedzi. Rozważmy następujący przykład (przejęty od Alvina Plantingi). Prawdopodobieństwo, które przypisujesz zdaniu „Maureen nie ma słuchu muzycznego” (M), wynosi 0,3, zaś prawdopodobieństwo, które przypisujesz zdaniu „90 procent ludzi chodzących na koncerty heavymetalowe to osoby pozbawione słuchu muzycznego i Maureen chodzi na koncerty heavymetalowe” (S), jest także równe 0,3. Jednak prawdopodobieństwo, które przypisujesz zdaniu M i S: „Maureen nie ma słuchu muzycznego i chodzi na koncerty heavymetalowe, i 90 procent ludzi chodzących na koncerty heavymetalowe to osoby, które nie mają słuchu muzycznego”, wynosi tylko 0,001. Następnie, po przeprowadzeniu odpowiednich obliczeń, stwierdzamy, że $P(M, S)$ jest dość

niskie, niższe od $P(\acute{S})$. (Faktycznie wynosi ono 0,0003). Zgodnie z zasadami Bayesowskimi \acute{S} nie jest zatem świadectwem na rzecz M. Wydaje się jednak, że jest to błędne, ponieważ gdy dowiadujesz się, że Maureen chodzi na koncerty heavymetalowe, i że 90 procent ludzi, którzy chodzą na koncerty heavymetalowe, to osoby pozbawione słuchu muzycznego, powinieneś uznać to za świadectwo na rzecz przekonania, że Maureen nie ma słuchu muzycznego.

Teoria Bayesowska nie definiuje siły przekonania. Powyższy przykład zakładał, że świadectwa przemawiają na rzecz przekonania, gdy prawdopodobieństwo owego przekonania pod warunkiem uzyskania tych świadectw jest wyższe od prawdopodobieństwa, które przysługuje temu przekonaniu jako takiemu. Jak jednak sugerują przykłady, nie jest to zapewne najlepszy sposób rozumienia świadectw w kategoriach probabilistycznych. Nadto nie spełnia on jednej z obietnic teorii Bayesowskiej: że oferuje ona miarę siły oparcia, jakie dany zestaw świadectw, \acute{S} , daje konkretnemu sądowi, P. Czy tą miarą powinno być po prostu $P(P, \acute{S})$ czy raczej $P(P, \acute{S}) - P(\acute{S})$, albo $P(P, \acute{S})/P(\acute{S})$? (Niektórzy zwolennicy ujęcia Bayesowskiego wołają mierzyć je za pomocą $\log(P(\acute{S}, P)/P(\acute{S}, \text{nie-P}))$!) Dopóki nie rozstrzygną jednak tych kwestii we własnym gronie, nie możemy ocenić ich teorii. A fakt, że wszyscy ci myśliciele nie mogą zgodzić się co do właściwej miary, może sugerować, że w ich teorii tkwi jakiś zasadniczy błąd.

Teoria Bayesowska wymaga niezmiennego zbioru przekonaniań. Postęp w nauce zachodzi na ogół wówczas, gdy ktoś odkrywa jakieś nowe pojęcie. Czasoprzestrzeń, geny, energia kinetyczna, a nawet materia były pojęciami, które musiały być odkryte. Ów proces tworzenia pojęć nadal zachodzi i dlatego stale musimy analizować sądy, które są dla nas zupełnie nowe. Nie możemy jednak rozporządzać wyjściowym prawdopodobieństwem nowego sądu, gdy jest on po raz pierwszy formułowany i rozumiany. Teoria Bayesowska musi zatem powiedzieć, że albo nie mogą

istnieć żadne świadectwa przemawiające na rzecz nowych przekonań, albo że przekonania te znajdują w świadectwach, jeśli takowe istnieją, zerowy stopień oparcia. Obie odpowiedzi są niedorzeczne i nie pozwalają teorii Bayesowskiej nawiązać do najbardziej interesujących zagadnień epistemologii i filozofii nauki, które wyłaniają się wówczas, gdy ktoś tworzy nową teorię, a my musimy podjąć decyzję, czy powinniśmy w nią wierzyć.

Zwolennicy teorii Bayesowskiej znajdują odpowiedź na każdy z tych zarzutów. Oto, w największym skrócie, zarys takich odpowiedzi.

Zarzut głoszący, że pewność naszych przekonań nie daje się zmierzyć liczbowo, wyraża — według zwolenników ujęcia Bayesowskiego — pewne nieporozumienie dotyczące ich celów. Nie próbują oni bowiem opisać, jak faktycznie działają nasze umysły. Gdy zastanawiamy się nad tym, w co wierzyć, w naszych umysłach roi się od nielogiczności i niejasności. Możemy mieć jednak przed oczami obraz tego, jak postępowałaby osoba w pełni logiczna. Tego rodzaju osoba rozporządzałaby dokładnymi wartościami liczbowymi prawdopodobieństw dla wszystkich sądów, które rozważa, i modyfikowałaby je w obliczu nowych świadectw za pomocą kondycjonalizacji. My, skończone i zdeorientowane istoty ludzkie, możemy zbliżać się do racjonalności, nawet jeśli nie jesteśmy jej w stanie osiągnąć, i możemy ustalać, jak blisko lub jak daleko od niej się znajdujemy, porównując się z owym ideałem.

Bayesowska odpowiedź na zarzut, wedle którego kondycjonalizacja miałaby prowadzić do błędnych odpowiedzi, głosi, że wcale tak nie jest. Rozważmy raz jeszcze podany przykład. Opiera się on na założeniu, iż odkrycie, że Maureen chodzi na koncerty heavymetalowe i że 90 procent ludzi, którzy to robią, to osoby pozbawione słuchu muzycznego, jest świadectwem, które wskazuje, że Maureen nie ma słuchu muzycznego. Przypuśćmy jednak, że jesteś przekonany, iż 99 procent wszystkich ludzi stanowią osoby nie mające słuchu muzycznego. W tym wypadku odkrycie, że

tylko 90 procent ludzi, którzy chodzą na koncerty heavymetalowe, to osoby pozbawione słuchu muzycznego, wskazywałyoby, że to, iż Maureen chodzi na takie koncerty, jest świadectwem, które przemawia za tym, że *nie* jest ona osobą pozbawioną słuchu muzycznego.

Trzeci zarzut głosił, że zwolennicy teorii Bayesowskiej nie podają żadnej definicji tego, w jakim stopniu sądy znajdują oparcie w świadectwach. Zwolennik teorii Bayesowskiej przyznaje, że jest to uwaga słuszna, i wyraża nadzieję, że Bayesowscy filozofowie osiągną wkrótce większą zgodność poglądów w tej kwestii. (Dochodząc do takich uzgodnień, mogą odkryć, że nie wszyscy rozumieli dokładnie tak samo oparcie, które dają sądowi świadectwa.) Zwolennik ujęcia Bayesowskiego może następnie dodać, że siła świadectw jest w praktyce kwestią uboczną. Chcemy wiedzieć, w jakim stopniu powinniśmy wierzyć w sądy, które są przedmiotem naszych rozważań. A teoria Bayesowska daje nam wyraźną odpowiedź na to pytanie: powinniśmy wierzyć w sąd stosownie do jego prawdopodobieństwa, które jest uwarunkowane świadectwami, do których mamy dostęp.

Ostatni i najpoważniejszy zarzut dotyczył trudności wiążących się z ustaleniem, jakie prawdopodobieństwa należy przypisywać sądom, które są dla nas nowe. Istnieje kilka Bayesowskich rozwiązań tego problemu. Jedno z nich sprowadza się do argumentacji, że możemy racjonalnie przypisywać zupełnie nowym sądom każde prawdopodobieństwo, jakie nam się spodoba. Niektóre prawdopodobieństwa mogą być bardziej dogodne lub bardziej prawidłowe, ale jeśli ów sąd jest rzeczywiście zupełnie nowy, żadne prawdopodobieństwo nie jest zakazane. Następnie można rozważyć świadectwa i wykorzystać je, za pośrednictwem twierdzenia Bayesa, do zmodyfikowania tych prawdopodobieństw. Przy wystarczającej liczbie świadectw wiele różnic między prawdopodobieństwami, które wcześniej przypisywaliśmy sądom, zniknie, ponieważ świadectwa sprowadzają je do pewnej wspólnej wartości.

Odpowiedzi te poruszają doniosłe zagadnienia, do których jeszcze powrócimy: zagadnienia dotyczące racjonalno-

ści, świadectw i natury przekonań. Są to zagadnienia, wokół których toczą się we współczesnej epistemologii burzliwe spory. Ważniejsze jest to, abyśmy wnikliwe rozważyli napięcia, jakie powstają między owymi zarzutami i replikami, niż ograniczyli się do wydania prostego werdyktu, która ze stron ma rację.

5. Przekonania ukryte w tle

Epistemologia Bayesowska może być interpretowana w taki sposób, że nie będzie stanowić konkurencji dla innych koncepcji dotyczących tego, jak powinniśmy modyfikować nasze przekonania. Można uważać ją bowiem za metodę tworzenia pewnego modelu przekonań i świadectw w kategoriach, które bardzo łatwo zrozumieć i sprawdzić. (Z pewnością nie wszyscy zwolennicy ujęcia Bayesowskiego rozumieją swój projekt w ten sposób. Wielu z nich ma na uwadze coś bardziej groźnego.) Koncepcja Bayesowska daje się najłatwiej zastosować, gdy zajmujemy się przekonaniami dotyczącymi rzutów monetą, kości, loterii i innych zjawisk probabilistycznych. Łącząc teorię prawdopodobieństwa i statystykę, których używa się do tego rodzaju przekonań, z tradycyjnymi problemami teorii poznania, podejście Bayesowskie może stworzyć nam możliwość sprawdzenia naszych teorii dotyczących przekonań i świadectw w wypadkach, w których istnieją określone odpowiedzi liczbowe.

Z tego punktu widzenia dociekania Bayesowskie przemawiają na rzecz umiarkowanego holizmu, zdradzającego dość ograniczone tendencyjne odchylenie w kierunku unikania ignorancji, a nie unikania błędów. (W sprawie holizmu i kwestii opozycji ignorancja-błąd — zob. punkty 1 i 2 rozdziału 5.) Aby się o tym przekonać, możemy przełożyć niektóre wnioski Bayesowskie z języka prawdopodobieństw na język *przekonań ukrytych w tle*.

Przekonania ukryte w tle to przekonania, które musimy zakładać, aby świadectwa przemawiające na rzecz jakiegoś

sądu miały jakąkolwiek siłę jako świadectwa. Przyjmijmy, że mamy jakieś przekonanie i świadectwa. Możemy zastanawiać się nad tym, czy niedawno odkryte świadectwa są świadectwami, które przemawiają za tym przekonaniem, czy przeciw niemu. Możemy zastanawiać się także nad tym, czy jakiś fakt, który znamy od dłuższego czasu, może stanowić istotną rację przemawiającą na rzecz tego przekonania. W obu wypadkach, zastanawiając się nad tym, w jaki sposób świadectwa mogą dostarczać racji skłaniających do zaakceptowania danego przekonania, odkrywamy często, że dostarczają one racji przemawiających na rzecz owego przekonania tylko wtedy, gdy zakładamy ponadto jakieś inne przekonanie.

Wcześniej zastanawialiśmy się na przykład nad tym, czy sąd „Maureen chodzi na koncert heavymetalowe i 90 procent ludzi, którzy chodzą na koncerty heavymetalowe, to osoby pozbawione słuchu muzycznego” jest świadectwem przemawiającym na rzecz sądu „Maureen nie ma słuchu muzycznego”. W tym wypadku przekonaniem ukrytym w tle było przekonanie: „mniej niż 90 procent całej populacji stanowią osoby pozbawione słuchu muzycznego”. Jeżeli zakwestionujemy to przekonanie — na przykład przyjmując, że 99 procent całej populacji stanowią osoby, które nie mają słuchu muzycznego — to świadectwa te nie przemawiają już na rzecz owego sądu. Przekonanie, że osoby pozbawione słuchu muzycznego stanowią mniej niż 90 procent populacji, jest typowym *przekonaniem ukrytym w tle*. Znaczy to, że jest to przekonanie, które wywiera wpływ na siłę, jaką inne przekonania mają jako świadectwa. Przekonania ukryte w tle są często, tak jak w tym wypadku, przekonaniami, które uważa się za bezsprzecznie prawdziwe. Ułatwia to niewidzialne oddziaływanie tych przekonań, ponieważ na pierwszy rzut oka wydaje się, że wymienianie ich wśród racji, które skłaniają do przyjęcia jakiegoś przekonania, nie jest wcale konieczne.

Trzy podstawowe fakty dotyczące przekonań ukrytych w tle możemy zilustrować za pomocą rozumowania

typu Bayesowskiego. Po pierwsze, samo istnienie takich przekonań.

Przekonania ukryte w tle wywierają wpływ na siłę świadectw. Trzymasz w ręku monetę i rozważasz sąd, że tak samo prawdopodobne jest to, iż w następnym rzucie wypadnie orzeł, jak i to, że reszka. Świadectwa, którymi rozporządzasz, to liczba przypadków, kiedy w serii wcześniejszych rzutów wypadła reszka. Jeżeli sądzisz, że moneta nie jest tendencyjnie obciążona — jeśli przypisujesz tej możliwości zerowe prawdopodobieństwo — to po stwierdzeniu, że w serii rzutów tą monetą reszka wypadła sto razy z rzędu, powinieneś nadal uważać, że w następnym rzucie wypadnięcie orła i reszki jest równie prawdopodobne. Ostatecznie w rzutach rzetelną monetą reszka może wypaść milion razy z rzędu; rzeczy mało prawdopodobne czasami się zdarzają. Jeśli jednak sądowni, że moneta jest tendencyjnie obciążona, przypisujesz prawdopodobieństwo większe od zera — nawet jeśli tylko nieznacznie większe — to po serii rzutów, w której wypadną reszki, będziesz sądził, że istnieją większe szanse na to, że w następnym rzucie wypadnie reszka, a nie orzeł. Prawdopodobieństwo, że moneta jest tendencyjnie obciążona, odgrywa więc rolę przekonania ukrytego w tle: ma ono zasadnicze znaczenie dla wpływu, jaki świadectwo — reszka w szeregu kolejnych rzutów — wywiera na prawdopodobieństwo, które przypisujesz pojawieniu się orła i reszki w następnym rzucie.

Przekonania ukryte w tle ulegają zmianie pod wpływem świadectw. Jakkolwiek przekonania ukryte w tle wywierają wpływ na to, w jakim stopniu świadectwa dają oparcie innym przekonaniom lub je podważają, one same także zmieniają się pod wpływem świadectw. Jeżeli będziesz sądził, iż jest możliwe, że moneta jest tendencyjnie obciążona, i będziesz przypisywał tej możliwości prawdopodobieństwo większe od zera, to w miarę jak będzie rosła liczba rzutów, w których wypada reszka, będziesz uważał, że to, iż moneta jest istotnie tendencyjnie obciążona, staje

się coraz bardziej prawdopodobne, aż w końcu dojdiesz do wniosku, że to, iż moneta jest tendencyjnie obciążona, jest bardziej prawdopodobne od tego, że tak nie jest.

Niektóre przekonania ukryte w tle całkowicie niweczą siłę świadectw. Jeżeli sądzisz, że moneta w żadnym wypadku nie może być tendencyjnie obciążona, to nie przekona cię nawet seria rzutów, w której reszka wypadnie sto razy z rzędu. Tak naprawdę nie przekona cię żadna liczba takich przypadków. Przekonanie, że moneta w żadnym razie nie może być tendencyjnie obciążona, przekreśla zatem możliwość, by tego rodzaju świadectwa mogły zmodyfikować twoje przekonanie dotyczące prawdopodobieństwa, z jakim w kolejnym rzucie może wypaść reszka. Dopóki uważasz jednak, że istnieje choćby nikła możliwość, że moneta jest tendencyjna, dostateczna liczba świadectw może zmienić twoje zapatrywania. W pewnym sensie lepiej jest zatem nie przekreślać nikłej możliwości, że moneta może być tendencyjnie obciążona. Jeżeli moglibyśmy mieć przekonania dotyczące tego, które z rzeczy uważanych przez nas za nieprawdziwe mogą być prawdziwe, i które z nich są bardziej prawdopodobne od innych, to mielibyśmy większe szanse na to, że nowe świadectwa skierują nasze przekonania w stronę prawdy.

Takie wnioski dotyczące przekonań ukrytych sugerują umiarkowany holizm. To, czy ktoś zasadnie wyznaje jakieś przekonanie, zależy nie tylko od świadectw, jakie osoba ta mogłaby przywołać na poparcie owego przekonania, ale od szerokiego wachlarza innych przekonań, których znaczenia owa osoba może sobie w ogóle nie uświadamiać. Otwiera to drogę dla niezmiernie interesującej funkcji teorii poznania: odkrywania owych przekonań ukrytych w tle i wyjaśniania, w jaki sposób nasze przekonania są zależne od wielu innych założeń, poza tymi, które nam mogły przyjść do głowy.

Wnioski te sugerują także holizm, który wiąże się z niezbyt radykalnym unikaniem ignorancji. Naszkicowana powyżej postawa wobec przekonań ukrytych w tle, czerpiąca inspirację z teorii Bayesowskiej, opiera się na idei, że

połączone oddziaływanie świadectw i przekonań ukrytych w tle nie ma powiedzieć nam, jakie przekonania są z pewnością prawdziwe, ale z jakim stopniem pewności powinniśmy w nie wierzyć. (Zasadnicze znaczenie ma w tym kontekście nie lista przekonań ukrytych w tle, o których sądzimy, że są z pewnością prawdziwe, ale dokładnie określone stopnie pewności, jakie przypisujemy różnym przekonaniom ukrytym w tle.) Nacisk nie jest już kładziony na unikanie błędów, ponieważ postawa taka wymaga od nas rezygnacji z myślenia w kategoriach całkowitej pewności. Owa zmiana rozłożenia akcentów staje się wyraźniej widoczna, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że sądy, którym przysługuje prawdopodobieństwo znacznie mniejsze od jedności, mogą być mimo to wykorzystywane jako wskazówki do działania (pomyślcie o prognozach pogody czy o przypuszczeniach lekarza dotyczących przewidywanej długości życia pacjenta). W efekcie jednym z celów, którym ma służyć wykorzystanie świadectw do korygowania naszych przekonań, musi być uzyskanie prawdopodobieństw, które mogą kierować naszymi krokami w codziennym, praktycznym życiu.

Najbardziej fundamentalną konstatacją dotyczącą przekonań ukrytych w tle jest to, że mogą one ulegać zmianom w reakcji na świadectwa. Zanim będziemy mogli zinterpretować nasze świadectwa (zob. rozdział 2, punkt 5) i zanim będziemy mogli ocenić, jak silne oparcie znajdują w nich sądy (zob. wcześniejsze rozważania w tym i poprzednim punkcie), musimy wcześniej rozporządzać rozległym tłem przekonań. Nie oznacza to jednak, że jesteśmy skazani na te przekonania ukryte w tle, z którymi zaczynamy. Przekonania ukryte w tle również mogą podlegać zmianom. Możemy żywić zatem nadzieję, że będziemy mogli posłużyć się wszelkimi przekonaniem ukrytymi w tle, jakimi rozporządzamy, do odkrywania i oceny świadectw, które zmieniają wszystkie nasze przekonania, prowadząc do nowych interpretacji nowych świadectw, dzięki czemu ostatecznie zostaną odsiane wszystkie przekonania fałszywe.

Możemy żywić nadzieję, że tak się stanie. Jest to jednak tylko nadzieja, a nie pewność. Jak widzieliśmy, niektóre

przekonania ukryte w tle nie reagują w ogóle na świadectwa. (Jeżeli jesteś absolutnie pewny, że moneta jest rzetelna, ciąg złożony z miliona reszek nie skłoni cię do zmiany zdania.) Określenie, które przekonania ukryte w tle reagują na świadectwa, nastęrcza w istocie poważnych trudności. W pewnych szczególnych wypadkach możemy dowieść na przykład, że po uzyskaniu wystarczającej liczby świadectw atrybucje prawdopodobieństw będą skupiały się wokół ich prawdziwych wartości; ale ogólna sytuacja jest niezmiernie trudna do wyjaśnienia. Oto kolejne ważne zadanie, które stoi przed epistemologią — znalezienie metod opisu takich przekonań, które elastycznie reagują na świadectwa, i oddzielenie ich od tych, które nie wykazują takiej reaktywności i stają się przez to pułapkami, od których nie mogą uwolnić nas świadectwa.

6. Racjonalność znaturalizowana

W poprzednim punkcie zawarta była sugestia, że możemy polegać na tym, iż świadectwa — w postaci, w której się pojawiają — określą kształt naszych przekonań. Tego rodzaju postawa może mieć jednak dalekosiężne konsekwencje. Gdybyśmy posunęli się jeszcze o krok dalej, postawa ta sugerowałaby, że sama funkcja rozstrzygania, co powinno uchodzić za świadectwa i za racjonalne przekonanie, może podlegać zmianom w miarę przekształcania się i rozwoju naszego ewoluującego systemu przekonań. Moglibyśmy więc oczekiwać, że epistemologia nie będzie trzymać się z dala od wszystkich innych naszych przekonań i ograniczać się do rozstrzygania, czy czynią one zadość jej kryteriom, lecz stanie się zbiorem przekonań, takim jak każdy inny, który będzie się zmieniał pod wpływem dokonywanych przez nas odkryć. Z sugestią tą wiąże się naturalna obawa, że doprowadziłoby to do powstania epistemologii, która będzie wyrażała tylko konwencjonalną aprobatę dla naszych aktualnych przekonań, nie osądzając ich wedle żadnych zewnętrznych kryteriów. Obawę tę

neutralizuje częściowo fakt zmienności przekonań ukrytych w tle. Kryteria, które stosujemy do naszych przekonań, mogą zmieniać się bowiem dokładnie tak samo jak wszystkie inne przekonania.

Jest to niezmiernie intrygująca — czy wręcz ekscytująca — sugestia. Głosi ona, że epistemologia jest częścią nauk przyrodniczych, częścią, która bada zdolności do gromadzenia informacji właściwe zwierzęciu ludzkiemu. Jest to zatem sugestia *naturalistyczna*, ponieważ traktuje istoty ludzkie i ich wiedzę jako składniki świata przyrody. Nie jest jednak jasne, jak można zrobić z niej użytek. Od czasu, gdy W.V Quine pierwszy wysunął zblizoną sugestię, podjęto wiele prób rozwinięcia tego pomysłu. Doprowadziło to do powstania wielu interesujących prac badawczych; trudno ocenić jednak, jaki jest ogólny wpływ owej sugestii na całą teorię poznania. Najsilniejszy wpływ może ona potencjalnie wywierać na nasz sposób myślenia o racjonalności.

Centralne miejsce w teorii poznania ma koncepcja racjonalności. Na przykład świadectwa przemawiają na rzecz jakiegoś przekonania, jeśli racjonalna osoba, która uznaje te świadectwa, skłaniałaby się do zaakceptowania tego przekonania. (Osoba irracjonalna mogłaby zignorować te świadectwa albo uznać je za raczej skłaniające do mniemania, że to przekonanie jest fałszywe.) Teoria poznania stara się odkryć, które z naszych przekonań mogą być przyjmowane racjonalnie, a które przyjmujemy z powodu nawyków, przesądów czy nieporozumień. Jednak starania, by przedstawić jasny wizerunek przekonania racjonalnego, nie przyniosły zbyt pomyślnych rezultatów. Rozumiemy dość dobrze, czym jest rozumowanie logiczne, które określa logika dedukcyjna. Choć wiemy stosunkowo niewiele o tym, co dzieje się w umyśle człowieka, który wyprowadza wnioski z przesłanek, mamy jednak sprecyzowane wyobrażenie relacji, jaka zachodzi między przesłankami a wnioskiem, gdy rozumowanie jest dedukcyjnie poprawne. Wiemy, jakie kryteria stosujemy. Z drugiej strony rozumowanie indukcyjne przedstawia się w znacznie ciemniejszych bar-

wach. Nie wiemy, jak opisać schematy rozumowania indukcyjnego, które uważamy za wiarygodne — opisać w taki sposób, aby odróżnić je od tych, które wydają się nam niedorzeczne. (Takie wnioski wypływają z problemu Goodman'a, który omawialiśmy w punktach 3 i 4 rozdziału 4.) Co zaś najważniejsze, nie potrafimy jasno określić, co mamy na myśli, mówiąc, że jakieś rozumowanie indukcyjne jest rozumowaniem właściwym albo poprawnym, rozumowaniem, które powinna uznać za przekonujące osoba racjonalna. Czy powinno być ono rozumowaniem, które częściej prowadzi niż nie prowadzi do prawdziwych wniosków, czy też rozumowaniem, które prowadzi do prawdziwych wniosków w 99 procentach przypadków? A może rozumowaniem, które uznałaby za przekonujące większość ludzi o normalnym poziomie inteligencji. Każda z tych odpowiedzi nasuwa pewne trudności.

Inne obszary teorii poznania zdradzają podobną tendencję do rezygnacji z wyjaśniania racjonalności. Holistyczne (czy też koherencjonistyczne) teorie nie mówią, dlaczego posiadanie koherentnych przekonań jest racjonalne. (Czy zachodzi większe prawdopodobieństwo, że będą prawdziwe? Czy łatwiej jest je zapamiętać?) Teorie empirystyczne i fundacjonistyczne nie przedstawiają jasnych argumentów przemawiających za tym, że uznanie percepcji za podstawowe źródło naszych przekonań jest racjonalne (w każdym razie nie rozporządzamy jasnymi argumentami, gdy przestajemy sądzić, że przekonania percepcyjne nie są nigdy fałszywe, albo że ludzie mogą wiedzieć z pewnością, co znajduje się w ich umysłach).

W tym miejscu do naszej dyskusji może włączyć się naturalizm. Zamiast uznawać pojęcie racjonalności za oczywistość, możemy spróbować ująć je w kategoriach tego, co sądzimy o ludzkim rozumowaniu i co możemy w tej dziedzinie odkryć. Możemy potraktować rozumowanie dedukcyjne, rozumowanie indukcyjne, dążenie do koherencji i wykorzystywanie percepcji jako niektóre z wielu sposobów wchodzenia ludzi w interakcję z otoczeniem i dochodzenia do rozmaitych przekonań, które tego otoczenia

dotyczą. Nie ulega wątpliwości, że istnieje bardzo wiele różnych procesów nabywania przekonań. Na przykład sposoby tworzenia przekonań dotyczących cudzych nastrojów i charakterów już po pierwszym spotkaniu z innym człowiekiem najprawdopodobniej nie powstają w wyniku przeprowadzanej krok po kroku dedukcji, ale mają swoje źródło we wrodzonych ludzkich predyspozycjach społecznych.

Jeżeli skupiamy uwagę na gromadzeniu informacji przez ludzi, a nie na ideałach racjonalności, to w mniejszym stopniu skłaniamy się ku pogładowi, że wiele naszych przekonań jest efektem starannego, precyzyjnego rozumowania, które można ująć w słowa, i którego można bronić w taki sposób, jak broni się teorii naukowych i stanowisk filozoficznych. W każdym razie nie chcemy przyjmować tego rodzaju założenia, dopóki nie będziemy mogli dowiedzieć się czegoś więcej o rzeczywistych mechanizmach gromadzenia informacji przez ludzi. Intensywnie pracują nad tymi zagadnieniami psychologowie i filozofowie, starając się stworzyć całościowy obraz psychologicznych procesów nabywania przekonań, obraz, który będzie nawiązywał do tradycyjnych filozoficznych zagadnień dotyczących wiedzy i racjonalności. Stoją przed nimi dwa zasadnicze pytania: Jakie podstawowe ludzkie zdolności są uwikłane w nabywanie przekonań, i jakie jest prawdopodobieństwo, że ludzie wytworzą prawdziwe przekonania w różnego rodzaju okolicznościach? A także, jeśli dane jest jakieś konkretne przekonanie, jakie procesy (jakie zastosowania jakiego rodzaju zdolności) mogą do niego prowadzić, i jakie warunki są niezbędne do tego, by owe procesy dostarczały przekonania prawdziwych?

Odwołajmy się do przykładu, którzy doskonale pasuje do tematyki niniejszego rozdziału, jaką stanowią nasze przekonania dotyczące prawdopodobieństwa. W życiu codziennym ludzie muszą zastanawiać się często nad tym, jak prawdopodobne są rozmaite zdarzenia, i w jakim stopniu powinni być przekonani, że zdarzenia te mogą nastąpić. Nie zagłębiając się w tajniki teorii prawdopodobieństwa, ludzie rozporządzają zatem różnymi sposobami rozpatrywania

problemów, które są rzeczywistymi problemami wiążącymi się z prawdopodobieństwem. Możemy badać owe sposoby i kiedy to czynimy, stwierdzamy, że pod wieloma względami różnią się one od „poprawnej” teorii prawdopodobieństwa, którą opisują filozofowie i statystycy. Do takich różnic należą efekty oddziaływania ram, błędy podstawowej częstotliwości i trwałe złudzenia.

Efekty oddziaływania ram

Efekty oddziaływania ram występują w okolicznościach zbliżonych do następującej sytuacji. Grupa osób badanych zostaje podzielona na dwie podgrupy. Podgrupa pierwsza udziela odpowiedzi na pytanie 1, które przedstawiamy poniżej.

Pytanie 1. Wyobraź sobie, że cały kraj przygotowuje się do walki z epidemią pewnej niezwyklej choroby, która przypuszczalnie spowoduje śmierć 600 osób. Zaproponowano dwa alternatywne programy zwalczania owej choroby. Załóżmy, że precyzyjne obliczenia naukowe, na podstawie których oszacowano skutki wprowadzenia tych programów, przedstawiają się następująco:

Jeżeli zostanie przyjęty program A, uratujemy 200 osób. Jeśli zostanie przyjęty program B, istnieje prawdopodobieństwo równe $1/3$, że uratujemy 600 osób, i prawdopodobieństwo równe $2/3$, że nie uratujemy nikogo.

Który z tych dwóch programów wolałbyś wybrać?

W tym samym czasie podgrupa druga otrzymuje pytanie 2, które brzmi następująco:

Pytanie 2. Wyobraź sobie, że cały kraj przygotowuje się do walki z epidemią pewnej niezwyklej choroby, która przypuszczalnie spowoduje śmierć 600 osób. Zapropono-

nowano dwa alternatywne programy zwalczania owej choroby. Załóżmy, że precyzyjne obliczenia naukowe, na podstawie których oszacowano skutki wprowadzenia tych programów, przedstawiają się następująco:

Jeżeli zostanie przyjęty program C, umrze 400 ludzi.
Jeśli zostanie przyjęty program D, istnieje prawdopodobieństwo równe $1/3$, że nie umrze żaden człowiek, i prawdopodobieństwo równe $2/3$, że umrze 600 osób.

Który z tych dwóch programów wolałbyś wybrać?

Na ogół otrzymujemy takie wyniki, że większość osób w podgrupie pierwszej preferuje program A, a większość osób w podgrupie drugiej preferuje program D. Ale program A jest w istocie tożsamy z programem C, a program B nie różni się niczym od programu D. Zostały one tylko opisane innymi słowami, które różnią się tym, że uwypuklają albo liczbę zmarłych, albo liczbę ocalonych. Większość ludzi woli jednak program A, gdy czytają pytanie 1, i program D, gdy czytają pytanie 2. Natomiast teoria prawdopodobieństwa poucza, że jeśli wolisz A, to powinieneś woleć C, a jeśli wolisz B, powinieneś woleć D. Zjawisko to nazywamy efektem oddziaływania ram, ponieważ pokazuje ono, że kiedy ludzie myślą o prawdopodobieństwach, nie kierują się tylko samymi prawdopodobieństwami, ale także ramami, w jakich przedstawione są prawdopodobieństwa w danej opowieści. Opowiedz to inaczej, a te same liczby wywołują przeciwne reakcje.

Błędy podstawowej częstotliwości

Błąd podstawowej częstotliwości polega na przypisywaniu znacznie większej wagi świadectwom, do których ma się dostęp, niż własnym przekonaniom ukrytym w tle. Zastanów się na przykład nad odpowiedzią na następujące pytanie:

George waży 300 funtów i ma bardzo silne nogi. George jest zawodnikiem sumo albo pływakiem. Co jest bardziej prawdopodobne?

Mógłbyś odpowiedzieć, że George jest zawodnikiem sumo. Wydaje się bowiem, że jego charakterystyka bardziej pasuje do stereotypowego wizerunku zawodnika sumo niż wizerunku pływaka. Jest to jednak odpowiedź błędna. Na świecie istnieje bowiem więcej 300-funtowych pływaków z mocnymi nogami niż 300-funtowych zawodników sumo z mocnymi nogami. A jest tak dlatego, że w porównaniu z liczbą pływaków liczba zawodników sumo jest niewielka, mimo iż odsetek osób ważących 300 funtów jest wśród nich znacznie wyższy niż wśród pływaków.

Błąd, który popełniamy w tym wypadku, może polegać na pomieszaniu odsetków z liczbami bezwzględnyymi. Może to być także bardziej subtelny błąd, dotyczący prawdopodobieństw warunkowych. Niezależnie od tego, czym ów błąd jest, wszyscy możemy go popełnić. W pewnym sensie jest to efekt oddziaływania ram, ponieważ wiąże się z wrażliwością na sposób opisu danego problemu. Jest to też w pewnym sensie *trwale złudzenie* — to znaczy sytuacja, w której możemy mieć pewność, że ludzie udzielą odpowiedzi błędnych z punktu widzenia teorii prawdopodobieństwa.

Trwale złudzenia

Inna klasa takich trwałych złudzeń wiąże się z ryzykiem. Z dwóch sytuacji — takiej, w której istnieje niewielkie ryzyko dużej straty, i takiej, w której poważne ryzyko dużej straty równoważy możliwość dużego zysku — ludzie wybierają często opcję „bez strat”, nawet jeśli opcja „możliwe straty” zapewnia to samo przeciętne prawdopodobieństwo zysku lub straty (zob. pytanie 19). Najbardziej zaskakującym przypadkiem jest jednak tak zwany *błąd hazardzisty*. Przypuśćmy, że obserwujesz serię dziesięciu rzutów monetą. Za każdym razem wypada reszka. Za chwilę moneta

zostanie rzucona ponownie. Co, wedle twoich oczekiwań, wypadnie tym razem? Rozumowanie indukcyjne i teoria prawdopodobieństwa sugerują, że powinienes albo uznać, że moneta jest nierzetelna, i oczekiwać, że wypadną kolejne reszki, albo przypisać tę serię reszek przypadkowi i oczekiwać, że zachodzi takie samo prawdopodobieństwo wyrzucenia orła i reszki. Niektórzy ludzie będą oczekiwali jednak, że w następnym rzucie wypadnie orzeł. Ich sposób myślenia jest następujący: seria jedenastu reszek z rzędu jest jeszcze mniej prawdopodobna niż seria dziesięciu reszek, a więc w jedenastym rzucie przypuszczalnie wypadnie orzeł. Jest to jednak rozumowanie błędne (zob. pytanie 13 poniżej, w którym znajdziesz szersze uwagi o tym, dlaczego jest to błąd). Rozumując w podobny sposób, ludzie chronią się czasem przed piorunami pod drzewami, w które uderzył już grom, sądząc, że piorun rzadko uderza dwa razy w to samo miejsce. A w czasie bombardowań ludzie kryją się czasami w lejach powstałych po wybuchu bomb, sądząc, że prawdopodobieństwo, iż bomba trafi dwa razy w to samo miejsce, jest bardzo niskie.

Najbardziej niezwykłą cechą błędu hazardzisty jest powszechność jego występowania. Psychologiczne badania nad rozumowaniem probabilistycznym wskazują, że każdy człowiek, niezależnie od stopnia zaznajomienia z teorią prawdopodobieństwa, popełnia tego rodzaju błąd, jeśli jest on w dostatecznym stopniu zamaskowany. Większość ludzi daje się złapać na stosunkowo proste wersje tego błędu, zaś profesorowie statystyki dają się złapać na wersje znacznie bardziej wyrafinowane. Wydaje się, że wypływa to z jakiejś bardzo głębokiej tendencji związanej z naszym sposobem przetwarzania informacji dotyczących niepewnych wyników.

Efekty oddziaływania ram, błędy podstawowej częstotliwości i trwałe złudzenia zdają się prowadzić do tego samego wniosku: kiedy ludzie przeprowadzają rozumowania dotyczące prawdopodobieństw albo problemów związanych z ryzykiem i niepewnością, do których stosuje się prawdopodobieństwo, robią to na ogół w sposób, który

odbiega od tego, co filozofowie i statystycy rozumieją przez teorię prawdopodobieństwa. Wydaje się, że myślenie probabilistyczne nie jest czymś, co robimy w sposób naturalny i w czym osiągamy dobre wyniki.

7. Ujęcie Bayesowskie kontra naturalizm

Między ujęciem Bayesowskim a podejściem naturalistycznym zachodzi kilka ważnych podobieństw. Oba kładą szczególny nacisk na doniosłą rolę przekonań ukrytych w tle i jałowość wszelkich prób poszukiwania świadectw dla naszych przekonań z zupełnie neutralnego punktu widzenia. Zachodzą między nimi również istotne różnice. Najważniejsza z nich dotyczy pojęcia racjonalności.

Z punktu widzenia epistemologii Bayesowskiej racjonalnie jest wierzyć w określonym stopniu w jakiś sąd, jeśli jest to stopień przekonania (prawdopodobieństwo subiektywne) otrzymany za pośrednictwem kondycjonalizacji ze względu na świadectwa dostępne dla tej osoby, z pewnego zbioru prawdopodobieństw wyjściowych, którymi osoba ta rozporządzała przed uzyskaniem owych świadectw. W centrum zainteresowania tej teorii znajduje się wprawdzie zmiana przekonań, a nie stopień przekonania na początku bądź na końcu tego procesu, ale wyraźnie sformułowany zostaje wymóg, że początkowe i końcowe przekonania muszą być zgodne z teorią prawdopodobieństwa, a przekonania końcowe otrzymuje się z przekonań początkowych za pośrednictwem kondycjonalizacji. W ten oto sposób teoria prawdopodobieństwa dostarcza definicji przekonania racjonalnego, którą posługuje się ujęcie Bayesowskie. Definicja ta nie może być przedmiotem negocjacji; jest ona podstawowym założeniem tej teorii.

Naturalizm kwestionuje tę definicję i czyni to zarówno w szerokim, jak i w węższym sensie. W sensie szerszym sprowadza się to do sugestii, że zamiast definiować racjonalność za pomocą niezmiennej, *apriorycznej* definicji, powinniśmy badać, w jaki sposób faktycznie przebiega ludzkie

rozumowanie, i ustalać, w jakich okolicznościach jest ono bardziej, a w jakich mniej wiarygodne. W sensie węższym polega to z kolei na sugestii, że przeprowadzanie rozumowań dotyczących prawdopodobieństwa nie jest czymś, w czym ludzie osiągają dobre wyniki. A zatem ideał przekonań, które odwzorowują doskonałe prawdopodobieństwa, i które zmieniają się zgodnie z prawdopodobieństwem warunkowym, może nie być właściwym ideałem dla istot ludzkich. Może okazać się, iż nie jest to ideał, do którego jesteśmy w stanie dążyć; może się nawet okazać, że nie jest to ideał, do którego powinniśmy próbować się zbliżyć, jeżeli chcemy uzyskać prawdziwe i użyteczne przekonania.

Naturalizm kwestionuje klasyczne idee epistemologii również pod wieloma innymi względami. Jednym z bardzo istotnych wymiarów jest uświadomienie sobie ograniczoności ludzkiej inteligencji i ludzkiej pamięci. Dzięki badaniom nad naszymi sposobami przetwarzania, przechowywania i uzyskiwania dostępu do informacji, które prowadzą psychologowie, staje się oczywiste, że formy myślenia, które mogłyby przynosić największe korzyści w pełni racjonalnym, inteligentnym istotom, często nie są formami, którymi mogłyby się posługiwać istoty ludzkie. Nasze możliwości są po prostu zbyt ograniczone. Kiedy chcemy na przykład wiedzieć, które wyjaśnienie pewnego zjawiska powinniśmy zaakceptować, nie możemy zbadać wszystkich pomysłów, które przyjdą nam do głowy, porównując, jak skutecznie każdy z nich wyjaśnia to zjawisko, albo jakie jest ich prawdopodobieństwo na gruncie świadectw. Byłoby to zbyt poważne wyzwanie dla naszych zdolności rozumowania i zapamiętywania. Powinniśmy raczej rozważyć kilka możliwych wyjaśnień, które wydają się wiarygodne w świetle naszych nawyków i naszych tradycji naukowych, starannie porównując zalety i wady każdego z nich. Ale nawet to jest często na granicy naszych możliwości.

Co więcej, kiedy przyjmujemy jakieś nowe przekonanie, nie możemy sprawdzić, czy jest ono zgodne ze wszystkimi przekonaniem, które posiadamy. Całkowicie racjonalna istota czyniłaby to przed zaakceptowaniem nowego prze-

konania, ponieważ w przeciwnym wypadku gromadzenie przekonań mogłoby prowadzić do narastania niespójności. Ale realne istoty ludzkie nie mają dość czasu, pamięci ani zdolności rozumowania, aby to robić. Przeprowadzamy więc tylko szybkie, pobieżne sprawdziany tego typu. Przed przyjęciem nowej teorii geologicznej naukowcy nie starają się sprawdzić, czy istnieją nieoczywiste, skomplikowane rozumowania dedukcyjne pokazujące, że pozostaje ona w sprzeczności z teoriami ekonomicznymi, medycznymi czy historycznymi. Naukowcy przyjmują teorię, jeżeli wydaje się spójna z tym, co zawierają dziedziny, w których moglibyśmy oczekiwać kłopotów, pozostawiając przyszłym myślicielom usuwanie wszelkich zaskakujących sprzeczności. W rezultacie, w naszych przekonaniach zawsze powstają rozmaite niespójności. (Jednym ze skutków takiego stanu rzeczy jest to, że zawsze znajdzie się więcej pracy dla filozofów.)

Inne wyzwanie ma swoje źródło w wymiarze społecznym, który tkwi w naturze ludzkiego poznania. Kłasyk epistemologia zajmuje się omawianiem relacji świadków, zadając pytanie, kiedy człowiek postępuje rozumnie, wierząc w to, co mówi ktoś inny, i kiedy może zapewnić mu to wiedzę. Akcent pada jednak nadal na to, kiedy pojedynczy człowiek wie o prawdziwości konkretnego sądu. Z drugiej strony uczeni zajmujący się naukami społecznymi prowadzą badania nad rozwojem i wzajemnymi oddziaływaniami różnych tradycji naukowych, a także nad tym, w jaki sposób środowisko współpracujących i rywalizujących ze sobą badaczy dochodzi do nowych odkryć. Wiele czynników, które odgrywają w tym kontekście istotną rolę, nie przystaje do tradycyjnego obrazu racjonalnych jednostek, które bezstronnie zastanawiają się nad tym, w co powinny wierzyć. Na przykład istnieje podział pracy między ludźmi, którzy tworzą nowe teorie, i ludźmi, którzy projektują eksperymenty, aby je sprawdzić. Każda z tych dwu grup posiada wiedzę i umiejętności, którymi nie rozporządza druga. W wielu wypadkach racje skłaniające do uznania jakiejś teorii czy świadectw tkwią

raczej w reputacji, którą cieszy się dany naukowiec, czy w stosunku jednego środowiska uczonych do innego, niż w ich intelektualnej zawartości. Zależą w większym stopniu od tego, kto kogo zna i czyje pomysły traktuje poważnie, niż od obiektywnej siły świadectw. Powiązanie tych czynników z problematyką uzasadniania, racjonalności i wiedzy nie jest wcale zadaniem łatwym.

Naturalizm kwestionuje ideały epistemiczne, które nie uwzględniają naszych rzeczywistych możliwości i ograniczeń. Koncepcja ta sugeruje, że dążenie do niektórych z tych ideałów może nie być właściwe dla istot ludzkich. Wątpliwości te mają jednak tylko charakter niepewnych sugestii. Nie wiemy jeszcze wystarczająco dużo, by ocenić, na ile są one poważne. Ważniejszy jest jednak sam fakt, że wątpliwości dotyczące właściwych ideałów epistemicznych można oprzeć na faktach dotyczących przetwarzania informacji przez człowieka. Epistemologia nie może poprzestać na rozważaniu tego, jak mogłyby rozwijać się przekonania istot całkowicie rozumnych. Chcielibyśmy także zrozumieć, jak realne istoty ludzkie, ze wszystkimi ludzkimi ograniczeniami i możliwościami, mogą odnosić sukcesy albo ponosić porażki w poszukiwaniu użytecznych, prawdziwych przekonań.

Pytania sprawdzające rozumienie materiału

1. Przypuśćmy, że chciałbyś wiedzieć, czy powinieneś przyjąć teorię ewolucji. W jakim sensie mogłoby ci w tym pomóc uzyskanie jakiejś precyzyjnej miary siły świadectw, które przemawiają za tą teorią?
2. Poniżej zostały podane cztery twierdzenia probabilistyczne. Scharakteryzuj każde z nich w kategoriach tego, jak często zachodzi zdarzenie danego rodzaju, oraz w kategoriach tego, jak mocno musielibyśmy w coś wierzyć, żeby postępować w sposób racjonalny. Czy niektóre z nich łatwiej jest scharakteryzować pod jednym z tych względów niż pod drugim?

- (a) Prawdopodobieństwo, że będzie padał deszcz, jest równe 0,8.
 - (b) Prawdopodobieństwo, że człowiek w twoim wieku dożyje osiemdziesiątki, wynosi 0,4.
 - (c) Prawdopodobieństwo, że reszka wypadnie w trzech kolejnych rzutach monetą, jest równe $1/8$.
 - (d) Prawdopodobieństwo, że terroryści zabiją zakładników, wynosi 0,3.
- 3 Sporządź diagramy podobne do rysunków 3 i 4 dla sądów „Chyży wygrywa gonitwę”, „Prymus wygrywa gonitwę” i „Prymus pada martwy”. Przyjmijmy, że istnieje bardzo wysokie prawdopodobieństwo, że Prymus wygra gonitwę, i bardzo niskie prawdopodobieństwo, że Prymus padnie martwy. (Nie muszą dodawać, że Prymus i Chyży to konie wyścigowe).

Znajdź na tych diagramach pola odpowiadające sądom „Chyży wygrywa gonitwę i Prymus pada martwy”, „Chyży wygrywa gonitwę i Prymus nie pada martwy”. Jaki obszar odpowiada sądowi „Chyży wygrywa gonitwę i Prymus wygrywa gonitwę”.

Znajdź pola diagramu, które reprezentują prawdopodobieństwo sądu „Chyży wygrywa wyścig, pod warunkiem że Prymus padnie martwy”.

- 4 Zakładając, że prawdopodobieństwo, że Chyży wygra wyścig i Prymus padnie martwy, jest równe 0,1, a prawdopodobieństwo, że Prymus padnie martwy, wynosi 0,001, jakie jest prawdopodobieństwo tego, że Chyży wygra wyścig, pod warunkiem, że Prymus padnie martwy?
- 5 Pokaż, w jaki sposób twierdzenie Bayesa wynika z definicji prawdopodobieństwa warunkowego. (Podpowiedź: wypisz definicję $P(P, \acute{S})$ i definicję $P(\acute{S}, P)$, otrzymując tę drugą po prostu przez odwrócenie liter w tej pierwszej. Następnie znajdź wspólny czynnik występujący w obu definicjach, co pozwoli ci rozwiązać równanie.)
- 6 W jakim sensie przykład dotyczący prognoz trzęsienia ziemi jest zgodny z dewizą: „Świadectwa przemawiają

na rzecz przekonań, na gruncie których stają się bardziej prawdopodobne”?

- 7 Rozważ teorię, wedle której na wszystko, co dzieje się w świecie, wywierają wpływ działania maleńkich niewidzialnych chochlików, które są kapryśne i zupełnie nieprzewidywalne. Posługując się trzema twierdzeniami sformułowanymi w punkcie 3, opisz, jak silnie każde z wymienionych poniżej świadectw przemawia za tą teorią, w porównaniu z oparciem, jakie daje zwykłym teoriom naukowym.
 - (a) Rakietą, którą starannie sprawdzono przed startem, eksplodowała wkrótce po oderwaniu się od ziemi.
 - (b) Ktoś wygrywa na loterii przy szansach zwycięstwa jeden do dziesięciu milionów.
 - (c) Nauczyciel upuszcza w obecności całej klasy ciężką i lekką piłkę, aby zademonstrować prawa grawitacji. Obie piłki zatrzymują się jednak w połowie drogi i wiszą w powietrzu przez dwie sekundy, a następnie lekka piłka spada szybciej niż ciężka.
- 8 Wykonaj obliczenia probabilistyczne w przykładzie podanym w punkcie 3, przyjmując, że $P(\text{Rzetelność}) = P(\text{R-tendencyjność}) = P(\text{O-tendencyjność}) = 1/3$. Porównaj otrzymane prawdopodobieństwa warunkowe z tymi, które przedstawiono w tamtym przykładzie. Czy nasuwają ci się jakieś wnioski?
- 9 Pierwszy zarzut pod adresem ujęcia Bayesowskiego w punkcie 4 odwołuje się do negacji następujących przekonań: (a) że Waszyngton jest stolicą Stanów Zjednoczonych; (b) że psy mają nogi; (c) że pierwiastkiem sześciennym liczby 1728 jest 12; (d) że Nelson Mandela był pierwszym czarnym prezydentem Republiki Południowej Afryki; (e) że wodór jest gazem; (f) że brąz jest barwą. Są to przekonania, którym chciałbyś zapewne przypisać prawdopodobieństwo równe 1. Gdybyś musiał uszeregować je wedle ich pewności, jak wyglądałby ten ranking? Czy sugeruje to, że nie każdemu z tych przekonań powinno przysługiwać prawdopodobieństwo równe 1?

- 10 Wykonaj dokładne obliczenia, by uzasadnić Bayesowską replikę na przykład związany z Maureen i koncertami heavymetalowymi.
- 11 W wypadku tendencyjnie obciążonej monety, o którym mówiliśmy w punkcie 3 i w pytaniu 8, wykorzystaj obliczenia do uzasadnienia sformułowanych w punkcie 5 twierdzeń: „Przekonania ukryte w tle wywierają wpływ na siłę świadectw” i „Przekonania ukryte w tle ulegają zmianie pod wpływem świadectw”. Spróbuj znaleźć dla tego przykładu jakieś prawdopodobieństwa wyjściowe, które przemawiałyby na rzecz trzeciej tezy: „Niektóre przekonania ukryte w tle całkowicie niweczą siłę świadectw”.
- 12 Dlaczego w przykładzie, którzy ilustruje zjawisko efektu oddziaływania ram, teoria prawdopodobieństwa mówi, że jeśli preferujesz A, to powinieneś preferować C, a jeśli preferujesz B, powinieneś preferować D? (Aby odpowiedzieć na to pytanie, nie musisz odwoływać się do głębokiej refleksji dotyczącej prawdopodobieństwa. Dlaczego, gdy widzisz obok siebie pytania 1 i 2, jest oczywiste, że takie powinny być nasze preferencje?)
- 13 Masz pudełko, w którym znajduje się 90 monet. Wiesz, że 30 z nich to monety rzetelne, 30 ma bardzo silne tendencyjne obciążenie na korzyść reszek, a 30 — takie samo obciążenie na korzyść orłów. Sięgasz do pudełka i wyjmujesz losowo jedną monetę. Wykonujesz nią serię rzutów i w dziesięciu kolejnych rzutach wypada reszka. Czy bardziej prawdopodobne jest to, iż jest to moneta rzetelna, moneta z tendencyjnym obciążeniem na korzyść reszek czy moneta z tendencyjnym obciążeniem na korzyść orłów? Jaki to ma związek z błędem hazardzisty?
- 14 Dlaczego geologowie mogą rozważać nową teorię, nie sprawdzając, czy jest ona spójna ze wszystkimi innymi ich przekonaniem? Czy nie mogliby zbadać jakiejś ograniczonej liczby innych przekonań, które mogą mieć związek z tą teorią, i szybko odnaleźć potencjalne sprzeczności?

Zagadnienia do przemyślenia

- 15 Na końcu punktu 1 pojawia się pewien argument dotyczący tego, dlaczego siłę świadectw można mierzyć za pomocą prawdopodobieństwa; uwzględnia on z jednej strony hipotezy dotyczące zdarzeń losowych, a z drugiej teorie naukowe, takie jak teoria ewolucji. Co by się stało z tym argumentem, gdybyśmy zaprzeczyli temu, że kiedy jakieś świadectwa przemawiają na rzecz jednego przekonania, a jakieś inne świadectwa przemawiają na rzecz drugiego przekonania, to świadectwa na rzecz jednego przekonania muszą być silniejsze, słabsze albo mieć taką samą siłę jak świadectwa na rzecz drugiego przekonania? Czy możemy przeczyć temu i nadal twierdzić, że jakieś świadectwa są silne, a jakieś inne są słabe?
- 16 Sięgnij ponownie do paradoksu kruków, który został przedstawiony w punkcie 3 rozdziału 4. Jak mogłoby wyglądać Bayesowskie rozwiązanie tego paradoksu?
- 17 W przykładzie dotyczącym tendencyjnie obciążonej monety z punktu 3 prawdopodobieństwo tego, że moneta wykazuje skrajnie tendencyjne obciążenie na korzyść orłów pod warunkiem uzyskania określonych świadectw, jest równe 0. Byłoby ono prawdopodobieństwem zerowym, gdyby świadectwa składały się tylko z jednego rzutu monetą, w którym wypadła reszka. Jeżeli zmodyfikujemy teraz nasze prawdopodobieństwa za pośrednictwem kondycjonalizacji ze względu na świadectwa, przekonamy się, iż prawdopodobieństwo skrajnie tendencyjnego obciążenia na korzyść orłów pozostaje zerowe, niezależnie od świadectw. Czy jest to niepożądana cecha ujęcia Bayesowskiego?
- 18 Replika zwolennika teorii Bayesowskiej na trzeci zarzut wobec tej teorii brzmiała następująco: „Możemy racjonalnie przypisywać zupełnie nowym sądom każde prawdopodobieństwo, jakie nam się spodoba. Niektóre prawdopodobieństwa mogą być bardziej dogodne lub bardziej prawidłowe, ale jeśli ów sąd jest rzeczywiście

zupełnie nowy, żadne prawdopodobieństwo nie jest zakazane”. Przypuśćmy, że pewien uczoney wymyśla zupełnie nowe wyjaśnienie jakiegoś zjawiska, a inni uczeni przypisują mu prawdopodobieństwo zerowe, co sprawia, że nie przemawiają za nim żadne świadectwa. Czy jest to przypuszczenie sensowne?

- 19 Przypuśćmy, że musisz podjąć obie przedstawione poniżej decyzje. Jakiego wyboru dokonałbyś w każdym z tych wypadków?

(I) Dokonaj wyboru między (a) pewnym zyskiem w wysokości 60 złotych a (b) 80-procentową szansą zysku w wysokości 90 złotych.

(II) Dokonaj wyboru między (c) 25-procentową szansą wygrania 60 złotych a (d) 20-procentową szansą wygrania 90 złotych.

Wielu ludzi będzie preferowało (a) względem (b) oraz (d) względem (c). Jeśli jednak przeciętny zysk w (a) jest większy od przeciętnego zysku w (b), to przeciętny zysk w (c) jest większy od przeciętnego zysku w (d). (Przeciętny zysk, czy też wartość oczekiwana, to uśredniony zysk we wszystkich możliwych sytuacjach, ważony przez prawdopodobieństwa ich wystąpienia. Skoro (b) reprezentuje zatem dwie sytuacje, jedną o prawdopodobieństwie 0,2, w której nie zyskujesz nic, i jedną o prawdopodobieństwie 0,8, w której zyskujesz 90 złotych, to przeciętny zysk pieniężny wynosi $0,2 \times 0 + 0,8 \times 90 = 72$ zł. Zysk nie zawsze musi być mierzony w pieniądzu). Niektórzy ekonomiści i psychologowie wykorzystują to jako świadectwo na rzecz tezy, że w procesach podejmowania decyzji występuje pewne trwałe złudzenie. Czy jest to przekonujące?

- 20 Problemy ludzkiej ograniczoności i różnych ról, jakie różni ludzie odgrywają w nauce, wiążą się z rozróżnieniem przekonań racjonalnych i przekonań uzasadnionych, które omawialiśmy w rozdziale 1 (zob. pytanie 15 i 16 w rozdziale 1). Przypuśćmy, że pewien geolog przyjmuje jakąś teorię, ponieważ istnieje wiele świa-

dektw, które za nią przemawiają, nie ma żadnych geologicznych świadectw, które przemawiałyby przeciw niej, i geolog ów nie dostrzega żadnych argumentów chemicznych, fizycznych czy biologicznych, dla których teoria ta nie miałaby być prawdziwa. Okazuje się jednak, że pewne podstawowe prawo fizyki w powiązaniu z tą teorią geologiczną pozostaje w sprzeczności z pewnym powszechnie znanym faktem (na przykład pociąga za sobą twierdzenie, że na Saharze powinny występować znacznie większe opady deszczu, niż ma to faktycznie miejsce). Wykazanie, że tak jest, wymaga jednak znajomości wyższej matematyki, której geolog ów nie miał powodu uważać za istotną, i która nie należy do zakresu jego naukowych kwalifikacji. Czy geolog miał uzasadnione podstawy, by przyjąć nową teorię (zanim dowiedział się o istnieniu owego problemu)? Co powiedziałby w tym wypadku zwolennik ujęcia Bayesowskiego? Jakie rozróżnienia mógłby zaproponować naturalista?

- 21 Dwa naturalistyczne wyzwania wobec tradycyjnej epistemologii, to znaczy wyzwanie, które odwołuje się do ludzkiej ograniczoności, i wyzwanie, które ma swoje źródło w społecznej naturze poznania, zostały przedstawione w punkcie 7 jako wyzwania w znacznym stopniu podważające epistemologię. Stwarzają one jednak szczególne problemy dla ujęcia Bayesowskiego. Z jakich powodów?

Dalsze lektury

Przystępne wprowadzenie do problematyki teorii prawdopodobieństwa i ujęcia Bayesowskiego można znaleźć w książkach Briana Skyrmsa *Choice and Chance* (Dickenson, Belmont, Calif. 1966) i Richarda Jeffreyja *The Logic of Decision* (wyd. drugie, University of Chicago Press, Chicago 1985). Do wartościowych książek przedstawiających Bayesowskie podejście do metody naukowej należą prace

Colina Howsona i Petera Urbacha *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach* (Open Court, La Salle, Ill. 1989) i książka Marka Kaplana *Decision Theory as Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge 1996). Klasycznym tekstem źródłowym jest dzieło Rudolfa Carnapa *Logical Foundations of Probability* (University of Chicago Press, Chicago 1962).

Przegląd kontrowersyjnych zagadnień dotyczących naturalizmu w epistemologii na średnim poziomie trudności zawiera praca Philipa Kitchera *The naturalist's return*, „Philosophical Review”, 101, 1992, s. 53–114. Problematykę ludzkiej ograniczoności omawiają Alvin Goldman w książce *Epistemology and Cognition* (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1986) oraz Edward Stein w pracy *Without Good Reason* (Oxford University Press, Oxford 1996). Krytyczne uwagi pod adresem ujęcia Bayesowskiego znaleźć można w rozdziale 7 książki Alvina Plantingi *Warrant: The Current Debate* (Oxford University Press, Oxford 1993) oraz w rozdziale 8 jego pracy *Warrant and Proper Function* (Oxford University Press, Oxford 1993). Przekazywanie wiedzy omawia Michael Welbourne w książce *The Transmission of Knowledge* (Aberdeen University Press, Aberdeen 1980). Warto również zajrzeć do rozdziału 5 książki W.V. Quine'a i Josepha Ulliana, *The Web of Belief* (Random House, New York 1978).

1. Wnioskowanie prowadzące do najlepszego wyjaśnienia

Moja książka jest tylko krótkim przewodnikiem po teorii poznania, a nie wyczerpującym omówieniem zagadnień tej dyscypliny. Wiele z nich pominięto, a wiele szczegółowych kwestii pozostawiono bez rozpatrzenia. Jednym z kluczowych zagadnień, które pominięto, jest pewien rodzaj rozumowania, które nazywa się czasami rozumowaniem rozszerzającym albo abdukcją, albo *wnioskowaniem prowadzącym do najlepszego wyjaśnienia* — w skrócie WPNW. W poprzednich dziewięciu rozdziałach nie brakowało miejsc, w których można było w naturalny sposób wprowadzić WPNW. Powstrzymałem się jednak od tego kroku. Jednym z powodów, dla których tak postąpiłem, było to, że odrębne zagadnienia stają się zapewne wyraźniej widoczne, jeżeli nie podporządkujemy ich jednej, potężnej koncepcji związanej z właściwymi jej problemami. Inny powód jest taki, że właśnie tu, na końcu książki, jesteśmy we właściwym miejscu, by ogarnąć szerokim spojrzeniem wielkie kontrowersyjne zagadnienia, które sprawiają, że teoria poznania jest ciągle żywym i ważnym działem filozofii. WPNW znajduje się w samym sercu niejednego z owych zagadnień.

Przypuśćmy, że przychodzisz do domu przyjaciółki z oczekiwaniem, że ją tam zastaniesz. Przyjaciółki jednak nie ma. Zauważasz też, że zniknął z ganku jej rower.

Przypominasz sobie, że mówiła ci niedawno, iż wkrótce skończy pisać opowiadanie, które musi zostać szybko wysłane do redakcji pewnego czasopisma. Skłonny jesteś zatem sądzić, że przyjaciółka pojechała na rowerze na pocztę. Wyruszasz w tym kierunku, aby się z nią spotkać.

Rozumowanie, które prowadzi do przekonania, że przyjaciółka pojechała na pocztę, jest pewnym przykładem WPNW. Wychodzisz od faktów, takich jak to, że zniknął rower, że przyjaciółka kończyła pisać opowiadanie, że opowiadanie to miało być wysłane do redakcji czasopisma, i dostrzegasz, że wszystkie te fakty pasują do siebie, jeśli przyjmiesz zarazem, że powodem zniknięcia roweru jest to, że twoja przyjaciółka zabrała go ze sobą, udając się na pocztę. Przekonanie to wyjaśnia owe fakty i właśnie dlatego je przyjmujesz. Podobne rozumowania przeprowadzamy przez cały czas. Przytoczony przykład jest typowym przypadkiem rozumowania WPNW także pod kilkoma innymi względami.

Po pierwsze, mogą istnieć również inne wyjaśnienia. Rower mógł zostać skradziony, a twoja przyjaciółka mogła wyjść z domu, aby zgłosić kradzież na policji. Mogła też zostać porwana przez terrorystów, którzy następnie rozebrali rower na części i ukryli je pod podłogą samochodu. I tak dalej. Wniosek, że twoja przyjaciółka wzięła rower i pojechała na pocztę, jest *najlepszym* z wyjaśnień, jakimi rozporządzasz w tej chwili, ale nie staje się przez to jedynym możliwym wyjaśnieniem.

Po wtóre, wcale nie musisz go przyjmować. Postąpiłbyś irracjonalnie wobec znanych ci faktów, wybierając gorsze wyjaśnienie, takie jak porwanie przez terrorystów. Ale mógłbyś również nie chcieć wdawać się w próby formułowania jakichkolwiek wyjaśnień. Mógłbyś powiedzieć: „Nie ma jej tutaj. Powodów może być bardzo wiele. Poczekam i zobaczę”. Tak postawa nie byłaby irracjonalna. Ale nie podsuwałaby ci również żadnej linii postępowania, gdybyś pragnął spotkać się jak najszybciej ze swoją przyjaciółką.

Po trzecie, rozumowanie to może zostać przeformułowane w kategoriach probabilistycznych. Różne hipotezy doty-

czące miejsca pobytu przyjaciółki nie są równie prawdopodobne, nawet gdy nie uwzględnimy jeszcze świadectwa, jakim jest zniknięcie roweru. Moglibyśmy brać zatem pod uwagę ich warunkowe prawdopodobieństwa po uzyskaniu tego świadectwa, zgodnie z opisem przedstawionym w rozdziale 9. Okazałoby się wówczas, że hipoteza, iż twoja przyjaciółka wzięła rower i pojechała na pocztę, jest hipotezą najbardziej prawdopodobną — to znaczy najbardziej prawdopodobną spośród hipotez, które przyszły ci na myśl, i które można było przełożyć na jakieś prawdopodobieństwa wyjściowe.

Nie wszystkie egzemplifikacje WPNW charakteryzują się wszystkimi trzema cechami. Cecha druga może być w niektórych wypadkach nieobecna. Niektórzy epistemologowie dowodzą, że czasami najlepsze wyjaśnienie jest najlepsze w sposób tak oczywisty, że ktoś, kto go nie przyjmuje, postępuje irracjonalnie. Przykładem może być przekonanie o istnieniu otaczającego nas świata przedmiotów fizycznych, które oddziałują wzajemnie na siebie i na nas za pośrednictwem łańcuchów przyczynowo-skutkowych. Musimy przyjąć to założenie, aby nadać jakikolwiek sens naszemu doświadczeniu. Opcja odmowy zaakceptowania jakiegokolwiek wyjaśnienia i poprzestania na wierze w nasze doświadczenie nie jest dla nas tak naprawdę dostępna, ponieważ tego rodzaju przekonania byłyby zbyt złożone, abyśmy mogli się nimi posługiwać. Niektórzy argumentują zatem, że nie mamy innego wyjścia jak uznać istnienie świata fizycznego jako najlepsze (i jedyne) wyjaśnienie naszego doświadczenia.

Cecha trzecia nie jest (przynajmniej) w sposób oczywisty obecna w wypadkach, gdy nowe wyjaśnienie wymaga wprowadzenia nowego pojęcia. Załóżmy, że rozporządzamy jakimś wyjaśnieniem w dziedzinie fizyki, które odwołuje się do takich pojęć, jak zakrzywiona czterowymiarowa czasoprzestrzeń czy cząstki subatomowe, które są zarazem cząstkami i falami — pojęć zupełnie nowych w tej teorii. Nie dysponujemy wówczas żadnymi stopniami pewności przekonania, żadnymi prawdopodobieństwami, które

przysługiwałyby temu wyjaśnieniu, zanim zostało ono sformułowane. Musimy mu przyporządkować jakieś prawdopodobieństwo, a w każdym razie podjąć decyzję, w jakim stopniu w nie wierzymy, i z oczywistych względów czynimy to w kategoriach tego, jak skutecznie naszym zdaniem wyjaśnia ono świadectwa. Coś bardzo podobnego dzieje się wówczas, gdy nowe postawy społeczne niosą ze sobą nowe słownictwo („wyluzowany”, „spętany” i „otumaniony” w latach siedemdziesiątych XX wieku), by wyjaśniać ludzkie zachowania. Nie istnieje żaden wcześniejszy zbiór przekonań, na podstawie których moglibyśmy oceniać prawdopodobieństwo owych wyjaśnień; musimy po prostu przekonać się, jak skutecznie potrafią się one uporać z danymi.

To właśnie w sytuacjach, gdy wyjaśnienia zawierają nowe pojęcia, wnioskowanie prowadzące do najlepszego wyjaśnienia staje się naprawdę interesujące i kontrowersyjne. Czy powinniśmy wierzyć, że przestrzeń, która nas otacza, jest rzeczywiście częścią zakrzywionego czterowymiarowego kontinuum, tylko dlatego, że takie jest jedyne zadowalające wyjaśnienie, jakie potrafimy wymyślić dla pewnych obserwacji fizycznych i astronomicznych? Czy nie postąpilibyśmy bardziej racjonalnie, zachowując pewną rezerwę i przyjmując tę hipotezę tymczasowo, jako najlepsze wyjaśnienie, na jakie potrafimy się zdobyć, nie angażując w nie zbyt dużej wiary?

2. Otwarte pytania

Problematyka roli, jaką pełni WPNW, wiąże się z wieloma nierozstrzygniętymi zagadnieniami teorii poznania. We współczesnych dyskusjach dotyczących natury wiedzy i wyboru właściwych ideałów epistemicznych nieustannie powraca wątek statusu WPNW. Nie odgrywa on najważniejszej roli w każdej z owych dyskusji, ale zawsze znajdziemy go gdzieś na drugim planie. Poniżej przedstawimy cztery obszerne zagadnienia ogólne, które są przedmiotem żywych dyskusji we współczesnej epistemologii i wciąż pozostają

otwarte. Jednym ze sposobów powiązania tych zagadnień jest przyjrzenie się temu, jak WPNW pojawia się w związku z każdym z nich.

Jakiego rodzaju cele są istotne?

Przeciwstawienie błędu i ignorancji uwydatnia fakt, że prawda nie jest jedyną pożądaną własnością naszych przekonań. Chcemy także, by potrafiły one wyjaśniać tajemnicze zjawiska, przewidywać naukowe i potoczne obserwacje, kontrolować przyrodę, zwalczać choroby, tworzyć harmonijne społeczeństwa, pomagać w szczęśliwym przeżywaniu własnego życia itd. Racjonalnie postępuje ktoś, kto uwzględnia wszystkie te cele w refleksji nad tym, w co wierzyć — a skoro tak, to w jaki sposób należy zachowywać równowagę między nimi, gdy zaczynają ze sobą rywalizować? Przypuśćmy, że jesteś nieszczęśliwym człowiekiem, któremu daje się we znaki chłód i bezdusność wszechświata oraz trudności związane ze współżyciem z innymi ludźmi. Ktoś próbuje przekazać ci pewien zbiór przekonań, które ogniskują się na kulcie jakiegoś guru. Przekonuje cię, że możesz być szczęśliwy, jeśli tylko potrafisz uwierzyć, że ów guru został zesłany z nieba, by ocalić ludzkość, jeśli potrafisz wyzbyć się całego swojego majątku, jeśli potrafisz wierzyć we wszystkie dziwne rzeczy, które głosi guru i jego stronnicy, i obcować tylko z innymi gorliwymi zwolennikami jego nauki. Oponujesz, stwierdzając, że korzyści wydają się bardzo atrakcyjne, ale nie widzisz żadnego powodu, by wierzyć, że to, co głosi ów guru, jest prawdą. „Prawda jest tylko jednym z dóbr” — mówi ów misjonarz — „Musisz przezwyciężyć umiłowanie prawdy, jeśli chcesz osiągnąć szczęście”.

WPNW stosuje się do tej sytuacji w dwojaki sposób. Po pierwsze, możemy zastanawiać się, co powinno być uważane za *najlepsze* wyjaśnienie tych świadectw. Czy jedno wyjaśnienie jest lepsze od innego, gdy wiara w nie sprawia, że stajesz się szczęśliwszy? Czy wyjaśnienie nie spełnia

lepiej swojego zadania, jeśli nie tylko pozwala ci zrozumieć ukryte przyczyny zjawisk, ale daje ci również poczucie, że istnieje jakaś zaspokajająca ludzkie potrzeby racja, dla której owe zjawiska zachodzą? (Przypuśćmy, że wszyscy bliscy jakiegoś człowieka zginęli w pozornie niepowiązanych tragicznych wypadkach. „Dlaczego? Dlaczego to się stało?”. Powiedzenie, że takie rzeczy mogą zdarzyć się przez przypadek, przedstawia pewnego rodzaju wyjaśnienie, ale nie przedstawia racji.)

WPNW jest tu również istotne pod innym względem. Moglibyśmy zgodzić się z tym, że wyjaśnienie naukowe uzasadnia *zaakceptowanie* teorii (nie czyni zaś tego dobre samopoczucie w życiu), nie godząc się jednak z tym, że wyjaśnienie naukowe jako takie uzasadnia *przekonanie*. Moglibyśmy powiedzieć, że przekonanie jest uzasadnione tylko wówczas, gdy świadectwa wskazują, że musi ono być prawdziwe. Nasza potrzeba zaspokajania naszego zainteresowania światem nie ma tu nic do rzeczy. Jeśli jest tak w istocie, to powracamy do unikania błędów, a WPNW staje się narzędziem krzewienia przesądów.

Czym jest racjonalność?

Całe przedsięwzięcie teorii poznania można interpretować jako próbę zdefiniowania przekonania racjonalnego przez rozważanie różnych klas przekonań i ustalanie na tej podstawie, w co roztropnie byłoby wierzyć. Pojawiają się tu jednak zasadnicze niejasności, które kryją się w pojęciu przekonania racjonalnego. Czy ideał racjonalności mógłby należeć do ideałów, których my, ograniczone istoty ludzkie, nie jesteśmy w stanie urzeczywistnić? Rozważania o ideale Bayesowskim w rozdziale 9 zarysowały możliwość, że myślenie probabilistyczne może być właściwym sposobem postępowania dla istot doskonałych, choć jest zarazem czymś, czego istoty ludzkie nie mogą robić bez popełniania wielu błędów. Jeśli jest tak w istocie, w jaki sposób ludzie powinni formułować mniej wymagające ideały? Jak wiele

ustępstw na rzecz swoich ograniczonych zdolności powinni poczynić? Czy z takiego wycofania się może wyłonić się jakiś ścisły, jednoznaczny ideał?

Z WPNW wiąże się to w taki sposób, że im bardziej ograniczony jest w naszym mniemaniu ludzki intelekt w porównaniu ze złożonością wszechświata, tym słabsza może być nasza wiara w to, że najlepsze wyjaśnienie — najlepsze, wedle *naszych* kryteriów, spośród wszystkich hipotez, które *my* jesteśmy w stanie wymyślić — będzie miało cokolwiek wspólnego z prawdą. Czy najlepsze przecucie mrówki, a nawet szympansa, miałyby jakkolwiek wartość? Dlaczego w wypadku człowieka jest inaczej?

W jakiej mierze możemy wybierać to, w co wierzymy?

Skonfrontujmy dwa krańcowo odmienne ujęcia przekonania racjonalnego. Wedle pierwszego z nich w każdej sytuacji istnieje tylko jeden zbiór przekonań, którego przyjęcie byłoby racjonalne. Postępujemy irracjonalnie (w tym sensie, że jest to błędne, głupie i niepożądane), wierząc w jakąkolwiek rzecz, która nie należy do tego zbioru. Tego rodzaju pogląd łączy się często z bardzo wyraźną świadomością, że to siła świadectw daje nam przekonania racjonalne. Możemy wyrazić to, mówiąc, że nikt nie powinien nigdy wierzyć w nic, jeśli nie rozporządza wystarczającymi świadectwami. Nazwijmy to *kompulsywną* koncepcją rozumu. Jej przeciwieństwem jest koncepcja *woluntarystyczna*, wedle której racjonalność określa tylko to, w co nieracjonalnie byłoby wierzyć. Według woluntaryzmu w każdej sytuacji istnieje kilka przekonań, których odrzucenie byłoby irracjonalne; większość przekonań ma jednak taki charakter, że możemy je albo przyjąć, albo odrzucić, w zależności od własnego widzimisie, o ile potrafimy zadbać o spójność. (Omawiając te zagadnienia, Bas van Fraassen przytacza opinię Olivera Wendella Holmesa, sędziego Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych, który pisał, że w prawie pruskim wszystko jest zakazane, z wyjątkiem tego, co jest wyraźnie do-

zwolone, natomiast w prawie angielskim wszystko jest dozwolone, z wyjątkiem tego, co jest wyraźnie zakazane. Prawo pruskie jest kompulsywne, a prawo angielskie jest woluntarystyczne.)

Tu również zachodzi pewien związek z WPNW. Woluntarysta będzie często wyrażał poważne wątpliwości co do tego, czy istnieje jedno najlepsze wyjaśnienie danych, którymi rozporządzamy. Jeżeli owe dane są spójne, możemy wyjaśniać je na wiele różnych sposobów, a różni ludzie mogą zdecydować się na przyjęcie różnych wyjaśnień albo na nieprzyjmowanie żadnego wyjaśnienia. Związek ów ma jednak bardzo subtelny charakter. Można bowiem wierzyć w WPNW, w tym sensie, że uważamy, iż w wypadkach, gdy istnieje jedno bezspornie najlepsze wyjaśnienie danych, racjonalnie jest w nie wierzyć, godząc się z tym, że bardzo często nie istnieje najlepsze dostępne wyjaśnienie. Czy jest to woluntarystyczna, czy kompulsywna koncepcja rozumu? Czy raczej znajduje się ona gdzieś pomiędzy tymi dwiema skrajnościami, gdzie przypuszczalnie powinien znajdować się rozsądny sposób pojmowania rozumu.

Czy możemy akceptować przekonania, nie uważając, że są prawdziwe?

Przypuśćmy, że ktoś akceptuje pewną hipotezę, ponieważ jest ona najlepszym dostępnym wyjaśnieniem uzyskanych danych. Przypuśćmy również, że ów ktoś ma wątpliwości co do tego, czy którekolwiek z dostępnych wyjaśnień jest prawdziwe. Osoba ta może nawet wątpić w to, czy którakolwiek z hipotez, jakie ludzie kiedykolwiek sformułują na ten temat, będzie prawdziwa. Czy taka osoba może nadal głosić publicznie tę hipotezę, przedstawiając ją swoim studentom, działając tak, jakby była prawdziwa, i tak dalej?

Moglibyście pomyśleć, że odpowiedź brzmi: nie. Wierzyć w coś to bowiem to samo, co myśleć, że to coś jest prawdą, a człowiek ów nie sądzi wcale, że ta hipoteza jest prawdziwa. Istnieje jednak pewna replika na to stwier-

dzenie. Ów człowiek może powiedzieć, że nie wierzy w tę hipotezę. Akceptuje ją jako najlepsze wyjaśnienie i dostosowuje do tego swoje działania, powstrzymuje się jednak od wygłaszania sądów o jej prawdziwości. Ten ktoś mógłby również powiedzieć, że wiara w coś to po prostu podejmowanie takich działań, jak gdyby to coś było prawdą, nawet jeśli na wyższym, bardziej refleksyjnym poziomie możemy powątpiewać w to, czy w świecie istnieją fakty, które jej odpowiadają. Wielu filozofów zajmuje taką postawę wobec zaawansowanych teorii fizycznych, a wielu ludzi zajmuje ją wobec przekonań moralnych i religijnych. Twierdzą oni, że całkowicie rozumnie postępuje ktoś, kto działa tak, jak gdyby były one prawdziwe, choć jest świadomy tego, że owo „jak gdyby” nie stanie się niczym więcej.

Są to zagadnienia wiążące się z *realizmem*. Zająć realistyczną postawę wobec jakiegoś przekonania to myśleć, że świat jest dokładnie taki, jakim opisuje go to przekonanie. Alternatywą jest postawa antyrealistyczna czy też instrumentalistyczna. Związek z WPNW jest w tym wypadku oczywisty. Przekonania nabywane za pomocą WPNW dają początek temu zagadnieniu. Ale zachodzi tu również innego rodzaju związek. WPNW, w połączeniu z umiarkowane kompulsywną postawą wobec rozumu, jest często wykorzystywane do formułowania sugestii, że powinniśmy zajmować postawę realistyczną wobec naszych przekonań, zwłaszcza naszych przekonań naukowych. Nauka daje nam najlepsze wyjaśnienie naszego doświadczenia; dlatego właśnie powinniśmy w nią wierzyć, dlatego powinniśmy wierzyć, że jest prawdziwa, i dlatego powinniśmy wierzyć, że świat jest taki, jakim ona go opisuje. WPNW może zatem przemawiać na rzecz realizmu. I rzeczywiście, gdy ludzie przeprowadzają rozumowania wedle prawideł WPNW, na ogół przyjmują wcześniej realistyczną postawę wobec swoich przekonań. Gdy dane są bowiem jakieś świadectwa, istnieje zazwyczaj ogromna liczba hipotez, które mogłyby je wyjaśniać. Aby odkryć najlepsze wyjaśnienie, eliminujemy wszystkie te wyjaśnienia, których nie moglibyśmy napraw-

dę uznać za opisy rzeczywistych przyczyn świadectw. Realizm i wiara w WPNW idą więc na ogół ze sobą w parze.

3. Reguły kierowania umysłem

Tak oto przedstawiają się kontrowersyjne zagadnienia, które leżą u podłoża współczesnych sporów w teorii poznania. Są to bardzo poważne, ciągle otwarte pytania i nie jest wcale oczywiste, jak na nie odpowiedzieć. Zagadnienia te mają także implikacje, które wykraczają daleko poza obszar epistemologii. Tak naprawdę wykraczają one daleko poza obszar filozofii. Dotykają kontrowersyjnych zagadnień wiążących się z religią, z relacjami między nauką a zdrowym rozsądkiem, z tym, czy istnieje coś takiego jak metoda naukowa, i ostatecznie z najważniejszymi imponderabiliami dotyczącymi naszego miejsca we wszechświecie. Poza związkami z wnioskowaniem prowadzącym do najlepszego wyjaśnienia mają one jeszcze jedną cechę wspólną. Wszystkie te zagadnienia oznaczają pewnego rodzaju zerwanie z podstawowym założeniem teorii poznania, obowiązującym od czasów Bacona, przez Kartezjusza, aż do brytyjskich empirystów. Każdy z tych myślicieli zakładał, że istnieją łatwo uchwytnie zasady („reguły kierowania umysłem”, jak je nazywał Kartezjusz), które — gdybyśmy potrafili ich przestrzegać — doprowadziłyby nas do wszystkich prawdziwych przekonań, jakie moglibyśmy posiadać. Dzieje epistemologii i dzieje samego poznania dowiodły, że założenie to jest w najlepszym razie niezmiernie problematyczne. Uświadomienie sobie tego prowadzi nas do pytań, które rozważaliśmy w poprzednim punkcie. Pod tym względem epistemologia wykazuje podobieństwo do innych naszych przekonań: wychodzimy od jakichś założeń, wykorzystujemy je do oceny świadectw i tworzenia nowych przekonań, i ostatecznie rezygnujemy z założeń, od których zaczynaliśmy.

Zagadnienia do przemyślenia

- 1 W punkcie 1 twierdzi się, że WPNW staje się bardziej kontrowersyjne, gdy rozpatrywane przekonanie jest zupełnie nowe. Czy jest jednak całkowicie oczywiste, że istnieją jakieś zupełnie nowe hipotezy? Teorie dotyczące zakrzywionej czterowymiarowej czasoprzestrzeni posługują się znanymi pojęciami przestrzeni i czasu oraz matematyką, która jest zaawansowana, ale nie jest nowa. Przekonania dotyczące cząstek subatomowych po prostu zakładają, że istnieją jeszcze mniejsze rzeczy od tego, co uprzednio uważano za rzeczy najmniejsze. Istnieją też określone ograniczenia dla pojęć, które istoty ludzkie mogą sobie przyswoić. Jedyne, przypuszczalnie, pojęcia nam dostępne to kombinacje wrodzonych pojęć, które stanowią część ludzkich cech, które dziedziczymy po naszych przodkach.

W jakim stopniu wydaje się to przekonujące? Gdyby okazało się, że to prawda, w jaki sposób wpłynęłoby to na twierdzenia sformułowane w punkcie 1?

- 2 Opisz związki między zagadnieniami dotyczącymi celów, które powinny być istotne w kontekście przekonania, i problematyką woluntaryzmu (nie odwołując się do WPNW).
- 3 Scharakteryzuj związki między zagadnieniami ograniczoności ludzkich zdolności intelektualnych a problematyką woluntaryzmu (nie odwołując się do WPNW).
- 4 W punkcie 2 powiedzieliśmy, że realizm wynika z połączenia WPNW z umiarkowaną kompulsywną postawą wobec rozumu. Czy WPNW można by połączyć z woluntaryzmem?
- 5 W punkcie 3 twierdzi się, że zagadnienia omawiane w punkcie 2 mają istotny związek z problemami dotyczącymi przekonania religijnych. Na czym ten związek polega?

Dalsze lektury

Przystępne ujęcie kontrowersyjnych zagadnień dotyczących realizmu i wnioskowania prowadzącego do najlepszego wyjaśnienia znaleźć można w rozdziale 1 książki Paula Churchlanda *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (Cambridge University Press, Cambridge 1979); w pracy Iana Hackinga *Representing and Intervening* (Cambridge University Press, Cambridge 1983); w książce J.J.C. Smarta *Philosophy and Scientific Realism* (Routledge, London 1963) i (oczywiście) w rozdziale 15 mojej pracy *Philosophy in Practice* (Blackwell, Oxford 1996).

Źródłem wielu idei dotyczących WPNW jest artykuł Gilberta Harmana *The inference to the best explanation*, „Philosophical Review”, 74, 1965, s. 88–95. Warto zajrzeć także do jego książki *Change in View* (MIT Press, Cambridge, Mass. 1986). Część najostrzejszych uwag krytycznych pod adresem WPNW pochodzi od Basa van Fraassena. Zajrzyjcie do jego książki *The Scientific Image* (Oxford University Press, Oxford 1980) i znacznie trudniejszej pracy *Laws and Symmetry* (Oxford University Press, Oxford 1989), zwłaszcza do rozdziałów 6 i 7. Objasnienie i obronę poglądów Alвина Plantingi na racje przemawiające na rzecz przekonań zawiera książka *Warrant and Proper Function* (Oxford University Press, Oxford 1993). W sprawie związków z problematyką przekonań religijnych zacznijcie od książki Williama Jamesa *Prawo do wiary* (przeł. Adam Grobler, Znak, Kraków 1996), która jest repliką na *The ethics of belief* Williama Clifforda, pracę opublikowaną w jego książce *Lectures and Essays* (MacMillan, London–New York 1901).

Niektóre z tekstów źródłowych, z których pochodzą koncepcje omawiane w tym rozdziale i we wspomnianych powyżej dziełach, można znaleźć w książce Johna Cottinghama, *Western Philosophy: An Anthology* (Blackwell, Oxford 1996). Zob. część II, rozdział 6: *George Berkeley*, „Nothing Outside the Mind”; część II, rozdział 7: *David Hume*, „The Limits of Metaphysical Speculation”; część II

rozdział 8: *Immanuel Kant*, „*Metaphysics, Old and New*”;
część II, rozdział 10: *Rudolf Carnap*, „*The Elimination of
Metaphysics*”.

SŁOWNICZEK

Poniżej przedstawiam definicje wybranych kluczowych terminów, które zostały użyte w tej książce. Definicja stanowi tylko pierwszy krok do zrozumienia słowa. Dokładne zrozumienie pojęcia filozoficznego wymaga niemal zawsze zrozumienia teorii, które posługują się tym pojęciem. Po przeczytaniu definicji jakiegoś słowa dobrze jest więc na ogół zajrzeć do indeksu i odszukać strony, na których słowo to zostało użyte.

analityczne — zdania analityczne to zdania, które są prawdziwe ze względu na znaczenie zawartych w nich słów. Przekonania analityczne są prawdziwe ze względu na pojęcia, które są w nie uwikłane. Temu, co analityczne, przeciwstawia się to, co **syntetyczne**. Jest kwestią sporną, czy istnieje jakaś precyzyjnie określona różnica między zdaniami i przekonaniami analitycznymi a zdaniami i przekonaniami syntetycznymi.

aposterioryczne — przekonania aposterioryczne to przekonania, o których nie możemy wiedzieć, że są prawdziwe albo fałszywe, jeżeli nie rozpatrzymy wcześniej świadectw pochodzących z doświadczenia. Na ogół zapisujemy ten termin w formie *a posteriori*. To, co aposterioryczne, jest przeciwstawiane temu, co **aprioryczne**.

aprioryczne — o prawdziwości przekonań apriorycznych możemy wiedzieć bez wcześniejszego rozpatrywania świadectw pochodzących z doświadczenia. Częściej używa się formy *a priori*.

argument z analogii — dowód, że ktoś może wiedzieć, iż inni ludzie mają umysły podobne do jego umysłu,

gdy dostrzega relacje zachodzące między własnymi stanami umysłu i zachowaniami, a następnie przyjmuje, że inni ludzie znajdują się w podobnych stanach umysłu, kiedy zachowują się w podobny sposób.

Bayesowski — kierunek w statystyce i w filozofii, który wykorzystuje prawdopodobieństwo warunkowe do mierzenia siły świadectw.

błąd — fałszywe przekonanie. Przeciwstawia się mu **ignorancję**.

chwilowe stany umysłu — stany umysłu, które definiuje się w kategoriach tego, co dzieje się w czymś umyśle w jakiejś konkretnej chwili. Na przykład, gdy jakiś człowiek ma pewne doznanie, przeżycie to zaczyna się i kończy w jakiejś konkretnej chwili i jest przeżyciem tego samego rodzaju, niezależnie od tego, do jakich zachowań lub myśli prowadzi.

dane zmysłowe — informacje dotyczące tego, co jakaś osoba postrzega, które mają tak elementarny charakter, że osoba ta nie ma innego wyjścia, jak w nie uwierzyć.

dowód dedukcyjnie poprawny — przeprowadzane krok po kroku rozumowanie, które prowadzi od przesłanek do wniosku, takie, że jeśli jego przesłanki są prawdziwe, wniosek także musi być prawdziwy.

dyspozycyjne stany umysłu — stany umysłu, które definiuje się w kategoriach wykazywanej przez nie tendencji do wywoływania określonych zachowań, myśli lub emocji. Na przykład nastrój rozdrażnienia jest dyspozycją, ponieważ rozumiemy go w kategoriach typowych zachowań i uczuć rozdrażnionego człowieka.

eksternalizm — teoria głosząca, że to, co sprawia, że przekonanie jest uzasadnione lub spełnia wymogi wiedzy, zależy od czynników zewnętrznych wobec danej osoby (Bądźcie ostrożni: w innych działach filozofii terminy „eksternalizm” i „internalizm” są używane w podobnych, ale nieco odmiennych znaczeniach.)

emotywizm — teoria etyczna, wedle której sądy moralne wyrażają emocje, a nie przekonania.

empiryzm — teoria, która głosi, że przekonanie jest rozumne wtedy i tylko wtedy, gdy może opierać się na świadectwach uzyskanych za pośrednictwem percepcji.

epistemologia — inna nazwa teorii poznania.

epistemologia naturalistyczna — twierdzenie, że po to, aby zrozumieć, kiedy przekonanie jest racjonalne, a świadectwa przemawiają na rzecz przekonania, musimy rozumieć, w jaki sposób istoty ludzkie przetwarzają informacje pochodzące z otoczenia. Stanowisko to uznaje, że odkrycia psychologiczne i biologiczne mają istotne znaczenie dla teorii poznania.

fallibilizm — teoria, w myśl której każde przekonanie może być fałszywe, niezależnie od siły świadectw, które za nim przemawiają. Mocniejsze i słabsze wersje fallibilizmu traktują bardziej lub mniej poważnie możliwość, że przekonania, które uważamy za pewne, mogą okazać się fałszywe.

fundacjonizm — teoria głosząca, że przekonanie jest uzasadnione tylko wtedy, gdy opiera się na jakimś przekonaniu bazowym. Patrz **przekonanie bazowe** i **przekonanie uzasadnione**.

holizm — to samo co koherencjonizm.

ignorancja — nieposiadanie przekonań, które są ci potrzebne. Ignorancję przeciwstawia się **błędowi**.

indukcja (rozumowanie indukcyjne) — rozumowanie, które wychodzi od konkretnych przypadków ogólnych prawidłowości i formułuje wniosek, że prawidłowość ta stosuje się do wszystkich przypadków.

internalizm — teoria głosząca, że to, czy przekonanie pewnej osoby jest uzasadnione, czy nie, zależy od czynników, które działają we wnętrzu jej umysłu. (Zob. ostrzeżenie zawarte w haśle **eksternalizm**).

kognitywistyczne — teorie głoszące, że niektóre zdania nie wyrażają przekonań, które mogą być prawdziwe albo fałszywe. Patrz **emotywizm**.

koherencja — relacja zachodząca między przekonaniem, gdy tworzą one wspólnie jednolity i logicznie spójny system.

koherencjonizm — teoria, wedle której przyjmowanie jakiegoś przekonania jest rozumne, gdy zwiększa ono koherencję twoich przekonań. Tę samą teorię określa się też mianem **holizmu**.

konieczność — własność, która przysługuje przekonaniu lub zdaniu, jeśli nie istnieją żadne możliwe okoliczności, w których mogłoby być ono fałszywe.

materializm eliminujący — teoria głosząca, że potoczne słowa, za pomocą których opisujemy nasze umysły, takie jak „przekonanie”, „pragnienie”, „wspomnienie”, są tak blisko związane z fałszywymi przekonaniami mającymi źródło w **psychologii potocznej**, że nie mogą zostać użyte do formułowania jakichkolwiek prawdziwych twierdzeń.

obraz percepcyjny — to, jak wygląda otoczenie w następstwie użycia zmysłów.

percepcja propozycjonalna — użycie zmysłów do uzyskania informacji o przedmiotach znajdujących się w otoczeniu. Na przykład, gdy ktoś wyczuwa węchem, że w pobliżu znajduje się łoś amerykański, to dowiaduje się, że przekonanie dotyczące obecności łośa jest prawdziwe, ale nie może wyczuwać żadnego konkretnego łośa.

percepcja relacyjna — użycie zmysłów do stworzenia pewnej więzi między jakąś osobą a konkretnym przedmiotem, która daje tej osobie informacje o tym przedmiocie. Na przykład, gdy jakaś osoba wyczuwa węchem łośa amerykańskiego, osoba ta jest świadoma zmian zachodzących w zapachu łośa amerykańskiego i odległości, w jakiej się on znajduje, nawet jeśli nie wie, że to, co wyczuwa węchem, to łoś amerykański. Osoba ta wyczuwa węchem łośa amerykańskiego, jednak może nie wyczuwać węchem tego, że w pobliżu znajduje się łoś amerykański.

pojęcia doświadczalne — pojęcia, które możemy sobie przyswajać w taki sposób, że przeżywamy pewne konkretne doświadczenia i dostrzegamy, jakie są ich cechy wspólne.

pojęcia teoretyczne — pojęcia, które są używane w jakiejś teorii, i które stają się zrozumiałe, gdy uczymy się tej teorii.

porządkowanie wstępujące — przekształcenie odpowiedzi na jakieś pytanie dotyczące świata w odpowiedź na pytanie dotyczące czyjegoś umysłu. Jeżeli zadano ci na przykład pytanie: „Jak myślisz, ile to jest $33 + 777?$ ”, udzielasz odpowiedzi na pytanie dotyczące twoich myśli, znajdując rozwiązanie problemu arytmetycznego.

prawda logiczna — zdanie lub przekonanie, które jest prawdziwe za sprawą znaczenia terminów logicznych, które są w nim zawarte (takich jak „i”, „nie”, „każdy”). Patrz **analityczne**.

prawdopodobieństwo warunkowe — prawdopodobieństwo jakiegoś sądu pod warunkiem, że inny sąd ma prawdopodobieństwo równe 1.

problem innych umysłów — problem wykazania, w jaki sposób człowiek może uzasadnić swoje przekonanie, że inni ludzie mają umysły podobne do jego umysłu.

przekonania bazowe — przekonania, za pomocą których możemy uzasadniać inne przekonania, lecz które same nie mogą być uzasadnianie przez żadne inne przekonania.

przekonania percepcyjne — przekonania, które uzyskujemy dzięki użyciu zmysłów.

przekonania psychologiczne — przekonania dotyczące myśli, doznań, wspomnień, emocji i innych stanów umysłu.

przekonanie irracjonalne — przekonanie jest irracjonalne, jeżeli racjonalnie jest sądzić, że jest ono fałszywe. Patrz **przekonanie racjonalne**.

przekonanie racjonalne — przekonanie, które przyjąłby rozsądny, precyzyjnie myślący człowiek ze względu na dostępne świadectwa i inne przekonania, które żywi. Patrz **przekonanie irracjonalne**.

przekonanie uzasadnione — przekonanie, które znajduje oparcie w świadectwach, argumentacji lub innych przekonaniach, co sprawia, że przyjąłby je inteligentny człowiek, który by nie popełnił żadnego błędu w ro-

zumowaniu, i który by rozporządzał owymi świadectwami i innymi przekonaniem. Przekonanie uzasadnione jest przyjmowane na podstawie racji, które zwiększają szanse danej osoby na posiadanie dużej liczby przekonania prawdziwych.

przykłady Gettierowskie — przykłady, które dowodzą, że przekonanie może być prawdziwe i uzasadnione, a mimo to może nie spełniać wymogów wiedzy.

psychologia potoczna — przekonania, pojęcia i sposoby myślenia, którymi posługujemy się w życiu codziennym, aby rozumieć nas samych i innych ludzi.

racjonalizm — teoria, wedle której wiele naszych przekonania możemy uzasadnić wyłącznie przy użyciu naszej zdolności rozumowania, nie korzystając ze świadectw pochodzących z percepcji.

realizm — teoria głosząca, że niektóre przekonania opisują prawdziwie lub fałszywie realne rzeczy, które nie są zależne od naszych umysłów. Na przykład realizm naukowy głosi, że teorie naukowe opisują przedmioty, takie jak elektrony, geny i pola grawitacyjne, które istniałyby nawet wówczas, gdybyśmy nie rozporządzali żadnymi teoriami, które ich dotyczą.

równowaga refleksyjna — sytuacja, w której intuicyjne przekonania jakiejś osoby dotyczące pewnej klasy konkretnych sytuacji są zgodne z jej teoriami i innymi ogólnymi przekonaniem dotyczącymi owych sytuacji.

sceptycyzm — teoria, która głosi, że ludzie rozporządzają znacznie mniejszą wiedzą niż sądzą.

syntetyczne — przekonanie lub zdanie syntetyczne jest to przekonanie lub zdanie, którego prawdziwość (względnie fałszywość) zależy od czynników wykraczających poza znaczenie słów lub pojęć. To, co syntetyczne przeciwstawia się temu, co **analityczne**.

świadectwa — racje przemawiające za przyjęciem jakiegoś przekonania, które mają na ogół swoje źródło w doświadczeniu.

teoria błędu — teoria, która wyjaśnia, dlaczego ludzie akceptują pewnego rodzaju przekonania, choć wydaje

się, iż przekonania te są fałszywe. Ogólnie znane są teorie błędu dotyczące przekonań moralnych, ale istnieją także inne rodzaje teorii błędu. Na przykład materializm eliminujący jest teorią błędu psychologii potocznej.

teoria poznania — dział filozofii, który rozważa pożądane cechy przekonań, takie jak **uzasadnienie**, racjonalność (patrz **racjonalność**) i **koherencja**, oraz różne sposoby nabywania przekonań o takich własnościach, jak nabywanie ich drogą rozumowania albo gromadzenia **świadcstw**.

wiedza — przekonanie posiadające pożądane przez nas własności. Przedstawienie niekontrowersyjnej definicji wiedzy nie jest możliwe, ale każda filozoficzna teoria, która nią się zajmuje, będzie starała się wyjaśnić ją zarówno w kategoriach własności, które wedle tej teorii powinny posiadać przekonania, jak i w kategoriach sytuacji, w których ludzie posługują się słowem „wiedzieć”.

wnioskowanie prowadzące do najlepszego wyjaśnienia (WPNW) — rozumowanie, które na podstawie faktu, że jakaś hipoteza jest najlepszym dostępnym wyjaśnieniem pewnych świadectw lub przekonań, wnosi, że ta hipoteza jest prawdziwa.

woluntaryzm — twierdzenie, że różni ludzie, którzy mają takie same przekonania, mogą reagować na nowe świadectwa, modyfikując swoje przekonania na różne sposoby. (Uwaga: w innych działach filozofii termin „woluntaryzm” jest używany w pokrewnych, ale nieco odmiennych znaczeniach).

zasada Lehrera — twierdzenie, że jeśli przekonanie ma być uważane za wiedzę, musi być prawdziwe i musi opierać się tylko na innych prawdziwych przekonaniach.

DODATEK DLA NAUCZYCIELI

Poprawione wydanie tej pracy różni się zasadniczo od wydania pierwszego, choć owe różnice mogą być przesłaniane przez podobne tytuły wielu rozdziałów. W aktualnej wersji książka obejmuje większą liczbę tematów i opisuje szersze spektrum stanowisk filozoficznych, a moje własne afiliacje filozoficzne odgrywają mniej istotną rolę i zostały wyraźniej zasygnalizowane. Rozważania o wiedzy moralnej, ujęciu Bayesowskim i epistemologii naturalistycznej są zupełnie nowe, ale w każdym rozdziale wprowadzone zostały gruntowne przeróbki.

Moim celem było stworzenie przystępnego podręcznika na użytek wstępnego kursu teorii poznania, który nie zmuszałby nauczyciela do marnowania czasu na prowadzenie sporów z książką, z której korzysta. Studenci o minimalnym przygotowaniu filozoficznym, takim, jakie może zapewnić jednosemestrowy kurs wprowadzający, powinni być w stanie przeczytać wszystkie rozdziały tej książki samodzielnie, bez większej pomocy czy wskazówek nauczyciela. Pozwoli to nauczycielowi skupić się na przedstawieniu tekstów klasycznych i trudniejszych dzieł współczesnych. Korzystanie z tej książki w połączeniu z lekturą *Medytacji* Kartezjusza, *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* czy *Traktatu o naturze ludzkiej* Hume'a, *Probleatów filozofii* Russella czy innych klasycznych dzieł dotyczących tej dziedziny nie powinno nastęrczać trudności. W dołączonych do każdego rozdziału propozycjach lektur uzupełniających podaję stosowne fragmenty tekstów zamieszczone w antologii Johna Cottinghama *Western Philosophy: An Anthology* (Blackwell, Oxford 1996), które mogą być wykorzy-

stywane wraz odpowiednim rozdziałem książki. Podobnie, żadnych kłopotów nie powinno sprawiać korzystanie z tej książki w połączeniu z lekturą podstawowych dzieł współczesnych, takich jak *Epistemology and Cognition* Alvina Goldmana (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1986), *Warrant: The Current Debate* Alvina Plantingi (Oxford University Press, Oxford 1993), *Warrant and Proper Function* tego samego autora (Oxford University Press, Oxford 1993), *The Structure of Empirical Knowledge* Laurence Bonjour (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1985) czy *The Scientific Image* Basa van Fraassena (Oxford University Press, Oxford 1980). Posługiwanie się dowolną z tych książek w trakcie kursu wstępnego nie byłoby możliwe bez odwołania się do lektur znacznie łatwiejszych, które dałyby studentom jakiś punkt zaczepienia.

Cykl zajęć wymaga także pewnego zbioru podstawowych pozycji książkowych, dostępnych zazwyczaj w bibliotece, aby studenci mogli korzystać z nich, pisząc prace lub przygotowując swoje wystąpienia na seminariach. W księgozbiornie tym powinny znaleźć się dzieła Kartezjusza, Hume'a, Goldmana, Plantingi i van Fraassena, jak również takie książki, jak: *An Introduction to Contemporary Epistemology* Jonathana Dancy'ego (Blackwell, Oxford 1985), *Warrant and Proper Function* Alvina Plantingi (Oxford University Press, Oxford 1975), *Vision* Roberta Schwartza (Blackwell, Oxford 1994), *Thought* Gilberta Harmana (Princeton University Press, Princeton 1971) albo *Change in View* tego samego autora (MIT Press, Cambridge, Mass. 1986), *Ignorance: A Case for Scepticism* Petera Ungera (Oxford University Press, Oxford 1975), *The Empiricists* Rogera Woolhouse'a (Oxford University Press, Oxford 1988) i *Rationalism* Johna Cottinghama (Oxford University Press, Oxford 1988). Dokładny zakres pozycji uwzględnionych na takiej liście będzie oczywiście zależał od rodzaju kursu.

Z moich doświadczeń wynika, że studenci filozofii lubią sprawiać wrażenie, że rozumieją znacznie więcej, niż rzeczywiście potrafią zrozumieć. Aby ukryć swoje zakłopotania

nie, starają się więc, na w pół świadomie, stworzyć pozory rozumienia, ucząc się na pamięć wyszukanych nazw i sposobów argumentacji. (Sam z pewnością tak robiłem.) Oczekiwanie, że inteligentni studenci będą w stanie zmierzyć się z najtrudniejszymi zagadnieniami w początkowym okresie studiów, zachęca do stwarzania takich pozorów i sprawia, że dopiero po wielu latach będą umieli przyznać, jak niewiele rozumieli. Chciałbym, by moja książka stała się zachętą do budowania takiego stylu współpracy nauczyciel — student, w którym roi się od przykładów i kontrprzykładów, w którym wszystkie sformułowania są poddawane analizie, a celem jest raczej zrozumienie niż wywieranie wrażenia na innych. Jednym ze środków, które mają temu sprzyjać, są pytania pojawiające na końcu każdego rozdziału. Jak wyjaśniałem w *Przedmowie dla studentów*, pytania dotyczące rozumienia materiału mają sprawdzać orientację czytelnika w treści danego rozdziału. Są one dostosowane do potrzeb dyskusji w grupach seminaryjnych, które odbywają się równoległe z wykładami. Po przeczytaniu tekstu rozdziału studenci powinni umieć przynajmniej zacząć udzielać odpowiedzi na każde z nich. Niektóre z tych pytań wykraczają poza samo rozumienie tekstu, i mogą stać się punktem wyjścia do dyskusji. Zagadnienia do przemyślenia stawiają znacznie większe wymagania. Mogą być wykorzystywane jako tematy esejów, do wprowadzania trudniejszego materiału, a także do prowokowania pytań o to, czy stanowisko przedstawione w tekście głównym ujmuje wszystkie aspekty omawianej problematyki.

W przedstawionych poniżej uwagach do każdego z rozdziałów wyliczam problemy, które mogą się pojawić, techniki dydaktyczne, które mogą być przydatne, oraz fragmenty z mojej książki *Philosophy in Practice* (Blackwell, Oxford 1996), które mogą zostać wykorzystane lub odpowiednio zaadaptowane przez nauczycieli preferujących styl nauczania oparty na aktywności i dialogu.

Rozdział 1. Jednym z celów tego rozdziału, które nie zostały jasno sprecyzowane, jest zaznajomienie studentów

z dość specyficznymi znaczeniami słów „przekonanie” i „wiedzieć”, które występują w filozofii. Przedstawianie tych znaczeń w sposób bardzo jasny i dobitny nie jest jednak najlepszym wyjściem: wywołuje to tylko zamęt. Jeśli natomiast posłużymy się nimi przy wprowadzaniu innych różnic, zaczną wydawać się zupełnie naturalne. Podstawowe rozróżnienia, które omawiam w rozdziale 1, są bardzo ważne. Należą one do tego rodzaju rzeczy, które studenci często zdają się rozumieć, ale których w rzeczywistości nie rozumieją. Punkty 1.8, 1.10, 1.11, 2.1, i 3.2 *Philosophy in Practice* zawierają ćwiczenia, które mogą być wykorzystywane wraz z tekstem tego rozdziału.

Rozdział 2. Książka Roberta Schwartza *Vision* zawiera dodatkowy materiał, który doskonale uzupełnia treść tego rozdziału. Ta mieszanka psychologicznych i filozoficznych koncepcji dotyczących percepcji może również prowokować do dyskusji nad problematyką epistemologii znaturalizowanej, która zostanie poruszona dopiero w rozdziale 9. Punkty 1, 3, 4, 5, 7, 8 i 12 rozdziału 9 książki *Philosophy in Practice* zawierają ćwiczenia, które mogą być wykorzystywane wraz z tekstem rozdziału.

Rozdział 3. Pytania sprawdzające rozumienie materiału w tym rozdziale wydają się trudniejsze niż w pozostałych rozdziałach i w wypadku niektórych z nich należy okazać studentom większą cierpliwość. Starłem się przedstawić poglądy Quine’a w taki sposób, by były zgodne z jego późniejszymi pracami, a nie trzymać się nieco ostrzejszych sformułowań z „Dwóch dogmatów”. Na liście lektur dodatkowych umieściłem jeden z rozdziałów książki Quine’a i Ulliana *The Web of Belief* (Random House, New York 1978). Choć jest to łatwa lektura, może jednak zmusić studentów do poszukiwania związków z bardziej tradycyjnymi sformułowaniami pojawiającymi się w tym rozdziale. Przeciwstawienie poglądów Quine’a i Kanta wymaga rozumienia operacji przestawienia kwantyfikatorów (które sprawdza w praktyce pytanie 5 do tego rozdziału),

co może przysparzać niektórym studentom pewnych kłopotów. Przykłady, do których odwołuję się w argumentacji na rzecz tezy, że nie wszystkie przekonania aprioryczne są konieczne (punkt 2), oraz przykłady, którymi staram się uwiarygodnić tezę, że mogłyby istnieć syntetyczne przekonania aprioryczne (punkt 5), mogą być bardziej kontrowersyjne, niż sugeruję to w tekście. Być może będziecie chcieli omówić te zagadnienia szerzej. Pytanie 11 dotyczy tezy Duhema, o której będziecie zapewne chcieli wspomnieć. Pytania 3 i 15 w pewnym sensie korespondują ze sobą, choć pytanie 3 jest trochę za trudne jak na pytanie sprawdzające rozumienie materiału. Punkty 2.8, 3.4, 9.8 i 9.10 książki *Philosophy in Practice* zawierają ćwiczenia, które możecie wykorzystywać wraz z tekstem tego rozdziału.

Rozdział 4. Rozdział ten zakłada elementarne rozumienie pojęcia poprawności dedukcyjnej, jakie można uzyskać w ciągu trzech pierwszych tygodni każdego kursu logiki albo dzięki lekturze punktów 5.4–5.6 książki *Philosophy in Practice*. Punkty, w których mówi się o prawdopodobieństwie, nie zakładają jakiegokolwiek znajomości teorii prawdopodobieństwa. Przechodzę od wyrażen takich jak „prawdopodobieństwo równe 0,99” do wyrażen w rodzaju „99 procent szans” w sposób, który moim zdaniem jest zupełnie jasny, ale który może wzbudzić pewne wątpliwości. Niektórzy nauczyciele będą chcieli zapewne poświęcić więcej czasu niż ja na zgłębianie różnych możliwych wariantów tego, co mógł mieć na myśli Hume. Pytanie 10 powinno być zatem obligatoryjne. W rozważaniach dotyczących problemu Goodmana robiłem wszystko, by uniknąć paniki jaką wywołuje to zagadnienie u studentów, starając się powiązać je z przykładami, które znacznie łatwiej zrozumieć od osławionego koloru „zielobieskiego”. Zielobieski zostaje jednak wprowadzony w pytaniu 13. Punkty 2, 11 i 12 rozdziału 5 książki *Philosophy in Practice* zawierają ćwiczenia, które mogą być wykorzystywane wraz z tekstem tego rozdziału.

Rozdział 5. Rozdział ten ma mniejszą objętość od przeciętnej i służy zebraniu rozmaitych wątków z poprzednich rozdziałów, podnosząc je równocześnie na wyższy poziom abstrakcji. Koncepcje holizmu i fundacjonizmu, a także rozróżnienie błąd–ignorancja należy powiązać z zagadnieniami omawianymi w poprzednich rozdziałach. Ważne jest unikanie utożsamiania holizmu z unikaniem ignorancji, a fundacjonizmu z unikaniem błędów, mimo że istnieje wyraźne przyciąganie między obiema parami poglądów.

Rozdział 6. Część materiału zawartego w tym rozdziale jest dość trudna w porównaniu z przeciętnym poziomem trudności pozostałych części książki. Najbardziej elementarna marszruta po treści tego rozdziału obejmowałaby tylko lekturę czterech pierwszych punktów, przy czym należałoby położyć mniejszy nacisk na teorię związaną z okresami warunkowymi przedstawioną w punkcie 4. Ostatni punkt, 7, również nie jest trudny i mógłby zostać włączony do tego programu, powinienem jednak zwrócić uwagę, że przedstawia on raczej moje własne poglądy, a nie poglądy powszechnie dziś podzielane. (Nie chcę stwarzać wrażenia, że punkty 5 i 6 są bardzo trudne — nie są; ale punkty 1–4 są od nich łatwiejsze.) Moja wersja definicji wiedzy opartej na okresach warunkowych została sformułowana po to, by uniknąć niefortunnego użycia nierzeczywistego okresu warunkowego z prawdziwym poprzednikiem, jak robi to Nozick. Jedną z technik dydaktycznych, które można brać pod uwagę w kontekście tematyki tego rozdziału, jest przedstawianie studentom eksperymentów myślowych, w których musieliby ocenić, czy jakaś osoba rozporządza wiedzą, czy nie. Przykłady, które podaję w tym rozdziale, albo przykłady do nich podobne powinny spełnić swoje zadanie. Rzecz w tym, że studenci zrozumieją znacznie więcej, gdy na własną rękę odkryją niezwykle podobieństwo naszych intuicji dotyczących wiedzy i trudności związane ze znalezieniem prawdziwości, która leży u podłoża tych intuicji.

Rozdział 7. Moje charakterystyki stanowiska kartezjańskiego (egocentrycznego) i behawiorystycznego są dość radykalne. Być może będziecie chcieli przedyskutować to, jak można sformułować bardziej umiarkowane stanowiska. Umyślnie nie precyzuję wyraźnie wniosków dotyczących siły behawioryzmu eliminującego. W tej kwestii studenci na ogół opowiadają się entuzjastycznie po jednej lub po drugiej stronie i dobrze jest pozostawić im inicjatywę. Moje rozważania o argumentach skierowanych przeciwko psychologii potocznej jako teorii mogą w naturalny sposób prowadzić do dyskusji o Wittgensteinowskiej postawie wobec języka prywatnego. Punkt 12.10 książki *Philosophy in Practice* może być wykorzystywany jako ćwiczenie do tego rozdziału.

Rozdział 8. Niebezpieczeństwo związane z omawianiem tej tematyki polega na tym, że możecie ugrzęznąć w dyskusjach dotyczących relatywizmu moralnego albo religijnych podstaw etyki. Analogie dotyczące humoru, barw i czarownic mają temu zapobiec. Pojęcie równowagi refleksyjnej zostaje wprowadzone do tego rozdziału po to, by pokazać, że może istnieć kognitywistyczna teoria etyki, która nie jest otoczona aurą tajemnicy. Kilka innych teorii moralności mogłoby równie dobrze spełnić to zadanie. Sformułowana w ostatnim podrozdziale teza, że zapewne moglibyśmy powiedzieć: „Jeżeli istnieją pewnego rodzaju fakty, to rozporządzamy wiedzą moralną”, nie mając pewności co do poprzednika, i że ten okres warunkowy może spełniać wiele funkcji, których oczekivalibyśmy od czegoś, co daje rękojmię istnienia wiedzy moralnej, jest dość subtelna. Nic nie szkodzi, że nie wszyscy studenci zrozumieją tę tezę, ponieważ w rozdziale 8 jest dostatecznie dużo innych partii materiału, przez które będą musieli się przegryźć. Pomocne może być tutaj jednak pytanie 7. Pytania 5, 9 i 13 nawiązują do zagadnień internalizmu–eksternalizmu w metaetyce, które przewijają się we wszystkich częściach tego rozdziału, choć nie chciałem wyraźnie ich formułować. Punkty 11.4 i 11.5 książki *Philosophy in Practice* mogą być wykorzystywane jako ćwiczenia do tego rozdziału.

Rozdział 9. Rozdział ten łączy rozważania o ujęciu Bayesowskim z wprowadzeniem do pewnych koncepcji epistemologii naturalistycznej. Powodem, dla którego łączę te tematy, jest to, że naturalizm — bez psychologicznych lub biologicznych faktów, które dodają mu ostrości — ma czysto retoryczny charakter. Książka ta nie jest miejscem na odrębną prezentację większych partii psychologii czy biologii, ale fakty dotyczące psychologii rozumowania probabilistycznego doskonale pasują do pozostałych części książki. Posługuję się więc tymi faktami i ich oczywistymi związkami z zagadnieniami Bayesowskimi jako punktem wyjścia do problematyki naturalizmu. Niektórzy studenci uznają niewielką dawkę matematyki w tym rozdziale za bardzo niepokojącą. Inni mogą jednak uznać, że filozofia zrehabilitowała się w ich oczach dzięki temu drobnemu składnikowi ilościowemu. Aby niemal zupełnie uniknąć matematyki, możesz ograniczyć się do punktów 1, 3, 5, 6, i 7. Wykładając tę część materiału z punktu 6, która dotyczy efektów oddziaływania ram i podobnych zjawisk, możecie podzielić studentów na grupy i przeprowadzić na nich opisane eksperymenty, aby zyskali plastyczny obraz tej problematyki. Zaczną wówczas rozumieć, że wyniki eksperymentów nie dowodzą wcale, że ludzie są głupi, ale że oni sami skłonni są rozumować w sposób, który trudno jest pogodzić z teorią prawdopodobieństwa.

Rozdział 10. Celem tego rozdziału jest pokazanie, jak wiele obszarów współczesnych sporów w epistemologii pozostaje ze sobą w bliskich związkach, i jak wyrastają one z zagadnień omawianych w tej książce. Nie dołączyłem do tego rozdziału żadnych pytań sprawdzających rozumienie materiału, ponieważ jest on bardzo krótki. Przy pisaniu tego rozdziału zainspirowała mnie lektura rozdziału 6 i 7 książki *Laws and Symmetry* van Fraassena, choć jest to praca na tyle zawija, że mogą przeczytać ją tylko najbardziej błyskotliwi i samodzielni studenci. Jednym z najbardziej pożytecznych tematów, które można poruszyć w dyskusji, jest natura wyjaśniania, a także to, czy w dobrym wyjaśnieniu jest coś,

co dostarcza nam racji skłaniających do wiary w istnienie bytów, które to wyjaśnienie postuluje. Innym takim tematem jest woluntaryzm oraz to, czy różni ludzie, którzy podzielają większość przekonań, mogą równie racjonalnie reagować w całkowicie odmienny sposób na te same świadectwa.

Istnieje wiele różnych cykli zajęć, w których można korzystać z tej książki. Poniżej przedstawiam szcątkowe zarysy czterech takich kursów. Sądzę, że żaden rzeczywisty cykl zajęć nie będzie całkowicie pokrywał się z którymkolwiek z nich, ale przyjrzenie się im może pomóc w zaplanowaniu własnych zajęć. Przy każdym z zarysów programu podaje porządek tematów powiązanych z rozdziałami tej książki i listę innych pozycji książkowych, które mogłyby zostać użyte jako dodatkowe teksty albo jako lektury uzupełniające. Cykl (a) jest przypuszczalnie najłatwiejszy, a (d) — najtrudniejszy z punktu widzenia intelektualnych wymagań stawianych studentom. Powinienem jeszcze dodać, że najprostszym sposobem wykorzystania tej książki w cyklu zajęć byłoby po prostu czytanie wszystkich rozdziałów po kolei, i uzupełnianie ich wybranymi tekstami Hume'a, Kartezjusza i Russella, do których można by jeszcze dorzucić książki Cottinghama i Schwartza. Przypuszczam, że przyniosłoby to równie dobre rezultaty jak każdy z bardziej złożonych programów, które przedstawiam poniżej.

(a) *Przewodnik po teorii poznania*. Celem kursu byłoby wyjaśnienie, dlaczego epistemologia odgrywa zasadniczą rolę w filozofii i jakie są najważniejsze idee tej dyscypliny badawczej. Tematy: przekonanie rozumne (rozdział 1), źródła przekonań 1: percepcja (rozdział 2), źródła przekonań 2: rozum (rozdział 3), zagadnienia indukcji (rozdział 4), unikanie tradycyjnych ograniczeń (rozdział 5), czym jest wiedza? (rozdział 6). A potem dwa wybrane tematy z następujących trzech: wiedza o umysłach (rozdział 7), wiedza moralna (rozdział 8) i naturalizm (rozdział 9). Inne lektury: książki Cottinghama, Plantingi, Russella i Schwartza, o których wcześniej wspominałem.

(b) *Epistemologia: ujęcie historyczne*. Należałoby położyć w tym wypadku nacisk na rozwój koncepcji dotyczących ludzkiej wiedzy. Tematy: początki epistemologii (rozdział 1), idee kartezjańskie (rozdział 3), empiryzm (rozdział 2), rewolucja Kantowska (rozdziały 3 i 5), przekraczanie horyzontów empiryzmu (rozdziały 3, 5 i 10). Inne książki: prace autorstwa Cottinghama, Schwartza, Tilesów (zob. rozdział 1), Woolhouse'a, Kartezjusza, Hume'a i Russella. Taki kurs można by również z łatwością oprzeć na lekturze rozdziałów tej książki oraz stosownych fragmentów tekstów zebranych w książce Cottinghama *Western Philosophy*.

(c) *Różnorodność wiedzy*. Celem tego cyklu zajęć byłoby przyjrzenie się różnym problemom uzasadniania i analizy, które pojawiają się w kontekście różnych typów przekonań. Tematy: przekonanie a uzasadnienie (rozdział 1), percepcja (rozdział 2), matematyka i to, co aprioryczne (rozdział 3), indukcja (rozdział 4), wiedza o umysłach (rozdział 7), wiedza moralna (rozdział 8), wiedza uzyskiwana za pośrednictwem teorii (rozdziały 5 i 10), wiedza w ogóle (rozdział 6). Inne lektury: książki Dancy'ego, Goldmana, van Fraassena, Hume'a i Russella.

(d) *Współczesne trendy w epistemologii*. Celem kursu byłoby doprowadzenie studentów do punktu, w którym mogliby już samodzielnie oceniać wartość współczesnych prac badawczych w tej dziedzinie. Tematy: tradycja epistemologii (rozdział 1), empiryzm (rozdział 2), odwrót od empiryzmu (rozdziały 3 i 5), indukcja i ujęcie Bayesowskie (rozdziały 3 i 9), definicja wiedzy (rozdział 6), naturalizm (rozdział 9), wnioskowanie prowadzące do najlepszego wyjaśnienia (rozdział 10). Inne lektury: książki autorstwa Bonjour, Dancy'ego, Goldmana i Plantingi.

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA DLA STUDENTÓW	5
PODZIĘKOWANIA	7
1. PRZEKONANIA I ICH WŁASNOŚCI	9
1. Obrona i krytyka przekonań	9
2. Ideały epistemiczne	10
3. Podstawowe pojęcia	13
4. Podstawowe zagadnienia teorii poznania	22
5. Dwa skrajne stanowiska	24
Pytania sprawdzające rozumienie materiału	30
Zagadnienia do przemyślenia	32
Dalsze lektury	37
2. PERCEPCJA	39
1. Kwestie sporne	39
2. Pojęcia	40
3. Empiryzm	43
4. Kilka eksperymentów	51
5. Świadectwa bez pewności	55
Pytania sprawdzające rozumienie materiału	63
Zagadnienia do przemyślenia	65
Dalsze lektury	68
3. PRZEKONANIA APRIORYCZNE	71
1. Wiedza uzyskana tylko za pomocą myślenia	71
2. Aprioryczne, analityczne, konieczne	73
3. Kant o sądach syntetycznych <i>a priori</i>	78
4. Quine o rozróżnieniu analityczne–syntetyczne	82

5. Prawdy pojęciowe	85
6. Zastosowania rozumowania	89
Pytania sprawdzające rozumienie materiału	93
Zagadnienia do przemyślenia	95
Dalsze lektury	98
4. INDUKCJA I PRAWDOPODOBIENSTWO	101
1. Indukcja prosta	101
2. Problem Hume'a	103
3. Problem Goodmana	105
4. Rozwiązania problemu Goodmana	109
5. Uzasadnianie indukcji	112
6. Gwarancje pewności indukcji	114
7. Prawdopodobieństwo	116
8. Prawdopodobieństwo a problem Hume'a	121
Pytania sprawdzające rozumienie materiału	124
Zagadnienia do przemyślenia	126
Dalsze lektury	129
5. W POŁOWIE DROGI: FALLIBILIZM	131
1. Błąd kontra ignorancja	132
2. Fundacjonizm kontra holizm	134
3. Różne wersje fallibilizmu	138
4. Jak zmienia się sieć przekonań	143
Pytania sprawdzające rozumienie materiału	148
Zagadnienia do przemyślenia	150
Dalsze lektury	151
6. DEFINIOWANIE WIEDZY	153
1. Przekonania najwyższej próby	153
2. Zasada Lehrera	158
3. Wiedza, która nie opiera się na rozumowaniu	160
4. Wiarygodność	162
5. Brakujące informacje	167
6. Internalizm—eksternalizm	172
7. Wiedza i zaufanie	175
Pytania sprawdzające rozumienie materiału	180

Zagadnienia do przemyślenia	182
Dalsze lektury	183
7. WIEDZA O UMYŚLACH	185
1. Przekonania psychologiczne	185
2. Teorie egocentryczne	188
3. Teorie behawioralne	191
4. Psychologia potoczna	196
5. Teorie materialistyczne	201
6. Błędy samoatrybucji	203
7. Dyspozycje, chwilowe stany i wiarygodność	206
8. Wnioski	211
Pytania sprawdzające rozumienie materiału	212
Zagadnienia do przemyślenia	214
Dalsze lektury	215
8. WIEDZA MORALNA	219
1. Odróżnianie dobra od zła	219
2. Twarde i miękkie przekonanie moralne	220
3. Analogie: humor, barwy i czarownice	224
4. Kognitywizm	231
5. Wiedza o tym, co wiemy	234
Pytania sprawdzające rozumienie materiału	238
Zagadnienia do przemyślenia	239
Dalsze lektury	240
9. TEORIA BAYESOWSKA	
1 TEORIE NATURALISTYCZNE	243
1. Dlaczego prawdopodobieństwo	243
2. Przewodnik po teorii prawdopodobieństwa	246
3. Bayesowska koncepcja świadectw	252
4. Zarzuty wobec teorii Bayesowskiej	258
5. Przekonania ukryte w tle	263
6. Racjonalność znaturalizowana	268
7. Ujęcie Bayesowskie kontra naturalizm	276
Pytania sprawdzające rozumienie materiału	279
Zagadnienia do przemyślenia	283

Dalsze lektury	285
10. POSŁOWIE: POSZUKIWANIE PRAWDY	287
1. Wnioskowanie prowadzące do najlepszego wyjaśnienia	287
2. Otwarte pytania	290
3. Reguły kierowania umysłem	296
Zagadnienia do przemyślenia	297
Dalsze lektury	298
SŁOWNICZEK	301
DODATEK DLA NAUCZYCIELI	309

**Księgarnia Internetowa UNUS poleca książki
Grupy Wydawniczej Aletheia:**

- Roland Barthes *Mitologie*
Rudolf Carnap *Wprowadzenie do filozofii nauki*
Mircea Eliade *Traktat o historii religii*
Sigmund Freud *Życie seksualne*
Erving Goffman *Człowiek w teatrze życia codziennego*
Pierre Hadot *Czym jest filozofia starożytna?*
Martin Heidegger *Pytanie o rzecz*
Karl Jaspers *Autorytety*
Emmanuel Lévinas *Inaczej niż być lub ponad istotą*
Jean-François Lyotard *Fenomenologia*
Willard Van Orman Quine *Z punktu widzenia logiki*
Bernard Williams *Moralność*
Ludwig Wittgenstein *Uwagi o podstawach matematyki*

Nowości:

- Roland Barthes *Lektury*
John Berger *Spotkania*
Mircea Eliade *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941–1985*
Michel Foucault *Raymond Roussel*
Werner Jaeger *Paideia*
Carl Gustav Jung *Mysterium coniunctionis*
Thomas S. Kuhn *Struktura rewolucji naukowych*
Marcel Mauss *Socjologia i antropologia*
Claude Lévi-Strauss *Antropologia strukturalna II*
Aleksander Ochocki *Filozofia i burze dziejowe*
Bertrand Russell *Dzieje filozofii Zachodu*
Oswald Spengler *Żmierzch Zachodu*
Ludwig Wittgenstein *O pewności*

Wkrótce:

- Krytyka i przekonanie. Rozmowy z Paulem Ricoeurem*
Georges Bataille *Część przekłeta*
Mircea Eliade *Religie australijskie*
James Frazer *Złota gałąź*
Sigmund Freud *Histeria i lęk*
James Glock *Słownik wittgensteinowski*
Karl Löwith *Od Hegla do Nietzschego*
Edward Said *Za ostatnim niebem. Palestyńczycy*
Ludwig Wittgenstein *Dzienniki 1930–1932/1936–1937*

Nasz adres:

<http://www.unus.shop.pl>
sklep@unus.shop.pl

Książka Adama Mortona wprowadza w główne zagadnienia teorii poznania. Epistemologię interesują stosunki zachodzące między naszymi przekonaniem a światem; warunki, jakie muszą być spełnione, by nasze przekonania zawierały wiedzę, a nie przesady czy urojenia; wartości, które przypisujemy nośnikom naszej wiedzy, czyli zdaniom — takie wartości zdań, jak prawdziwość, zasadność, prawdopodobieństwo, moc wyjaśniająca, zdolność prognozowania — oraz racje pozwalające te wartości im przypisywać; funkcje, które pełni wiedza w działaniu.

Są dwa pożytki z epistemologii: poznawczy — wiedza ludzka to jeden z najważniejszych i najbardziej zastanawiających problemów poznania, a uprawiana odpowiedzialnie i nowocześnie epistemologia ma o nim sporo do powiedzenia, oraz praktyczny — znajomość ogólnych własności wiedzy, sposobów jej osiągnięcia, reguł odróżniania wiedzy rzetelnej od pozornej ułatwia działanie, szczególnie takie, w którym wiele zależy od zdolności krytycznego poznawania świata, a więc takie, jak na przykład uprawianie nauki, prowadzenie interesów, kierowanie ludźmi.

Książka Mortona daje obraz tak właśnie rozumianej epistemologii. Pisana jasno, żywym językiem, z przykładami życiowych i naukowych sytuacji, ułatwiającymi zrozumienie abstrakcyjnych dylematów, jest zarówno podręcznikiem akademickim, jak i dobrym wprowadzeniem w dyscyplinę.