

Ryszard Wójcicki

Replika na uwagi Mariana Przełęckiego do artykułu "Kryteria racjonalności sporów"

Filozofia Nauki 18/2, 65-71

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Ryszard Wójcicki

Replika na uwagi Mariana Przełęckiego do artykułu „Kryteria racjonalności sporów”

Powalczyn 6.3.08

Drogi Marianie,

spróbuję odpowiedzieć na uwagi zawarte w Twym liście. Zależy mi przede wszystkim na jasnym określeniu przyczyn odmienności naszych stanowisk; wydaje mi się to dużo ważniejsze niż wykazanie gdzie i pod jakim względem któryś z nas ma rację. Twój list, sformułowany z precyzją, którą zawsze podziwiam w Twoich tekstach, stwarza — moim zdaniem — taką możliwość.

Zacznę od pewnego wyznania. Otóż, podobnie jak Ty, czuję się uczniem tych, którzy stworzyli Szkołę Lwowsko-Warszawską. Ogromnie wiele też zawdzięczam Tobie. Różni nas jednak stosunek do spuścizny, którą cenimy. Dla Ciebie podstawowe tezy logicznego empiryzmu stanowią nadal właściwy punkt wyjścia rozważań poświęconych sposobowi formowania się przekonań, w szczególności racjonalnych przekonań. Dla mnie logiczny empiryzm jest koncepcją teoretyczną, która „wyczerpała swe możliwości”. Owszem, pewne teorie empiryczne mogą być prezentowane w postaci sformalizowanych teorii pierwszego rzędu. Owszem, w przypadku pewnych z nich można rekonstruować „reguły korespondencji” łączące terminy teoretyczne z obserwacyjnymi. Ale stosowanie tej maszynerii poznawczej nie jest ani łatwe, ani nie prowadzi do rezultatów, które zachęcałyby do kontynuowania takich zabiegów. Quine’a rozprawa o dwóch dogmatach empiryzmu: dogmacie redukowalności wiedzy do „bezpośredniego doświadczenia” oraz dogmacie zasadniczej odmienności prawd empirycznych i analitycznych, pozwala zrozumieć przyczyny tego stanu rzeczy.

Moje „Uwagi na marginesie...” są przede wszystkim próbą wyjaśnienia (nawiązującego do krytyki Quine’a, ale i — wierzę — pogłębiającego tę krytykę), dlaczego założenia logicznego empiryzmu nie pozwalają radzić sobie z pewnymi istotnymi kwestiami teorii wiedzy, a w szczególności, dlaczego założenia te nie pozwalają odpowiedzieć na pytanie, na czym polega racjonalność przekonań — w sposób, który nie prowadziłby do konkluzji trudnych do zaakceptowania.

Pisziesz:

PRZEŁĘCKI: Odczuwam [...] między naszymi ujęciami jakąś „niewspółmierność”, z której jednak trudno zdać mi sprawę. Jedną z jej przyczyn jest niewątpliwie pewna „anachroniczność” mego ujęcia. [...] Stąd też moje przywiązanie do wszystkich dogmatów logicznego empiryzmu.

Skoro Ty akceptujesz założenia poznawcze logicznego empiryzmu, ja jestem zdania, że są to założenia, które w istotny sposób ograniczają możliwość adekwatnej analizy fenomenów, z jakimi mamy do czynienia śledząc powstawanie i przeobrażanie się systemów wiedzy, nasze punkty widzenia muszą być nie tylko zasadniczo różne, lecz również wyrażone za pomocą odmiennych pojęć. Głównym przedmiotem mego zainteresowania są debaty profesjonalne, publiczne zaś w tej tylko mierze, w jakiej zbliżają się one swym charakterem do debat profesjonalnych. Wiedza profesjonalna, moim zdaniem składa się natomiast przede wszystkim z systemów przekonań, a nie izolowanych przekonań i tym samym pojęcie racjonalności winno być traktowane jako pojęcie odnoszące się do systemów przekonań, a nie pojedynczych przekonań. Już chociażby te stwierdzenia ukazują zasadniczą odmienną przyjmowanych przez nas perspektyw poznawczych.

A jednak nie wszystko, co dyskutuję w moim tekście, jest wyrażone w języku odmiennym od Twojego. Jego część główna zawiera bowiem analizę trudności, jakie rodzi przyjmowana przez Ciebie definicja racjonalnego sporu. Siłą rzeczy, partie poświęcone tej kwestii są prezentowane za pomocą pojęć, które powinny być akceptowalne dla nas obu. Przejdę zatem do tych uwag zawartych w Twym liście, które mogą być przedmiotem „współmiernego” dialogu.

Czytam w Twym liście:

PRZEŁĘCKI: Dla filozofii, której ja się kiedyś od przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej nauczyłem, jedną z istotnych dystynkcji pojęciowych było odróżnienie *quid iuris* i *quid facti* — zależności logicznych i faktycznych i związane z tym odróżnienie kontekstu uzasadniania i kontekstu odkrycia. Otóż odnoszę wrażenie, że w Twoim tekście dystynkcja ta nie jest przestrzegana, albo po prostu to, co Cię interesuje, to przede wszystkim sprawy *quid facti*. Tymczasem moja refleksja dotyczyła głównie problematyki *quid iuris*. Nie chodziło mi o to, jak dany spór jest faktycznie rozstrzygany, tylko o to, jak rozstrzygany być powinien (jeśli ma być rozstrzygnięty racjonalnie). Stąd bierze się odwołanie do „normalnego obserwatora”, a nie do „obserwatora profesjonalnego”. To co widzi ten pierwszy, to dane bezpośredniego doświadczenia; to co „widzi” ten drugi, to te dane odpowiednio, dzięki nabytym przez niego umiejętnościom, zinterpretowane. Jeśli chcemy odpowiedzieć na pytanie, czy i w jakim stopniu tak zinterpretowane dane uzasadniają tezę sporu, powinniśmy ujawnić te nieuświadomione często założenia, które leżą u podstaw danej interpretacji. Dlatego też w moich określeniach racjonalne-

go sporu i jego rozstrzygnięcia powoływałem się na dane bezpośredniego doświadczenia. Żądając, aby dla uczestników sporu „dane te były w zasadzie dostępne”, miałem na myśli logiczną tylko, a nie praktyczną możliwość dostępu. Wyjaśnienia też wymaga moje żądanie określenia „statusu logicznego” spornej tezy. Żądanie to, w mojej intencji, sprowadzało się przede wszystkim do ustalenia tego, czy jest to teza aprioryczna, czy empiryczna, od tego bowiem zależy sposób jej rozstrzygnięcia.

Wykazanie racjonalności (w sensie Twojej definicji!) jakiegoś przekonania jest — obawiam się — zamierzeniem prawie nigdy niewykonalnym. Wymaga ono bowiem dokonania analizy logicznej zależności, jakie łączą badane przekonanie, na gruncie zaakceptowanych definicji i postulatów znaczeniowych z danymi doświadczenia bezpośredniego. Dla logicznych empirystów, a zatem i dla Ciebie, pojęcie bezpośredniego doświadczenia nie jest pojęciem relatywnym. Nie jest ono definiowane dla „określonego kontekstu”, lecz dla wszelkich sytuacji poznawczych. Dla logicznego empirysty nie do przyjęcia jest zatem potraktowanie jako danych bezpośredniego doświadczenia poziomu cukru we krwi, ładunku elektrycznego przenieszonego przez obserwowaną cząstkę czy IQ Pawełka, którego przebadano za pomocą odpowiedniego testu. Z kolei definicje, a szerzej postulaty znaczeniowe, traktowane są, wbrew powszechnie stosowanej praktyce badawczej, jako zdania zasadniczo odmienne od twierdzeń empirycznych. W istocie rzeczy, to kontekst decyduje, które twierdzenia uważać należy za analityczne, a które za empiryczne.

Skoro (upieram się przy tej tezie) odtworzenie ciągu logicznego łączącego przekonanie, którego racjonalność chcemy ustalić, z danymi bezpośredniego doświadczenia z reguły jest niewykonalne (to przecież właśnie ten fakt zadecydował o załamaniu się programu badawczego, jakim miało być ustalenie wyraźnej linii demarkacyjnej oddzielającej racjonalną wiedzę empiryczną od irracjonalnej metafizyki!), to pożytecznym może być ustalenie jego „racjonalności względnej”, tj. racjonalności przy założeniu, że do danych bezpośredniego doświadczenia „zaliczymy” pewne dane doświadczenia pośredniego, a do definicji i postulatów „zaliczymy” niektóre prawa empiryczne. Jeśli badane przekonanie okaże się irracjonalnym w relatywnym (określonym wyżej) sensie, to tym bardziej musi ono być irracjonalne w „absolutnym” (a więc Twoim) sensie.

Otóż powoływanie się na zależność łączącą „racjonalność relatywną” z „racjonalnością absolutną” (co, moim zdaniem, nie implikuje samo przez się jakiegokolwiek ignorowania różnic między *quid iuris* i *quid facti*) było mi potrzebne po to, aby wykazywać (usiłowałem to czynić za pomocą odpowiednio dobieranych przykładów), że definicja racjonalności, którą przyjmujesz, prowadzi do trudnych do zaakceptowania konkluzji. Każde bowiem do irracjonalnych w sensie relatywnym, a tym samym również absolutnym, zaliczać wszystkie te spory, które są empirycznie nierozstrzygalne (nierozstrzygalnie z pomocą danych empirycznych dowolnego rodzaju i przez powoływanie się na wszelkie akceptowane twierdzenia, nie tylko analityczne). Irracjonalny jest spór o to, czy rzeczywistość jest deterministyczna czy indeterministyczna, irracjonalny jest spór o powszechniki, i oczywiście wiele innych spo-

rów, których — kierując się intuicyjnym poczuciem racjonalności — nie godzimy się uważać za irracjonalne.

Przejdę z kolei do uwagi dotyczącej pojęcia statusu logicznego. Zgodzisz się chyba, że samo ustalenie, czy teza sporu jest empiryczna, czy wręcz przeciwnie, „aprioryczna” (mam pewne, chyba nieistotne, kłopoty z interpretacją tego terminu — trzymając się kantowskiej terminologii tezom empirycznym przeciwstawiłbym raczej tezy analityczne), nie wystarcza do zapewnienia rozstrzygalności sporu. Niezbędne jest określenie definicji oraz postulatów, na które uczestnikom sporu wolno się powoływać. Pomijając kwestie, jakie ujawnia Quine’owska krytyka drugiego „dogmatu” empiryzmu, również ten wymóg może prowadzić do zasadniczych trudności.

Logiczny empirysta nie chce godzić się z faktem, iż uzasadnienie przekonań dokonuje się z reguły w oparciu o przesłanki lub/i za pomocą reguł, których nie musimy być świadomi. Zawsze ilekroć w jakimś rozumowaniu odwołujemy się do przesładczeń lub reguł, które wcześniej nie zostały wyrażone *explicite*, argumentacja musi bardzo często przebierać charakter eksplikacyjny (nawiązuje tu do ustępu 1.9 mego tekstu). Prowadząc argumentację eksplikacyjną, staramy się dotrzeć do przekonań, które pozwolą na uzasadnienie argumentowanej tezy i które wszyscy uczestnicy dyskursu uznają za bezsporne. Otóż argumentacja eksplikacyjna jest to, jak ująłem w 1.9, „argumentacja niepodpadająca pod żaden ogólny schemat, dobierana do każdego przypadku z osobna. Co więcej [taka, o której] nigdy nie wiemy, czy nie okaże się zawodną.” Przykładem takiej zawodnej, bo chybiającej celu, argumentacji eksplikacyjnej jest dokonana przez Platona analiza pojęcia wiedzy. Jej nietrafność wykazał swymi paradoksami Gettier (1966).

Przejdę do kolejnego fragmentu twego listu.

PRZEŁĘCKI: Pojęcia, które w problematyce racjonalności wymagają szczególnej uwagi, to pojęcia takie jak „przekonanie”, „uznanie”, akceptowanie” i pewne pojęcia pokrewne (np. „hipoteza” czy „opinia”). Od tego jak je rozumiemy zależą warunki ich racjonalności. Pewne wyjaśnienia tych pojęć próbowałem już dać gdzie indziej (np. „O rozumieniu i dobroci”, s. 82-84). Pojęcie „przekonanie, że p” traktowałem bądź jako stopniowalne pojęcie „przeświadczenie, że p”, bądź jako dychotomiczne pojęcie „uznanie (akceptowanie) tego, że p”. Dla problemu racjonalności ważne jest w szczególności to, czy i w jakim stopniu owo „akceptowanie tego, że p” pociąga za sobą „przeświadczenie, że p”. Jak ta sytuacja ma się np. w sytuacjach „stawiania pewnej hipotezy badawczej”, czy „wyrobienia sobie pewnej opinii”, o których piszesz w swoim referacie. Dla tego pojęcia racjonalności, które „wyznaję”, jest to sprawa istotna; żąda ono bowiem (zgodnie z podanym cytatem), aby „siła przesładczeń była proporcjonalna do mocy ich racji”.

Skłonny jestem akceptować Twoje ustalenia terminologiczne tak długo, jak długo skłonny jestem akceptować tezę — muszę przyznać, że dość powszechnie uważaną za bezsporną — iż wiedza lub to, co uważamy za wiedzę, składa się z przekonań. A przecież wiedza, z pewnością wiedza w tym sensie, w jakim terminem tym posługujemy się mówiąc o wiedzy naukowej, to przede wszystkim teorie, koncepcje badawcze, modele teoretyczne itp., a zatem systemy przekonań. Przekonanie głoszone

w obrębie systemu X oraz przekonanie głoszone tym samym zdaniem w obrębie systemu Y mogą nieść zasadniczo różne treści. Zawsze ilekroć mówimy o przekonaniu nie wskazując systemu, do którego należy go zaliczać, milcząco zakładamy, że system ten jest znany.

Podobnie zresztą bywa w przypadku „codziennej” wiedzy Jana czy Anatola. Składają się na nią nie tylko przeświadczenia tego czy innego rodzaju, ale również schematy poznawcze — wzorce typowych sytuacji (w uproszczeniu: przekonania, jakie wzorce te „koduują”), którymi posiłkuje się interpretując konkretne zdarzenia.

Wprowadzasz do swych rozważań, zgodnie z ustaloną i ciągle dominującą tradycją, pojęcie stopnia przeświadczenia (subiektywnego prawdopodobieństwa). Otóż sądzę, że jeśli chcemy rozumieć czyjeś zachowanie się (również wyrażające się określonymi preferencjami poznawczymi), zamiast pytać o prawdopodobieństwa wyrażające siłę przeświadczeń, winniśmy pytać o miejsce, jakie te przeświadczenia zajmują w używanych przez daną osobę systemach przekonań (teoriach, schematach poznawczych itp.). Nie można przy tym wykluczyć, że ta sama osoba posiłkuje się niekiedy systemem, zawierającym przekonanie A, natomiast kiedy indziej systemem, którego elementem jest nie-A.

Przedsiębiorca, który wytwarza określony produkt, nie zawsze (a w istocie rzeczy bardzo rzadko) jest w stanie oszacować prawdopodobieństwa utrzymania się tak wysokiego popytu na ów produkt, aby wytwarzanie jego było opłacalne. Ale ów przedsiębiorca, jeśli chce zachowywać się racjonalnie, musi przygotować alternatywne scenariusze działania (plany biznesowe) dla przypadków, gdy popyt jest taki, inny i jeszcze inny... Innymi słowy musi być przygotowany do wykorzystania któregoś z alternatywnych systemów przekonań, jakimi są owe alternatywne scenariusze i raczej unikać działań, których podstawą jest samo tylko prawdopodobieństwo przypisane temu czy innemu przekonaniu.

Staram się tu wyjaśnić, dlaczego nie wprowadziłem pojęcia stopnia przeświadczenia (choć dostrzegam sytuacje, gdy posłużenie się tym pojęciem bywa celowe). Zauważ też proszę, że przez akceptowanie przekonania rozumiem (odmiennie niż Ty) akceptowanie go jako elementu określonego systemu przekonań. Zabieg ten jest czymś różnym od uznania tego przekonania (znów moja terminologia, różna od Twojej) za prawdziwe. Przekonania uznane za prawdziwe, to jak wyjaśniałem (por. ustęp 1.5.) przekonania, które winny być akceptowane w każdym systemie, w którym ich akceptacja lub akceptacja ich negacji jest brana pod uwagę.

I oto docieram do kwestii, która wymaga kilku słów komentarza. Prawdziwe przekonanie to przekonanie zgodne ze stanem faktycznym. Problemem centralnym dla tych, którzy posiłkują się pojęciem prawdy (i Ty i ja się nim posiłkujemy) jest „dopasowanie” języka do rzeczywistości. Dla Ciebie ten problem nie jest problemem stwarzającym jakieś szczególne trudności. Jak każdy „porządny” logiczny empirysta zakładasz, że terminy obserwacyjne mają interpretację bezpośrednią (daną ostensywnie), odniesienia przedmiotowe pozostałych wyznaczają definicje oraz postulaty znaczeniowe. Ja w to nie wierzę, a dokładnie nie wierzę w to, że obraz świata, jaki kon-

strujemy prowadząc dociekania naukowe jest redukowalny (w takim czy innym sensie) do wiedzy obserwacyjnej. Myślę natomiast, że podejmując zagadnienia teorii wiedzy możemy (a być może nawet powinniśmy, jeśli chcemy, aby nasze ustalenia były zgodne z intuicjami tych, którzy wiedzę tworzą) zakładać, że rozwój nauki prowadzi (niekoniecznie „wprost”) do powstawania teorii, które coraz doskonalej opisują stan faktyczny. Pojęcie prawdy staje się niezbędne, gdy chcemy to założenie wyposażyć w dostatecznie klarowną treść; stwierdzenie to wymagałoby rozwinięcia i precyzacji, ale ani ten list, ani moje „Uwagi na marginesie...” nie dają ku temu okazji.

Czytam dalej:

PRZEŁĘCKI: O ile dobrze rozumiem Twoją koncepcję, to za racjonalne gotów jesteś uznać wszelkie doktryny, które są niesprzeczne logicznie i które są niesprzeczne z twierdzeniami naukowymi. Doktryny takie mogą więc zawierać zespoły przekonań, za którymi nie przemawiają żadne racje poznawcze (tj. racje uzasadniające) — np. przekonania będące rezultatem naszego „myślenia życzeniowego”. Ja w tej sprawie tak wyrozumiałem nie jestem.

Wyobraźmy sobie, że ktoś wierzy, że wszyscy ludzie pragną dobra bliźniego. Jest to typowe „przekonanie życzeniowe”, za którym, co więcej, „nie przemawiają żadne racje poznawcze”. Zapewne wśród wielu koncepcji irracjonalności (dobrym ich przeglądem jest monografia Moniki Walczak, 2006) jest i taka, która każe przekonanie to uznać za irracjonalne, a nie po prostu fałszywe. Każda taka ocena wymaga uprzedniego ulokowania ocenianej tezy w szerszym zespole przekonań — wymaga co najmniej ustalenia jej „statusu logicznego” (w sensie, który — bodaj niezgodnie z Twymi intencjami — Ci przypisałem). Ten zabieg zaś wymaga z reguły ujawnienia nie tylko definicji i postulatów, do których zwolennik przekonania o szlachetności natury ludzkiej musi się odwoływać, gdy chce się nim posłużyć w jakimkolwiek dyskursie. Wymaga również odwołania się do innych, niekoniecznie analitycznych przekonań, które łączą się z tą tezą. Czy naprawdę sądzisz, że uda mu się wkomponować ją w system przekonań niesprzeczny logicznie i niesprzeczny z ustaleniami wiedzy naukowej? Ja w to wątpię.

Dobrze, ale co będzie, jeśli jednak jakąś tezę „wziętą z sufitu” zdoła ktoś obudować stwierdzeniami, które łącznie utworzą zbiór spełniający wymóg niesprzeczności, zarówno wewnętrznej, jak i z ustaleniami nauki. Jeśli przyjrzymy się historii nauki (a również filozofii), to zauważymy, że bardzo wiele systemów przekonań, w tym wiele takich, które później okazywały się niezmiernie płodne, powstawało w ten sposób. Jakież to podstawy mieli Demokryt i Epikur, by twierdzić, że materia składa się z atomów? Oczywiście, ich system skonfrontowany ze współczesną fizyką okazałby się irracjonalny, ale nie był taki w czasie, gdy go tworzyli. Morał: nie spieszymy się z zarzutem irracjonalności tylko na tej podstawie, że nie znajdujemy żadnych przekonujących racji przemawiających za akceptacją danego stwierdzenia.

I kolejna Twoja uwaga:

PRZEŁĘCKI: Innym pojęciem używanym przez Ciebie, które wymaga wyjaśnień, jest pojęcie „intuicji”. Odnoszę wrażenie, że przypisujesz mi tak szerokie rozumienie tego terminu, przy

którym odnosi się ono do wszelkich przekonań „niejawnych”. Moje intencje były jednak inne. „Oficjalnie” używam tylko pojęcia intuicji aksjologicznej; nazywam tak mianowicie bezpośrednie doświadczenie wartości, które utożsamiam (m.in. za Ajdukiewiczem) z reakcją uczuciową na konkretny przedmiot, ukazującą nam „naocznie jego wartość”. Głównym rodzajem tak rozumianej intuicji jest intuicja moralna: przeżycie uczuciowe ukazujące nam bezpośrednią moralną wartość konkretnego czynu. Otóż z tego rodzaju pojęciem poznania moralnego związane są w Twoim tekście pewne nieporozumienia. Najbardziej rażące wydają mi się końcowe uwagi, zawarte w krótkim ustępie 3.7.4, które — w moim odczuciu — są nietrafne i niesprawiedliwe. Nie zamierzam ich jednak dyskutować; po pierwsze dlatego, że wykraczają poza główny temat Twojego referatu, a po drugie — dlatego, że właściwym punktem wyjścia dla takiej dyskusji byłaby raczej moja rozprawa „Sens i prawda w etyce” niż zdawkowe uwagi, zawarte w omawianym przez Ciebie artykule.

Uwaga odnosząca się do ustępu 3.7.4 wprawiła mnie w głębokie zakłopotanie. Niestety, można go odczytać tak, jak go odczytałeś i wtedy jest on, jak to ująłeś, „nietrafny i niesprawiedliwy”. Mea culpa! Moim zamiarem było wyrażenie następującej myśli, z którą jak sądzę, zgodzisz się. System etyczny, którym się kierujemy nie powinien być systemem, który akceptujemy biernie. Właśnie bierna akceptowanie jakiegokolwiek systemu etycznego może kryć w sobie chęć przzerwarcenia odpowiedzialności za nasze czyny na tych, którzy podali nam taki system do wierzenia. W najmniejszym nawet stopniu nie zamierzam utrzymywać, że wysiłek jaki podejmujesz poszukując systemu ukrytego, jak wierzysz, w intuicjach aksjologicznych, ma cokolwiek wspólnego z jego bierną akceptacją.

Jestem Ci ogromnie zobowiązany za przesłane mi uwagi. Nie wiem w jakiej mierze udało mi się odeprzeć Twą krytykę tam, gdzie próbowałem ją odpiierać. Ale mam nadzieję, że dokonaliśmy jakiegoś kroku, ułatwiającego wzajemne rozumienie naszych stanowisk.

Pozdrawiam jak najserdeczniej,

Ryszard