

Petr Vodešil

Dogmaty empiryzmu wczoraj i dziś

Filozoficzne dzieło Willarda Van Orman Quine'a jest punktem zwrotnym w rozwoju współczesnej filozofii empirystycznej. Jego krytyka tradycyjnego empiryzmu, jaką zawarł w artykule *Dwa dogmaty empiryzmu* (1952), jest zasadnicza w całej empirystycznej tradycji filozoficznej i stanowi poniekąd propozycję zmiany znaczenia tego tradycyjnego pojęcia filozoficznego. Quine uważa za dogmaty empiryzmu dwa nieuzasadnione przeświadczenia:

1) istnieje ostra granica między sądami analitycznymi a syntetycznymi,

2) język ma charakter atomistyczny, tzn. że każdy sensowny sąd musi być logiczną kombinacją pewnych sądów obserwacyjnych, tj. musi być niezależnie weryfikowalną obserwacją.

Tradycyjny empiryzm

Za empiryzm można uznać każdy pogląd, który opiera się na założeniu poznania (lub elementów, z których jest złożone) w doświadczeniu za pośrednictwem tradycyjnych pięciu zmysłów. Według empiryzmu rozum jest ograniczony doświadczeniem. Jeżeli rozum wykroczy poza to ograniczenie, staje się ofiarą bezsensu. Chociaż empirystyczna tradycja jest w jakiś sposób „od zawsze” obecna w filozofii, to na pewno pierwszym klasycznym empirystą był John Locke. Locke jednakże jest nie tylko tym „ojcem założycielem” empiryzmu, lecz także pierw-

szym faktycznym krytykiem poznania, jako autonomicznej ludzkiej czynności, jest więc także ojcem współczesnej teorii poznania.

Pierwszym ogólnym rysem całej nowożytnej filozofii, nie tylko jej empirystycznych wariantów, jest skierowanie uwagi na bezpośrednie doświadczanie własnych treści myśli. Ten fakt stanowi znaczące osiągnięcie na drodze do współczesnej krytyki poznania (i dążenia do uprątomocnienia poznania), ponieważ jest opozycyjny wobec wiedzy, preferującej jakiś autorytet (tradycję, objawienie itd.), którego twierdzenia są bezkrytycznie przyjmowane jako artykuły wiary. Zatem poznanie, względnie jego krytyka, w nowożytnej filozofii pozostaje wyłącznie w kompetencjach człowieka i nie sposób w tej sferze zgodzić się na coś, czego nie da się nijak sprawdzić. Descartes narusza to autentyczne doświadczenie swą wiarą we wrodzone prawa myślenia, a nawet i w niektóre pojęcia (idee – głównie idea boga i zasady matematyczne), poprzedzające doświadczenie i jednocześnie justyfikujące podstawową wiedzę, na której opiera się wszelkie dalsze poznanie. Przeciwnie Locke – on rzeczywiście konsekwentnie broni przeświadczenia, że poznanie musi mieć podstawę wyłącznie w autentycznym doświadczeniu.

Za drugą ogólną cechą nowożytnej filozofii, która pozwala na jej noetyczne nastawienie i która *de facto* w filozofii zorientowanej epistemologicznie jest obecna do dziś, można uważać tzw. epistemiczny dystans. Locke pisze: „Umysł, podobnie jak oko, [...] sam siebie nie dostrzega: toteż niemało potrzeba umiejętności i trudu, aby, odsunawszy go na pewną odległość, uczynić zeń własny jego przedmiot badania”¹. I właśnie ten epistemiczny dystans umożliwia krytykę poznania jako takiego, jak i staranie o justyfikację naszego poznania.

Trzecim, ostatnim rysem nowożytnej filozofii, o którym chcę wspomnieć w związku z empiryzmem, jest pewien krytyczny wariant sceptycyzmu. Punktem wyjścia filozofii Descartes’a, a także Locke’a, jest radykalne wątplenie, lecz gdy Descartes trwa w przekonaniu, że świat można wywieść z matematyczną ścisłością drogą dedukcji, to Locke wpierw stawia pytanie, czy rozum w ogóle jest zdolny to uczynić. Sformułowanie takiej kwestii czyni Locke’a pierwszym krytykiem poznania, który stara się „zbadać źródło, pewność i granice poznania ludzkiego oraz podstawy i stopnie wierzeń, mniemań i przeświadczeń”².

Chociaż pierwszym nowożytnym empirystą był Locke, pewne składniki jego filozofii (tej części, która jest tu najciekawsza), rozpracował

¹ J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przeł. B.J. Gawęcki. T. 1. Warszawa 1955, księga 1, rozdział 1, § 1, s. 23.

² Ibidem, § 2, s. 23.

Thomas Hobbes. Od Hobbesa w empirystycznej tradycji filozoficznej zaczyna się analiza problemu, który można uważać za jeden z głównych tematów współczesnej filozofii analitycznej. Idzie o problem znaczenia.

Przekonanie Hobbesa o bezsensowności metafizyki jest wsparte argumentem, że metafizycy używają słów w sposób przekraczający granice, które określają ich sens. „Gdyby więc ktoś mówił mi o okrągłym kwadracie [...] albo o substancjach niematerialnych, albo o wolnej woli [...], to nie powiedziałbym, że jest w błędzie, lecz że jego słowa są bez znaczenia”³. Podstawą argumentacji Hobbesa dotyczącej znaczenia jest stwierdzenie, że słowa nabierają sensu dlatego, że reprezentują myśl, a fundament wszelkiego myślenia jest zmysłowe doświadczenie. W myśli ludzkiej nie znajdzie się żadne pojęcie, które by nie miało swego początku w zmysłach. Jeżeli chcemy odkryć znaczenie jakiegoś językowego wyrażenia, to nie pozostaje nic innego, jak odnieść je do postrzeganych okoliczności, które są jego fundamentem i przesłanką. Rozszerzeniem tego poglądu było następnie pewne nominalistyczne „nastawienie”, które nierozłącznie wiązało się z empiryzmem aż do lat pięćdziesiątych XX wieku. Według Hobbesa poznanie rzeczy jednostkowych ma punkt wyjścia w zmysłowym doświadczeniu, dlatego słowa, które zastępują nasze myśli, ostatecznie muszą odnosić się do tych jednostkowych rzeczy. Przykładowo, jakiś ogólny termin (np. „owoce” albo „człowiek”) nie oznacza uniwersalium, tylko w niejasny sposób odsyła do pojedynczych elementów danej klasy.

Locke przedstawił swą teorię poznania w dziele *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (1690). Zadania swego upatrywał, jak już wspomniano, w badaniu genezy, pewności i zasięgu ludzkiego poznania, a do tego „wystarczy rozważyć zdolności poznawcze człowieka, w ich zastosowaniu do przedmiotów, z którymi mają do czynienia”⁴. Dalej chce wyjaśnić, „jakimi drogami nasz umysł dochodzi do tego, że zdobywa te pojęcia o rzeczach, jakie posiadamy”⁵. Za metodę przyjmuje sposób postępowania, który opiera się na trzech założeniach. Są to:

1) zbadanie pochodzenia tych idei (wyobrażeń), które człowiek postrzega i które uświadamia sobie w myśli;

2) pokazanie, jaką wiedzę uzyskuje rozum dzięki tym ideom (jaka jest jej pewność i zasięg);

3) zbadanie charakteru i przyczyn wiary lub mniemań (w tym wypadku każdy sąd jest w domniemaniu prawdziwy, choć o jego prawdziwości nic nie można jeszcze na pewno powiedzieć).

³ T. Hobbes: *Lewiatan*. Przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa 1954, s. 37.

⁴ J. Locke: *Rozważania...* T. 1, księga 1, rozdział 1, § 2, s. 24.

⁵ Ibidem.

Dla właściwego zrozumienia Locke'a teorii znaczenia należy spróbować wyraźnie określić miejsce idei w jego systemie teoriopoznawczym. Tu jednak wyłania się problem, ponieważ Locke terminu „idea” używa dość swobodnie. Można powiedzieć, że oznacza ona każdą treść myśli, przy czym wszystkie idee pochodzą ze zmysłowego postrzegania lub z refleksji. Zmysły dodają do myśli spostrzeżenia rzeczy, i to zgodnie z owymi różnymi sposobami, w jakie te przedmioty na nie oddziałują. „Nasze obserwacje zwrócone ku zmysłowym rzeczom zewnętrznym czy też ku wewnętrznym czynnościom duchowym, które postrzegamy i które są przedmiotem naszej refleksji – oto, co zaopatruje umysł w cały materiał myślenia”⁶.

Znaczeniem słów Locke szczegółowo zajmuje się w trzeciej księdze swych *Rozważań*... Słowa nabywają znaczenia dlatego, że zastępują idee: „Korzyść, jaką dają słowa, polega na tym, że są one zmysłowymi znakami idei; idee zaś, którym odpowiadają, stanowią ich właściwe i bezpośrednie znaczenie”⁷. Słowa w swym pierwotnym znaczeniu zastępują idee w umyśle tego, kto owych słów używa, i nieistotne jest, czy lepiej lub gorzej idee te są „zdytę” z rzeczy, które mają przedstawiać. Pożytek, jaki ludziom daje posługiwanie się tymi znakami (słowami), jest dwojaki. Z jednej strony umożliwiają one zapisywanie własnych myśli (aby wspierały pamięć), z drugiej – służą do komunikowania własnych idei innym ludziom. Zatem w komunikacji słowa mają funkcję pośrednika przenoszącego idee. Pewna idea wywołuje w myśli człowieka wypowiedź, która w myśli jakiegoś słuchacza wywołuje podobną ideę. Prawidłowe połączenie idei i słowa *de facto* łączy słowo z ideą, a jednocześnie idea tworzy znaczenie słowa.

Locke uważał, że jedynie doświadczenie dostarcza myśli idei – doświadczenie zmysłowe dotyczące zewnętrznych przedmiotów lub doświadczenie refleksji, kiedy uwaga skoncentrowana jest na operacji samej myśli. Wynika z tego bardzo ważny wniosek: słowo nie ma żadnego znaczenia, jeżeli nie może zostać połączone z doświadczeniem, z którego bierze się jego używanie.

Dla epistemologii Locke'a znamienne jest, że uważał, iż w myśli nie ma żadnych wrodzonych zasad. Pogląd ten, który raczej jest przesłanką jego filozofii niż wnioskiem, stanowi przeciwieństwo racjonalizmu reprezentowanego przez Descartes'a i Leibniza. Wydaje się, że spór między Lockiem a Leibnizem, czy umysł noworodka można adekwatniej przyrównać do niezapisanej kartki papieru, czy raczej do kartki wpierw poliniowanej i uporządkowanej, której struktura ujawni się dopiero

⁶ Ibidem, T. 1, księga 2, rozdział 1, § 2, s. 120.

⁷ Ibidem, T. 2, księga 3, rozdział 2, § 1, s. 13.

w czasie życia, jest poniekąd irrelevantny, ponieważ w zasadniczy sposób nie zmieni naszego poglądu na rzeczywistość lub na poznanie. Lecz ten spór można rozumieć jako problem uznawania lub odrzucania apriorycznych pojęć w tym znaczeniu, w jakim o nim pisał Kant w *Krytyce czystego rozumu*, a 171 lat później Quine w artykule *Dwa dogmaty empiryzmu*.

Teoria znaczenia zawarta w głównym filozoficznym dziele Hume'a *Traktat o naturze ludzkiej* (1739) jest prawie identyczna z ujęciem jej przez Locke'a w *Rozważaniach...* Celem tej teorii jest obrona przeświadczenia, że nie ma pojęcia bez doświadczenia. W pierwszej części pierwszej księgi *Traktatu...* bada pochodzenie idei, przy czym w rozumieniu Hume'a idea jako przedmiot poznania niewiele różni się od sposobu jej ujęcia przez jego poprzednika Locke'a. Proces poznania zaczyna się od percepcji, które są dwojakiego rodzaju: impresje (wrażenia) i wyprowadzane z nich idee. Różnica między impresjami a ideami polega na stopniu siły i żywości. Percepcje składają się więc z myśli, w których te o większej sile i żywości to impresje, natomiast idee są ich słabymi obrazami. Należy jednak w tym miejscu zwrócić uwagę, że wszyscy klasyczni empiryści analizę poznania zaczynają od wyjaśnienia genezy, co czytelnika może raczej zniechęcić, w epistemologii bowiem ważniejsze jest uzasadnienie rezultatu poznania, jego justyfikacja. Lecz genetycznie sformułowane teorie klasycznych empirystów można pojmować jako teorie o charakterze problemów, objaśniające wiele fundamentalnych kwestii, które dotyczą uzasadnienia naszego poznania (np. problem uzasadnienia sądów analitycznych i syntetycznych, problem justyfikacji nauk formalnych).

Hume sądzi, że ideę możemy akceptować nawet wtedy, kiedy impresja, której ta idea jest kopią, już przeminęła. Od tej hipotezy przechodzi do wniosku, że znaczenie wszystkiego, co można wysłować, musi być zmysłową treścią wyrażającą się w idei. Jego teoria znaczenia nie doprowadziła go do takiej formy idealizmu, jaka znalazła odzwierciedlenie w poglądach Berkeley'a (choć dla obu punktem wyjścia był empiryzm Locke'a); została rozwinięta zupełnie w innym kierunku. Hume formułuje hipotezę, której podstawą jest przekonanie, że wszystkie sygnifikantne sądy są dwojakiego rodzaju: albo są empiryczne, albo logiczne (ta teza znana jest jako *Hume's fork* – „widły Hume'a”). Te pierwsze wyprowadzają swe znaczenie z doświadczenia, te drugie zaś wyrażają abstrakcyjne stosunki między ideami. Hume'a wyjaśnienie tej różnicy jest następujące: „Wszystkie przedmioty rozumu lub badania ludzkiego można w sposób naturalny podzielić na dwa rodzaje, tj. na *stosunki pomiędzy ideami* i na *fakty*. Pierwszego rodzaju przedmiotów dotyczą geometria, algebra i arytmetyka, krótko mówiąc – wszelkie

twierdzenia, które są albo intuicyjne, albo demonstratywnie pewne. [...] Twierdzenia tego rodzaju odkryć można dzięki samemu działaniu myśli [...] Fakty [...] nie dają się dowodzić w taki sam sposób; dowody, które przemawiają na rzecz ich prawdziwości, mają odmienną naturę niż tamte. Żaden fakt nie wyklucza możliwości faktu przeciwnego [...]”⁸. To stanowisko *de facto* wyraża dwa podstawowe punkty widzenia empiryzmu Hume’a. Po pierwsze, twierdzenia rozumu, jeżeli są prawdziwe, to są pewne i konieczne tylko dlatego, że są puste. Matematyka nie wyraża nic oprócz stosunków między ideami. Po drugie, jedynym źródłem poznania rzeczywistości okazuje się doświadczenie. Przez takie rozróżnienie, jak sądzi Quine, Hume przygotował Kantowi pole dla ostrej dyferencjacji między prawdami analitycznymi a syntetycznymi.

Quine: empiryzm bez dogmatów

Istnienie ostrej granicy między prawdami analitycznymi a syntetycznymi oraz atomistyczny charakter języka w tym znaczeniu, że każdy indywidualny sensowny sąd musi być logiczną kombinacją pewnych sądów obserwacyjnych (musi być niezależnie weryfikowalny przez obserwację), Quine uważa za dogmaty empiryzmu.

Quine twierdzi, że Kanta pryncypialne rozróżnienie prawd analitycznych i syntetycznych antycypował Hume przez rozdzielenie *relations of ideas* („stosunków”) od *matters of fact* („faktów”); antycypował także Leibniz, odróżniając prawdy rozumu od prawd faktów. Tradycyjny empiryzm lub jego wariant w XX wieku wyklucza wszelkie sądy, które nie mają podstawy w empirii i logice, ewentualnie traktuje syntetyczne sądy *a priori* jako co najmniej podejrzanę, a to okazuje się tematem podstawowym. Quine argumentuje (szczegółowo analizując znaczenia i synonimiczność), że rozróżnianie prawd analitycznych i syntetycznych jest zbędne, a nawet twierdzi, że są to nieempirystyczne dogmaty empirystów, że są to metafizyczne artykuły wiary, i formułuje własną wersję empiryzmu bez wcześniej przedstawionych dogmatów. Podstawą tego empiryzmu jest tzw. holizm, polegający na podaniu w wątpliwość możliwości zweryfikowania lub sfalsyfikowania indywi-

⁸ D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski. Warszawa 1977, s. 33 i nast.

dualnego zdania. Quine jest przekonany, że sprawdzić można jedynie całą teorię lub pewną jej część. Jeśli badacz przeprowadza próbę, nie sprawdza jedynie izolowanej hipotezy, ale całą teorię. W jego sposobie postępowania niektóre zdania traktowane są jako testowana hipoteza, a inne – jako niepodważalne tło. Jest to tylko kwestia pragmatycznego wyboru. Jeśli próba się nie powiedzie, to z reguły hipoteza zostaje odrzucona, choć można by ją uratować, odrzucając całą teorię i budując nową.

Dla Quine'a jednostkę empirycznego sensu przedstawia nauka jako całość: „Całokształt naszej tzw. wiedzy jest tworem człowieka i styka się z doświadczeniem tylko wzdłuż swoich krawędzi – twierdzi Quine. Mówiąc inaczej, nauka jako całość podobna jest do pola siły, którego warunkami brzegowymi jest doświadczenie. Konflikt z doświadczeniem na brzegach pola powoduje odpowiednie przystosowania w jego wnętrzu. Niektórym ze zdań zostaje przypisana inna wartość logiczna. Zmiana oceny jednych zdań pociąga zmianę oceny innych za sprawą ich logicznych związków, przy czym prawa logiki są po prostu dalszymi twierdzeniami systemu, pewnymi innymi elementami pola”⁹. Jakie są konsekwencje tego stanowiska? Jeśli jest to twierdzenie poprawne, to rzeczywiście konsekwentnie trzeba mówić o empirycznej treści poszczególnego zdania, zwłaszcza gdy chodzi o zdanie gdzieś z peryferiów owego fikcyjnego pola. Podobnie jest z sądami analitycznymi (prawdziwymi we wszelkich okolicznościach) i syntetycznymi (prawdziwymi lub nieprawdziwymi, w zależności od doświadczenia). Dowolne zdanie może być prawdziwe we wszystkich okolicznościach, jeśli zostaną dokonane dostatecznie drastyczne posunięcia w innym miejscu pola. „Nawet zdanie zupełnie bliskie brzegu pola można podtrzymać mimo uparcie zaprzeczających mu danych doświadczenia, powołując się na halucynacje lub modyfikując niektóre spośród zdań zwanych prawami logiki”¹⁰. Na podparcie tego twierdzenia Quine przytacza dość silny argument, że ze względu na „uproszczenie” mechaniki kwantowej zaproponowano rewizję prawa wyłączonego środka. Tu mimochodem zademonstrowana została jedna z zasad analitycznej filozofii, zgodnie z którą wyniki empirycznych nauk nie mogą pozostawać w sprzeczności z refleksją filozoficzną.

Z języka czeskiego tłumaczył
Bogusław Szubert

⁹ W. Van Orman Quine: *Dwa dogmaty empiryzmu*. W: *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*. Przeł. B. Stanisław. Warszawa 2000, s. 71–72.

¹⁰ Ibidem, s. 72.

Petr Vodešil

Dogmas of empiricism now and then

Summary

The author presents fundamental principles of empiricism established in modern philosophy by Locke and Hume as well as Quine's criticism of these principles. Quine considered two beliefs as dogmas of empiricism: firstly, there is a clear boundary between synthetic and analytical judgments and secondly, language has atomistic nature i.e. every logical judgment has to be a logical combination of certain observational judgments, in other words it has to be a verifiable observation. Quine proposed new version of empiricism, taking for its basis the so-called holism, which calls into question the possibility of verification or negation of an individual sentence. Quine claimed that only a whole theory or a part of it can be verified.

Petr Vodešil

Dogmen des Empirismus gestern und heute

Zusammenfassung

Im vorliegenden Text werden die, in neuerer Philosophie hauptsächlich von Locke und Humel entwickelten Grundprinzipien des Empirismus vorgebracht und die an diesen Prinzipien von Quine geübte Kritik besprochen. Zu empiristischen Dogmen gehören nach Quine folgende Anschauungen: es besteht eine scharfe Grenze zwischen analytischen und synthetischen Meinungen, und die Sprache hat den atomistischen Charakter, d. h. jede sinnvolle Ansicht soll eine logische Kombination von bestimmten Beobachtungsmeinungen sein – sie muss also eine objektiv verifizierbare Beobachtung sein. Quine schlägt eine andere Form des Empirismus vor, indem er für die empiristische Grundlage den sog. Holismus annimmt, der die mögliche Verifikation oder die Fälschung der individuellen Meinung in Zweifel zieht. Quine ist davon überzeugt, dass lediglich die ganze Theorie oder deren bestimmter Teil verifiziert werden kann.