

D a m i a n L e s z c z y ń s k i

Jak być dobrym konwencjonalistą?

Słowa kluczowe: *konwencjonalizm, realizm, antyrealizm, metafizyka*

W artykule tym chciałbym zająć się dwiema kwestiami, które można najkrócej streścić tak: po pierwsze, jakie są teoretyczne warunki możliwości konwencjonalizmu jako stanowiska z zakresu filozofii nauki, a więc jakie elementarne metafizyczne i epistemologiczne tezy należałoby przyjąć, aby móc sensownie i spójnie głosić konwencjonalizm; po drugie, czy da się utrzymać podział na radykalną (skrajną) i umiarkowaną wersję konwencjonalizmu. Kwestie te nie są od siebie niezależne, a druga pojawia się przy okazji badania pierwszej, wnioski zaś płynące z tych badań sugerują określone rozwiązanie, odbiegające od tradycyjnie przyjmowanego.

Czym jest konwencjonalizm w filozofii nauki?

W monografii poświęconej osobie i dziełu Pierre’a Duhema Krzysztof Szlachcic pisze:

Definiujące stanowisko konwencjonalistyczne tezy mogą, a właściwie muszą być uzupełnione wieloma rozstrzygnięciami o naturze przyrody, mechanizmach tworzenia wiedzy (...), żeby można rozwikłać pytania o relacje teorii i doświadczenia (świata), a więc w konsekwencji kwestie prawdy. Jednocześnie wskazane w określeniu konwencjonalizmu tezy nie sugerują uprzywilejowania jakiegś określonej ontologii czy intuicji metafizycznych. Pozostawiają one też otwartymi wiele kwestii epistemologicznych, które powinny być rozstrzygnięte w przypadku każdej filozofii roszczącej sobie pretensje do wypowiadania się o naukach opisujących świat empiryczny¹.

¹ K. Szlachcic, *Filozofia nauk empirycznych Pierre’a Duhema*, Wrocław 2011, s. 31–32.

Z opinii tej wynika, że konwencjonalizm wymaga uzupełnienia o pewne rozwiązania metafizyczne i epistemologiczne, a zarazem nie przesądza treści tych uzupełnień. Czy rzeczywiście tak jest? Można się zgodzić, że konwencjonalizm, jako szczegółowa koncepcja filozoficzna głoszona w ramach szczegółowej dyscypliny filozoficznej, wymaga uzupełnień, czy jednak faktycznie nie przesądza o ich charakterze? Tą kwestią chciałbym się w tym miejscu zająć, nieco poszerzając samo pytanie. Chodzi więc nie tylko o to, jakie określone koncepcje pociąga za sobą stanowisko konwencjonalistyczne, ale przede wszystkim o to, czy dla swojego sformułowania nie wymaga ono przyjęcia już wstępnie jakichś globalnych rozstrzygnięć teoretycznych, a jeśli tak, to jakich. Pytając o warunki możliwości konwencjonalizmu jako teorii filozoficznej nie mam przy tym na myśli warunków formalnych, jakie spełniać musi każda teoria filozoficzna (czyli niesprzeczność, sensowność itp.), ale warunki materialne, czyli treściowe, składające się na schemat pojęciowy, na gruncie którego stanowisko konwencjonalistyczne staje się zrozumiałe i który musi ono w tym celu założyć. Nie jest w tym wypadku szczególnie istotne, jak owe warunki są uzasadniane (o ile w ogóle da się je uzasadnić, mogą być bowiem przyjmowanymi nieświadomie supozycjami, czymś w rodzaju koniecznego „tła” teorii, używając tu terminu Johna Searle’a), ani też czy konwencjonalizm jest ich jedyną możliwą konsekwencją (a nie jest). Chodzi przede wszystkim o rekonstrukcję tych założeń, których konwencjonalizm przyjąć nie może, jeśli ma głosić to, co głosi, a także o zbadanie skutków ich modyfikacji dla samej konwencjonalistycznej filozofii.

Jak najogólniej scharakteryzować konwencjonalizm? Przyjrzyjmy się kilku definicjom z polskiej literatury przedmiotu: „Jest to kierunek z zakresu metodologii i filozofii nauk, dla którego aksjomaty teorii matematycznych oraz przyrodniczych są konwencjami, teorie zaś nie są obrazami realnego świata, lecz jedynie użytecznymi narzędziami działań praktycznych”². Konwencjonalizm to pogląd głoszący, że „aksjomaty nauk dedukcyjnych (np. geometrii) lub prawa nauk empirycznych są konwencjami (...). Są one powszechnie przyjmowane ze względu na spełnianie postulatów prostoty, ekonomiczności myślenia, wygody, nie zaś ze względu na zgodność z rzeczywistością, czyli na kryterium prawdziwości”³. Konwencjonalizm za cel nauki uważa „nie prawdę, lecz prostotę i zgodność z doświadczeniem”; „według konwencjonalizmu wybór konwencji poznawczych jest całkowicie arbitralny, niezależny od jakichkolwiek stwierdzonych faktów (...); dopiero przy ustalonej konwencji prawa uzyskują

² A. Siemianowski, *Konwencjonalizm*, w: *Filozofia a nauka*, Warszawa 1987, s. 323–324 (należy dodać, że w dalszej części tekstu autor stwierdza, że definicja ta jest nieadekwatna w stosunku do poglądów niektórych konwencjonalistów, na przykład Poincarégo).

³ *Mały słownik terminów filozoficznych*, Warszawa 1983, s. 188–187.

treść empiryczną, można je testować doświadczalnie”⁴. „Konwencjonalizm jest formą konstruktywizmu w tym sensie, że podobnie jak kantyzm uznaje, iż do wytworzenia wiedzy niezbędny jest ludzki systematyczny wkład do doświadczenia”⁵. „Podstawowe założenia konwencjonalizmu to: (i) odrzucenie indukcji (...), (ii) uznanie, że wynik obserwacji naukowej (fakt naukowy) w dojrzałych dyscyplinach przyrodniczych (...) jest niedającym się rozdzielić połączeniem aktu obserwacji zjawisk i ich interpretacji na gruncie przyjętych przez obserwatora teorii (na przykład fizycznych) i (iii) uznanie istnienia nie-dookreślenia teorii nauk empirycznych przez dane (...), a więc, między innymi, istnienia możliwości formułowania nieskończonej liczby hipotez (teorii) zgodnych z dowolnym wyjściowym skończonym zbiorem danych empirycznych”⁶.

Spróbujmy na podstawie tych opisów sformułować ogólną charakterystykę konwencjonalizmu jako pewnego typu idealnego. Wydaje się, że najistotniejsze byłyby tu trzy tezy: 1) Wszystkie albo przynajmniej część sądów naukowych (aksjomatów, hipotez, teorii) ma charakter *konwencji*, to znaczy, że 2) nie są one opisami niezależnego od poznającego podmiotu świata zewnętrznego, ale teoretycznym rusztowaniem stanowiącym warunek możliwości doświadczenia oraz opisywania go za pomocą pewnych stałych zasad, 3) kryterium wyboru owych sądów nie opiera się na korespondencyjnej teorii prawdy, lecz na jakiejś wersji teorii epistemicznej, przyjmującej za kryterium na przykład użyteczność, spójność, prostotę, elegancję itp. Uogólniając, można ująć to tak: niektóre z naszych sądów przedmiotowych są w istocie regułami systematycznej konceptualizacji fenomenów, narzędziami tworzenia i organizacji teoretycznych modeli opisowo-wyjaśniających, w których istotną rolę odgrywają schematy przyczynowo-skutkowe, umożliwiające prognozowanie. Nasza wiedza, a zwłaszcza wiedza naukowa, nie opisuje więc świata (albo nie tylko go opisuje), ale za pomocą pojęć i praw ustala i porządkuje obszar naszego możliwego doświadczenia, prawdziwość zaś tej wiedzy, o której czasem mówimy, nie polega na zgodności z rzeczywistością (albo – znów – nie tylko i nie całej), lecz na spójności, a przede wszystkim użyteczności, którą można rozumieć np. jako skuteczność prognostyczną bądź zdolność generowania technicznych wynalazków.

⁴ A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 260–261.

⁵ Tamże, s. 268.

⁶ K. Szlachcic, *Filozofia nauk empirycznych Pierre’a Duhema*, dz. cyt., s. 30–31.

Metafizyczne założenia konwencjonalizmu

Pozostańmy przy takim ogólnym i roboczym opisie konwencjonalizmu w filozofii nauki jako typu idealnego i przejdźmy do pierwszego problemu. Pytanie jest następujące: jakie założenia metafizyczne i epistemologiczne, a więc dotyczące natury i sposobu istnienia rzeczywistości oraz naszego jej poznania, trzeba przyjąć, aby móc w ogóle wygłosić taki pogląd i argumentować za nim? Zaczniemy od metafizyki. Czy istnieje jakiś minimalny i określony zestaw poglądów metafizycznych, które muszą leżeć u podstaw konwencjonalizmu? Można wyjść od kwestii elementarnej i zastanowić się, czy konwencjonalista musi jednoznacznie i niejako apriorycznie opowiedzieć się po jednej ze stron sporu realizm-idealizm (antyrealizm), uznając, że istnieje *jakiś* świat niezależny i zewnętrzny w stosunku do poznającego podmiotu bądź też odrzucając definitywnie istnienie takiego świata.

Otóż wydaje się, że przyjęcie tezy głoszącej, że część, a nawet cała nasza wiedza nie odnosi się do realnej rzeczywistości bądź w ogóle do niczego się nie odnosi, ma bowiem charakter reguły postępowania czy operowania pojęciami w ramach zaakceptowanego teoretycznego modelu, nie wymaga uprzedniego przyjęcia tezy, iż rzeczywistość taka nie istnieje. Epistemologiczna w istocie teza, w jakiej przedstawiany jest konwencjonalizm, nie musi być wnioskiem płynącym z metafizycznego idealizmu bądź agnostycyzmu. Brak wiedzy o pewnym przedmiocie bądź uznanie, że nasze sądy poznawcze nie odnoszą się do niego (albo w ogóle się nie odnoszą do żadnych przedmiotów) nie wymaga do swego uprawomocnienia tezy o nieistnieniu tego przedmiotu, choć może być przesłanką do sformułowania takiej tezy. Jeśli bowiem twierdzę, iż dany przedmiot istnieje, ja jednak nie mogę mieć o nim wiedzy, powstaje banalne pytanie: skąd w takim razie wiem, że on istnieje? Ten typowy dla sceptycyzmu problem nie pojawia się jednak w tym wypadku, konwencjonalizm bowiem stawia sprawę nieco subtelniej, nie mówiąc, iż nie możemy mieć wiedzy przedmiotowej, ale że wiedza ma nieprzedmiotowy charakter, łągając to dodatkowo twierdzeniem, iż ów nieprzedmiotowy charakter nie dotyczy całej wiedzy (pomija tutaj fakt, w jaki sposób wiedza nieprzedmiotowa jest wiedzą). Mogłoby to pociągać za sobą uznanie, iż nawet jeśli w pewnych dziedzinach nie jesteśmy w stanie wygłosić żadnych tez o istnieniu rzeczy, w tym o istnieniu rzeczywistości niezależnej od podmiotu poznającego (to znaczy nie możemy opowiedzieć się po żadnej stronie sporu realizm-idealizm metafizyczny), to istnieją jednak dziedziny, w których tezy takie są możliwe do sformułowania. Krótko mówiąc: nawet jeśli nauka nie daje nam wiedzy o naturze samej rzeczywistości i jej sposobie istnienia, to taką wiedzę, choćby w bardzo elementarnej formie, czerpiemy skądinąd (i należy tu również intuicja bądź objawienie). Jak widać, pytania metafizyczne prowadzą tu od

razu do problemów epistemologicznych, ale nic w tym dziwnego, gdyż teza konwencjonalizmu jest właśnie tezą epistemologiczną i ta płaszczyzna stanowi punkt wyjścia dla jej sformułowania.

Powróćmy jednak do metafizyki. Czy z punktu widzenia stanowiska konwencjonalistycznego ma znaczenie to, czy przyjmiemy wcześniej metafizyczny realizm lub metafizyczny idealizm (antyrealizm)? Gdyby przyjąć konwencjonalizm w formie, którą określa się jako skrajną, mówiąc, że wszystkie nasze naukowe sądy o roszczeniu do wiedzy, mające pozór sądów przedmiotowych, są w istocie podmiotowymi (w sensie wyboru) konwencjami, wydaje się, że nie miałyby znaczenia za jaką metafizyką opowie się konwencjonalista. Co prawda można argumentować, że nawet w takiej sytuacji przyjęcie realizmu metafizycznego jest lepszym rozwiązaniem, gdyż pozwala wyjaśniać źródło naszych fenomenów (zwłaszcza tych, które pojawiają się samorzutnie), a realizm platoński pozwoliłby z kolei wyjaśnić skuteczność matematyki w stosunku do owych zjawisk (choć, jak się zdaje, nie bardziej skutecznie niż kantyzm), jednak skoro nasza wiedza i tak nie dotyczy owego źródła, to nie ma w istocie znaczenia, co, bądź kto, nim jest (skoro to coś jest niepoznawalne). Wydaje się, że w takim wypadku konwencjonalizm mógłby opierać się na metafizycznym idealizmie obiektywnym, uznającym rzeczy same za korelat jakiejś obiektywnie istniejącej super-świadomości (ich zaś zjawiska np. za korelat świadomości zbiorowej bądź transcendentalnej świadomości istot rozumnych, w wersji zaś znaturalizowanej – gatunku *Homo sapiens*). Sposób istnienia świata nie ma w tym wypadku znaczenia, skoro z góry zakładamy, że nie mamy doń poznawczego dostępu. Bardziej oszczędnym rozwiązaniem byłoby wszakże stanowisko metafizycznego deflacionizmu w duchu Hume'a, a więc uznanie, że rozstrzygnięcia dotyczące kwestii istnienia rzeczywistości poza-podmiotowej, jej natury i sposobu bycia, są nie tyle poznawczo niedostępne, ile nie mają żadnego wpływu na sposób konstruowania, oceny i zastosowania wiedzy naukowej.

Poważniejszy kłopot pojawia się wtedy, gdy uznaje się jedynie lokalny, nie zaś globalny konwencjonalizm, przyjmując, że dysponujemy nie tylko konwencjonalnymi sądami-regułami, ale również sądami odnoszącymi do niezależnej rzeczywistości, które mogą być formułowane na poziomie zdrowego rozsądku, a także w obrębie nauki. Pojawia się w tym miejscu pytanie: jaki świat istnieje i jak istnieje? Z tym zaś wiąże się pytanie o kryterium realnego istnienia, którym nie może być samo doświadczenie, lecz które musi mieć charakter przeddoświadczalny. Zgodnie z konwencjonalistyczną tezą o utereotypowaniu obserwacji nie mamy czegoś takiego, jak czyste doświadczenie, a skoro tak, to fakt bycia doświadczanym nie oznacza automatycznie bycia realnym. Doświadczenie mogłoby być pouczające pod tym względem, gdybyśmy dysponowali pierwotną metodą wydobycia z naszej wiedzy składnika

faktualnego i konwencjonalnego, jednakże tego rodzaju aprioryczną metodą nie dysponujemy, empiryczna zaś sama uwikłana byłaby w problem, który miałaby rozstrzygnąć. W takim wszakże wypadku nie dysponowalibyśmy kryterium realnego istnienia, a jedynie postulatem tego istnienia, który byłby rodzajem postulatu praktycznego rozumu, formułowanym przed, a nie po badaniach i doświadczeniach. W sytuacji prostego podziału na twierdzenia naukowe, będące użytecznymi konwencjami opisu regularności zjawisk, i twierdzenia zdrowego rozsądku, o charakterze przedmiotowym, takim postulatem mogłoby być pierwotne założenie, że istnieje realnie świat zdrowego rozsądku, a świat, o którym mówi nauka, jest jedynie użyteczną fikcją, służącą „zachowaniu zjawisk”. Takie rozwiązanie, mimo teoretycznej słabości, wydaje się być często automatycznie przyjmowane przez filozofów nauki, czego przejawem są dziś naiwne filozoficznie pytania o to, czy np. obiekty, o których mówi nauka, takie jak cząstki elementarne, istnieją tak jak psy i koty, z czego wynika, że filozof zdaje się wiedzieć, jak psy i koty istnieją, a na dodatek zakładać, że istnieją realnie.

Co natomiast stanie się, jeśli bardziej skomplikujemy nasz obraz, dopuszczając w nauce zarówno konwencje jako „użyteczne fikcje”, jak i sądy przedmiotowe (obok przedmiotowych sądów zdrowego rozsądku)? Czy wynika stąd, że istnieje realnie ten świat, do którego odnoszą się pewne szczególne sądy naukowe, obok niego zaś *jakoś* istnieje świat zdrowego rozsądku, czy też zarówno sądy zdrowego rozsądku, jak i sądy-konwencje nauki nie odnoszą się do żadnej realnej rzeczywistości? Problem ten ma również epistemologiczne konsekwencje, zbliżone do tych, o których wspominałem wyżej: skąd w ogóle wiemy, że ta bądź inna klasa sądów odnosi się do realnie istniejącej rzeczywistości? Czy sądy o faktach to konwencje, których przedmiotowe istnienie zostało potwierdzone (ale jak? Przez sądy o faktach, czy dzięki spójności z innymi sadami, czy też przez skuteczność w działaniu? Ale to ostatnie jest właściwe również konwencjom; ryzyko błędnego koła jest tu duże)? Czy też podział na sądy o faktach i konwencje jest uprzedni wobec poznania (a w takim razie, czy jest kwestią decyzji, a więc konwencją, czy też ma jakieś szczególne, choć pozapoznawcze źródło – jest np. jakąś daną pierwotną w rodzaju metafizycznej intuicji bytu)?

Biorąc pod uwagę wszystkie te pytania, można zastanawiać się, czy rozstrzygnięcia metafizyczne leżące u podstaw konwencjonalizmu są przyjmowane w sposób intencjonalny i systematyczny, czy też wynikają ze swego rodzaju naturalnego nastawienia konkretnego badacza lub grupy badaczy związanych z określoną nauką (naukami), nastawienie to zaś jest zazwyczaj zgodne z metafizycznym realizmem. Owo ogólne i mętne nastawienie byłoby rodzajem wstępnej supozycji czy hipotezy transcendentalnej, pozwalającej na stworzenie schematu konceptualnego, w którym następnie dokonywałoby się

bardziej precyzyjnej definicji filozoficznego konwencjonalizmu, który z kolei byłby już świadomie i za pomocą bardziej wyrafinowanych narzędzi teoretycznych uzgadniany z treścią owego realistycznego nastawienia. Konwencjonalista może uznać niejako dogmatycznie realizm metafizyczny za nieprzekraczalne stanowisko (jako zgodny z owym naturalnym nastawieniem) i tak modyfikować, dookreślać swoje stanowisko, aby było ono ostatecznie spójne z ogólną realistyczną metafizyką (i można odnieść wrażenie, że tak postępują Duhem i Poincaré, u których realizm metafizyczny w dużej mierze ma charakter deklaracyjny, a argumenty za nim są często jedynie perswazyjne). Może on też wszakże stwierdzić, że należy wziąć pod uwagę sugerowaną przez jego własną epistemologię możliwość metafizycznego idealizmu, bądź też – chcąc ominąć ten poboczny w stosunku do zagadnień metodologicznych spór – wybierze rozwiązanie deflacionistyczne, kwestie realnego istnienia i jego natury biorąc w nawias (np. jako antynomiczne, do czego może skłaniać neokantowska filozofia nauki). Z perspektywy konwencjonalizmu można również ocenić samo naturalne nastawienie wraz z sugerowanym przez nie zdroworozsądkowym realizmem jako użyteczną życiowo i skuteczną adaptacyjnie konwencję, np. przyjmowaną samorzutnie na poziomie biologicznym, co prowadzić będzie do gatunkowego relatywizmu i subiektywizmu, a co za tym idzie, metafizycznego antyrealizmu. Widać więc, że nawet w sytuacji wstępnego przyjęcia realizmu jako hipotezy roboczej, stanowisko konwencjonalistyczne jest metafizycznie neutralne w tym sensie, że da się je połączyć z różnymi teoriami bytu⁷.

Wróć jeszcze na moment do pytania, na które odpowiedzieć musi konwencjonalista-realista, a więc pytania, co istnieje i jak. W ostatniej z omówionych tu wersji ma on bowiem do czynienia z trzema jak gdyby warstwami bytowymi, którym odpowiadają następnie trzy klasy sądów: 1) przedmiotami zdrowego rozsądku i codziennego doświadczenia, 2) przedmiotami postulowanymi przez te sądy nauki, które uznaje za zdania o faktach, oraz 3) przedmiotami fikcyjnymi, będącymi korelatami sądów uznawanych za konwencjonalne reguły postępowania. Metafizyczny ekumenista w stylu Meinonga mógłby uznać, że mamy tu do czynienia z trzema sposobami istnienia, przy czym istnieją czy egzystują we właściwym sensie jedynie przedmioty naukowe, natomiast przedmioty zdrowego rozsądku są ich epifenomenalną manifestacją, podmiotową reprezentacją, a w najlepszym razie jakimś rodzajem niesamodzielnymi przedmiotów emergentnych (co tłumaczyłoby możliwość traktowania ich z pewnej perspektywy jako substancji), natomiast przedmioty postulowane przez konwencje miałyby naturę przedmiotów intencjonalnych. Metafizyczny redukcjonista, stosując brzytwę Ockhama, mógłby z kolei dojść do wniosku,

⁷ Por. podobną opinię w: I. Dąmbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, Wrocław–Warszawa 1975, s. 33 (opinia przedstawiona bez szczegółowej analizy problemu i uzasadnienia).

że przedmioty zdrowego rozsądku oraz konwencje są ostatecznie tylko użytecznymi fikcjami, a te drugie różni od pierwszych jedynie to, że tworzymy je rozmyślnie, podczas gdy pierwsze powstają samorzutnie na styku rzeczy w sobie i niezależnych od nas naszych gatunkowych struktur poznawczych. Z takiego punktu widzenia nie istnieje realnie nic – nic nie jest bytowo autonomiczne i samodzielne względem poznającego podmiotu. Konwencjonalizm byłby tu więc zarazem lokalnym realizmem w odniesieniu do przedmiotów naukowych (przypominającym realizm platoński, zwłaszcza w tych wersjach konwencjonalistycznego realizmu strukturalnego, w których uprzywilejowuje się poznanie matematyczne) oraz idealizmem w odniesieniu do bytów postulowanych w ramach konwencji i bytów poznania potocznego.

Rozpatrzmy wszakże jeszcze taką sytuację, w której konwencjonalista rezygnuje z lokalnego realizmu naukowego, uznając wszystkie sądy naukowe za zdania konwencjonalne, których bytowymi korelatami są przedmioty fikcyjne czy intencjonalne (uznaje więc, jak stwierdził Gaston Bachelard, że „nic nie jest dane – wszystko jest skonstruowane”). W tym wypadku, będąc naukowym idealistą (bo tym w istocie jest konwencjonalistyczny konstruktywizm w wersji globalnej), może próbować pozostać zdroworozsądkowym realistą, uznając świat codziennego doświadczenia za jedyny istniejący, świat nauki zaś jedynie za sposób teoretycznego wyjaśniania tego pierwszego, za rodzaj matematycznej siatki, która narzucona na jakościową z natury swęj rzeczywistość, pozwala, dzięki procedurom abstrakcji i idealizacji, dokonywać pomiarów, przewidywać itp. W takim wypadku można by wręcz uznać, że im teoria bliższa jest sformułowaniu matematycznemu, tym w istocie dalsza od rzeczywistości, a więc od świata stanowiącego nasz *Lebenswelt* (takie wnioski można wysnuć z ostatnich prac Husserla, zwłaszcza *Kryzysu nauk europejskich* i zawartej tam interpretacji nowożytnej rewolucji naukowej). Trudność takiego stanowiska tkwi w tym, że ów świat zdrowego rozsądku czy naturalnego nastawienia ma rozmyte granice i choć dałoby się go w miarę precyzyjnie odciąć od matematycznego świata zaawansowanych nauk przyrodniczych (czy raczej pewnych twierdzeń tych nauk), to nie dałoby się go jednoznacznie odciąć od całości nauki: granica między sędami z obszaru codziennego doświadczenia a sędami naukowymi jest płynna, nie tylko dlatego, że w nauce pojawiają się te pierwsze, ale również dlatego, że sądy naukowe mogą stawać się zdroworozsądkowymi. Ostatecznie więc teoretycznie prostszym i spójniejszym – choć niekoniecznie łatwiejszym do perswazyjnego uzasadnienia – będzie omawiany już idealizm globalny, a więc idealizm również w stosunku do świata zdrowego rozsądku, który będzie można uznać – jak już widzieliśmy – za korelat głębiej zakorzenionych konwencji poznawczych związanych z psychofizyczną konstytucją człowieka (rozumianą biologicznie i psychologicznie) bądź – jeśli chce się uniknąć prowadzącej do błędnego koła naturalizacji – za świat fenomenalny

konstruowany dzięki strukturom poznawczym o charakterze transcendentnym. W obu wypadkach specyfika tych głębokich, samorzutnych konwencji (biologicznie bądź transcendentnie rozumianych apriorycznych warunków poznania) polegać będzie na tym, że w przeciwieństwie do konwencji naukowych, nie będą one skutkiem wyboru, a więc nie będą podlegać modyfikacji, co też tłumaczyć będzie zarówno samorzutność, jak i intersubiektywność pojawiających się dzięki nim zjawiskowych przedmiotów.

Założenia epistemologiczne

Choć, jak widzieliśmy, kwestii metafizycznych nie da się łatwo oddzielić od epistemologicznych, te ostatnie wymagają oddzielnej analizy. Rozważanie epistemologicznych warunków konwencjonalizmu należy zacząć od tego, że sam konwencjonalizm jako szczegółowa teoria poznania naukowego jest rodzajem lokalnego idealizmu i konstruktywizmu, głosząc, że pewna (istotna) część naszej wiedzy nie dotyczy świata zewnętrznego, rzeczywistości istniejącej niezależnie od poznającego podmiotu, ale obiektów fikcyjnych, postulowanych, intencjonalnych bądź nawet nie tyle obiektów, ile pewnych schematów czy reguł tłumaczących pojawianie się bądź regularność zjawisk. Tego rodzaju pogląd musi mieć u swoich podstaw pewne ogólne rozwiązania dotyczące elementarnych kwestii związanych z poznaniem: Co jest i może być przedmiotem naszego poznania? Czy możemy poznać świat zewnętrzny (realny), a jeśli tak, to w jaki sposób? Jaką funkcję poznawczą pełnią w całości wiedzy sądy nie dotyczące faktów i jakie są kryteria ich uznawania?

Zacznijmy od pytania o relację między konwencjonalizmem a realizmem epistemologicznym. Biorąc pod uwagę względną neutralność metafizyczną konwencjonalizmu, o ile konwencjonalista z góry przyjmie metafizyczny idealizm, sprawa ta zostaje rozstrzygnięta, natomiast metafizyczny deflacionizm musiałby się łączyć z jakąś równie minimalistyczną epistemologią, która nie prowadziłaby automatycznie do rozstrzygnięcia kwestii sposobu istnienia poznawanych przedmiotów. Takim rozwiązaniem w wersji wyrafinowanej mógłby być jakiś rodzaj realizmu wewnętrznego (w duchu Putnama), a więc stanowiska, które Kant (będący tu ukrytą inspiracją) z kolei określał jako realizm empiryczny. Stanowisko takie nie przesądzałoby o tym, czym są przedmioty naszego poznania, a jedynie pokazywałoby, że niektóre z nich, z uwagi na pewne ich cechy (np. podpadania pod najogólniejsze kategorie, zgodność ze schematami przyczynowo-skutkowymi), *uznajemy za istniejące* niezależnie od nas, a więc traktujemy *jako* realne w sensie istnienia zewnętrznego, w przeciwieństwie do tych przedmiotów, które traktujemy *jako* nasze konstrukcje (również intersubiektywnie dostępne przedmioty intencjonalne)

bądź po prostu indywidualne, prywatne wyobrażenia (i jest to wariant omawianego wcześniej poglądu, w którym samorzutne fenomeny uznawane są za zewnętrzne, zatem – zgodnie z definicją – istniejące realnie, choć mogą w istocie być efektem działania gatunkowych czy transcendentalnych struktur poznawczych, a więc intersubiektywnie obowiązujących konwencji, natomiast przedmioty postulowane przez nasze świadomie wybierane konwencje naukowe miałyby charakter wewnętrzny i zależny od poznających je i używających ich podmiotów). Stanowisko takie uznawałoby więc, że nasza wiedza może dotyczyć przedmiotów wewnętrznych oraz przedmiotów traktowanych *jako* zewnętrzne, aczkolwiek rozstrzygnięcie tego, czy te ostatnie faktycznie *są* zewnętrzne w mocnym sensie tego słowa, a więc czy istnieją „w sobie” tak, jak je postrzegamy, pozostawałoby albo poza naszym zainteresowaniem (jako heurystycznie nieistotne), albo możliwościami (jako antynomiczne).

Jak natomiast kwestie epistemologiczne przedstawiałyby się w wypadku konwencjonalizmu przyjmującego metafizyczny realizm? Po pierwsze, należałoby rozstrzygnąć, jakie części naszej wiedzy odnoszą się do przedmiotów realnych i w jaki sposób się odnoszą; po drugie, trzeba by podać sposób odróżniania wiedzy przedmiotowej od wiedzy dotyczącej intersubiektywnych konstrukcji, przedmiotów intencjonalnych, przy czym te ostatnie, których źródłem istnienia byłaby poznawcza aktywność podmiotu, musiałyby się odróżnić od spontanicznie powstających zjawisk, które nie są przedmiotami realnymi, ale na które podmiot nie ma wpływu (chodzi nie tylko o prywatne złudzenia percepcyjne i tego typu stany, ale również – w wypadku realizmu naukowego – o cały świat fenomenalny jako rodzaj pozoru kreowanego na styku rzeczy samych i podmiotowych warunków poznawczych). Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, zarys rozwiązania został już podany wcześniej: konwencjonalista przyjmujący tradycyjny naukowy realizm metafizyczny może uznać, że niezależna rzeczywistość jest przedmiotem poznania jedynie za pośrednictwem zaawansowanych teorii naukowych (i tę niezależną rzeczywistość poznajemy np. jako matematyczną strukturę leżącą u podstaw świata zjawisk czy też będącą najbardziej elementarnym schematem relacji między obiektami), w pozostałych wypadkach przedmiotem poznania są albo podmiotowo kreowane obiekty czy reguły, albo świat fenomenalny, będący rodzajem platońskiego pozoru przesłaniającego świat realny. Można też przyjąć (odpowiadając na pytanie o sposób odniesienia poznania do rzeczy), że co prawda świat realny dostępny jest *bezpośrednio* tylko na poziomie owego poznania fundamentalnego, matematycznego, jednak jest on również dostępny *pośrednio* poprzez świat codziennego doświadczenia i wypełniających go zjawisk, które są reprezentacjami czy też przejawami tego, co leży u ich podstaw jako warunek i przyczyna ich pojawiania się (i mamy wtedy do czynienia z kausalną teorią percepcji, w której z zachodzenia samorzutnego zjawiska wnioskuje się

o istnieniu wywołującej je, niezależnej już pod poznającego podmiotu przyczyny). Można wreszcie uznać, że nawet obiekty postulowane przez konwencje bądź wprowadzone konwencjonalnie do języka przedmiotowego dają nam jakiś *pośredni* dostęp do rzeczywistości – taki oto, że porządkując relacje fenomenalne prowadzą nas na ów poziom czysto formalny, który ostatecznie będziemy w stanie ująć za pomocą matematycznych formuł, dających nam z kolei dostęp do świata rzeczy samych.

Drugi ze wspomnianych na początku tego paragrafu problemów jest bardziej złożony. Można zacząć od pytania, czy konwencjonalista nie musi już dysponować uprzednim w stosunku do sformułowanej przez siebie doktryny i niezależnym od niej rozróżnieniem na sądy o roszczeniu do wiedzy, mające charakter użytecznych konwencji, a więc nieodnoszące się do rzeczy, a jedynie dostarczające teoretycznych reguł organizacji zjawisk, od sądów o faktach. Innymi słowy, czy konieczne jest posiadanie pierwotnego kryterium demarkacji na sądy werydyczne i niewerydyczne? Kwestia ta strukturalnie przypomina dyskusję wokół sceptycznych argumentów przeciwko werydyczności percepcji. Krytycy sceptycyzmu uważają, że jeśli sceptyk chce utrzymywać, iż niektóre z naszych percepcji są niewerydyczne (a zatem, wnioskując z braku kryterium, powinniśmy uznać, że wszystkie *mogą* takie być), to musi on dysponować już wcześniej kryterium odróżniającym percepcję werydyczną od niewerydycznej, po to, aby sensownie używać takiego przeciwstawienia. Odpowiedź sceptyka mogłaby brzmieć tak, że owo kryterium samo musiałoby być werydyczne, co oznacza, że używanie go zakładałoby już znajomość problematycznego kryterium – i tak dalej *ad infinitum*. Pojawiający się tu regres przemawia na korzyść sceptyka, który nadal może utrzymywać, że nie mamy kryterium werydyczności poznania, co oznacza możliwość globalnego błędu. Jego oponent może wszak dalej utrzymywać, że skoro nie mamy kryterium werydyczności, przeciwstawienie werydyczne-niewerydyczne jest pozbawione treści, a zatem cały problem jest problemem tylko werbalnym.

W wypadku konwencjonalizmu mogłoby wyglądać to podobnie. Jeśli chcemy sensownie używać terminu „konwencja”, określając za jego pomocą te sądy, które nie mają charakteru przedmiotowego, należałoby móc wskazać jednocześnie takie sądy, które konwencjami nie są, a skoro konwencje cechują się tym, że nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, należałoby wskazać sądy, które są prawdziwe bądź fałszywe (prawdziwość rozumiana jest w tym momencie korespondencyjnie). Konwencjonalista mógłby wskazać w tym wypadku np. sferę sądów zdrowego rozsądku, przyjmując *a priori* zdroworozsądkowy realizm epistemologiczny i związaną z nim korespondencyjną teorię prawdy. Takie rozwiązanie byłoby proste, gdyby pozostać przy podziale na realny świat zdrowego rozsądku, poznawany bezpośrednio i ujmowany w sądach prawdziwościowych, oraz idealny, skonstruowany świat nauki, opisywany za

pomocą sądów, których akceptacja oparta byłaby na kryterium użyteczności, spójności czy prostoty. Co prawda linia demarkacyjna między tymi dwoma „światami” byłaby mętna i czasem trudna do przeprowadzenia (na co już wskazywałem), jednakże byłaby to już kwestia do szczegółowego opracowania (można by np. oprzeć się na biologicznie zakorzenionych strukturach naturalnego nastawienia itp.).

Problem zaczyna się wtedy, gdy konwencjonalista chciałby również wydzielić z nauki taką klasę sądów, które nie byłyby konwencjami, lecz miałyby charakter prawdziwościowych sądów o niezależnej rzeczywistości. W takiej sytuacji mamy do czynienia z rozważanym już wcześniej modelem: posiadamy bezpośredni poznawczy dostęp do świata rzeczy samych w pewnych obszarach poznania naukowego (np. w ramach zaawansowanego, matematycznego przyrodoznawstwa), możemy więc formułować sądy prawdziwościowe w odniesieniu do postulowanej przez pewne teorie naukowe klasy obiektów, relacji, procesów itp. Poza tym mamy pośredni dostęp do tego świata za pośrednictwem codziennego doświadczenia „zwykłych” przedmiotów, ewentualnie mamy taki dostęp, choć innego charakteru, również za pośrednictwem konwencji. Jaki jednak charakter mają sądy zdrowego rozsądku? Jeśli – używając znanego przykładu Eddingtona – sąd głoszący, że to, co w codziennym oglądzie jawi się jako stół, istnieje faktycznie jako zbiór cząstek elementarnych, *jest prawdziwy*, w takim razie potoczny sąd, że stół istnieje (w domyśle: jako ten oto stół) *jest fałszywy*. Na gruncie tego podejścia innego wyjścia nie ma – jeśli bowiem stół istnieje realnie *jako* stół, to nie może zarazem realnie istnieć *jako* zbiór cząstek. Struktura teoretyczna tego modelu wymaga, aby jedna z wyróżnianych tu warstw bytowych została uznana za pierwotną, druga za pochodną (np. epi-fenomenalną), co automatycznie przekłada się na epistemologiczne rozróżnienie jakości pierwotnych i wtórnych (istnieje jeszcze rozwiązanie proponowane przez monizm neutralny, ale nie będę go tu omawiał). W tej sytuacji, chcąc ratować poznawczy charakter sądów zdrowego rozsądku, należałoby uznać je za korespondencyjnie fałszywe, ale pragmatycznie prawdziwe, gdyż użyteczne (przez co stałyby się szczególnym przypadkiem elementarnych konwencji). Natomiast konwencje naukowe mogłyby być oceniane jedynie na poziomie pragmatycznym i w tym wypadku, jako użyteczne, mogłyby zostać uznane za prawdziwe epistemicznie (korespondencyjnie byłyby neutralne ze względu na swój specyficzny charakter).

Wygląda to spójnie, ale nadal nie zbliża nas do rozwiązania problemu kryterium odróżniania sądów werydycznych (naukowych sądów o faktach) od niewerydycznych (konwencji), gdyż w tym wypadku granica nie przebiega między sformalizowaną i zmatematyzowaną siecią teorii naukowych a jakościowym i mętnym, nienaukowym poznaniem potocznym, ale znajduje się w obrębie samej nauki. Dodatkowym problemem jest to, że nie da się uznać

np. wszystkich sądów mających postać matematyczną za opis świata, gdyż uznawane jedynie za konwencje prawa naukowe mają właśnie postać matematyczną. Rozwiązania tej trudności można by szukać wskazując na genezę samych konwencji w nauce. Jeśli bowiem konwencją stają się pewne sądy na mocy naszej arbitralnej decyzji, to można zaproponować pogląd głoszący, że wszystkie sądy naukowe mają pierwotnie charakter prawdziwościowy (w korespondencyjnym sensie), a więc są prawdziwe bądź fałszywe z racji odnoszenia się do niezależnego od podmiotu świata i dopiero wskutek swobodnej decyzji badaczy zostają zmienione w konwencje, a więc zostają pozbawione charakteru prawdziwościowego i przez to oderwane od rzeczywistości, rozpatrywane niezależnie od niej⁸.

To konstruktywistyczne rozwiązanie – bardziej w duchu socjologii wiedzy niż kantyizmu – zmienia oblicze całego sporu o demarkację na sądy werydyczne i niewerydyczne. Okazuje się bowiem, że nie istnieje żadna naturalna linia podziału na sądy o faktach i konwencje, gdyż wszystkie sądy pierwotnie byłyby sądami o faktach, a następnie niektóre z nich wskutek pewnych umów i zabiegów teoretycznych stawałyby się rozpatrywanymi poza prawdą i fałszem konwencjami. Istniałaby więc demarkacja sztuczna, to znaczy wprowadzana przez samego badacza czy raczej wspólnotę naukową, a skoro tak, to również jej autor (autorzy) mógłby jednoznacznie zarysować granicę między dwiema klasami sądów, wskazując zarazem kryteria jej przeprowadzania. Innymi słowy, nie istniałaby jakaś wewnętrzna, różnicująca cecha sądów, determinująca ich konwencjonalny bądź prawdziwościowy charakter, lecz byłyby one konwencjami ze względu na ich miejsce i funkcje w całości wiedzy, funkcja ta zaś przypisywana im byłaby od zewnątrz.

Pojawia się tu jednak następujący problem: skoro *wiem*, gdzie przebiega granica podziału między sądami o faktach a konwencjami, i skoro w odniesieniu do każdego sądu *wiem*, czy należy do jednej, czy drugiej klasy, w takim razie *wiem* również, że pewne sądy nauki są sądami o faktach, a więc dotyczą niezależnej rzeczywistości, wiedza ta zaś musi wyprzedzać sam podział na zdania o faktach i zdania-konwencje. Można to rozumieć w taki sposób, że pierwotnie dysponujemy wiedzą o warunkach prawdziwości naszych sądów naukowych i w oparciu o te warunki ustalamy ich sens, następnie zaś, w stosunku do niektórych z tych sądów rezygnujemy z warunków prawdziwości, ich sens wiążąc z warunkami innego rodzaju: po pierwsze warunkami stwierdzalności, które rozumie się tu jako zgodność ze zjawiskami bądź możliwość bycia hipotezą pozwalającą tłumaczyć ich zachodzenie czy regularność, po drugie warunkami użyteczności, a więc możliwością służenia za wzorzec skuteczne-

⁸ Por. uwagi Poincarégo: *La Valeur de la science*, Paris 1970 (oryg. 1905), s. 163–165.

go postępowania (również w sensie bycia metaregłą służącą porządkowaniu teorii czy uspojnianiu programu badawczego).

Tego typu rozwiązanie, mimo swej klarowności, nie może jednak zostać zaakceptowane. Nie dlatego, iż wymaga się w nim już na początku dostępu do warunków prawdziwości, mających czynić sensownymi sądy naukowe, co oznacza pierwotne założenie i skuteczną obronę realizmu epistemologicznego, ani też nie dlatego, że dostarcza ono niewystarczającego wyjaśnienia procesu przekształcania sądów o faktach w konwencje. Podstawowa wada tkwi w tym, że w takim rozwiązaniu pomija się hipotetyczny charakter sądów naukowych. Moim zdaniem, kwestia ta jest kluczowa, jeśli bowiem wszystkie sądy naukowe są pierwotnie hipotezami, w takim razie źródłem ich sensu są warunki stwierdzalności, nie zaś prawdziwości. Jeżeli tak jest, to teorie naukowe należy traktować jako antyrealistyczne w semantycznym sensie, czyli związane jedynie z obszarem możliwego doświadczenia, nie zaś z rzeczywistością istniejącą niezależnie od naszych doświadczeń i możliwości poznawczych⁹. W takiej sytuacji przekształcanie „zwykłych” sądów naukowych w sądy-konwencje polegałoby na czymś innym niż opisane wcześniej: punktem wyjścia nie byłyby sądy posiadające warunki prawdziwości, gdyż nauka nie zawierałaby w ogóle tego rodzaju sądów, ale sądy wyposażone w warunki stwierdzalności. Chodziłoby o to, iż pewne sądy z drugiej klasy pozostawałyby w systemie nauki nawet wówczas, gdyby traciły owe warunki stwierdzalności (czyli na przykład gdyby stawały się niefalsyfikowalne), gdyż ich zadaniem byłoby, dla przykładu, zapewnianie stabilności całemu systemowi, pełniąc funkcję doraźnych hipotez *ad hoc* bądź wypełniając teoretyczną lukę, której na razie nie jesteśmy w stanie zapełnić żadną falsyfikowalną hipotezą (czyli taką, która posiada warunki stwierdzalności).

Jeśli ten opis jest poprawny, należałoby uznać, że o ile konwencjonalizm może być neutralny metafizycznie w tym sensie, że nie musi *a priori* rozstrzygać metafizycznego sporu realizm-idealizm, o tyle na poziomie epistemologicznym zmuszony jest przyjąć idealizm (antyrealizm) przynajmniej w odniesieniu do poznania naukowego. Konieczność ta nie wynika ze specyfiki konwencjonalistycznej filozofii nauki, ale ze sposobu działania samej nauki i dotyczy każdej odnoszącej się do niej filozofii. Akceptując hipotetyczny status sądów naukowych (a moim zdaniem, nie można go nie przyjąć, jeśli chce się uwzględnić postęp nauk, mechanizmy ich rozwoju i ich rzeczywistą historię),

⁹ Oczywiście można przypuścić, że obszar możliwego doświadczenia jest identyczny z tym, co uważa się za realny, czyli niezależny i zewnętrzny świat, jednak taka identyfikacja wymaga dodatkowych argumentów biorących pod uwagę takie kwestie, jak relatywizm gatunkowy, kulturowy i historyczny, teoretyczny pluralizm i wreszcie same transcendentalne warunki możliwości doświadczenia oraz możliwość wykroczenia poza nie w celu uzyskania „widoku znikąd”, który umożliwiałby weryfikację tezy o identyczności obu sfer.

trzeba uznać w konsekwencji, że nauka nie zawiera sądów mających warunki prawdziwości, a więc odnoszących się do realnie istniejącej rzeczywistości, a jedynie sądy, od których wymaga się warunków stwierdzalności. To z kolei oznacza, że nauka jako działalność poznawcza, niezależnie od metafizycznych supozycji, jakie przyjmuje, a które zazwyczaj są realistyczne, uprawiana jest (a nawet więcej: musi być) w nastawieniu antyrealistycznym¹⁰. W skrajnej wersji oznacza to, że nie tylko sądy naukowe nie muszą, aby zostać zaakceptowane jako takie, spełniać warunków prawdziwości, ale że jako naukowe właśnie *nie mogą ich w ogóle mieć*. Nauka jest możliwa dlatego, że nie opisuje świata „samego w sobie”, jej sądy zaś mają sens wówczas, kiedy rozpatruje się je poza warunkami prawdziwości¹¹.

Wracając do wcześniejszych analiz, można więc powiedzieć, że problem nie dotyczy tego, gdzie przebiega linia podziału między prawdziwościami sądami o faktach a sądami-konwencjami, gdyż w nauce nie ma sądów o faktach, jeśli rozumieć przez to sądy o niezależnej od poznania rzeczywistości istniejącej *an sich*. Pytanie dotyczy raczej tego, jakie są kryteria i powody akceptacji sądów, które nie posiadają warunków stwierdzalności, to znaczy takich, których nie da się zweryfikować albo które są weryfikowalne trywialnie, w każdej sytuacji (a więc niefalsyfikowalne). Konwencjonalizm byłby więc stanowiskiem, które wyjaśnia, dlaczego sądy pozbawione sensu z punktu widzenia justyfikacjonistycznej teorii znaczenia są nie tylko w nauce akceptowane, ale wręcz niezbędne dla jej sprawnego funkcjonowania i rozwoju.

Konwencjonalizm umiarkowany i skrajny

Choć rozróżnienie na konwencjonalizm umiarkowany i radykalny stosowane jest głównie w polskiej literaturze filozoficznej, wydaje się dość dobrze oddawać różnice między możliwymi interpretacjami konwencjonalizmu. Na czym polega różnica między tymi dwiema wersjami konwencjonalizmu? Sięgnijmy

¹⁰ Zgadzam się z opiniami, że konwencjonalizm właściwie rozumiany nie jest relatywizmem (por. np. I. Dąmbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, dz. cyt., s. 33), sądzę jednak, że uniknięcie poznawczego relatywizmu (i sceptycyzmu) możliwe jest właśnie na gruncie antyrealistycznej epistemologii i neutralnego podejścia do kwestii metafizycznych (choć nie kłóci się to z realizmem metafizycznym traktowanym jako postulat rozumu praktycznego bądź rodzaj samorzutnego *background* wszelkich naszych teorii czy wypowiedzi, por. J. Searle, *The Social Construction of Reality*, New York 1994, rozdz. 6–8).

¹¹ Por. E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1977 (oryg. 1936); E. Cassirer, *O teorii względności Einsteina*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2006 (oryg. *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, 1921). W kontekście tego ostatniego należałoby dodać, że sądów naukowych nie należy też interpretować substancjalistycznie, lecz funkcjonalnie.

po kilka charakterystyk. Jan Woleński np. pisze: „Wyróżnia się konwencjonalizm umiarkowany (np. reprezentowany przez Poincarégo czy Duhema) i konwencjonalizm radykalny (jego przedstawicielami byli Le Roy i Ajdukiewicz; Ajdukiewicz także określał swój konwencjonalizm jako skrajny)”¹². „Różnicę między konwencjonalizmem radykalnym i umiarkowanym można przedstawić w ten sposób, że podczas gdy drugi uznaje konwencjonalny charakter interpretacji, pierwszy rozciąga to także na fakty”¹³. Sam Ajdukiewicz, charakteryzując swój radykalny konwencjonalizm, stwierdza, iż – w przeciwieństwie do umiarkowanego – przyjmuje się w nim, że „nie tylko niektóre, ale wszystkie sądy, które przyjmujemy i które tworzą cały obraz świata, nie są jeszcze jednoznacznie wyznaczone przez dane doświadczenia, lecz zależą od wyboru aparatury pojęciowej, przy pomocy której odwzorowujemy dane doświadczenia”¹⁴.

Obie wersje konwencjonalizmu zgadzają się co do tego, że w nauce obecne są sądy, które nie odnoszą się do niezależnie istniejącej (realnej) rzeczywistości i których akceptacja nie opiera się w związku z tym na ich korespondencyjnie rozumianej prawdziwości. Różnica polega na tym, że konwencjonalizm umiarkowany twierdzi, że *nie wszystkie* sądy naukowe mają taki charakter, radykalny zaś, że *wszystkie*. Pierwszy więc deklaruje się jako lokalny, drugi jako globalny. Stanowisko radykalne jest dość proste: nauka składa się z sądów, których poznawcza wartość sprowadza się do rozmaicie rozumianej użyteczności (zdolności prognostycznych, spójnego opisu itp.). W tym sensie nauki są rodzajem sztucznych konstrukcji, służących umożliwianiu i porządkowaniu naszego doświadczenia, bez roszczeń do opisu jakiejś rzeczywistości *an sich*. Stanowisko umiarkowane jest natomiast nieco bardziej skomplikowane, twierdzi bowiem, że owszem, tego rodzaju sądy pojawiają się w naukach, a być może nawet są one w nich niezbędne, jednak oprócz nich istnieją także sądy o charakterze przedmiotowym, opisujące niezależną rzeczywistość, nie służąc jedynie jako reguła skutecznego działania. W nieco innym sformułowaniu stanowisko to głosi, że w sądach naukowych da się wydzielić składnik konwencjonalny (teoretyczny) oraz składnik empiryczny¹⁵, który należy rozumieć jako opis tego, „jak się rzeczy mają” (u Poincarégo przykładowo tym składnikiem byłyby ujęte w matematyczną postać relacje między surowymi faktami)¹⁶.

¹² J. Woleński, *Konwencjonalizm a prawdziwość*, „Przegląd Filozoficzny” 2013, nr 4, s. 169–170.

¹³ Tamże, s. 175. Por. A. Siemianowski, *Metodologiczny i filozoficzny konwencjonalizm Poincarégo*, „Studia Philosophiae Christianae” 1972, R. 8, nr 1, s. 101.

¹⁴ K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1960, s. 175.

¹⁵ Por. A. Grobler, *Metodologia nauk*, dz. cyt., s. 261.

¹⁶ Por. H. Poincaré, *La Valeur de la science*, dz. cyt., rozdz. X.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że to drugie stanowisko jest rozsądne, tak też przedstawiają je jego zwolennicy, uważając, iż radykalny konwencjonalizm nie tylko niezgodny jest z powszechnym i, jak się zdaje, intuicyjnie słusznym przeświadczeniem, że nauka nie tylko pozwala nam działać w świecie, ale też mówi coś na temat tego, jaki ten świat *faktycznie* jest; główną wadą stanowiska radykalnego jest to, że prowadzi do poważnych trudności teoretycznych, typowych dla konstruktywistycznego relatywizmu (jak choćby samorefutacja). Nie przecząc tym trudnościom, trzeba jednak zauważyć, że stanowisko umiarkowane również wiąże się z teoretycznymi problemami, z których najważniejszy dotyczy możliwości przeprowadzenia linii demarkacyjnej między sądami o niezależnej rzeczywistości a sądami-konwencjami (czy też: składnikiem empirycznym i konwencjonalnym). Nie chodzi o to, że nie da się tego dokonać z uwagi na źle rozpoznaną empiryczność czy błędną ocenę tego, co mogłoby uchodzić za realne, ale o to, że nie da się tego zrobić z powodów metaepistemologicznych. A jeśli tak jest, wówczas owo intuicyjnie zrozumiałe przeciwstawienie konwencjonalizmu umiarkowanego i radykalnego nie da się teoretycznie uzasadnić.

W czym tkwi problem? Przywołam tu dwie podstawowe trudności. Pierwsza ma w pewnym sensie charakter trywialny i wiąże się ze znaną w filozofii argumentacją sceptyczną, opartą na niemożliwości dostarczenia kryterium demarkacji. Otóż aby odróżnić konwencjonalizm umiarkowany od radykalnego, potrzebujemy kryterium odróżniania sądów o faktach, odnoszących się do realnie istniejącej rzeczywistości i przyjmowanych w oparciu o korespondencyjnie rozumianą prawdziwość (tak zwanego składnika empirycznego), od sądów-konwencji, akceptowanych na drodze umowy i w oparciu o kryteria pozapoznawcze, takie jak użyteczność, spójność, elegancja (składnik konwencjonalny). Takie kryterium wszakże samo musiałoby być sądem, a w związku z tym byłoby albo sądem o faktach, albo sądem-konwencją. Gdyby było sądem-konwencją, cały podział miałby charakter konwencjonalny, a w związku z tym byłby pozbawiony wartości prawdziwościowej, a na dodatek przygodny. Jeśli kryterium podziału sądów jest konwencjonalne, wówczas uznanie sądu za opis faktu również ma charakter konwencjonalny i choćbyśmy na poziomie teorii posługiwali się językiem przedmiotowym, to decyzja o przyjęciu tej bądź innej teorii i uznaniu tego bądź innego języka za przedmiotowy będzie skutkiem podmiotowej decyzji podyktowanej wygodą (mamy tu do czynienia z podobną sytuacją, jaka pojawia się u Putnama przy okazji wyboru jednego spośród wielu schematów pojęciowych, z których każdy ustala wewnętrzne kryteria bycia realnym). Aby uniknąć takiej sytuacji, musielibyśmy dysponować kryterium podziału sądów na sądy o faktach i sądy-konwencji, które samo byłoby sądem o faktach. Teoretycznie możliwe jest dysponowanie takim sądem, jednak wiedza o tym wymagałaby już uprzedniego posiadania poszukiwanego

kryterium, bez niego bowiem nie możemy stwierdzić, czy kryterium, które posiadamy, jest sądem o faktach, czy sądem-konwencją. Rozwiązaniem tej klasycznej trudności jest błędne koło albo nieskończony regres i nie ratuje nas przed tym propozycja przyjęcia jako kryterium sądu pochodzącego spoza tej dychotomii, na przykład dyrektywy dotyczącej sposobu użycia słów, gdyż jej uznanie znów wymagać będzie jakiegoś ugruntowania: w faktach, umowach bądź dyrektywach, i tak dalej.

Ktoś mógłby wszakże słusznie zauważyć, że ten sceptyczny argument ma charakter nazbyt mocny, to znaczy pozwala on na podważenie wszelkiej wiedzy i jako taki – jako globalny – ostatecznie unieważnia sam siebie, a to pozwala nam go nie tyle odrzucić, ile pominąć. Jeśli tak uczynimy, pozostaje jednak jeszcze inna trudność. Otóż zasada podziału sądów na sądy o niezależnych faktach i sądy-konwencje jest analogiczna do tej, jaka leży u podstaw znanego w filozofii podziału na własności pierwotne i wtórne. Zasada ta ma tę słabość, iż da się za pomocą pewnych argumentów wykazać, że w oparciu o reguły uznawania danej własności za wtórną można – metodą równi pochyłej – uznać każdą inną własność, również tą, którą z jakichś powodów uznajemy za pierwotną, za wtórną¹⁷. Argumentując w podobny sposób, można dowodzić, że w pewnych warunkach kryteria, które uznajemy za decydujące o tym, czy dany sąd jest konwencją, spełniać będą również sądy, które uznaliśmy za sądy o faktach. Innymi słowy, o każdym sądzie uznawanym za sąd o niezależnych faktach dałoby się wykazać, że jego źródłem nie są rzeczy same, lecz nasze podmiotowe, konwencjonalnie przyjęte sposoby organizacji zjawisk. Nawiązując do Berkeleyowskiej krytyki poglądów Locke’a oraz Kantowskich badań z „Estetyki transcendentalnej” można argumentować, że nie tylko określone, lokalne schematy pojęciowe ujmowania doświadczenia, podobnie jak ich materialna zawartość, mają charakter podmiotowych konwencji, ale również najbardziej ogólne, formalne warunki możliwości wszelkiego doświadczenia, określające jego podstawowe struktury, ukazują nam nie cechy rzeczywistości, ale poznającego ją podmiotu. To z kolei nie pozwala na odróżnienie w poznaniu składnika teoretycznego, konwencjonalnego i podmiotowego od składnika empirycznego i przedmiotowego (przy rozumieniu przedmiotu jako rzeczy samej, niezależnej od jakiegokolwiek poznania). Przy braku takiego rozróżnienia znika zaś granica między konwencjonalizmem lokalnym (umiarkowanym) a globalnym (radykałnym) – po prostu wszystkie sądy naukowe są rodzajem sądów-konwencji, różniących się co najwyżej warunkami ich akceptacji.

W ten sposób od nieco innej strony dochodzimy do wniosków przedstawionych w poprzednim paragrafie. W świetle powyższych rozważań wydaje się, że żaden z naszych sądów o roszczeniach poznawczych nie mógłby być

¹⁷ Klasyczny przykład takiej argumentacji daje Berkeley w swoim *Traktacie*.

zasadnie traktowany jako sąd o niezależnej od poznania rzeczywistości, a w związku z tym nie byłaby możliwa obrona epistemologicznie realistycznej interpretacji nauki. Nie znaczyłyby to wszakże – o czym wspomniałem – że wszystkie sądy składające się na naukę czy nasze poznanie jako takie miałyby ten sam charakter. Można bowiem w tej sytuacji wskazać na różne typy systemów czy schematów konceptualnych stosowanych przez podmiot w procesach poznawczych oraz pod pewnym względem odpowiadające tym typom dwa nurty zjawisk w strumieniu danych świadomości. Chodziłoby o schematy przyjmowane celowo i intencjonalnie oraz schematy działające poniżej świadomych decyzji indywidualnego podmiotu. Te pierwsze można by określić jako umowy we właściwym sensie, będące zmiennymi kulturowo i historycznie interpretacjami, te drugie zaś potraktować jako strukturalne warunki wszelkiego doświadczenia, zakorzenione w samej podmiotowości, rozumianej biologicznie bądź transcendentalnie (co ma znaczenie przy badaniu ich genezy oraz ograniczeń). Odpowiadałby temu podział sfery zjawisk na te, które związane są z naszą świadomą i celową konceptualną modyfikacją procesów poznawczych, oraz te, które mają charakter samorzutny i jawią się jako niezależne od naszej woli. Te ostatnie mogłyby zostać określone jako „empiryczne”¹⁸ w tym sensie, że mają wszystkie cechy spontanicznego doświadczenia, są fenomenami pojawiającymi się niezależnie od przyjętych konwencji poznawczych (można tu zaliczyć podstawowe jakości obecne w sferze codziennego doświadczenia, ujęte już w czasoprzestrzenne formy i wstępnie określone elementarnymi kategoriami).

Jak widać, z tej perspektywy można by utrzymać podział na składniki empiryczne i teoretyczne występujące w poznaniu, jednak, po pierwsze, bycie empirycznym nie byłoby równoznaczne z byciem realnym jako niezależnym i zewnętrznym względem poznania, a jedynie oznaczałoby bycie spontanicznie doświadczanym, po drugie, rozróżnienie to miałyby inny charakter niż to, które proponują zwolennicy umiarkowanej wersji konwencjonalizmu (mającej często postać matematycznego realizmu strukturalnego). W tym bowiem wypadku składnik „empiryczny” miałby charakter czysto jakościowy, natomiast każda jego ilościowa interpretacja byłaby już rozmyślnie tworzoną i przyjmowaną teoretyczną konstrukcją (a więc na przykład barwy byłyby „empiryczne”, natomiast fale o pewnej długości, postulowane w teorii tłumaczącej ich fizyczne powstawanie, jedynie konwencjonalnym objaśnieniem tego fenomenu, podobnie jak wykorzystywane przy tym matematyczne formuły, sprowadzające się do wygodnego, opartego na procedurach idealizacji i abstrakcji opisu).

¹⁸ Kant nazwałby to „realizmem empirycznym”, który wszakże łączy się z idealizmem transcendentalnym.

Krótko mówiąc, z tego punktu widzenia „empiryczny” byłby *Lebenswelt*, spontanicznie przeżywany świat codziennego ludzkiego doświadczenia, natomiast jego naukowy, oczyszczony z jakości, skwantyfikowany obraz stanowiłby racjonalną konstrukcję, której wartość można by mierzyć pragmatycznie. Oba te „światy” czy też obie warstwy naszego poznania byłyby zakorzenione w podmiocie, jedna w jego strukturach głębokich, działających spontanicznie (w „niewybieralnych konwencjach”), druga w strukturach tworzonych celowo, schematach pojęciowych podlegających wyborowi. W takim wypadku jednak to, co empiryczne (niezależnie już od specyfiki jego rozumienia), leżałoby poza nauką i jej sposobem poznawania, będąc dokładnie tym, co nauka w procesach deantropomorfizacji i obiektywizacji stara się eliminować, a eliminacja ta byłaby niezbędna dla praktycznego i technicznego sukcesu. Ów składnik empiryczny mógłby zostać uznany za jakiś przejaw realnego świata tylko w takim sensie, że za realny uznawalibyśmy świat lepiej nam znany – najbliższy, ludzki, najbardziej swojski, jeśli można tak powiedzieć, w pewnym sensie nieskażony naukową i filozoficzną interpretacją. Nauka natomiast, narzucając na ów świat swoją siatkę i nakładając podmiotowi dodatkowe filtry poznawcze, proponowałaby pewne intelektualne modele ludzkich wyobrażeń tego, jak mógłby wyglądać świat poza wszelkimi ludzkimi wyobrażeniami, stanowiący ich ukryte i nie-ludzkie źródło. To nastawienie naukowe wiązałoby się z metafizycznym realizmem, niebędącym jednak niczym innym, jak postulatem praktycznego rozumu, sama zaś praktyka budowania naukowego obrazu świata, niezależnie od deklaracji, byłaby możliwa tylko na gruncie epistemologicznego i semantycznego antyrealizmu.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K. (1960), *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa.
- Cassirer E., *O teorii względności Einsteina* (1921), przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2006.
- Dąmbska I. (1975), *O konwencjach i konwencjonalizmie*, Wrocław–Warszawa.
- Grobler A. (2006), *Metodologia nauk*, Kraków.
- Husserl E. (1977), *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendental-Phänomenologie* (1936), Hamburg.
- Mały słownik terminów filozoficznych*, Warszawa 1983.
- Poincaré H., *La Valeur de la science* (1905), Paris 1970.
- Searle J. (1994), *The Social Construction of Reality*, New York.
- Siemianowski A. (1972), *Metodologiczny i filozoficzny konwencjonalizm Poincarégo*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, R. 8, nr 1.

- Siemianowski A. (1987), *Konwencjonalizm*, w: *Filozofia a nauka*, Warszawa.
- Szlachcic K. (2011), *Filozofia nauk empirycznych Pierre'a Duhema*, Wrocław.
- Woleński J. (2013), *Konwencjonalizm a prawdziwość*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 4.

Streszczenie

W artykule rozważam dwa problemy: (1) jakie są teoretyczne warunki możliwości konwencjonalizmu jako stanowiska z zakresu filozofii nauki, a więc jakie elementarne metafizyczne i epistemologiczne tezy należałoby przyjąć, aby móc sensownie i spójnie głosić konwencjonalizm; (2) czy da się utrzymać podział na radykalną (skrajną) i umiarkowaną wersję konwencjonalizmu. Kwestie te nie są od siebie niezależne, a druga pojawia się przy okazji badania pierwszej, wnioski zaś płynące z tych badań sugerują określone rozwiązanie, odbiegające od tradycyjnie przyjmowanego.