

Koncepcje filozofii

Teoretyczne wprowadzenie do lekcji

Poszczególne filozofie bardzo różnią się między sobą. Ale można mówić o pewnych koncepcjach uprawiania filozofii. Można je wyróżnić biorąc pod uwagę przedmiot poznania filozoficznego, cel, metody, stosunek filozofii do innych działów wiedzy i kultury, jej roli w życiu ludzkim. Wyróżnia się pięć podstawowych koncepcji uprawiania filozofii.

Klasykzna koncepcja filozofii – filozofia jest wiedzą autonomiczną (o własnym przedmiocie i odpowiedniej do niego metodzie), o charakterze naukowym (racjonalnym), a więc intersubiektywnie komunikatywną i kontrolowalną, uzyskaną przy użyciu jedynie naturalnych zdolności poznawczych człowieka, zabezpieczających w dostateczny sposób jej poznawczą prawomocność. Przedmiotem filozofii jest byt, to filozofia zmierza do poznania ostatecznych racji (przyczyn) jego istnienia i ukształtowania, do istotnościowej analizy tego, co jest.

Pozytywistyczna koncepcja filozofii – koncepcja ta wiąże się ze scjentyzmem, tzn. z poglądem, iż najdoskonalszą postać wiedzy ludzkiej stanowią nauki przyrodnicze posługujące się metodą matematyczno-fizykalną. Według tej koncepcji filozofia nie stanowi odrębnej wiedzy, nie ma własnego przedmiotu i własnych metod. Zatraca swoją autonomiczność. Jest co najwyżej kontynuacją nauk szczegółowych, daje encyklopedyczny przegląd ich teorii, stara się zestawić ich wyniki w pewną syntezę, kierowaną jakąś ideą, np. postępu, ewolucji.

Neopozytywistyczna koncepcja filozofii – jest to koncepcja związana z tzw. „Kołem Wiedeńskim”, działającym w latach dwudziestych XX w. Według tej koncepcji istnieją dwa zasadnicze rodzaje nauk: nauki formalne i nauki realne. Pierwsze mają charakter czysto analityczny, oparte są na pewnych konwencjach określających sposób posługiwania się systemami znaków. Należą do nich logika i matematyka. Filozofia nie stanowi odrębnej wiedzy, nie jest w ogóle żadną nauką. Problemy filozoficzne bądź mają charakter naukowy i są rozważane na terenie nauk szczegółowych, bądź nie mają charakteru naukowego, są „pseudoproblemami”, wyrażają co najwyżej ludzkie postawy, emocje, aspiracje, potrzeby. Filozofia w takim ujęciu staje się bliższa sztuce czy religii.

Lingwistyczna koncepcja filozofii – w sensie szerokim oznacza sposób filozofowania charakteryzujący się szczególną wrażliwością na językową stronę zagadnień filozoficznych, niechęcią do spekulacji i ryzykownych syntez nie poprzedzonych skrupulatnymi analizami cząstkowymi oraz przekonaniem o intersubiektywnym i poznawczym charakterze tego rodzaju analiz. Zadaniem filozofii jest analiza języka potocznego w celu wyjaśnienia sensu pojęć i twierdzeń.

Irracjonalistyczna koncepcja filozofii – filozofia jest pewną bardzo osobistą interpretacją sensu rzeczywistości. Interesuje się przede wszystkim pozycją człowieka w świecie, jego relacjami z innymi podmiotami, dramatami, które z tego wynikają. Staje się przez to bardziej sposobem bycia człowieka w świecie, niż intelektualnym poszukiwaniem zrozumienia ostatecznych przyczyn rzeczywistości. Filozofia jest ekspresją podmiotu filozofującego, przez co bliższa jest światopoglądowi, pewnej ogólnej postawie życiowej.

Cele lekcji

Cel ogólny: Przedstawienie podstawowych koncepcji filozoficznych.

Cele szczegółowe: **uczeń wie**, jakie są podstawowe koncepcje w filozofii;

uczeń rozumie, czym wyróżniają się podstawowe koncepcje filozoficzne;

uczeń potrafi odróżnić od siebie poszczególne koncepcje filozoficzne.

Metody dydaktyczne zastosowane na lekcji: metoda problemowa, metoda analizy tekstu, metoda refleksyjna (ćw. 12).

Bibliografia:

A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 23-26.

Ćwiczenie 12

Do jakich koncepcji uprawiania filozofii zaliczysz poniższe teksty? Na jakiej podstawie to uczyniłeś? Co ciebie do tego skłoniło – jakie wyrażenia, sformułowania, problematyka itp.? Czy były w tekście wyrażenia, które sugerowały np. dwie odmienne koncepcje filozofii?

Koncepcje:

Klasyczna koncepcja filozofii:

Pozytywistyczna koncepcja filozofii:

Neopozytywistyczna koncepcja filozofii:

Lingwistyczna koncepcja filozofii:

Irracjonalistyczna koncepcja filozofii:

1. Warunkiem pośmiertnej weryfikacji (argumentuje Hick) mogłoby być więc to, iż w jakimś stopniu uświadamiamy już sobie Boga, reagując spontanicznie na formy, w których objawia się w świecie doczesnym. Być może taka samorzutna świadomość Boga stanowi istotny element realizacji boskich zamysłów wobec natury ludzkiej, co sprawia, że weryfikacja teizmu, która polega na doświadczeniu ostatecznego spełnienia owych zamysłów, może się stać jedynie udziałem tych, którzy posiadli już świadomość Boga za sprawą religijnej odmiany pojmowania świata, którą nazywamy wiarą.

Hick w gruncie rzeczy ponownie domaga się, abyśmy założyli to, co jest w istocie przedmiotem sporu. Zgoda, możemy zweryfikować zdanie: „W pokoju obok znajduje się stół” tylko wówczas, gdy możemy dokonać pewnych warunkowych przewidywań, które to zdanie za sobą pociąga. Owe warunkowe przewidywania, owe działania są jednak same przez się całkowicie zrozumiałe. Nie wymagają takiego sposobu podejścia, w który uwikłana jest wiara, ponieważ może je zweryfikować każdy normalny obserwator (przy czym „normalnego obserwatora” można obiektywnie, empirycznie scharakteryzować). Mieliśmy jednak okazję przekonać się, że ze zdaniem: „Bóg istnieje” nie wiążą się żadne porównywalne zdania warunkowe, które mogłyby zostać w taki sposób zweryfikowane lub byłyby podatne na tego rodzaju weryfikację, a tym samym byłyby zrozumiałe dla normalnego obserwatora. Miast tego, musimy odwoływać się do owego „pojmowania świata”, które nazywamy wiarą.

K. Nielsen

2. W naszych czasach nikt nie staje przy wierze; każdy chce iść dalej. Pytanie, dokąd tak idę, może uchodzić za głupie, ale zapewne będzie oznaką grzeczności i dobrego wychowania, jeżeli przyjmę za pewnik, że każdy z nich ma wiarę, bo inaczej byłoby to dziwnym powiedzeniem: iść dalej. Ongiś inaczej rzecz się miała, wiara była wtedy zadaniem na cały żywot, ponieważ myślano, że zdolności do wierzenia nie zdobywa się w ciągu dni czy tygodni: kiedy wypróbowany starzec zbliżał się do kresu życia, po stoczeniu dobrej walki i zachowaniu wiary, serce miał jeszcze dość młode, aby pamiętać ową bojaźń i drzenie, które kształtowały jego młodość, które mąż przezwyciężał, ale z których żaden człowiek się nie wyzwala całkowicie, o ile mu się nie poszczęści możliwie wcześniej pójść dalej. Punkt, do którego zbliżały się owe czcigodne postaci, dzisiaj stał się punktem wyjścia.

Piszący niniejsze wcale nie jest filozofem, nie rozumie systemu, o ile istnieje takowy, o ile jest już gotów; wystarczy jego słabej głowie pojęcie o rytm, jak potężną musi mieć dziś głowę każdy, jeżeli każdy ma tak potężne myśli. Gdyby dało się wyrazić w formie pojęć całą treść wiary, nie wyniknie z tego, że się wiarę pojęło, że się pojęło jak się w nią wnika lub też jak ona w kogoś wnika. Piszący niniejsze nie jest ani trochę filozofem; jest on poetice et eleganter pisarzem amatorem, który nie układa systemów ani nawet szkiców systemu; nie zapisuje się do systemu ani nie dopisuje do systemu. Pisz, bo to jest dla niego luksus, który tym jest przyjemniejszy i oczywistszy, im mniej osób kupuje i czyta jego pismo. Łatwo mu przewidzieć własne losy w czasie, kiedy ucichną namiętności i zostanie służba nauce, w czasie, kiedy pisarz, który będzie chciał mieć czytelników, będzie musiał się starać pisać tak, aby łatwo było jego książkę przejrzeć podczas poobiedniej drzemki, i uważać, aby zewnętrznie podobny był

do grzecznego ogrodniczka, który zjawia się na ogłoszenie z kapeluszem w rękę i z dobrymi referencjami z miejsca ostatniej pracy, polecając swe usługi prześwietnej publiczności. Przewiduje własny los, pozostanie zupełnie nie zauważony; przeczuwa te przerażające momenty, kiedy zazdrosna krytyka da mu porządnie parę razy w skórę; drży przed perspektywą jeszcze straszniejszych rzeczy, kiedy ten lub ów przedsiębiorczy skryba, łykacz paragrafów (który zawsze gotów jest dla ocalenia nauki traktować dzieła innych jak ów Trop „dla ocalenia gustu” traktował tekst „Zatrącenia rodu ludzkiego”) — potnie go na kawałki w znaki §§, nieugięty jak tamten człowiek, który, aby służyć wiedzy o interpunkcji, liczył słowa, tak aby mieć ich trzydzieści pięć do średnika, a pięćdziesiąt do kropki. Składam w tym miejscu głęboki ukłon przed każdym systematycznym nudziarzem: „To nie jest system, to nie ma nic wspólnego z żadnym systemem”. Życzę mu wszystkiego najlepszego wraz z jego systemem i z wszystkimi duńskimi pasażerami tego omnibusu, żadna wieża z tego nie powstanie. Życzę im wszystkim razem i każdemu z osobna szczęścia i pomyślności.

S. Kierkegaard

3. Substancją nazywamy <1> ciała proste, takie jak ziemia, ogień, woda i wszystko tego rodzaju, w ogóle ciała oraz rzeczy z nich złożone, zarówno zwierzęta, jak i istoty boskie, a także części ciał. Wszystkie te rzeczy nazywają się substancją, ponieważ nie są orzekane o przedmiocie, lecz wszystko jest orzekane o nich. <2> W innym znaczeniu substancja jest wewnętrzną przyczyną istnienia rzeczy, które nie są orzekane o jakimś przedmiocie, na przykład dusza w zwierzęciu. <3> Substancją są również części wewnętrzne rzeczy, części ograniczające je i określające ich indywidualność, których zniszczenie pociąga za sobą zniszczenie całości; na przykład według nauki pewnych filozofów taką jest powierzchnia dla ciał, a linia dla powierzchni; w ogóle substancją tego rodzaju wydaje się niektórym filozofom liczba, bo gdyby została zniesiona, nic by już nie mogło istnieć, i ona ogranicza wszystko. <4> Również istota wyrażona w definicji nazywana jest substancją każdej rzeczy.

Z powyższego wynika, że substancja brana jest w dwóch znaczeniach; jako ostateczny substrat, który nie jest już orzekany o czymś innym, oraz jako to, co będąc czymś konkretnym [tzn. określonym bytem] jest także rozłączne: a taką jest forma i kształt każdej rzeczy.

Arystoteles

4. Po tym długim szeregu niezbędnych przygotowań umysł nasz, wreszcie samodzielny, dochodzi do swego ostatecznego stanu, tj. do racjonalnego pozytywizmu. Stan ten powinien tutaj być scharakteryzowany bardziej szczegółowo niż oba wstępne. Gdy przygotowawcze ćwiczenia umysłu okazały, że mętne i nieuzasadnione wyjaśnienia filozofii początkowej, czy to teologicznej czy metafizycznej, są zgoła dlań nieprzydatne, umysł ludzki zaniechał szukania prawd absolutnych, odpowiednich dla okresu jego niemowlęstwa; skierował natomiast wszystkie swe wysiłki ku szybko rozwijającej się dziedzinie rzetelnej obserwacji, która jest jedyną możliwą podstawą wiedzy naprawdę mu dostępnej, mądrze przystosowanej do realnych potrzeb. Spekulatywna logika polegała dotychczas na rozumowaniu, bardziej lub mniej subtelnym, opartym na mętnych zasadach, które nie pozwalając na przeprowadzenie dostatecznego dowodu, wywoływały zawsze nieskończone dyskusje. Odtąd logika uznaje następujące naczelną zasadę: żadne zdanie, nie dające się ściśle sprowadzić do stwierdzenia jakiegoś faktu szczegółowego czy ogólnego, nie może mieć rzeczywistego i zrozumiałego znaczenia. Jej własne zasady są teraz również rzeczywistymi faktami, tylko ogólniejszymi i bardziej abstrakcyjnymi niż te, których mają być spójnią. Ich wartość naukowa wynika odtąd wyłącznie ze zgodności z zaobserwowanymi zjawiskami, bez względu zresztą na to, czy same zasady wykryto przy pomocy metody rozumowej czy doświadczałnej. Czysta wyobraźnia traci nieodwołalnie swą dawną przewagę w życiu umysłowym i podporządkowuje się obserwacji, dzięki czemu powstaje wreszcie zupełnie normalna sytuacja logiczna. Przy czym znaczna bądź co bądź rola wyobraźni w spekulacjach pozytywnych nie kończy się i polega na tworzeniu lub udoskonalaniu sposobów ostatecznego bądź tymczasowego łączenia faktów. Słowem, podstawowa rewolucja, która charakteryzuje okres dojrzałości naszego umysłu, polega na tym, że nieosiągalne wykrywanie przyczyn w ścisłym tego słowa znaczeniu zastępuje się wszędzie szukaniem praw, tj. stałych związków zachodzących między obserwowanymi zjawiskami. Czy

bowiem chodzi o najprostsze, czy o najpoważniejsze zjawiska, więc zarówno zderzenia ciał i ciężenia, jak i moralności i myśli – poznać możemy naprawdę jedynie rozmaite związki wzajemne, które są właściwe zachodzeniu tych zjawisk; nigdy zaś nie potrafimy przeniknąć tajemnicy ich powstawania. (...)

Aby dokładnie poznać względny z konieczności charakter wszelkiej naszej rzeczywistej wiedzy, należy nadto zrozumieć z punktu widzenia jak najbardziej filozoficznego, że pojęcia nasze, rozważane jako ludzkie zjawiska, nie są zjawiskami wyłącznie indywidualnymi, lecz również – i to przede wszystkim – społecznymi: wynikają bowiem w samej rzeczy z ciągłej, zbiorowej ewolucji, której wszystkie elementy i fazy są ze sobą ściśle powiązane. Jeśli więc już na pierwszy rzut oka uznajemy, że nasze dociekania teoretyczne zawsze zależeć muszą od różnych istotnych warunków indywidualnych, winniśmy również stwierdzić, iż są one niemniej jednak podporządkowane całokształtowi rozwoju społecznego; toteż nigdy nie cechuje ich bezwzględna stałość, której istnienie zakładali metafizycy. Powszechne prawo zasadniczego kierunku ruchu ludzkości w tej dziedzinie polega na tym, że teorie nasze dążą do coraz dokładniejszego przedstawienia zewnętrznych przedmiotów naszych stałych badań; mimo to prawdziwa struktura żadnego z tych przedmiotów w żadnym razie nie może być w pełni poznana, a nauka, doskonaląc się, zbliża się tylko ku tej idealnej granicy w miarę naszych rozmaitych rzeczywistych potrzeb. Zależność tego drugiego rodzaju, właściwa teoriom pozytywnym, występuje równie wyraźnie jak pierwsza w astronomii; gdy zważymy szereg pojęć, np. o kształcie Ziemi, o formie orbit planet itd., okaże się, że pojęcia te pojawiły się wraz z zaczątkami geometrii niebieskiej, a z biegiem czasu stały się coraz bardziej zadowolające. Chociaż z jednej strony teorie naukowe z powodu swej płynności nie mogą bynajmniej pretendować do roli absolutnej, to jednak z drugiej stopniowe ich zmiany nie mają charakteru dowolnego, który uzasadniałby niebezpieczniejszy jeszcze sceptycyzm; po każdej bowiem z kolejnych zmian odnośne teorie zachowują same przez się ciągle zdolność do przedstawiania zjawisk, które były ich podłożem; z tym zastrzeżeniem, by nie przekraczać przy tym pierwotnego stopnia ścisłości osiągniętej.

A. Comte

5. Wolność obserwowalna – „widowiskowa” – ukazuje się jak jakiś taniec. Co w tańcu jest wskazówką wolności? Taniec jest ruchem ciała, podjętym „bezinteresownie”. Oznacza to: nie jest *inter esse* – między „jestestwami”. Reguły tańca nie są regułami bytu. Są raczej bezustanną próbą przewycięzania reguł bytu. W tańcu „biegnie się” i porusza, ale nie «biegnie się» i nie porusza po coś. Taniec zawiesza podstawową celowość ruchu ciała, wprowadzając je w inny ruch i inną celowość. Taniec wyzwala. Obserwując ruch tańczącego, jego nieprzewidywalność i jego wdzięk, widzimy wyzwolenie.

Bezinteresowność ruchu jest jedną – w pewnym sensie negatywną – stroną tańca. Taniec ma jednak także swoją stronę pozytywną. Określa ją muzyka.

W tańcu dopełnia się przekład muzyki na ruch; taniec to „muzyka dla oka”. Ciało stara się przewyciężyć prawa fizjologii i poddać wartościom piękna. W tańcu dokonuje się ekspresja piękna zakorzenionego w ruchu ciała. Taniec czaruje i uwodzi. Uwodzi i czaruje przez to, że jednocześnie zaprasza i wyprasza, obiecuje i odmawia, że bezustannie gra możliwościami, w obszarze których można wybierać. Nie można jednak wybierać całkiem dowolnie. Zasadą wyboru pozostaje piękno. Taniec wyzwala piękno. Możliwości projektowane w tańcu są drogami wyzwolenia. Wyzwolenie jest tu wzajemne. Tańcząc, tańczymy z kimś. Taniec sprawia, że między tańczącymi dzieje się coś szczególnego. Taniec jest oczarowaniem, obietnicą, projektem, a także sprawdzeniem możliwości. Jest w tańcu jakaś szczególna wspólnota, ukonstytuowana przez wyzwalenie piękna. Taniec jest urzeczywistnieniem wspólnoty w wyzwalaniu piękna.

Mówię tutaj o „widowisku wolności” obserwowalnym „na scenie” między osobami dramatu. Można jednak zapytać: czy podobne «widowisko» nie wydarza się także w przyrodzie żywej? Czy przyroda nie dokonuje codziennie i sama z siebie wielkiego wyzwolenia piękna? Czy nie świadczy o swej bezinteresowności? Czy w samym bycie przyrody nie odsłania się więc „coś”, co jest „poza bytem i niebytem”? Jeśli przyjąć, że piękno jest transcendensem, to każde uobecnienie piękna w przyrodzie powinno dać się określić jako

wyzwalanie. Przyroda jest i wyzwala swój transcendens. Widowisko wolności obejmowałoby zatem również świat przyrody, zwłaszcza przyrody ożywionej.

Nie jestem w tej propozycji całkiem oryginalny. Wystarczy wspomnieć, jaką rolę u Henriego Bergsona odgrywa słowo *elan*, tłumaczone jako „skok” lub „sus”. Słowo to podsuwa przed oczy widok jelenia skaczącego przez przeszkodę. U Bergsona widok ten jest obrazem życia. Życie „bierze przeszkody”. Są chwile, że „życie” jak jeleni odpoczywa w gęstwinie leśnej, że spokojnie „samo siebie przeżywa”, że – jak jeleni wodą – „poi się” ciepłem, gorącym, chłodem; ale są również chwile, kiedy pręży się i skacze „ponad przeszkody”, „stawia czoło” niebezpieczeństwu, ukazując w jednym mgnieniu oka swe piękno. Piękno wyrasta ponad konieczność. Pojawia się jako to, co „wyzwolone”. Mimo okrucieństwa i śmierci jest przecież w przyrodzie „coś”, co każe myśleć o wolności.

J. Tischner

6. Wszystko polega tutaj na naturalnym, bezpośrednim poznaniu istnienia, na intuicji tego aktu istnienia, które jest formą wszelkiej formy i doskonałością wszelkiej doskonałości, w którym wszystkie poznawalne struktury rzeczywistości znajdują swoje ostateczne spełnienie i który uzewnętrznia się w działaniu w każdej istocie i we wzajemnym porozumiewaniu się wszystkich istot.

Obudźmy się więc, przestańmy żyć snem, magią obrazów i formułek, słów, znaków i praktycznych symboli. Z chwilą, gdy człowiek przebudził się do rzeczywistości istnienia i do swego własnego istnienia, kiedy rzeczywiście zdał sobie sprawę z tego wspaniałego faktu, niekiedy upajającego, niekiedy przygnębiającego i wstrząsającego: ja istnieję – z tą chwilą przenika go intuicyjne poznanie bytu i implikacje, które to poznanie ze sobą niesie. Mówiąc ściśle, to pierwotne bezpośrednie poznanie jest poznaniem zarazem mojego własnego istnienia i istnienia rzeczy, przede wszystkim jednak i najpierw istnienia rzeczy. Uświadamiam sobie nagle, że dany byt – człowiek, góra czy drzewo – istnieje i w całkowitej niezależności ode mnie spełnia tę suwerenną czynność bycia, w pełni afirmującą samą siebie i w pełni nieuniknioną. A jednocześnie uświadamiam sobie, że ja również istnieję, lecz jakby odrzucony w moją samotność i znikomość przez to drugie istnienie, przez które rzeczy afirmują się same, a w którym ja nie mam z pewnością żadnego udziału; w odniesieniu do niego jestem po prostu niczym. I niewątpliwie drugi człowiek, stając wobec mojego istnienia, ma to samo poczucie znikomości i zagrożenia. Ale ja wobec tego drugiego to moje własne istnienie, które odczuwam jako znikome i zagrożone, podległe rozkładowi i śmierci. Tak więc pierwotna intuicja bytu jest intuicją pewności i nieodwołalności istnienia, a następnie śmierci i nicości, którym moje istnienie jest podległe. I po trzecie, w tym samym błysku intuicji, która jest jedynie uświadomieniem sobie przede mną umysłowo danej wartości bytu, zdaję sobie sprawę, że to istnienie pewne i nieodwołalne, dostrzeżone w jakiegokolwiek rzeczy, implikuje – nie wiem jeszcze w jakiej formie, być może w samych rzeczach, być może poza nimi – istnienie absolutne i niezaprzeczone, całkowicie wolne od nicości i śmierci. Te trzy skoki, którymi umysł kieruje się najpierw ku rzeczywistemu istnieniu afirmującemu się niezależnie ode mnie; i od tego istnienia czystego, obiektywnego, do mojego własnego zagrożonego istnienia; i od mojego istnienia przepelnionego nicością do istnienia absolutnego – mają miejsce w obrębie tej samej, jedynej intuicji, którą filozofowie określiliby jako intuicyjną percepcję treści z istoty swej analogicznej do pierwszego pojęcia, pojęcia bytu.

Wówczas – jest to drugi etap – następuje natychmiast szybkie, spontaniczne rozumowanie, równie naturalne jak intuicja (i faktycznie w mniejszym lub większym stopniu w niej zawarte); pojawia się jako nieunikniony owoc takiej pierwotnej apercpcji, jako narzucone przez jej światło, i pod jej światłem. Rozumowanie bez słów, które straciłoby swą żywotną koncentrację i szybkość, gdyby próbować wyrazić je w mowie. Widzę najpierw, że mój byt podległy jest śmierci, a następnie że jest zależny od całej przyrody, od całego wszechświata, którego jestem częścią, i że byt-z-nicością, jakim jest mój własny byt, implikuje, aby być, byt-bez-nicości, owo istnienie absolutne, które dostrzegałem wyraźnie od początku, jakby ukryte w mojej pierwotnej intuicji istnienia. Lecz cały wszechświat, którego jestem częścią, jest bytem-z-nicością, co wynika właśnie z faktu, że jestem jego częścią. Wobec tego, skoro cały wszechświat nie istnieje sam przez się, konieczne jest – widzę to teraz – aby byt-bez-nicości

istniał niezależnie od niego. Istnieje więc inna Całość – odrębna – inny Byt, transcendentny wystarczający sam sobie, sam w sobie nieznan, pobudzający wszystkie byty – Byt, który jest Bytem-bez-nicości, to znaczy Bytem samym przez się.

J. Maritain

7. Autorytet epistemiczny, a więc autorytet tego, który wie, rzeczoznawcy, ma dziedzinę złożoną ze zdań. Podmiot takiego autorytetu nie jest przełożonym, jako taki nie może i nie powinien dawać podmiotowi przepisów, jak ten powinien postępować, ale podaje mu zdania. Przedmiot autorytetu przyjmuje te zdania w ten sposób, w jaki przyjmuje się zdania w ogóle, tj. jako prawdziwe albo przynajmniej jako prawdopodobne.

Pierwsze pytanie, które chcielibyśmy tu omówić, dotyczy definicji autorytetu epistemicznego. Pytamy zatem, kiedy ktoś jest dla mnie autorytetem epistemicznym w danej dziedzinie? Na to daliśmy już prowizoryczną odpowiedź w naszym twierdzeniu 1.3. To twierdzenie możemy teraz zastosować do szczególnego rodzaju autorytetu, którym jest autorytet epistemiczny, i przekształcić je na twierdzenie następujące:

TWIERDZENIE 5.1: P jest autorytetem epistemicznym dla A w dziedzinie D wtedy i tylko wtedy, gdy A w zasadzie uznaje za prawdziwe każde zdanie, które mu zostało zakomunikowane przez P w sposób twierdzący, a które należy do dziedziny D.

Różnica między 1.3 a 5.1 polega na tym, że tutaj mówimy o zdaniach, podczas gdy w twierdzeniu 1.3 była mowa o wszystkim w ogóle.

Te definicje można jeszcze pogłębić, a mianowicie wprowadzić pojęcie podmiotowego prawdopodobieństwa zdania. Uznanie, o którym tutaj mówimy, jest uznaniem szczególnego rodzaju. Polega, tak się przynajmniej wydaje, na tym, iż odnośne zdanie otrzymuje większe prawdopodobieństwo. Aby to zrozumieć, trzeba poczynić kilka uwag o prawdopodobieństwie zdań.

Powiemy więc, po pierwsze, że tylko zdanie może być prawdopodobne albo nieprawdopodobne. Mówi się, co prawda, o prawdopodobnych wydarzeniach, ale wydarzenie w rzeczy samej nigdy nie jest prawdopodobne, ono jest albo nie jest; prawdopodobne jest tylko zdanie o wydarzeniu.

Po drugie, warto zauważyć, że prawdopodobieństwo podmiotowe, o którym tutaj mowa, jest pojęciem względnym, a więc w gruncie rzeczy relacją, chodzi tutaj bowiem o stosunek zdania do pewnego stanu wiedzy. Nie ma właściwie sensu mówić w sposób absolutny: „Jest prawdopodobne, że dzisiaj będzie padał deszcz”; przy założeniu, że nie wiem nic o warunkach meteorologicznych i nawet nie popatrzyłem na niebo, prawdopodobieństwo tego zdania jest w stosunku do mojego stanu wiedzy w tej chwili bardzo nieokreślone, bliskie połówki. Ale w stosunku do stanu wiedzy meteorologa na lotnisku w Genewie, który ma wszystkie dane dotyczące frontów, ciśnień, cyklonów i anty-cyklonów – prawdopodobieństwo tego zdania jest, być może, znacznie większe.

Co to jest stan wiedzy? To po prostu klasa wszystkich zdań, które uznają za prawdziwe. Wynika stąd, że prawdopodobieństwo, tzn. stosunek między zdaniem a tą klasą, jest czymś faktycznym. W każdej chwili danym dla każdej jednostki. Najzupełniej niezależnym od mojej woli. Tak już jest, że zależnie od mojego obecnego stanu wiedzy, zdanie: „Będzie padał deszcz”, ma takie, a nie inne, prawdopodobieństwo.

J.M. Bocheński