

*Elżbieta Łukasiewicz*

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

## **Indywidualizm epistemiczny, rola świadectwa, pojęcia wiedzy i uzasadnienia w szkole lwowsko-warszawskiej na przykładzie poglądów Tadeusza Czeżowskiego**

Celem artykułu jest przedstawienie wybranych, ale zarazem podstawowych zagadnień związanych z teorią przekonań i ich uzasadnianiem w szkole lwowsko-warszawskiej na przykładzie poglądów jednego z jej przedstawicieli, Tadeusza Czeżowskiego.<sup>1</sup> Będą one omówione w kontekście współczesnych stanowisk epistemologicznych związanych z teoriami uzasadniania przekonań i możliwością nabywania wiedzy opartej na świadectwie innych osób.<sup>2</sup> Często, gdy

---

<sup>1</sup> Autorka artykułu pragnie wyrazić podziękowania prof. Dariuszowi Łukasiewiczowi za cenne informacje wykorzystane w niniejszym tekście w części drugiej dotyczącej pism T. Czeżowskiego oraz Jego uwagi do przypisów 2 i 4.

<sup>2</sup> Zagadnienie przekonania, ich natury, racjonalności i uzasadnienia pojawia się w szkole lwowsko-warszawskiej najczęściej w ramach dyskusji nad pojęciem światopoglądu, w podręcznikach propedeutyki filozofii, w części poświęconej psychologii deskryptywnej lub „psychologii wiedzy” rozumianej też jako „proces tworzenia się wiedzy” (Czeżowski 1959: 7-9) lub też gdy rozważa się pojęcie sądu czy myśli (Ajdukiewicz 1974: 27-28). Pojęcie uzasadnienia badane jest natomiast głównie w odniesieniu do zdań tworzących teorie naukowe, a nie potoczną wiedzę rozumianą jako ogół przekonań żywionych przez jednostkę na temat świata, spraw życia codziennego itp. Typowe rozumienie uzasadnienia ma więc sens metodologiczny związany z praktyką badawczą lub aspektem normatywnym określonych rodzajów nauk: przyrodniczych, logiczno-matematycznych, społecznych czy humanistycznych. Natomiast przekonania tworzące tzw. wiedzę potoczną, obejmującą też przekonania światopoglądowe, uznawano za Twardowskim za nienaukowe, a w najlepszym razie za przednaukowe. Mottem przewodnim, jak zauważa Ryszard Kleszcz, była tu deklaracja Twardowskiego, że „filozoficzne poglądy na świat mają dla swych wyznawców wielką wartość, tworząc drogowskazy dla ich ustosunkowania się do świata, otoczenia ludzkiego i siebie samych” (Twardowski 1965: 381). Nie są jednak naukowe, a wobec tego nie są racjonalne. Wprawdzie nie muszą one być nieracjonalne, ale, jak powiada sam Twardowski, są one irracjonalne. Jednakże właśnie w ludzkim życiu „znaczna” część różnorodnych ważnych życiowo przekonań, należy do tej właśnie kategorii (Kleszcz 2013: 206-207). Wśród przekonań są jednak i takie, które nie są ściśle światopoglądowe i nie są naukowe, jak np. przekonanie, że na stole przede mną stoi filiżanka kawy, albo że Jan był wczoraj w Londynie. We współczesnej epistemologii dużo miejsca poświęca się właśnie analizie przekonań tego rodzaju. Oczywiście, nie znaczy to, że w szkole lwowsko-warszawskiej nie badano w ogóle natury przekonań opartych na percepcji czy przekonaniach dotyczących przeszłości. Analizy takie prowadzono, ale raczej w cieniu rozważań nad językiem, aspektami semiotycznymi wyrażania przekonań, czy uzasadnieniem zdań jednostkowych w naukach empirycznych. Na wszystkie przekonania nakładano warunek, żeby były intersubiektywnie sprawdzalne i komunikowalne, wyrażone w jasny i ścisły sposób, poddawały się logicznej analizie itd. (Woleński 1985: 72). Były to naturalnie postulaty dotyczące tego, jak należy przekonania wyrażać lub formować, a nie

omawiane są poglądy przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej na naturę wiedzy i przekonań, sytuuje się te rozważania w obrębie filozofii Franciszka Brentany.<sup>3</sup> Zachowując założenie o silnych związkach szkoły lwowsko-warszawskiej z brentanizmem, a przez to również z antyczną filozofią grecką, do której ten ostatni nawiązywał, w poniższym tekście chcielibyśmy poszerzyć ten obraz o nowożytną tradycję epistemologiczną obejmującą myśl Kartezjusza, Johna Locke'a, Davida Hume'a oraz Thomasa Reida. Epistemologia Franciszka Brentany, Kazimierza Twardowskiego, Kazimierza Ajdukiewicza, Tadeusza Czeżowskiego, Izydory Dąbskiej i innych przedstawicieli szkoły jest bowiem, naszym zdaniem, mocno osadzona w nowożytnym paradygmacie epistemicznego indywidualizmu, który nawiązuje do pewnych fundamentalnych idei epistemologicznych starożytności i zrywa z typowym dla scholastyki i średniowiecza poglądem o roli autorytetu w procesie tworzenia i uprawomocniania przekonań.<sup>4</sup>

Mając na względzie powyższe cele, na początku omówimy zwięźle istotne dla treści artykułu założenia nowożytnej epistemologii, następnie przedstawimy pewne aspekty teorii przekonań reprezentatywne dla poglądów szkoły lwowsko-warszawskiej. Opierając się głównie na wybranych wypowiedziach Tadeusza Czeżowskiego, sformułujemy argumenty przeciwko podstawowym założeniom tej teorii oraz zwrócimy uwagę na pewne nieścisłości tam obecne.

---

opis tego, jakie przekonania są naprawdę. Pewna część ludzkich przekonań nie spełnia tych warunków i – jak zauważa Ryszard Kleszcz (2013) – jest to część znaczna. Jednakże właśnie ta znaczna część przekonań odgrywa w naszym codziennym życiu podstawową rolę.

<sup>3</sup> Por. Łukasiewicz, D. (2002).

<sup>4</sup> Warto tu zauważyć, że np. w bogatej twórczości Izydory Dąbskiej, uczniennicy Kazimierza Twardowskiego, nie ma prac poświęconych filozofii średniowiecznej, z wyjątkiem fragmentów o sceptycyzmie średniowiecznym (Dąbska 1958: 17-20). Można to tłumaczyć (odziedziczonym zapewne po Twardowskim) przeświadczeniem, że filozofia ta miała charakter światopoglądowy, była oparta na wierze, nie miała przeto wartości naukowej. Dużym zainteresowaniem cieszyła się natomiast wśród uczonych polskich ze szkoły lwowsko-warszawskiej starożytna filozofia grecka. Pisała o niej Dąbska, a także Czeżowski, Jan Łukasiewicz, Władysław Witwicki (tłumacz wszystkich dzieł Platona), Władysław Tatarkiewicz. O starożytnej filozofii pisał również sam Twardowski, można tutaj wspomnieć jego krótki esej o Sokratesie, w którym uznaje tego ostatniego za twórcę „etyki naukowej” (Twardowski 2013: 544). Pierwszy z sześciu wykładów Twardowskiego o filozofii średniowiecznej poświęcony jest właśnie filozofii starożytnej. Omawiając poglądy Sokratesa kładł on nacisk na rolę rozumu ludzkiego w nabywaniu przekonań dotyczących spraw moralności. Oczywiście wyjątkiem od tej reguły „unikania średniowiecza” byli członkowie tzw. Koła Krakowskiego (Jan Salamucha, Józef Maria Bocheński, Jan Drewnowski, Bolesław Sobociński). Koło jednak powstało w schyłkowym okresie istnienia szkoły, a jego program unaukowania filozofii średniowiecznej (scholastyki) nie spotkał się z pozytywnym odzewem w środowiskach katolickich. Sam Twardowski był zdania, że trwająca ponad tysiąc lat epoka średniowiecza nie przyniosła żadnego istotnego postępu w dziedzinie nauki (w tym filozofii). Choć trzeba dodać, że nie podzielał on również skrajnie negatywnych ocen tej epoki. Zwracał uwagę na dorobek w dziedzinie architektury i sztuki oraz przede wszystkim na to, że filozofia średniowieczna, głównie chrześcijańska, choć nie tylko, przekazała kolejnym epokom (Odrodzeniu i czasom nowożytnym) zdobycze nauki i filozofii starożytnej (Twardowski 1910: 104-105). Należy o tym wszystkim pamiętać w kontekście niniejszego artykułu, w którym zwracamy uwagę na pewne wartościowe, naszym zdaniem, założenia epistemologii średniowiecznej (dotyczące roli autorytetu w nabywaniu przekonań), których zasadniczo nie aprobowano w szkole lwowsko-warszawskiej. Warto tu także odnotować, że wśród wybitnych przedstawicieli szkoły byli i tacy, którzy okazywali niechęć do filozofii nowożytnej, w szczególności zaś epistemologii Kartezjusza, Locke'a, Hume'a i Kanta. Największym oponentem tej filozofii był Jan Łukasiewicz, zarzucając jej, że prowadzi do różnych błędów, w tym zwalczanego przez niego psychologizmu. Jan Łukasiewicz był wręcz przekonany, że epistemologiczny punkt wyjścia w filozofii „zaprowadził ją na bezdroża” (Woleński 1985: 55).

\*\*\*

W dzisiejszych dyskusjach nad naturą wiedzy, których istotną częścią są rozważania poświęcone tworzeniu i uzasadnianiu przekonań, bardzo ważną rolę odgrywają pojęcia indywidualizmu epistemicznego oraz metodyzmu i partykularyzmu<sup>5</sup>. W celu przybliżenia pojęcia epistemicznego indywidualizmu, rozważmy najpierw wypowiedź zawartą w słynnym siedemnastowiecznym podręczniku logiki napisanym przez przedstawicieli szkoły z Port Royal, Antoine'a Arnaulda i Pierre'a Nicole'a. Otóż stwierdzają oni, że:

Wiarę w prawdziwość pewnej rzeczy możemy bowiem zdobyć na dwóch drogach. Po pierwsze, przez poszukiwanie i wykrycie prawdy o danej rzeczy czy to przy pomocy naszych zmysłów, czy to naszego rozumu. Można to nazwać poznaniem rozumowym, gdyż i zmysły podlegają sądowi rozumu [...].

Drugą drogą jest autorytet osób godnych zaufania. Zdobywamy przeświadczenia na tej drodze wtedy, gdy osoby takie zapewniają nas, że rzeczy tak a tak się mają, choć sami nie wiedzieliśmy o tym. Nazywa się to wiarą, zgodnie ze słowami św. Augustyna: *Quod scimus, debemus rationi, quod credimus, autoritati* [To, co wiemy zawdzięczamy rozumowi, a to, w co wierzymy, autorytetowi]. (Arnauld, Nicole 1958 [1662]: 477)

Wypowiedź ta nawiązuje do myśli św. Augustyna<sup>6</sup>, ale podobny pogląd odnajdziemy również u innych filozofów średniowiecznych. Święty Tomasz z Akwinu pisze w *Komentarzu do De Trinitate Boecjusza* (Kwestia. III, Art. I, 2, 3):

2. Poznanie prawdy jest dla człowieka najbardziej konieczne, skoro – jak twierdzi Augustyn – szczęśliwość polega na radowaniu się poznaną prawdą. Lecz jak powiada Dionizy w VII księdze *O imionach Bożych*: „Wiara ustanawia wierzących w prawdziwie i prawdę w nich”. Wiara jest zatem dla człowieka najbardziej konieczna.

3. Najbardziej konieczne rodzajowi ludzkiemu jest to, bez czego ludzka społeczność nie może przetrwać, skoro człowiek jest z natury swej żyjącą istotą społeczną, jak jest napisane w VIII księdze *Etyki* [Arystoteles, *Etyka*, VIII, 12]. Lecz bez wiary społeczność ludzka nie może przetrwać, ponieważ jest konieczne, by jeden człowiek wierzył drugiemu, jego przyrzeczeniom, świadectwom itd., które są niezbędne w prowadzeniu życia wspólnego. Wiara jest więc dla rodzaju ludzkiego najbardziej konieczna. (Św. Tomasz z Akwinu, 2005 [1258]: 153).

Według tych wypowiedzi przekonania nabyte przez rozum należy zatem odróżnić od przekonań nabytych przez wiarę. Te pierwsze to przekonania, do których dochodzimy za pomocą percepcji oraz wnioskowania, te drugie zaś to przekonania oparte na autorytecie – pojedynczej osoby lub instytucji. Powyższa dystynkcja przyjmuje założenie, że sami nie jesteśmy w stanie dojść do wszystkich przekonań, które mamy i potrzebujemy mieć, stąd korzystamy z tego, co powiedzą nam inni. Zarówno św. Tomasz, jak i późniejsi myśliciele ze szkoły Port Royal traktują przekonania oparte na wierze i zaufaniu do autorytetu za

<sup>5</sup> Zob. Chisholm (1973: 14); zob. również BonJour (1999); BonJour, Sosa (2003: 190); Sosa (2007).

<sup>6</sup> Zob. Św. Augustyn, *Retractiones*, I. xiii, 3.

cenne i potrzebne uzupełnienie naszej wiedzy. Istotne jest jednak to, że takie przekonania wiedzy nie stanowią. Mianem wiedzy mogą być bowiem określane tylko te przekonania, do których dochodzimy sami dzięki percepcji lub rozumowaniu. Mimo że przekonania oparte na wierze nie stanowią wiedzy, mogą być prawdziwe i właśnie dlatego są jej cennym uzupełnieniem. Prawda jest bowiem dobrem i należy dążyć do jej nabywania – również za pomocą świadectwa innych osób mających autorytet.

Inaczej na kwestię wartości przekonań opartych na wierze zapatrują się Kartezjusz i Locke. W *Rozprawie o metodzie* Kartezjusz stwierdza, że

I pomyślałem jeszcze, iż jako że wszyscy byliśmy dziećmi zanim staliśmy się mężczyznami, i długo wypadło nam ulegać naszym skłonnościom i naszym wychowawcom których pierwsze były często niezgodne z drugimi, ani te, ani tamci nie zawsze może doradzali to, co najlepsze – prawie niemożliwe jest, aby nasze sądy były tak niezmacone i pewne, jakimi by mogły być, gdybyśmy mieli nasz rozum w pełnym użytkowaniu od samego urodzenia i zawsze przezeń tylko byli kierowani. (1980 [1637]: 36)

Oraz dodaje tamże:

I jako że rozważyłem, iż mnogość głosów nie jest wszelako dowodem, który by coś był wart w odniesieniu do prawd trudniejszych nieco do wykrycia, bardziej jest bowiem prawdopodobne, aby jeden człowiek trafił na nie niż ogół – dlatego to nie mogłem wybrać nikogo, którego mniemania zdałyby mi się godne, aby je przełożyć nad inne, i uczułem się niejako zmuszony podjąć samemu kierowanie sobą. (Descartes 1980 [1637]: 38)

W podobny sposób wypowiada się John Locke w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, pisząc:

[...] I mam nadzieję, że nie będzie mi to poczytane za zuchwalstwo, gdy powiem, że robilibyśmy zapewne większe postępy w poznaniu rozumowym i kontemplacyjnym, gdybyśmy go szukali w źródła, rozważając same rzeczy, i gdybyśmy w poszukiwaniach swych opierali się raczej na własnej zdolności myślenia niż na opiniach innych ludzi, sądzę bowiem, że równie rozsądnie moglibyśmy żywić nadzieję, iż będziemy patrzyli cudzymi oczami, jak że będziemy myśleli przy pomocy cudzego rozumu. Tyle tylko mamy rzeczywistego i prawdziwego poznania, ile sami zdołamy rozważyć i pojąć prawd i racji. To, że przez nasz umysł przyływają tylko obce poglądy, choćby nawet prawdziwe, nie uczyni nas choćby o jotę mądrzejszymi. Co u innych ludzi było wiedzą, u nas jest tylko uporczywie podtrzymywanym mniemaniem; darzymy wprowadzie uznaniem tylko nazwiska czcigodne, ale nie zgłębiamy własnym rozumem prawd, których odkrycie tym, co te nazwiska nosili dało sławę. [...] W dziedzinie nauk każdy ma tyle, ile rzeczywiście wie i rozumie; co przyjął na wiarę i na cudzy rachunek, to tylko skrawki, które mają wartość, gdy wchodzą w skład całości, ale nie są cennym nabytkiem dla tego, kto je z osobna gromadzi. (Locke 1955 [1690]: Ks. I, 115-116)

Zatem zarówno Kartezjusz, jak i Locke zwracają uwagę, że nie należy uznawać przekonań opartych na wierze i autorytecie. Uprawomocnione dla danej osoby są tylko przekonania oparte na szeroko pojętych czynnościach rozumu, czyli zdobyte przez percepcję (włączywszy w to doświadczenie wewnętrzne,

introspekcję<sup>7</sup>) oraz wnioskowanie, do których to czynności rozumu dana osoba ma świadomy dostęp. Pogląd, że należy uznawać za uzasadnione tylko te przekonania, do których się samemu doszło na drodze rozumowania, stanowi istotę stanowiska określanego mianem *indywidualizmu epistemicznego*. Ponieważ poglądy św. Tomasza z Akwinu oraz szkoły Port Royal uznawały za uprawomocnione również przekonania oparte na autorytecie, dlatego nie mieszczą się w tym paradygmacie.

Warto przypomnieć, że nowożytny indywidualizm epistemiczny nie jest poglądem nowym w zachodniej filozofii. Jego początki znajdujemy bowiem w starożytnej filozofii greckiej. Przynajmniej od czasów Platona posługiwano się rozróżnieniem na wiedzę rzeczywistą (*epistémē*) i wiedzę potoczną, tj. opinię, mniemanie (*dóxa*). Wiedza w ścisłym sensie tego słowa (*epistémē*) dotyczy tego, co ogólne, wieczne i nie podlega zmianom. Jest to wiedza pewna i niezmienna, jej przedmiotem są odwieczne idee Platona czy formy substancjalne Arystotelesa. *Dóxa* dotyczy tego, co zmienne i przygodne, co opiera się na percepcji lub świadectwie innych osób<sup>8</sup>. Do wiedzy w ścisłym sensie (*epistémē*) można dojść tylko samodzielnie, przez wgląd intuicyjny lub rozumowanie, nie może się ona opierać na autorytecie i świadectwie innych<sup>9</sup>.

Co ważne, epistemiczny indywidualizm ma wymiar normatywny (Wolterstorff 1996: 218-226). Formuluje on normy epistemicznego zachowania – jak należy postępować, żeby osiągnąć wiedzę – a nie tylko opisuje, jak się faktycznie postępuje w procesie nabywania przekonań<sup>10</sup>. Tradycyjnie rozumiana epistemologia ma charakter normatywny i nie zezwala na redukowanie teorii poznania do psychologii deskryptywnej. Normatywny charakter indywidualizmu epistemicznego wiąże się z założeniem aksjologicznym, że wiedza jest wartością pozytywną, pewnym dobrem dla człowieka, który ma, co za tym idzie, epistemiczne obowiązki i jest moralnie odpowiedzialny za jakość posiadanych przekonań.

Wydaje się, że za powyższym założeniem kryją się dalsze intuicje aksjologiczne. Można je wyrazić następująco: człowiek żyje i działa w społeczeństwie, a podstawą jego zachowań wobec innych ludzi są jego przekonania. Działania podjęte na podstawie nieuzasadnionych przekonań (np. przesądów i uprzedzeń) mogą wyrządzić innym niezasłużoną krzywdę. Mogą również uniemożliwić osiągnięcie pewnych ważnych dóbr społecznych, takich jak pokój, sprawiedliwość czy dobrobyt. Wreszcie, działania podjęte na podstawie fałszywych i nieuzasadnionych przekonań mogą być niekorzystne dla samego ich sprawcy. Zatem człowiek ma obowiązek o jakość swoich przekonań dbać.

<sup>7</sup> Należy pamiętać jednak, że Kartezjusz nie uważał przekonań opartych na percepcji świata zewnętrznego za przekonania podstawowe; zob. „fundacjonalizm klasyczny” (Łukasiewicz, E. [2018 w druku]).

<sup>8</sup> Zob. Łukasiewicz, E. (2010).

<sup>9</sup> Zob. Platon, *Teajtet* (1959: xxxviii).

<sup>10</sup> Zob. koncepcja „epistemologii znaturalizowanej” (Quine 1969; Kornblith 1999).

Ponadto odpowiedź na pytanie, czy nasze przekonania są (lub były) wystarczająco uzasadnione, jest ważna dla moralnej oceny naszych działań opartych na tychże przekonaniach. Jeśli dobro wynikające z naszych działań jest rezultatem zbiegu okoliczności i nie opiera się na naszych świadomie podjętych decyzjach i dobrze uzasadnionych przekonaniach, nie jesteśmy tego dobrą sprawcami i nie może nam być przypisana żadna zasługa z tego tytułu.

Kolejne założenie leżące u podstaw normatywnej epistemologii dotyczy wartości prawdy. Prawda jest niezaprzeczalnym dobrem, dlatego wiedza również jest dobrem, ponieważ jest to przekonanie prawdziwe i uzasadnione<sup>11</sup>. Jeśli nie dążymy do poszerzenia zakresu naszej wiedzy, jesteśmy winni zaniedbania i ma to wymiar moralny<sup>12</sup>.

Potrzebę posiadania uzasadnienia dla swoich przekonań można też rozumieć jako wyraz intuicji moralnej, że autonomia poznawcza i godność indywidualnego podmiotu polegają na tym, że posiada on uzasadnienie dla swoich przekonań, sam je zdobył i potrafi na drodze refleksji go wskazać. Jest to stanowisko określane mianem internalizmu epistemicznego<sup>13</sup>.

Może tu wchodzić w grę jeszcze inna intuicja. Przekonania nabyte przez percepcję, introspekcję, rozumowanie lub pamięć częściej są prawdziwe niż przekonania nabyte w inny sposób (np. poprzez świadectwo innych osób). Dlatego właśnie należy uznawać tylko te przekonania za uprawomocnione, do których uzasadnienia mamy zagwarantowany ów uprzywilejowany pierwszoosobowy dostęp (wymagany przez wspomniany internalizm), ponieważ w ich nabywaniu opieramy się na własnej percepcji, doświadczeniu wewnętrznym lub rozumowaniu. Przekonania oparte na autorytecie innych osób nie spełniają tego wymagania, stąd nie należy ich uznawać za uprawomocnione.

Ten indywidualistyczny i internalistyczny, a przy tym bardzo wymagający, paradygmat epistemologiczny nie jest wszakże jedynym, jaki został wypracowany i przetrwał do czasów współczesnych. Nieco bardziej przychylnie stanowisko wobec uzasadnienia przekonań opartych na świadectwie innych osób zajmował David Hume. W *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* pisze:

[...] Jak wiadomo, nie ma bardziej pospolitego, bardziej pożytecznego, a nawet niezbędnego do życia rodzaju rozumowania, niż to, które polega na świadectwie ludzkim i na relacjach naocznych świadków i widzów. (Hume 1977 [1748]: 134)

Podobnie jak czynili to św. Tomasz z Akwinu i szkoła Port Royal, Hume zwraca uwagę na pożytek wynikający z posiadania przez nas przekonań nabytych na podstawie świadectwa innych osób (*testimony*). Wielu przekonań potrzebnych do życia i działania praktycznego nie jesteśmy w stanie sami zdobyć, ani

<sup>11</sup> Nie będziemy tutaj omawiać zagadnień związanych z tzw. problemem Gettier'a (zob. Gettier 1963); trudności związane z definiowaniem prawdy jako przekonania prawdziwego i uzasadnionego omawia Linda Zagzebski (1996: 283-292); zob. również Łukasiewicz E. (2018 w druku).

<sup>12</sup> Zob. Zagzebski (1996, 1999).

<sup>13</sup> Więcej na temat internalizmu i eksternalizmu epistemicznego zob. w Kornblith (red.) (2001).

uzasadnić ich w sposób, o którym piszą Kartezjusz i Locke. Gdybyśmy uznawali za wiarygodne tylko te przekonania, dla których mamy odpowiednie uzasadnienie, dysponowalibyśmy znacznie mniejszą ilością przekonań prawdziwych, niż faktycznie dysponujemy. Miałoby to poważne konsekwencje dla naszego funkcjonowania poznawczego, codziennego życia i zachowania. Jednak nie należy wnioskować z powyższego, że stanowisko Hume'a jest powrotem do koncepcji przekonań uzasadnionych opartych jedynie na autorytecie osoby dostarczającej świadectwa (zob. powyżej: św. Tomasz, szkoła Port Royal). To podmiot epistemiczny jest odpowiedzialny za racjonalną ocenę wiarygodności treści świadectwa, jak też i ocenę wiarygodności osoby dostarczającej świadectwa (Hume 1977 [1748]: 134-5). Jest to zatem uzasadnienie oparte na rozumowaniu na podstawie przesłanek i nie ma tutaj miejsca na wiarę w autorytet. Takie stanowisko określamy mianem redukcjonizmu epistemicznego. Dopuszcza ono przekonania oparte na świadectwie innych jako uprawomocnione, ale jednocześnie wymaga od podmiotu epistemicznego indywidualnego i rozumowego uzasadnienia dla tychże przekonań – na podstawie obserwowalnych lub wywnioskowanych dowodów wiarygodności.

Zupełnie inaczej na sprawę uprawomocnienia przekonań opartych na świadectwie innych zapatrywał się twórca szkockiej szkoły filozofii zdrowego rozsądku (*Common Sense*), Thomas Reid. Stwierdza on, że bezowocne jest dążenie do uzasadnienia naszych prawdziwych przekonań opartych na świadectwie innych za pomocą wyłącznie własnego rozumu. Gdybyśmy tak czynili, nasza wiedza byłaby znikoma. Co ważniejsze, Reid twierdzi, że nasze poleganie na świadectwie innych osób jest uzasadnione *a priori*, ponieważ wynika z „pierwszych zasad” (*first principles*) ludzkiego poznania. Reid przyjmuje, że w naszym działaniu poznawczym kierujemy się dwoma zasadami, które są ufundowane w samej naturze ludzkiej. Są to zasada prawdomówności (*principle of veracity*) oraz zasada ufności (*principle of credulity*). Pierwsza z nich mówi, że każdy z nas ma naturalną „skłonność do mówienia prawdy i używania znaków językowych w celu wyrażenia naszych rzeczywistych uczuć i postaw”, natomiast zasada druga głosi, że ludzie mają naturalną skłonność do wiary w to, co mówią inni<sup>14</sup>. Według Reida przekonania oparte na świadectwie innych są oczywiste i pod względem poznawczym podstawowe (*foundational beliefs*)<sup>15</sup>. Ponieważ są one uprawomocnione w sposób bezpośredni, przez naturę poznawczą człowieka, zatem ich uzasadnienie nie może być zredukowane do wnioskowania dotyczącego ich wiarygodności. Takie stanowisko, będące w opozycji do wspomnianego redukcjonizmu Hume'a, określa się mianem antyredukcjonizmu.

Oprócz wspomnianych zasad prawdomówności i ufności kształtujących nasze poznanie, stanowisko Reida opiera się także na założeniu dotyczącym

<sup>14</sup> Zob. Th. Reid, *Inquiry into the Human Mind*, VI. xxiv. 193-194.

<sup>15</sup> Zob. Th. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, VI. V; zob. również Wolterstorff (2004); Łukasiewicz (2010; 2018 w druku).

społecznego wymiaru natury człowieka i jego czynności poznawczych (*social operations of mind*)<sup>16</sup>. Nasze życie i większość naszych działań (w tym wszelkie akty mowy) mają wymiar społeczny, a nie jednostkowy i samotniczy. Ten społeczny wymiar naszych czynności poznawczych i aktów komunikacji konstytuuje naszą naturę i treść naszych przekonań. Dzięki „społecznym” operacjom naszego umysłu jesteśmy właśnie tacy, jacy jesteśmy. Ten epistemiczny kolektywizm stanowi istotną opozycję wobec indywidualizmu epistemicznego. Nie tylko zatem możemy uznawać za uzasadnione przekonania oparte na świadectwie innych, ponieważ są nam potrzebne, a z różnych względów nie potrafimy czy nie możemy ich sami uzasadnić. Istotne jest również to, że nabywanie takich przekonań stanowi część naszego aparatu poznawczego – działającego analogicznie do narządów zmysłów.

Przyjęcie takich założeń epistemicznych pozwala Reidowi zupełnie inaczej określić status prawdziwych przekonań opartych na świadectwie innych niż to miało miejsce w pismach św. Tomasza czy szkoły Port Royal. Tam, przypomnijmy, przekonania oparte na świadectwie były uzasadnione, ale nie stanowiły wiedzy, tylko akty wiary. U Reida przekonania oparte wyłącznie na świadectwie innych są uzasadnione w sposób tak samo podstawowy, jak przekonania oparte na percepcji i – o ile są prawdziwe – stanowią właśnie *w i e d z ę*. Co ważne, wiedza taka może być dalej przekazywana na drodze świadectwa innym osobom. Zwolennicy antyredukcjonizmu argumentują często, że przyjmując za oczywiste i uzasadnione przekonania oparte na percepcji<sup>17</sup> zwykle nie sprawdzamy, czy nasze narządy zmysłów działają prawidłowo. A skoro takie „niesprawdzone” przekonania oparte na percepcji zwykle traktujemy jako dobrze uzasadnione (o ile nie ma widocznych przesłanek, aby wątpić w ich wiarygodność, np. słabe oświetlenie czy zaburzenia chorobowe), tak samo powinniśmy traktować przekonania oparte na świadectwie innych. Jeśli nie ma widocznych oznak braku wiarygodności, to nasze poleganie na świadectwie innych jest uprawomocnione w sposób bezpośredni i nieredukowalny do wnioskowania<sup>18</sup>.

Podsumowując, według filozofii Reida, prawdziwe przekonania oparte wyłącznie na świadectwie innych stanowią wiedzę, a nie jedynie akty wiary, i są same z siebie, dzięki aktowi świadectwa, uzasadnione. Nadanie takiego statusu tym przekonaniom to bardzo śmiały projekt epistemiczny, ponieważ twierdzenia różnych osób bywają jednak czasami fałszywe lub oparte na niekompetencji. Jednak podejście takie pozwala określać mianem wiedzy całe mnóstwo prawdziwych przekonań, które nabyliśmy od innych osób i do których nie doszliśmy drogą własnego wnioskowania lub percepcji.

<sup>16</sup> Zob. *Essays on the Active Powers of Man*, V, vi-vii; zob. również Coady (2004: 183-186).

<sup>17</sup> Trzeba jednak pamiętać o wspomnianym stanowisku kartezjańskim i argumentach sceptycyzmu.

<sup>18</sup> Zob. Lackey, Sosa (red.) (2006).



Kolejna para pojęć określających dwa przeciwległe stanowiska we współczesnej epistemologii to epistemologiczny metodyzm i epistemologiczny partykularyzm. Richard Fumerton ujął tę opozycję w następujący sposób:

Czy najpierw ustalamy, co wiemy, a potem staramy się określić na podstawie paradygmatycznych przypadków wiedzy konieczne i wystarczające warunki wiedzy? Czy też najpierw odkrywamy konieczne i wystarczające warunki wiedzy i potem posługujemy się nimi, aby ustalić, co wiemy? (Fumerton 2008: 36; przeł. E.Ł.)<sup>19</sup>

Metodyzm jest reprezentowany przez kartezjański model epistemologii, natomiast partykularyzm jest typowy dla stanowiska Reida. W metodyzmie epistemologicznym ustalamy najpierw kryteria wiedzy, a dopiero potem szukamy przekonań prawdziwych i uzasadnionych spełniających te kryteria. Wtedy też dopiero możemy określić, co jest, a co nie jest wiedzą. Przy tym podejściu zakres tego, co możemy nazwać wiedzą, zależy zatem od przyjętych kryteriów. Zwykle w metodyzmie przyjmuje się, że przekonanie musi być oparte na jasnych i wyraźnych pojęciach czy ideach, czyli musi być oczywiste, żeby mogło być uznane za prawdziwe. Natomiast w partykularyzmie epistemologicznym zakładamy z góry, że pewne przekonania oczywiste są wiedzą, czyli przyjmujemy z góry ich prawdziwość. W następnej kolejności ustalamy, jakie cechy mają te przekonania, i na tej podstawie możemy potem określać, czy inne przekonania stanowią wiedzę. W tym wypadku ustala się warunki prawdziwości przekonań poprzez badanie własności przekonań już uznanych za prawdziwe.

Kolejną kwestią jest sposób formowania przekonań. Również tutaj możemy wyróżnić dwa przeciwstawne modele. Jeden jest związany z tradycją kartezjańską, natomiast drugi jest właściwy dla paradygmatu Reida, jak również (zob. poniżej) Spinozy. Kartezjański model formowania przekonań zakłada dwa zasadnicze etapy tego procesu. Etapem pierwszym jest zrozumienie czy też przedstawienie sobie treści przekonania – jest to etap pasywny. Etapem drugim jest ocena tej treści pod względem jej wartości poznawczej i albo jej uznanie (akceptacja), albo jej odrzucenie. Jest to aktywny etap formowania przekonań<sup>20</sup>.

Powyższy model może się wydawać wielu z nas nader przekonujący i wręcz oczywisty. Jednak dość szybko został on zakwestionowany. W artykule poświęconym nabywaniu przekonań przez systemy mentalne, Daniel T. Gilbert zauważa (1991: 108), że Baruch Spinoza był pierwszym myślicielem, który porzucił powyższy podział na bierne akty rozumienia i czynne akty oceny czy uznania prawdziwości. Spinoza w swojej *Etyce* postuluje, że aby zrozumieć pewien sąd czy twierdzenie, musimy uprzednio niejako je uznać, a dopiero w kolejnym kroku możemy je odrzucić, o ile dojdziemy do wniosku, że jest ono niezgodne z innymi

<sup>19</sup> “Does one first decide what one knows and then try to learn from paradigmatic examples of knowledge the necessary and sufficient conditions for knowledge? Or does one discover first the necessary and sufficient conditions for knowledge and apply what one learns to discover what one knows?” (Fumerton 2008: 36); zob. również Chisholm (1973: 14).

<sup>20</sup> Zob. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, VI, t. I (1958 [1641]: 104).

żywionymi przez nas przekonaniami (Spinoza 2008 [1677]: cz. II: 49). Zdaniem Spinozy przedstawienia i przekonania nie należą do odrębnych rodzajów, lecz do jednego – wszystkie przedstawienia (idee) są przekonaniem. Stąd też drugi ze wspomnianych modeli formowania przekonań może być nazwany spinozjańskim<sup>21</sup>. Nietrudno zauważyć, że model ten jest spójny ze wspomnianą zasadą ufności (*principle of credulity*), stanowiącą w epistemologii Reida jedno z podstawowych narzędzi poznania.

Mając na uwadze przedstawione pojęcia i dystynkcje obecne we współczesnej epistemologii, można scharakteryzować stanowisko przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, takich, jak: Kazimierz Twardowski, Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Czeżowski czy Izydora Dąmbska, następująco: jest to stanowisko zgodne z epistemicznym indywidualizmem i metodyzmem, a przez to należy do kartezjańskiego nurtu epistemologii nowożytnej. Jeśli chodzi o zagadnienie formowania przekonań, mieści się ono również w kartezjańskim modelu epistemologicznym, a nie spinozjańskim lub reprezentowanym przez szkołę Reida. Poniżej postaramy się zwięźle uzasadnić, na przykładzie poglądów Tadeusza Czeżowskiego, że ta charakterystyka poglądów epistemologicznych szkoły lwowsko-warszawskiej jest trafna, a następnie zajmiemy się krytyką kartezjańskiego modelu formowania przekonań, typowego nie tylko dla samego Czeżowskiego, lecz całej szkoły lwowsko-warszawskiej.<sup>22</sup>

Jeśli chodzi o indywidualizm epistemiczny, znajdujemy u Czeżowskiego wyraźny podział na wiedzę i wiarę (1945: 56)<sup>23</sup>. Przekonania należące do wiedzy cechują się oczywistością, ich przedmiot ujmujemy jasno i wyraźnie, są też twarde i stanowcze. Przekonania należące do wiary nie są oczywiste – są chwiejne, niejednoznaczne, uporczywe i ogólnikowe. Wymagają oparcia w uczuciach, pragnieniach lub szacunku do autorytetu. Dla zrozumienia koncepcji Czeżowskiego najbardziej istotne jest pojęcie oczywistości, którym się posługuje. Otóż rozróżnia on cztery podstawowe rodzaje oczywistości przekonań: apodyktyczną, introspekcyjną, zmysłową i demonstratywną.

Oczywistość apodyktyczna przysługuje przekonaniom, których treścią są podstawowe twierdzenia ontologiczne, takie jak np. zasada sprzeczności i niektóre założenia systemów dedukcyjnych. Podstawą oczywistości przekonań jest ich treść. Oczywistość introspekcyjna przysługuje przekonaniom, w których podmiot stwierdza, że coś przeżywa (wątpi, czuje, chce). Jest to, jak sam Czeżowski mówi, oczywistość kartezjańskiego *cogito*. Nie jest ona apodyktyczna, ponieważ, fakty psychiczne są ontologicznie przygodne, a nie konieczne. Oczywistość zmysłowa przysługuje przekonaniom opartym na percepcji. Podstawą oczywistości jest

<sup>21</sup> Więcej o argumentach wspierających ten model formowania przekonań pisze Łukasiewicz, E. (2018 w druku); zob. również Lechniak (2011: 73-115).

<sup>22</sup> Zob. Woleński (1985).

<sup>23</sup> Podział na wiedzę i wiarę jest też obecny w poglądach Kazimierza Twardowskiego, nawiązuje do niego Izydora Dąmbska, por. przypis 2 i 4.

żywość i natarczywość spostrzeżenia zmysłowego. Własności te mogą być zachowane w czasie w przypomnieniach i dopóki przypomnienia mają te własności, one również mogą być oczywiste w podanym tu sensie. Oczywistość demonstratywna przysługuje przekonaniom, które logicznie wynikają z innych oczywistych przekonań. Stosunek wynikania przenosi oczywistość z jednego przekonania na drugie. Czeżowski jednoznacznie stwierdza, że:

Cztery epistemologicznie rozróżnione rodzaje zdań odpowiadające wymienionym czterem rodzajom przekonań oczywistych, mianowicie zdania analityczne, zdania empiryczne doświadczenia wewnętrznego i doświadczenia zmysłowego oraz zdania uzyskane drogą wynikania logicznego ze zdań pierwszych trzech rodzajów w y - c z e r p u j ą zakres zdań wchodzących do wiedzy (1969 [1945]: 56).

Należy tu od razu zauważyć, że wiedzą nie są przekonania oparte na świadectwie innych osób, nie ma bowiem oczywistości świadectwa ( $p$ , ponieważ  $X$  powiedział, że  $p$ ). Takie przekonania należą do wiary. Według Czeżowskiego wszystkie przekonania należące do wiedzy zdobywamy sami przez percepcję, introspekcję, pamięć albo inferencję. Przekonania apodyktyczne są analityczne i mają swoje ugruntowanie w pewnym akcie założenia ich prawdziwości.

Prawdziwość przekonań jest gwarancją (warunkiem koniecznym i wystarczającym) ich oczywistości, ale oczywistość nie jest gwarancją prawdziwości żadnego przekonania (Czeżowski 1969: 57). Choć więc koncepcja wiedzy Czeżowskiego, a także innych reprezentantów szkoły lwowsko-warszawskiej, mieści się w nowożytnym indywidualistycznym modelu wiedzy wypracowanym przez Kartezjusza i Locke'a, to jego teoria prawdy nie jest kartezjańska. Dla Kartezjusza bowiem prawdziwość to tyle, co jasne i wyraźne (oczywiste) ujęcie treści pewnych twierdzeń. Natomiast według Czeżowskiego przekonanie jest prawdziwe, gdy przedmiot przekonania istnieje i jest konieczny, przeżyty albo spostrzeżony przez podmiot poznający. Przekonania, które wydają się oczywiste, mogą być fałszywe<sup>24</sup>. Nie ma niezawodnego kryterium odróżnienia oczywistości pozornej przekonań fałszywych od oczywistości przekonań prawdziwych. Natomiast każde przekonanie prawdziwe jest oczywiste, w przyjętym przez Czeżowskiego sensie oczywistości, ponieważ jest oparte na percepcji, introspekcji, pamięci lub inferencji<sup>25</sup>.

Czeżowski, rozwijając swoją charakterystykę przekonań, dodaje w omawianym artykule, że przekonanie oparte na oczywistości apodyktycznej, introspekcji i percepcji (pamięci) są b e z p o ś r e d n i o u z a s a d n i o n e , a przekonania oparte na inferencji są uzasadnione p o ś r e d n i o (Czeżowski 1969: 56). Można z tego

<sup>24</sup> Czeżowski nie uznawał nierewidowalności przekonań opartych na percepcji. Przekonania takie winny być sprawdzane, ale proces sprawdzenia musi być zakończony, aby można było przyjąć zdania wyrażające przekonania oparte na percepcji, jako przesłanki różnego rodzaju rozumowań. Zakończenie procesu sprawdzania jest wynikiem decyzji badaczy (Łukasiewicz, D. 2002: 147).

<sup>25</sup> Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że w późniejszych pismach (1969) Czeżowski uzupełnił wykaz oczywistości o oczywistość aksjologiczną: moralną i estetyczną, w której prezentują się wartości, czyli dobro i piękno. Wartości więc mogą być również przedmiotem szczególnej percepcji, a przekonania moralne i estetyczne mają swoje uzasadnienie w odpowiednich przeżyciach i opartych na nich inferencjach.

wnioskować, że przekonanie jest uzasadnione, gdy jest oczywiste, to zaś znaczy, że jest oparte na percepcji, introspekcji, pamięci albo inferencji. Co ważne, wynika z tego także, że każde przekonanie prawdziwe jest uzasadnione, skoro każde przekonanie prawdziwe jest oczywiste w podanym przez Czeżowskiego sensie.

Ktoś mógłby argumentować jednak, że wniosek powyższy jest fałszywy. Intuicja podpowiada nam bowiem, że nie każde przekonanie prawdziwe jest uzasadnione. Nie są uzasadnione na przykład przekonania prawdziwe, ale oparte na myśleniu życzeniowym, zgadywaniu lub ślepych trafie. To niezgodne z naszą intuicją twierdzenie, że każde przekonanie prawdziwe jest uzasadnione, wynika z założenia, że każde przekonanie prawdziwe jest oczywiste. Jeśli bowiem każde przekonanie prawdziwe jest oczywiste, a oczywiste jest każde przekonane oparte na percepcji, introspekcji, pamięci lub inferencji i każde przekonane oparte na percepcji, introspekcji, pamięci lub inferencji jest uzasadnione, to każde przekonanie prawdziwe jest uzasadnione.

Jednak wydaje się, że Czeżowski mógłby odeprzeć ten zarzut odpowiadając po prostu, że przekonania oparte na zgadywaniu lub myśleniu życzeniowym nie mogą być *p r z e k o n a n i a m i p r a w d z i w y m i*<sup>26</sup>. Bowiem nawet jeżeli przedmiot przekonania istnieje (tj. treść propozycjonalna przekonania odpowiada jakiemuś stanowi rzeczy w realnym świecie), to abyśmy mogli uznać to przekonanie za prawdziwe, ów przedmiot przekonania musi być wywnioskowany, przeżyty albo spostrzeżony przez podmiot poznający. Wtedy natomiast przekonanie nie jest oparte na myśleniu życzeniowym, ale na percepcji lub wnioskowaniu i staje się przekonaniem oczywistym i uzasadnionym.

Problem powyższy jest związany z innym rozumieniem przez Czeżowskiego pojęcia wiedzy. Otóż, nigdzie nie definiuje on wiedzy w klasyczny sposób, jako przekonania prawdziwego i uzasadnionego. Według Czeżowskiego wiedza to tyle co prawdziwe przekonanie (1959: 8, 57). Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę, że każde przekonanie prawdziwe jest oczywiste, a oczywiste przekonanie to tyle, co przekonanie uzasadnione, to każde przekonanie prawdziwe jest zarazem uzasadnione. Jednak zaznaczyć należy, że definicja wiedzy Czeżowskiego nie spełnia w oczywisty sposób warunków klasycznej definicji wiedzy, której założeniem jest rozdzielenie prawdziwości od uzasadnienia<sup>27</sup>. Inaczej mówiąc,

<sup>26</sup> Czeżowski stwierdza, że przekonanie można opisać słowami: „wiem, że jest to a to” (Łukasiewicz, D. 2002: 57). Trudno sobie wyobrazić, aby mógł się on zgodzić z tym, żeby przekonania oparte na myśleniu życzeniowym nazywać w ogóle przekonaniami, a tym bardziej przekonaniami prawdziwymi, czyli wiedzą. Ktoś jest przekonany, że *p*, tylko gdy istnieje pewna oczywistość, właściwa dla danego rodzaju przekonania, o czym wyżej była mowa. Trzeba jednakże zauważyć, że użycie przez Czeżowskiego słowa *przekonanie* nie jest w pełni konsekwentne. Raz przekonaniem nazywa stany mentalne, które można opisać słowami „wiem to a to”, a kiedy indziej, jak w wypowiedziach cytowanych w dalszej części artykułu, operuje on szerszym pojęciem przekonania, w którym mieściłyby się też akty wiary, a nie wiedzy (zob. poniżej).

<sup>27</sup> Należy tutaj dodać, że właśnie to rozdzielenie jest źródłem sporych problemów klasycznej definicji wiedzy rozumianej jako przekonanie prawdziwe i uzasadnione (zob. „problem Gettier’a” [Gettier 1963]); o trudnościach tej definicji wiedzy pisze Linda Zagzebski (1996: 283-292).

klasyczna definicja wiedzy nie przesądza, że każde prawdziwe przekonanie musi być uzasadnione.

W kontekście postawionej wyżej tezy, że epistemologia Czeżowskiego jest indywidualizmem epistemicznym, pewnej interpretacji wymagają następujące jego wypowiedzi:

Jednakże we współczesnych warunkach życia tylko nieznaczny ułamek posiadanej wiedzy zawdzięcza każdy z nas w ł a s n e m u d o ś w i a d c z e n i u i w ł a s n e j m y ś l i . Większość przekonań nabywamy niejako z drugiej ręki, przejmując gotowe cudze przekonania drogą informacji. Dzieje się to za pośrednictwem słowa mówionego i pisanego, w rozmowie i w listach, przez dzienniki i przez radio, w szkołach przez książki i czasopisma naukowe. Motywem przekonania jest we wszystkich tych przypadkach słuchowe lub wzrokowe spostrzeżenie mowy wraz ze zrozumieniem tego, co się spostrzega; pośrednio jednak trzeba odnieść powstawanie przekonań tą drogą do cudzych przeżyć, znajdujących swój wyraz w spostrzeganych znakach. (Czeżowski 1959: 43).

Następnie dodaje:

Jeżeli przekazywanie komuś przekonań innej osoby nie dzieje się w postaci informacji czysto rzeczowej lub nauczania, to nazywamy je poddawaniem lub sugerowaniem przekonań, stosowanym lub nadużywanym w reklamie, propagandzie i wszelkiej agitacji, ułatwiającym szerzenie się pogłosek i plotek; ma ono również jednak i dodatnie zastosowania, np. w lecznictwie chorób nerwowych, gdzie podanie choremu przekonania o możliwości wyzdrowienia jest nieraz warunkiem uleczenia. U jego podstawy leży n a t u r a l n a s k ł o n n o ś ć d o u w i e r z e n i a w t o , c o k t o s d r u g i w y z n a j e s z c z e r z e l u b n i e s z c z e r z e j a k o s w e w ł a s n e p r z e k o n a n i e ; p r z e j a w i a s i ę w n i e j w ł a ś c i w y n a t u r z e l u d z k i e j p o p ę d d o n a ś l a d o w n i c t w a , t e n s a m , k t օ r y t ł u m a c z y n a m z j a w i s k a m o d y . Ó w p o p ę d j e s t w d z i e d z i n i e p s y c h i c z n e j j a k b y z a r a ż l i w o ś c i ą p e w n y c h z j a w i s k p s y c h i c z n y c h i w y s t ę p u j e w y r ą z n i e z w ł a s z c z a t a m , g d z i e n i e d o c h o d ą d o g ł o s u i n d y w i d u a l n e r օ ż n i c e w r o z w o j u p s y c h i c z n y m j e d n o s t e k : u l u d օ w p i e r w o t n y c h , w ś r օ d d z i e c i , w z j a w i s k a c h m a s o w y c h t z w . p s y c h o l o g i i t ł u m u . (Czeżowski 1959: 43)

W pierwszej wypowiedzi Czeżowski trafnie zauważa, że nasza wiedza składa się z bardzo wielu przekonań, do których sami nie doszliśmy na drodze wnioskowania, introspekcji czy percepcji – przekonania te nabyliśmy od innych osób. Według wcześniej cytowanej wypowiedzi należałoby przekonania nabyte od innych osób, np. w szkole, uznać za wiarę, ponieważ zostały uznane na podstawie autorytetu, a nie własnej percepcji, introspekcji, pamięci czy inferencji. Jednak stanowczo Czeżowski nazywa takie przekonania w i e d z ą . Czy takie stanowisko można uznawać wciąż za epistemiczny indywidualizm? Otóż wydaje się, że można byłoby tego bronić, ale raczej ze stanowiska redukcjonizmu Hume’a. Należy zauważyć, że Czeżowski wyraźnie zaznacza, że „motywem przekonania jest we wszystkich tych przypadkach słuchowe lub wzrokowe spostrzeżenie mowy wraz ze zrozumieniem tego, co się spostrzega”. Należy to chyba rozumieć w ten sposób, że uznajemy za prawdziwe pewne przekonanie *p* przekazane przez osobę *O*, na podstawie n a s z e j p e r c e p c j i i z r o z u m i e n i a t e g o , c o z o s t a ło n a m p r z e k a z a n e p r z e z *O* w t e j c z y i n n e j f o r m i e . N i e u z n a j e m y p r z e k o n a n i a *p* d l a t e g o

tylko, że osoba *O* nam je przekazała, ale dlatego, że zrozumieliśmy treść tego, co przekazała (informację) oraz – co Czeżowski wydaje się tutaj zakładać, a o czym będzie jeszcze mowa – dokonaliśmy oceny intelektualnej zawartości tej informacji. Następnie na podstawie takiej samodzielnej oceny wiarygodności uznaliśmy przekonanie *p* za prawdziwe. W ten sposób stało się ono częścią naszej wiedzy. Tutaj można byłoby snuć analogie do redukcjonistycznego stanowiska Hume'a<sup>28</sup>.

Jednak mimo że sami uznaliśmy przekonanie *p* za prawdziwe na podstawie informacji innych osób, przedmiot tego przekonania nie jest nam dany bezpośrednio, np. dowiadując się o bitwie pod Jeną, nie spostrzegamy jej przebiegu sami i bezpośrednio. W jakim więc sensie i na jakiej podstawie przekonanie *p* jest dla nas oczywiste i uzasadnione (pamiętajmy, że wtedy tylko może być prawdziwe i stanowić wiedzę)? Otóż Czeżowski zakłada, że za pomocą percepcji znaków (napisanych czy usłyszanych słów) osoba *O* wyraża własne przeżycia psychiczne. Jeżeli więc przekonanie *p* było/jest oczywiste dla osoby *O*, to przez percepcję, zrozumienie i uznanie treści *p* za prawdziwe sami własnym wysiłkiem niejako „pożyczamy” oczywistość tego przekonania od osoby *O*. Trzeba jednak przyznać, że nadal jest to niewystarczające wyjaśnienie dla faktu, że mamy uzasadnienie dla przekonania *p*, czyli, że jest ono dla nas oczywiste. Żeby takie wyjaśnienie uznać za wystarczające, należałoby przyjąć, że mamy dostęp poznawczy do cudzych stanów mentalnych i że jest możliwa percepcja tych stanów. Jednak sam Czeżowski nie mówi nigdzie o takiego rodzaju percepcji cudzych stanów mentalnych, wspomina jedynie, przedstawiając teorię nauk humanistycznych, o intuicji wartości i rozumieniu dzieł sztuki (1969: 37-38).

Pomimo tych niejasności, należy uznać, że Czeżowski w pierwszej z cytowanych wypowiedzi nie porzuca indywidualizmu epistemicznego na rzecz stanowiska Reida, które, jak można sądzić, było mu znane<sup>29</sup>. Natomiast pewne elementy wyraźnie korespondujące z filozofią Reida można odnaleźć w drugiej z cytowanych wypowiedzi Czeżowskiego. Zwraca w niej bowiem uwagę fragment o „naturalnej skłonności do uwierzenia w to, co ktoś drugi wyznaje szczerze lub nieszczerze jako swe własne przekonanie”, która to skłonność stanowi „właściwy naturze ludzkiej popęd do naśladownictwa”. W tym wypadku, jeśli uznajemy przekonanie *p* głoszone przez osobę *O* za prawdziwe, to czynimy tak dlatego, że osoba *O* ma takie przekonanie, a nie dlatego, że sami zrozumieliśmy *p* i oceniliśmy je jako wiarygodne. Innymi słowy, w tym drugim wypadku, który Czeżowski nazywa „sugerowaniem przekonań”, uznajemy przekonanie *p* ze względu na osobę, a nie ze względu na treść tego przekonania. Ta charakterystyka sposobu nabywania przekonań odpowiada bardziej temu, co nazywa on „wiarą”. Czeżowski ocenia przekonania oparte na wierze albo ostroż-

<sup>28</sup> Podobne redukcjonistyczne stanowisko w kwestii uzasadnienia dla przekonań opartych na świadectwie „osoby kompetentnej” dopuszcza Kazimierz Ajdukiewicz (1959: 70).

<sup>29</sup> Zob. Łukasiewicz, D. (2002: 239).

nie, albo wręcz negatywnie, skoro przypisuje je osobom niedojrzałym: dzieciom, ludom pierwotnym czy osobom podatnym na propagandę, uleganie modzie i nastrojom. Niekiedy tylko przekonanie tak nabyte mogą być ocenione pozytywnie (np. w leczeniu chorób).

Mając to wszystko na uwadze, można uznać, że stanowisko Czeżowskiego jest indywidualizmem epistemicznym i mieści się w głównym paradygmacie nowożytnej epistemologii. Wydaje się jednak, że napotykamy w tym stanowisku trzy istotne trudności. Pierwsza z nich polega na założeniu, że każde przekonanie prawdziwe jest oczywiste, co nie pozwala określać mianem wiedzy przekonania opartych na świadectwie innych, ponieważ tej oczywistości tam brakuje. Druga trudność polega na tym, że Czeżowski nie podaje wystarczająco skutecznych narzędzi do rozdzielenia „przekazywania informacji”, o których mowa w pierwszym z wyżej podanych cytatów, od ocenianego negatywnie „sugerowania przekonania”, o którym mowa w drugim. Trudność trzecia polega na tym, że wiązanie prawdziwości z oczywistością sprawia, że aby uznać omawiane stanowisko za spójne, należy uznać, że nabywając przekonania z drugiej ręki, tj. drogą informacji, mamy zdolność specyficznej percepcji cudzych stanów mentalnych, czego jednak w szkole lwowsko-warszawskiej raczej nie czyniono<sup>30</sup>.

Stanowisko Czeżowskiego reprezentuje nurt kartezjański również dlatego, ponieważ jest metodyzmem, a nie partykularyzmem, epistemologicznym. Warto w tym miejscu przytoczyć wyżej już wspomnianą wypowiedź Czeżowskiego:

Przekonania tworzące wiedzę są twarde, stanowcze, przedmiot ich ujmujemy jasno i wyraźnie, przekonania wchodzące w skład wiary są chwiejne, rozlewne, niejednoznaczne, ale przy tym bywają bardzo uporczywe – ich przedmiot przedstawiamy sobie mętnie, ogólnikowo; są najczęściej zasugerowane z zewnątrz, można też samemu wmówić je w siebie. Wymagają one oparcia o uczucia, pragnienia, szacunek do autorytetu – i padają, gdy znikną te podpory uczuciowe. Przekonania pierwszego rodzaju nazywamy oczywistymi. Oczywistość to cecha jakościowa przysługująca przekonaniom wchodzącym w skład wiedzy – wiara nie wymaga oczywistości (1969: 56)

Wyraźne powiązanie wiedzy, czyli przekonania prawdziwych, z oczywistością (szeroko pojętą) pozwala uznać stanowisko Czeżowskiego właśnie za formę epistemologicznego metodyzmu. Oczywistość bowiem stanowi u niego owo kryterium wymagane w metodyzmie, pozwalające nam określać dane przekonanie mianem wiedzy.

Stanowisko kartezjańskie jest widoczne u Czeżowskiego również w jego koncepcji formowania przekonania. Teoria przekonania Czeżowskiego jest ściśle związana z koncepcjami psychologii deskryptywnej Brentany i Twardowskiego. Przekonanie to akt uznania lub odrzucenia istnienia przedmiotu, a przedstawienie

<sup>30</sup> Wątpliwe jest również, aby Czeżowski podzielał pogląd określany we współczesnej epistemologii świadectwa mianem *extendedness hypothesis* (zob. Goldberg 2010: 79-104), który to pogląd jest stanowiskiem eksternalistycznym; zob. Łukasiewicz, E. (2018 w druku).

to akt uobecnienia przedmiotu, przy czym przedmiot jest tu szeroko rozumiany<sup>31</sup>. Przedmiotem może być konkret, abstrakt, obiekt fikcyjny czy sprzeczny. Nie wchodząc w szczegóły techniczne tej teorii można, powiedzieć, że przedstawienie jest też aktem pojmowania czy rozumienia pewnej treści odnoszącej się do przedmiotu przedstawienia czy jakoś ten przedmiot reprezentującej. Jak pisze Czeżowski:

Albowiem, po to, by stwierdzić, że deszcz pada, trzeba najpierw wiedzieć, co to jest deszcz; aby zaprzeczyć, że upiory istnieją, trzeba najpierw wiedzieć, co to takiego upiory – i tak samo w każdym innym przypadku. (1959: 9)

Przekonanie, że *p*, jest poprzedzone aktem rozumienia *p*. Innymi słowy, akt akceptacji czy odrzucenia pewnej treści dokonuje się po uprzednim akcie zrozumienia. Taki jest ogólny kartezjański schemat formowania czy tworzenia przekonań.

Przeciwko niemu sformułowano różne zarzuty. Warto tu wspomnieć przynajmniej niektóre z nich. Otóż, zgodnie z twierdzeniami psychologii rozwojowej, człowiek w swoim rozwoju osobniczym przejawia naturalną skłonność do uznawania przekonań za prawdziwe bez uprzedniej ich ewaluacji, czyli neutralnego rozważania ich treści. Uznanie jest psychologicznie wcześniejsze wobec oceny i możliwego odrzucenia. Niezależnie od tego, jaka jest ewolucyjna podstawa takiego mechanizmu tworzenia przekonań i jakie są jego zalety lub wady (których nie będziemy tutaj rozważać), jest tak, że mamy naturalną i niezależną od naszej woli skłonność do wiary<sup>32</sup>.

Jak podkreślają zwolennicy spinozjańskiego modelu tworzenia przekonań, samo rozumienie sądu wolne od wszelkiej jego oceny jest mitem. Warto tu przytoczyć argument semantyczny przeciwko kartezjańskiemu modelowi formowania przekonań. Wspomina o nim np. Philip Johnson-Laird (1988). Zgodnie z tą argumentacją, aby zrozumieć znaczenie zdania „Jan jest kawalerem” należy znać warunki prawdziwości (fałszywości) tego zdania. Jednakże, w jaki sposób ująć znaczenie tego zdania bez reprezentacji mentalnej tego stanu rzeczy jako zachodzącego, czyli bez uznawania prawdziwości tego zdania? Nie jest jasne, co w tym wypadku taka prawdziwościowo (logicznie) neutralna reprezentacja (treść) mentalna miałaby reprezentować (Johnson-Laird 1988: 110).

Kartezjański model tworzenia przekonań podważano także biorąc pod uwagę badania psychologiczne dotyczące procesu nabywania przekonań przez osoby dorosłe w warunkach stresu i nadmiernego obciążenia pamięci operacyjnej,

<sup>31</sup> Zob. Łukasiewicz, D. (2002: 56-58).

<sup>32</sup> Zob. Łukasiewicz, E. (2018 w druku): “First and foremost, in the mental development of children, the capacities of doubt and disbelief are acquired much later and are deemed more complex than acceptance and trust, which are ontogenetically prior. As Reid’s argument has it, if credulity were not a gift of nature and were not primary in humans, but were developed by children on a par with reasoning and other mental capacities, the attitude of trust should be greater in adolescents and adults than it is in children. Very young children should reveal the most neutral attitude to what they are told compared to other age groups. Since it is exactly the opposite, i.e., credulity is strongest in young children and is lessened with age and experience, then it follows that trust must be the natural endowment of human beings (cf. Reid, *Inquiry into the Human Mind*, VI, xxiv). So children’s minds are not Cartesian systems – were they such systems, believing and disbelieving would be equally easy for them and these two abilities would develop at about the same time and rate, which is obviously not the case.”



kiedy to proces formowania przekonania może nie być kompletny<sup>33</sup>. Wynika z nich, że w takich warunkach mamy wyraźną skłonność do akceptacji usłyszanych czy przedstawionych nam treści, nawet jeżeli okazują się one potem niezgodne z ogólnym systemem naszych przekonań.

Zarzuty te są poważne, ale stanowiska kartezjańskiego i poglądów samego Czeżowskiego na proces formowania przekonań można byłoby bronić. W tym celu należałoby odróżnić deskryptywny i normatywny porządek epistemologii. Epistemologia deskryptywna przedstawia, jak przekonania są tworzone<sup>34</sup>, natomiast epistemologia normatywna przedstawia, jak przekonania powinny być tworzone lub formowane. Takiego rozróżnienia nie znajdujemy wprawdzie wśród przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, włączając tu Czeżowskiego, ale można je łatwo wprowadzić bez naruszania spójności omawianych poglądów. Czeżowski głosi, że prawda, dobro i piękno to najogólniejsze cele ludzkich dążeń – co jest to tezą deskryptywną – ale głosi też, że są to wartości, do których powinniśmy się dążyć – i jest to teza normatywna (1969: 42). Jeśli istnieje powinność dążenia do prawdy i wiedzy, to istnieją też obowiązki epistemiczne albo normy, które należy spełnić, żeby wśród naszych przekonań było jak najwięcej przekonań prawdziwych i jak najmniej przekonań fałszywych. Do obowiązków tych należy krytyczna ocena tego, co jest nam dane w przedstawieniach. Mówiąc inaczej, żeby ostatecznie zaakceptować *p*, trzeba wiedzieć, co to jest *p*, czyli trzeba dobrze i w pełni ocenić wartość poznawczą *p*. Do tego celu służą nam percepcja, pamięć, introspekcja i inferencja. Kartezjański model formowania przekonań jest błędny w porządku deskryptywnym, ale jest pożądany w porządku normatywnym. Nawet jeżeli mamy naturalną skłonność do początkowej akceptacji wszelkich przekonań, ponieważ ta akceptacja jest jednoczesna ze zrozumieniem ich treści i niejako nieuchronna, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby tę bezrefleksyjną początkową akceptację potem odrzucić (lub potwierdzić) na drodze świadomej i starannej oceny treści tychże przekonań.

W podsumowaniu należy powiedzieć, że teoria przekonań Czeżowskiego, a także innych wybitnych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, niewątpliwie mieści się w nowożytnym kartezjańskim paradygmacie epistemologii, którego głównym założeniem jest epistemiczny indywidualizm. Te przekonania mają najwyższą wartość, do których doszliśmy własnym wysiłkiem poznawczym i do których uzasadnienia, czyli oczywistości odpowiedniego rodzaju, mamy świadomy dostęp (internalizm). Przekonania stanowią wiedzę jeśli spełniają przyjęte wcześniej kryterium (metodyzm), którym jest oczywistość (apodyktyczna, introspekcyjna, zmysłowa lub demonstratywna). Wśród przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej dostrzegano wprawdzie rolę przekonań zdobytych dzięki

<sup>33</sup> Zob. Gilbert (1991); Gilbert (1993); Gilbert, Krull, Malone (1990); Gilbert, Tafarodi, Malone (1993); zob. również Lechniak (2011: 73-115).

<sup>34</sup> Zob. projekt „epistemologii znaturalizowanej” (Quine 1969; Kornblith 1999).

świadczeniu pochodzącemu od innych osób, ale podobnie jak w szkole Port Royal odmawiano tym przekonaniom statusu wiedzy, traktując je jako wiarę jedynie. Niektóre z przekonań opartych na wierze oceniane były jako wartościowe, ale wiele z nich oceniano zdecydowanie negatywnie, np. jako szkodliwą propagandę polityczną czy hasła reklamowe.<sup>35</sup> Można więc powiedzieć, że zarysowana w niniejszym artykule teoria przekonań jest ważnym ogniwem europejskiego nowożytnego racjonalizmu należącym do tradycji kartezjańskiej. Jednak teoria ta nie jest wolna od pewnych niedoskonałości. Jak cała tradycja kartezjańska zmagająca się z problemem uzasadnienia dla przekonań opartych na świadectwie innych, które są podstawowe dla naszego funkcjonowania poznawczego, a których ze względu na niespełnianie kryterium oczywistości nie możemy nazwać wiedzą. Teoria ta ma również problem ze stworzeniem adekwatnego modelu tworzenia czy formowania przekonań, łączącego wiedzę z zakresu psychologii poznawczej i rozwojowej z epistemologią normatywną.

## Literatura

- Ajdukiewicz, K. (1959). *Zarys Logiki*. Wyd. II. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych i Pedagogicznych.
- Ajdukiewicz, K. (1974). *Logika pragmatyczna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Arnauld, A., Nicole P. (1958 [1662]). *Logika, czyli sztuka myślenia*, wstęp i tłum. S. Romahnowa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Św. Augustyn, (1871 [ok. 427]) *Retractationes*. [W:] *The Works of Aurelius Augustinus, Bishop of Hippo*. (Ed.) M. Dods. Edinburgh: T. & T. Clark.
- BonJour, L. (1999). The dialectic of foundationalism and coherentism. [W:] J. Greco, E. Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell Publishing: 117-142.
- BonJour, L., Sosa, E. (2003). *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. Malden, MA: Blackwell.
- Chisholm, R. M. (1973). *The Problem of the Criterion*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Coady, C.A.J. (1992). *Testimony. A Philosophical Study*. Oxford: Clarendon Press.
- Coady, C.A.J. (2004). Reid and the Social Operations of Mind. [W:] T. Cuneo, R. Van Woudenberg (eds.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge: Cambridge University Press: 180-203.
- Cuneo, T., Van Woudenberg, R. (Eds.) (2004). *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge: Cambridge University Press.

---

<sup>35</sup> Por. Ajdukiewicz (1959: 71).

- Czeżowski, T. (1948). *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach* (Wyd. pierwsze). Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Czeżowski, T. (1959). *Główne zasady nauk filozoficznych* (Wyd. III). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Czeżowski, T. (1965). *Filozofia na rozdrożu*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Czeżowski, T. (1969). *Odczyty Filozoficzne* (Wyd. drugie). Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
- Czeżowski, T. (1977). Transcendentalia – przyczynek do ontologii. *Ruch Filozoficzny* 1-2, 1977: 54-56.
- Czeżowski, T. (2004). *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach* (Wyd. drugie). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Dąmbska, I. (1958). *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*. Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu.
- Descartes, R. (Kartezjusz) (1958 [1641]). *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*. Tłum. Ajdukiewiczowie, M., K., Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Descartes, R. (Kartezjusz) (1980 [1637]). *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Tłum. Żeleński (Boy), T., Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Faulkner, P. (2011). *Knowledge on Trust*. Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, R. (2003). *Epistemology*. Upper Saddle River NJ: Prentice-Hall.
- Feldman, R., Conee, E. (1985). Evidentialism. *Philosophical Studies*, 48: 15-34.
- Fumerton, R. (2006). The epistemic role of testimony: internalist and externalist perspectives. In: J. Lackey, E. Sosa (eds.) *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press: 77-92.
- Gettier, E. (1963). Is justified true belief knowledge? *Analysis*, 23 (1963): 121-123.
- Gilbert, D. T. (1991). How mental systems believe? *American Psychologists*, vol. 46, no. 2: 107-119.
- Gilbert, D. T. (1993). The assent of man: mental representation and the control of belief. [W:] D. Wegner, J.W. Pennebaker (eds.), *Handbook of Mental Control*. Englewood Cliff: NJ Prentice Hall: 57-87.
- Gilbert, D.T., Krull, D.S., Malone, P.S. (1990). Unbelieving the unbelievable: some problems in the rejection of false information. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59 (4): 601-613.
- Gilbert, D.T., Tafarodi, R. W., Malone, P.S. (1993). You can't not believe everything you read. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65 (2): 221-233.
- Goldberg, S.C. (2010). *Relying on Others: An Essay in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. (1999). *Knowledge in a Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. (2012 [1979]). What is justified belief? [W:] A. Goldman *Reliabilism and Contemporary Epistemology*. Oxford: Oxford University Press: 29-49.

- Hume, D. (1999 [1748]). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. (Ed.) L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (1977 [1748]). *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Johnson-Laird, P. N. (1988). How is meaning mentally represented? [W:] U. Eco, M. Santambrogio, P. Viloli (eds.), *Meaning and Mental Representations*. Bloomington: Indiana University Press: 99-118.
- Kleszcz, R. (2013). *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Kornblith, H. (1999). In defense of a naturalized epistemology. [W:] J. Greco, E. Sosa (eds.) *The Blackwell Guide to Epistemology*. Oxford: Blackwell Publishers: 158-169.
- Kornblith, H. (Ed.) (2001). *Epistemology. Internalism and Externalism*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Lechniak, M. (2011). *Przekonania i zmiana przekonań. Analiza logiczna i filozoficzna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Locke, J. (1975 [1690]). *An Essay Concerning Human Understanding*. (Ed.) P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
- Łukasiewicz, D. (2002). *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*. Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego.
- Łukasiewicz, E. (2010). Can common sense knowledge be common? On Thomas Reid's self-evident truths from the perspective of anthropological linguistics. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 55/2010: 127-161.
- Łukasiewicz, E. (2017). The epistemic justification of testimony-based beliefs: between knowledge and faith. *Sensus Historiae*, II/2017: 155-177.
- Łukasiewicz, E. (2018 w druku). *Evidentiality and Epistemic Justification of Beliefs*. Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW.
- McMyler, B. (2011). *Testimony, Trust and Authority*. Oxford: Oxford University Press.
- Moran, R. (2006). Getting told and being believed. [W:] J. Lackey, E. Sosa (eds.) *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press: 272-306.
- Platon, (1959 [ok. 369 p.n.e.]). *Teajtet*. Przeł. W. Witwicki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Quine, W. V. (1969). Epistemology naturalized. [W:] W.V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press: 69-90.
- Reid, Th. (1969 [1788]). *Essays on the Active Powers of the Human Mind [Essays on the Active Powers of Man]*. (Ed.) B. Brody, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Reid, Th. (2002a [1764]). *An Inquiry into the Human Mind, On the Principles of Common Sense*. (Ed.) D.R. Brookes, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Reid, Th. (2002b [1785]). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. (Ed.) D.R. Brookes, University Park: Pennsylvania State University Press.

- Sosa, E. (2007). *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge*, Volume 1. Oxford: Oxford University Press.
- Spinoza, de B. (2008 [1677]). *Etyka: w porządku geometrycznym dowiedziona*. Tłum. Myślicki, I. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Thomas Aquinas, (1987 [1258]). *Commentary on Boethius's De Trinitate*. Przeł. Mauer, A., Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Św. Tomasz z Akwinu (2005 [1258]). *O poznaniu Boga. Super Boetium De Trinitate. Wydanie łacińsko-polskie*. Przeł. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków: Wydawnictwo M.
- Twardowski, K. (1910). *O filozofii średniowiecznej*. Lwów: Nakład H. Altenberga.
- Twardowski, K. (1965). *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Twardowski, K. (2013 [1931]). Sokrates. [W:] *Twardowski. Myśl, mowa i czyn*. (Red.) Brożek, A., Jadacki, J., Kraków: Copernicus Center: 540-545.
- Woleński, J. (1985). *Filozoficzna Szkoła Lwowsko-Warszawska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Wolterstorff, N. (1996). *John Locke and the Ethics of Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolterstorff, N. (2001). *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolterstorff, N. (2004). Reid on Common Sense. [W:] T. Cuneo, R. Van Woudenberg (eds.) *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge: Cambridge University Press: 77-100.
- Zagzebski Trinkaus, L. (1996). *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagzebski Trinkaus, L. (2012). *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority, and Autonomy of Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Ziemińska, R. (red.) (2013). *Przewodnik po epistemologii*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

*Elżbieta Łukasiewicz*

**Epistemic Individualism, the Role of Testimony, and the Notions of Knowledge and Justification in the Lvov-Warsaw School on the Basis of Tadeusz Czeżowski's Views**

*Abstract*

The aim of the paper is to present and critically evaluate certain views concerning the notions of knowledge and belief which were typical of some representatives

of the Lvov-Warsaw School. These views are discussed in the context of modern epistemological concepts such as epistemological individualism and internalism, reductionism and anti-reductionism, methodism as opposed to particularism, and justification of belief. Also, some references will be made to the views on knowledge and belief held by Thomas Aquinas and the thinkers from the Port Royal School, Antoine Arnauld and Pierre Nicole. Throughout the paper we will refer to the epistemological doctrines of René Descartes, John Locke, David Hume, and Thomas Reid, which will provide the major background for the discussion.

*Keywords:* belief, epistemic individualism, knowledge, faith, the Lvov-Warsaw School.