

Stanisław Judycki

Wiedza *a posteriori* i *a priori*

1. UWAGI WPROWADZAJĄCE

Zawartość terminów '*a posteriori*' i '*a priori*' tak istotnie została określona przez tradycję kantowską, że dzisiaj całkowicie przestało funkcjonować ich pierwotne znaczenie. Źródłem tego znaczenia były odróżnienia sformułowane przez Arystotelesa, które spowodowały, że w filozofii scholastycznej '*a posteriori*' i '*a priori*' nabrały rangi terminów technicznych. Znaczyły one dosłownie: '*a posteriori*': 'na podstawie tego, co późniejsze', '*a priori*': 'na podstawie tego, co wcześniejsze'. Według Arystotelesa A jest wcześniejsze od B w porządku poznania, gdy nie możemy poznać B nie poznając A, natomiast A jest wcześniejsze od B w porządku natury, gdy B nie może istnieć bez A.¹ Znać coś według tego, co późniejsze, to mieć wiedzę odnoszącą się do skutków tego czegoś, podczas gdy poznanie czegoś według tego, co wcześniejsze, równa się znajomości jego przyczyn. W związku z tym w scholastyce przyjęła się dystynkcja pomiędzy dwoma rodzajami dowodu: dowodu *a priori*, w którym wychodzi się od przyczyn (a więc od tego, co wcześniejsze) i dowodu *a posteriori*, to znaczy dowodu rozpoczynającego się od skutków, a więc od tego, co późniejsze.

Podana przez I. Kanta w *Krytyce czystego rozumu* (1781) systematyzacja podstawowych rodzajów wiedzy zdeterminowała terminologicznie i częściowo merytorycznie wszystkie późniejsze dyskusje na ten temat aż do czasów nam współczesnych. Według Kanta wszystkie sądy - sąd dla Kanta stanowił właściwy *locus* wiedzy - należy podzielić na analityczne i syntetyczne z jednej strony, z drugiej zaś na sądy *a posteriori* i *a priori*. Gdy połączymy ze sobą te dwa podziały, otrzymamy trzy, a nie cztery, jak mogłoby się wydawać, rodzaje możliwych sądów. Sądy analityczne, które według Kanta są zawsze *a priori*, sądy syntetyczne *a posteriori* oraz sądy syntetyczne *a priori*. Sądy analityczne są sądami eksplikatywnymi, to znaczy wydobywają wyłącznie to, co w sposób ukryty lub niewyraźny już jest zawarte w ich podmiocie (np. „Trójkąty są figurami trójbocznymi”). Nie są one natomiast *a priori* w tym rozumieniu, że byłyby obecne w umyśle przed doświadczeniem, lecz wyłącznie w tym sensie, iż wyrażają konieczne stany rzeczy. Kant ściśle łączył ze sobą pojęcia aprioryczności i konieczności.

Sądy syntetyczne *a posteriori* są natomiast rezultatami doświadczenia w zwykłym sensie (głównie doświadczenia zmysłowego), a

* Tekst poniższy ma być opublikowany w: R. Ziemińska (red.) *Przewodnik po epistemologii*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011.

¹ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1983, 1018b-1019a.

ich orzecznik - w odróżnieniu od sądów analitycznych - rozszerza naszą wiedzę poza to, co już jest zawarte w podmiocie określonego sądu (są one nie eksplikatywne, lecz ampliatywne). Aby stwierdzić ich prawdziwość lub fałszywość należy odwołać się do danych doświadczenia. Sądy syntetyczne *a posteriori* nie wyrażają żadnych konieczności: stany rzeczy, do których się odnoszą, mogłyby być inne lub w ogóle mogłyby ich nie być. Przykładami sądów syntetycznych *a posteriori* mogą być sądy wydawane na podstawie potocznego doświadczenia („Dzisiaj świeci słońce”), lecz Kantowi chodziło przede wszystkim o sądy zawarte w matematycznym przyrodoznawstwie, a więc o sądy powstające w wyniku uogólnienia poszczególnych obserwacji.

Właściwym problemem dla Kanta były sądy syntetyczne *a priori*, to znaczy sądy, które są całkowicie niezależne od doświadczenia, lecz jednocześnie rozszerzają naszą wiedzę, a więc w ich orzeczniku zawarte jest coś więcej niż to, co jest (ukrycie) obecne w ich podmiocie. Kant uważał, że takie sądy faktycznie istnieją, a mianowicie występują w podstawach matematyki (w geometrii i w arytmetyce), w podstawach matematycznego przyrodoznawstwa jego czasów (fizyka Newtonowska), oraz w metafizyce, a ogólniej w filozofii. Matematyka i przyrodoznawstwo zawierają też oczywiście sądy analityczne, lecz według Kanta właśnie sądy syntetyczne *a priori* stanowią podstawę tych dyscyplin. Sądy z zakresu logiki Kant uznał za analityczne. Sądy syntetyczne *a priori* stanowiły dla Kanta zagadkę: jak coś, co nie pochodzi z doświadczenia, może rozszerzać naszą wiedzę? *Krytyka czystego rozumu*, jak twierdził jej autor, została napisana głównie po to, aby wyjaśnić, jak możliwe są sądy syntetyczne *a priori*.

Ostateczny werdykt Kanta w tym względzie można streścić w następujący sposób. Sądy syntetyczne *a priori* są możliwe w matematyce dlatego, że człowiek dysponuje formami naoczności przestrzeni i czasu. W obrębie tych dwóch form konstytuują się podstawowe ‘wglądy’ matematyczne, a konieczność matematycznych sądów *a priori* wynika z tego, że same formy przestrzeni i czasu nie pochodzą z doświadczenia. Gdyby sądy tego rodzaju pochodziły z uogólnienia doświadczenia zmysłowego, to nie mogłyby mieć waloru konieczności. Ze względu na to, że opierają się one na niezmysłowej, a więc apriorycznej intuicji, inaczej mówiąc, na niezmysłowym doświadczeniu, to ich orzecznik może zawierać elementy, które nie są obecne w podmiocie. Konieczność sądów syntetycznych *a priori*, znajdujących się w podstawach matematycznego przyrodoznawstwa, pochodzi zaś stąd, że intelekt posiada kategorie (czyste pojęcia), które nie powstają w wyniku doświadczenia, lecz są aprioryczne (‘przed-doświadczeniowe’) i jako takie spełniają kształtującą rolę w stosunku do wszelkiego doświadczenia. Przykładem takiej ‘przed-doświadczeniowej’ kategorii może być kategoria przyczynowości, która według Kanta odgrywa podstawową rolę w naukach przyrodniczych.

Prawomocność sądów syntetycznych *a priori* funkcjonujących w naukach przyrodniczych bierze się stąd, że mogą być one stosowane do

zjawisk (do doświadczenia zmysłowego). Prawomocność matematycznych sądów syntetycznych *a priori* wynika z ich osadzenia w doświadczeniu niezmysłowym (w apriorycznej intuicji przestrzeni dla geometrii i w apriorycznej intuicji czasu dla arytmetyki), natomiast metafizyczne sądy syntetyczne *a priori* są według Kanta nieprawomocne, gdyż przekraczają wszelkie możliwe doświadczenie. Na przykład sąd syntetyczny *a priori* „Każde zjawisko ma swoją przyczynę” jest prawomocny i posiada walor wiedzotwórczy o tyle, o ile zostanie zastosowany do doświadczenia (do zjawisk), jednak traci go wtedy, gdy w filozofii (w metafizyce) stosuje się go do całości świata, próbując w ten sposób dowodzić istnienia Boga jako (pierwszej) przyczyny świata.

Już na podstawie tego, co zostało powiedziane, powinno być widać, że problem tego, co aposterioryczne i tego, co aprioryczne, dotyczy zasadniczych rodzajów wiedzy ludzkiej i jej zasięgu. Jego centrum stanowi pytanie: czy dla ludzkich podmiotów poznających dostępna jest wiedza konieczna? Jeżeli jest dostępna, to w jakiej postaci: czy wyłącznie w postaci wiedzy analitycznej, a więc wiedzy, która nie wykracza poza to, co już jest zawarte w stosowanych przez ludzi pojęciach. Czy wiedza konieczna występuje wyłącznie w dyscyplinach formalnych (logika i matematyka), a jeżeli tak, to czy jest ona wyłącznie analityczna? Czy w podstawach matematycznego przyrodoznawstwa występują jakieś ‘mocne’, to znaczy metafizyczne założenia w postaci sądów syntetycznych *a priori*? Czy możliwa jest osiągnięcie przez umysł ludzki takiego metafizycznego obrazu świata (bytu), któremu należałoby się miano wiedzy koniecznej?

Problematyka wiedzy *a posteriori* i wiedzy *a priori* posiada również doniosły aspekt metateoretyczny, odnoszący się do natury samej filozofii. Wiedzę, którą jest filozofia, można interpretować albo jako wiedzę analityczną, albo jako wiedzę syntetyczną *a posteriori*, albo jako szczególny rodzaj wiedzy syntetycznej *a priori*. W pierwszym wypadku filozofia byłaby wyłącznie analizą zastanych w języku terminów i znaczeń z nimi związanych, a stąd jej twierdzenia nie mogłyby wyprowadzić poza to, co już jest zawarte w treściach posiadanych przez nas pojęć, bądź pojęć potocznych, bądź naukowych. Z kolei filozofia widziana jako wiedza syntetyczna *a posteriori* może być wyłącznie syntezą wiedzy pochodzącej z różnych nauk, próbą jej systematyzacji lub próbą jakiegoś komentarza do tego, co aktualnie na temat człowieka i na temat świata mówią nauki przyrodnicze i humanistyczne. Zadaniem takiego komentarza byłoby ukazanie, jakie założenia metafizyczne (ontologiczne) znajdują się u podstaw współczesnej określonego filozofowi matematyki, fizyki lub psychologii. W ten sposób rozumiana filozofia, czyli filozofia jako wiedza syntetyczna *a posteriori*, byłaby dyscypliną hipotetyczną i falibilną, a żadna metafizyka bytu, metafizyka poznania lub metafizyka moralności, które wykraczałyby poza dane doświadczenia potocznego lub poza to, co nauki mówią na tego rodzaju tematy, nie byłyby możliwe.

Dopiero filozofia zinterpretowana jako wiedza syntetyczna *a priori* może uzyskać odrębność epistemologiczną i metodologiczną. Interpretacje maksymalistyczne widzą podstawę filozoficznej wiedzy syntetycznej *a priori* w swoistych ‘wglądach’ filozoficznych, w ‘intuicji metafizycznej’, które pozwalają na formułowanie koniecznych sądów o naturze bytu, poznania lub moralności. Stąd też, nieco żartobliwie, można powiedzieć, że problem sądów syntetycznych *a priori* stanowi swoiste filozoficzne ‘*Gretchenfrage*’, czyli ten rodzaj niewygodnego pytania, które zadała Małgorzata Faustowi, gdy chciała się od niego dowiedzieć „Jak tam u ciebie z religią?”. Podobnie sprawdzający charakter może mieć więc pytanie: „Jak tam u ciebie z sądami syntetycznymi *a priori*?”²

W czasach nowożytnych dyskusje na temat tego, co wspólnie określamy mianem problemu wiedzy *a posteriori* i wiedzy *a priori*, dotyczyły następujących grup zagadnień: prawd koniecznych z jednej strony i prawd niekoniecznych (kontyngentnych) z drugiej, wiedzy czysto rozumowej i wiedzy zmysłowej (wiedzy o faktach), wiedzy oczywistej oraz wiedzy wrodzonej. Cały ten spór przedstawiany jest często jako opozycja pomiędzy empiryzmem a racjonalizmem. Skrajni empiryści, nazywani też sensualistami, twierdzą, że wiedza ludzka jest ograniczona do danych doświadczenia zmysłowego oraz do wyłącznie prawdopodobnych uogólnień tego rodzaju doświadczenia. Według empirystów człowiekowi nie jest dostępna żadna wiedza konieczna o świecie, jeżeli zaś wiedza konieczna istnieje, to może nią być wyłącznie wiedza analityczna. Racjoniści uważają natomiast, że człowiek dysponuje nieanalityczną wiedzą konieczną: ma to miejsce albo w dyscyplinach dotyczących wyłącznie ‘świata idei’ (logika i matematyka, aprioryczna aksjologia), albo w dziedzinach odnoszących się świata przestrzenno-czasowego.

W wiekach XIX i XX kontynuowano i transformowano Kantowskie rozumienie wiedzy *a priori* (neokantyzm). Zaproponowano jednak także inne rozwiązanie poprzez odróżnienie syntetycznego, lecz opartego wyłącznie na formalnych podstawach (formy naoczności i schematyczne kategorie) *a priori* Kanta od również syntetycznego, lecz materialnego *a priori* - poznania eidetycznego według E. Husserla i innych fenomenologów. Próbowano także całkowicie odrzucić problem wiedzy apriorycznej (nurty empirystyczne, pozytywistyczne, pragmatystyczne, pierwsze fazy filozofii analitycznej). W kręgu filozofii neoscholastycznej ten zespół zagadnień rozważany był jako problematyka wiedzy koniecznej. W efekcie oddziaływania ogólniejszych tendencji konwergencyjnych, które pojawiły się w filozofii po drugiej wojnie światowej, daje się obecnie zauważyć przenikanie do anglosaskiej filozofii analitycznej pewnych idei teoretycznych z filozofii Kanta i z fenomenologii.

² Wyrażenia ‘*Gretchenfrage*’ w odniesieniu do problematyki sądów syntetycznych *a priori* użył P. Baumann w *Erkenntnistheorie. Lehrbuch der Philosophie*, Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler 2002, s. 236.

Problematyka wiedzy apriorycznej jest dzisiaj dyskutowana albo jako odrębne, samodzielne zagadnienie w ramach ogólnej epistemologii, albo w obrębie filozofii umysłu (*philosophy of mind*) i nauk kognitywnych (*cognitive science*), albo w filozofii języka i w teorii znaczenia (*theory of meaning*). Problem tego, co aposterioryczne i tego, co aprioryczne, w obrębie filozofii umysłu i nauk kognitywnych jest przede wszystkim związany z pytaniem o istnienie i charakter wrodzonych ‘mechanizmów’ mentalnych. Kwestie te zostaną częściowo poruszone w paragrafie omawiającym natywizm. W wypadku zaś teorii znaczenia w punkcie wyjścia często brane są pod uwagę tezy sformułowane przez S. Kripkego. Próbował on radykalnego ‘przestawienia’ intuicji leżących u podstaw Kantowskich ustaleń terminologicznych. Podczas gdy dla Kanta wiedza *a priori* była zawsze konieczna, to Kripke starał się wykazać, że może istnieć niekonieczna wiedza *a priori*. Jeśli ktoś przez wskazanie ustalił, że pręt S o określonej długości będzie odtąd uchodził za wzorzec metra, to według Kripkego: „wie on automatycznie, bez dalszego badania, że S ma jeden metr długości”, więc *a priori* zna tę prawdę. „Z drugiej strony, jeśli nawet posłużyliśmy się S jako wzorcem metra, zdanie ‘S ma metr długości’, będzie miało metafizyczny status zdania przygodnego pod warunkiem, że traktujemy ‘jeden metr’ jako ściśle wyrażenie oznaczające: S poddane stosownym naciskom i naprężeniom, ogrzewaniu i ochładzaniu, miałoby długość inną nawet w chwili t_0 ”.³ Wątpliwość budzi tu przede wszystkim założenie Kripkego, że konwencja, za pomocą której ktoś ustala długość metra, ma coś wspólnego z wiedzą *a priori* w sensie Kanta.

Gdy dla Kanta wiedza *a posteriori* była zawsze niekonieczna, to według Kripkego istnieją przypadki wiedzy koniecznej *a posteriori*. Jeśli za pomocą zmysłów widzimy, że jakiś stół wykonany jest z drewna, to tym samym widzimy, że nie jest on na przykład wykonany z lodu, zaś zdanie „Jeśli coś nie jest wykonane z lodu, to nie jest wykonane z lodu” jest zdaniem wyrażającym konieczność, a zatem w tym wypadku znalazłbyśmy *a posteriori* prawdę konieczną.⁴ W odniesieniu do tego przykładu można jednak kwestionować, czy rzeczywiście widząc drewniany stół tym samym zmysłowo doświadczamy, że nie jest on wykonany z lodu, złota itd., a przede wszystkim, czy na podstawie zmysłów znamy prawdziwość i konieczność formy logicznej, która znajduje się u podstaw zdania: „Jeśli coś nie jest wykonane z lodu, to nie jest wykonane z lodu”? Do tej kwestii powrócę w trakcie omawiania zagadnienia możliwości redukcji wiedzy koniecznej do wiedzy analitycznej.

W ostatnich czasach pojawiły się próby swoistego uempirycznienia problemu wiedzy apriorycznej, których ogólnym tłem jest wpływ nauk

³ S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford: Basil Blackwell 1980; *Nazywanie i konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1988, s. 58-59.

⁴ Por. S. Kripke, “Identity and Necessity”, w: M.K. Munitz (red.), *Identity and Individuation*, New York: New York University Press 1971, s. 153.

przyrodniczych na różne gałęzie filozofii, a także przewaga postaw naturalistycznych wśród osób zajmujących się filozofią oraz wynikające stąd spekulowanie na temat możliwości naukowego rozwiązania tradycyjnych problemów filozoficznych. Twierdzi się więc, że poznanie aprioryczne (intuicja aprioryczna), podobnie jak spostrzeganie zmysłowe, jest tzw. rodzajem naturalnym. Przykładami rodzajów naturalnych mogą być złoto, woda lub ‘tygrysowatość’, a kompetentnymi dyscyplinami, jeśli chodzi o badanie ich natury, są odpowiednie dziedziny nauk przyrodniczych. Dzięki nim wiemy na przykład, że (ukrytą) istotą wody jest bycie H_2O . Podobnie - w przyszłości - dowiemy się, jaka jest (ukryta) istota percepcji zmysłowej oraz dowiemy się, co jest (nieдоступną dla analizy ‘zza biurka’) istotą wiedzy koniecznej (istotą tego, co nazywamy intuicją aprioryczną). W ten sposób według zwolenników tej koncepcji trwająca przez wieki dyskusja na temat tego, co aprioryczne w ludzkim poznaniu, dyskusja, która aż do dziś nie znalazła zadowalającego rozwiązania, mogłaby zostać skutecznie zakończona. Dodają oni jednak, że dopóki to nie nastąpi, musimy zadowolić się psychologiczno-statystycznymi badaniami na temat tego, co ludzie należący do poszczególnych grup lub kultur uważają za konieczne, a czemu odmówiliby waloru koniecznego ‘wglądu’.⁵

2. A PRIORI BIOLOGICZNE

W prowadzonych dzisiaj dyskusjach na temat wiedzy *a priori* często na początku wymienia się dystynkcję pomiędzy trzema aspektami tego zagadnienia.⁶ Metafizyczny aspekt problemu wiedzy *a priori* dotyczy odróżnienia pomiędzy sądami koniecznymi a sądami niekoniecznymi (kontyngentnymi). Aspekt lingwistyczny to pytanie o kryteria odróżnienia zdań analitycznych od syntetycznych, a pośrednio także pytanie odnoszące się do centrum tej dyskusji, pytanie o istnienie zdań syntetycznych *a priori*. Za właściwy rdzeń zagadnienia aprioryczności uznawany jest jednak jego trzeci, epistemologiczny aspekt, to znaczy pytanie, czy istnieją sądy uzasadnione inaczej niż za pomocą odwołania się do doświadczenia w zwykłym sensie. Przez ‘doświadczenie w zwykłym sensie’ należy rozumieć doświadczenie zmysłowe i doświadczenie wewnętrzne. Wymieniona właśnie trójdystryncja, jakkolwiek użyteczna, sprawia jednak, jak sądzę, że dominujące współcześnie prezentacje problematyki tego, co aposterioryczne i tego, co aprioryczne w poznaniu ludzkim, tracą z oczu inne ważne jego aspekty, które ujawniły się w dziejach filozofii.

⁵ Na rzecz tego rodzaju podejścia do problemu wiedzy apriorycznej argumentuje A. Casullo w *A Priori Justification*, Oxford: Oxford University Press 2003, s. 147-182.

⁶ Por. P.K. Moser, “Introduction”, w: P.K. Moser (red.), *A Priori Knowledge*, Oxford: Oxford University Press 1987, s.1-14; A.C. Grayling, *An Introduction to Philosophical Logic*, London: Duckworth 1990, s.43-96; Ph. Hanson, B. Hunter, “Introduction”, w: Ph. Hanson, B. Hunter (red.), *Return of the A Priori*, Calgary: The University of Calgary Press 1992, s. 1-50; A. Casullo, *A Priori Justification*, s. 3-6.

Gdy za wzorcowe podejście do problemu aprioryczności uznamy stanowisko Kanta w tym względzie, to widać, jak splatają się w nim aspekt metafizyczny, lingwistyczny i czysto epistemologiczny, lecz także, że dołącza się do tego aspekt, który chciałbym nazwać aspektem aprioryczności konstytutywnej, a niejako tło całego zagadnienia tworzą aspekt natywistyczny oraz biologiczny. Kantowskie rozumienie *a priori* nie było z pewnością biologiczne - o czym będzie mowa niżej - ale też Kant nie głosił żadnej nowej formy natywizmu, która to koncepcja znana już była od początków filozofii. Raczej było tak, że teza na temat istnienia *a priori* konstytutywnego, czyli 'przed-doświadczeniowo' obecnych w umyśle ludzkim form naoczności czasu i przestrzeni oraz również obecnych w nim przed wszelkim doświadczeniem kategorii, miała wyjaśniać, jak możliwa jest konieczność, pojawiająca się jako cecha sądów należących do niektórych gałęzi wiedzy. Kant uznawał też, że istnieje odmienna niż doświadczenie zmysłowe i doświadczenie wewnętrzne podstawa uzasadnia sądów, a jest nią intuicja funkcjonująca w ramach tzw. czystej wyobraźni. Ta epistemologiczna teza była w jego koncepcji tylko pomocniczo wsparta odróżnieniem pomiędzy zdaniem (sądami) analitycznymi i syntetycznymi. Co więcej, wydaje się, że nawet gdyby Kant nie wprowadził tego ostatecznego odróżnienia lub wprowadził je za pomocą innych kryteriów niż to faktycznie zrobił, to i tak byłby w stanie sformułować problem wiedzy koniecznej oraz mającej wyjaśniać jej możliwość aprioryczności konstytutywnej. Zacznę od wskazania, w jakich sensach można mówić o *a priori* biologicznym, gdyż wyraźne oddzielenie tej kwestii jest szczególnie ważne dla zrozumienia całego, złożonego problemu poznania apriorycznego.

Potoczne rozumienie aprioryczności zrównuje to pojęcie z czasową uprzednością w stosunku do doświadczenia: coś jest *a priori* wtedy, gdy czasowo wyprzedza doświadczenie. Jeśli jednak bliżej przyjrzymy się tej intuicji, to zobaczymy, że idąc za nią bardzo wiele rzeczy musielibyśmy uznać za aprioryczne. Nawet radykalny empirysta musi bowiem uznać, że istnieje wiele 'mechanizmów', które czasowo powinny wyprzedzać doświadczenie tak, aby w ogóle było ono możliwe. W sensie szerokim pojęcie umysłu, rozumu lub intelektu obejmuje cały 'aparatus kognitywny' łączący nas ze światem. Wrażliwość na określone długości fal elektromagnetycznych, zdolność do widzenia trójwymiarowych obiektów, określona pojemność i sposób funkcjonowania naszej pamięci, zdolność do uczenia się przez proste kojarzenie oraz bardzo wiele innych czynników jest obecnych w naszym umyśle od urodzenia, a więc czasowo wyprzedzają one wszelkie doświadczenie i w tym znaczeniu należałoby powiedzieć, iż są aprioryczne. Określenie repertuaru i bliższa charakterystyka tego rodzaju czynników należy do domeny różnorodnych badań empirycznych. Współczesny zwolennik empiryzmu może jednak zwrócić uwagę, że to '*a priori*' jest tylko względne, a mianowicie, iż jest ono produktem ewolucyjnego ukształtowania się naszych zdolności kognitywnych, że

powstało w efekcie dziejowego procesu sedymentacji doświadczeń, który dokonał się dzięki doborowi naturalnemu. To, co w aspekcie ontogenetycznym pojawia się jako aprioryczne, jest w rzeczywistości, to znaczy w aspekcie filogenetycznym, czymś pochodzącym z doświadczenia.

We współczesnej literaturze epistemologicznej pojawiły się przynajmniej dwie zasadnicze interpretacje paralelizujące Darwinowską teorię na temat ewolucji biologicznej z ewolucją pojęciową (ewolucją ludzkiej wiedzy). Według pierwszego (literalnego) podejścia ewolucja biologiczna jest główną przyczyną wzrostu wiedzy. Wzrost ten dokonuje się przez 'ślepe' uzmiennianie i selektywne zachowanie zmian, ponieważ naturalny dobór biologiczny jest jedyną istotną przyczyną zmienności i selekcji epistemicznej. Zwolennicy takiego stanowiska twierdzą, że jego konsekwencją nie musi być jednak teza, że wszystkie nasze przekonania są wrodzone, lecz tylko, że mechanizmy mentalne, które prowadzą do zdobycia nie-wrodzonych przekonań, same są wrodzone i że są rezultatami selekcji biologicznej. Według drugiej wersji epistemologii ewolucyjnej rozwój wiedzy ludzkiej rządzony jest przez proces analogiczny do procesu naturalnego doboru biologicznego, a nie przez sam mechanizm biologiczny. Dopasowanie między naszymi teoriami a światem wyjaśnia się tutaj za pomocą mentalnego procesu prób i błędów, nazywanego naturalną selekcją epistemiczną.⁷

Czy tego rodzaju koncepcje są w stanie w stanie rozwiązać rozważany przez wieki problem wiedzy apriorycznej? Wydaje się, że zwolennik (ewolucyjnego) empiryzmu ma w tym wypadku do dyspozycji dwie strategie. W odniesieniu do Kantowskiej tezy, stwierdzającej istnienie *a priori* konstytutywnego, może twierdzić, że czas i przestrzeń, jak również takie kategorie jak przyczynowość, należą do obiektywnego uposażenia świata, a więc że nie są wyłącznymi cechami naszego umysłu. Wydaje się jednak, że empiryście nie wystarczy tu odwołanie się do teorii ewolucji, gdyż teoria ta zakłada realizm i obiektywizm, a więc nie można jej wykorzystywać jako argumentu na rzecz obiektywności Kantowskich form naoczności i kategorii. Potrzebne są osobne argumenty, a stąd należy sądzić,

⁷ Tę drugą koncepcję przyjmował m.in. K.R. Popper w *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford: Oxford University Press 1973, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002. Obie wersje ewolucyjnego podejścia do głównych problemów epistemologii filozoficznej uznaje się za odmiany tzw. epistemologii znaturalizowanej, ponieważ za punkt wyjścia swoich rozważań biorą dane z nauk przyrodniczych. Za tekst inicjujący pojawienie się i rozpowszechnienie się wyrażenia 'epistemologia znaturalizowana' uważa się W.V.O. Quine'a „Epistemology Naturalized”, w: W.V.O. Quine, *Ontological Reality and Other Essays*, New York: Columbia University Press 1969, s. 69-90; „Epistemologia znaturalizowana”, przeł. B. Stanosz, w: W.V.O. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa: PWN 1986, s. 106-125. Należy jednak dodać, że tego rodzaju idee funkcjonowały już w XIX w. we wszystkich tych poglądach, które dążyły do jakiejś postaci redukcji problematyki filozoficznej do naukowej (różne odmiany scjentyzmu).

iż epistemologia ewolucyjna (znaturalizowana) nawet nie jest w stanie dobrze sformułować problemu *a priori* konstytutywnego.

W odniesieniu do problemu aprioryczności wiedzy, rozumianego jako zagadnienie istnienia lub nieistnienia wiedzy koniecznej, zwolennik empiryzmu będzie natomiast próbował twierdzić, że nie może istnieć żadna wiedza konieczna, gdyż dzieje myśli ludzkiej ukazały, iż ogromna większość twierdzeń dotąd uznawanych za konieczne została podważona przez rozwój nauk i związanych z nimi technologii. Wszystkie ludzkie przekonania są zatem falibilne, nie istnieje żadna wiedza konieczna, i w tym sensie nie istnieje żadna wiedza *a priori*. Gdy jednak radykalny empirysta nie chce twierdzić, że nawet podstawowe twierdzenia logiki i matematyki są tylko empirycznymi hipotezami, i że jako takie są falibilne, może uznać, iż są one przykładami konieczności analitycznych. Ten ruch argumentacyjny i jego ograniczenia zostaną przedstawione poniżej.

Przeciwnik empiryzmu, zarówno empiryzmu w postaci radykalnej jak i w postaci tezy o analityczności wszelkich twierdzeń koniecznych, będzie jednak podkreślał, iż żadne uogólnianie, jakkolwiek długo trwające, nie byłoby w stanie wytworzyć tej konieczności i tej ścisłej ogólności, którą przypisujemy m.in. twierdzeniom logiki i matematyki. Dodać może również, że gdy weźmiemy pod uwagę zagadnienie aprioryczności przestrzeni i czasu, tak jak ono zostało sformułowane przez Kanta, to wprawdzie badania empiryczne mogą nam dużo powiedzieć, jak ewolucyjnie przekształcało się nasze spostrzeganie przestrzeni, od jakich czynników fizjologicznych jest ono zależne, i jak się ono formuje w toku ontogenezy - jednak wszystkie te badania nie są w stanie rozstrzygnąć problemu, czy przestrzeń jest tylko pewną formą oglądania świata, którą dysponują podmioty ludzkie, czy też raczej istnieje ona niezależnie od jakichkolwiek aktów epistemicznych.

3. NATYWIZM

Znajdującą się u początków filozoficznego myślenia nad naturą poznania anamnetyczną epistemologię Platona można nazwać epistemologią aprioryczną. Platon twierdził, że wiedza o świecie zmysłowym nie byłaby możliwa bez 'mechanizmów' nie pochodzących z doświadczenia. Do tej koncepcji dołączył również obraz, a mianowicie genetyczno-metafizyczną i mityzującą wizję, według której dusza ludzka zawiera w sobie wiedzę, wzgl. mechanizmy epistemiczne, które uzyskała w życiu przed życiem w świecie zjawiskowym.

Teorię o anamnezie Platon wprowadził w dialogu *Menon*, aby przezwyciężyć sofistyczną aporię, iż nie da się badać tego, czego uprzednio jakoś nie znamy.⁸ Gdyby tak było, to żadna nauka, żadne badanie nie byłyby możliwe. Eksperyment myślowy z niewolnikiem, który, prowadzony przez odpowiednie pytania, wydobywa z siebie przedtem sobie nieznaną

⁸ *Menon*, przeł. P. Siwek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1991.

wiedzę geometryczną, ma potwierdzić tezę przeciwną, a mianowicie, że badanie czegokolwiek i uczenie się w całości polegają na anamnezie. Dalsze rozwinięcie tej koncepcji znajduje się w dialogu *Fedon*.⁹ Platon twierdzi, iż namysł nad funkcjonowaniem naszych czynności poznawczych ukazuje, że ciągle wiemy więcej, niż wiemy to w sposób wyartykułowany i tematyczny. Ktoś, kto na przykład widzi dwa kawałki drewna jako równe, wie także, iż są one równe tylko w przybliżeniu, lecz nie idealnie równe. Gdybyśmy nie posiadali ‘przed-wiedzy’ o tym, co jest we właściwym sensie doskonale i samo w sobie równe, o tym, co jest doskonale i samo w sobie dobre, o tym, co jest doskonale i samo w sobie istniejące itd., to nie moglibyśmy widzieć tego, co jest dane w doświadczeniu, jako czegoś, co jest tylko w osłabionym sensie równe, dobre, istniejące itd.

Wydaje się, że w stosunku do powyższego argumentu można podnieść podstawowy zarzut: przecież umysł nasz dysponuje zdolnością do pomyślenia potencjalnej nieskończoności, którą może wyartykułować w formule „Mogę i tak dalej”. Inaczej mówiąc, nasz umysł dysponuje zdolnością do idealizacji tego, co w doświadczeniu dane jest jako niedoskonałe. Nie trzeba więc odwoływać się do mitycznego oglądania idei, aby wyjaśnić władzę myślenia idealizacyjnego oraz jej wytwory. A jednak, jak zauważy zwolennik argumentacji Platona, zdolność do idealizacji nie może przecież pochodzić z doświadczenia, bo tu mamy do czynienia wyłącznie z przedmiotami niedoskonałymi, zdolność ta musi być zatem wrodzona, a jeżeli jest wrodzona, to jesteśmy zobligowani zapytać, skąd ona pochodzi?

‘Pojęcia wrodzone’ (*notiones innatae*) były przez różnych filozofów bądź odrzucane, bądź akceptowane. Zazwyczaj jest tak, że filozofowie nastawieni empirystycznie są nieufni wobec koncepcji wrodzoności pewnych pojęć, natomiast filozofowie określani mianem racjonalistów skłaniają się do przyjęcia jakiejś odmiany natywizmu. Nie jest przy tym często jasne, czy chodzi tu o pojęcia w sensie ścisłym, to znaczy o struktury o budowie analogicznej do takich struktur umysłowych jak np. pojęcie elektronu, gwiazdy, kamienia, drzewa lub kota, czy też raczej o pewne funkcje umysłu, pewne posiadane przezeń zasady, albo o pewne podstawowe prawdy, które umysł jakoś *implicite* zna. Za nowożytnego odnowiciela teorii idei wrodzonych podaje się często R. Descartesa, natomiast za wielkiego kontynuatora tego stanowiska G.W. Leibniza.¹⁰ Pojęciami wrodzonymi miały być pojęcia nieskończoności, Boga lub rozciągłości. W czasach nowożytnych jednym z najbardziej znanych krytyków koncepcji idei wrodzonych był J. Locke. Właśnie przeciw radykalnemu empiryzmowi Locke’a miało być skierowane sławne powiedzenie Leibniza: „*Nihil est in intellectu nisi ipse intellectus*”.

⁹ *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN 1982.

¹⁰ „Ainsi j’appelle innées les vérités, qui n’ont besoin que de cette considération pour estre vérifiées”; „Les notions innées sont implicitement dans l’esprit”, G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, Berlin 1873/1874, t.1, rozdz.1, §21.

Koncepcja natywistyczna wspierana była argumentem, że pewne pojęcia, pewne podstawowe zasady myślenia lub podstawowe prawdy trzeba uznać za wrodzone, gdyż są one przyjmowane powszechnie. Locke wskazywał jednak, że fakt istnienia powszechnej zgody ludzkości - o ile taka w ogóle istnieje - nie wystarcza do uzasadnienia wrodzoności, gdyż mogą pojawić się inne wyjaśnienia tego faktu. Twierdził, że jest w stanie podać przypadki, w których ludzie albo nie zgadzają się z tego rodzaju zdaniem (dzieci i ludzie niedorozwinięci umysłowo), albo w ogóle nie rozumieją takich rzekomo wrodzonych prawd jak na przykład: „Cokolwiek jest, jest” lub „Nie jest możliwe dla tej samej rzeczy być i nie być”. Podobnie też istnieje wielu ludzi, którzy nie zgadzają się na uznanie tych podstawowych zasad moralnych, które my uznajemy (już od czasów starożytnych ideę dobra zaliczano do kategorii ‘*notiones innatae*’). Według Locke’a nie można też twierdzić, że zasady te uzyskiwałyby powszechną zgodę, gdyby ludzie nabrali rozumu, ponieważ duża część ludzi niewykształconych oraz ‘dzikusów’ przeżywa swój racjonalny okres życia nie poświęcając tego rodzaju zasadom żadnych myśli. Nie da się również twierdzić, że zasady te uzyskują powszechne uznanie, gdy zostaną przedstawione i zrozumiane przez wszystkich, gdyż wtedy za wrodzone musielibyśmy uznać zdania typu „Wszyscy kawalerowie są nieżonatymi mężczyznami”. Nie można też utrzymywać, że zasady tego rodzaju znane są *implicite*, bo co to mogłoby oznaczać innego niż przypuszczenie, że umysł ludzki jest zdolny do uznania tego typu prawd, gdy zostaną mu one przedstawione i on je zrozumie.¹¹

Gdy weźmie się pod uwagę fakt, że czasy nam współczesne, zdominowane są przez stanowiska sejentyzujące i natyralistyczne, to zaskakujący musi wydać się pewien dający się ostatnio obserwować renesans idei natywistycznych, do którego doszło jednak bynajmniej nie na gruncie jakiejś filozofii spirytualistycznej, lecz wręcz przeciwnie, w ramach podejścia na wskroś naturalistycznego. Sformułowana przez lingwistę i filozofa, N. Chomsky’ego, teoria, mająca wyjaśniać uczenie się języka, jest dzisiaj zazwyczaj podawana jako przykład powrotu do dawnych koncepcji natywistycznych. Chomsky twierdzi, iż proces przyswajania języka przez dzieci byłby całkowicie niezrozumiały, gdybyśmy go próbowali wyjaśnić w ramach empirystycznej teorii umysłu, stąd zaś należy wnioskować, że prawdziwe są racjonalistyczne teorie umysłu, to znaczy takie, które przyjmują istnienie w nim elementów wrodzonych.

Według Chomsky’ego do założeń empirystycznej teorii umysłu należą następujące tezy. Po pierwsze, teza, że wrodzonych mechanizmów uczenia się jest mało, i że są one proste (np. kojarzenie). Po drugie, przekonanie, że językowa złożoność powstaje w wyniku iteracji prostych procedur. Po trzecie, przekonanie, że mechanizmy uczenia się nie są

¹¹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B.J. Gawęcki, Warszawa: PWN 1955, ks. I, rozdz. I, II i III, s. 30-118.

specyficzne ani dziedzinowo (te same mechanizmy leżą u podstaw uczenia się języka jak i uczenia się np. zachowań społecznych), ani gatunkowo (te same mechanizmy pojawiają się zarówno u ludzi jaki i w przypadku zwierząt). Po czwarte, empiryści uznają, że jeżeli mechanizmów uczenia się jest mało i jeżeli są one proste, to otoczenie determinuje to, czego i jak się uczymy, a sam umysł bardzo mało do tego dodaje ze swojej struktury. Po piąte, według Chomsky'ego przedstawiciele empiryzmu w teorii uczenia się języka są przekonani, że skoro doświadczenie decyduje o tym, czego i jak się uczymy, to różne treści 'na wejściu' będą dawały różne treści 'na wyjściu'.

Tak zinterpretowanej empirystycznej teorii przeczy zdaniem Chomsky'ego sposób przyswajania języka przez dzieci. Bardzo szybko nabywają one nie tylko umiejętności rozumienia, komunikowania się, nazywania rzeczy, ale też odróżniania, czy jakiś dźwięk lub ich sekwencja jest poprawnym zdaniem języka rodzimego, którym się posługują. Czy nie są one wieloznaczne, czy są aktywne, czy pasywne, czy są to parafrazy innych wyrażenń itd. Tak szybkie dysponowanie 'intuicjami lingwistycznymi' byłoby jednak niemożliwe, gdybyśmy brali wyłącznie pod uwagę dane lingwistyczne, z jakimi dziecko ma do czynienia. Dane te, po pierwsze, są bardzo fragmentaryczne, natomiast powstałe w oparciu o nie intuicje lingwistyczne są niepomiarne bogatsze niż idiosynkratyczny zbiór zdań, na które dzieci są wystawione. Po drugie, dane te są 'hałaśliwe': to, co dzieci słyszą, składa się często ze zdań niekompletnych, a jednak na ich podstawie potrafią odróżnić zdania od nie-zdań. Po trzecie, uczącym się w ten sposób brakuje bardzo wielu rodzajów danych, gdyż na przykład dzieci nie są uczone, co to jest parafraza, że pewne skomplikowane zdania są dziwne itp. Zrekonstruowanie na podstawie tego rodzaju danych i w oparciu o empirystyczne mechanizmy uczenia się poprawnej gramatyki, którą już kilkuletnie dzieci biegle się posługują, byłoby cudem równoznacznym z opanowaniem przez dziecko np. mechaniki kwantowej.

Na tej podstawie Chomsky przyjmuje, że muszą istnieć wrodzone reguły uczenia się języka, a mówiąc dokładniej, muszą istnieć wrodzone uniwersalia lingwistyczne, pozwalające na generowanie poprawnej gramatyki danego języka. Te uniwersalia są wspólne wszystkim językom naturalnym. Dodatkowo Chomsky uważa, że reguły te muszą mieć 'psychologiczną realność', to znaczy, że uczący się języka muszą dysponować gramatyką generatywną tego języka, która w jakiś sposób jest osadzona w ich mózgu. Jeżeli tego rodzaju neuronalna realizacja nie istnieje, to trzeba uznać za całkowitą tajemnicę, jak mówiący mogą dysponować intuicjami lingwistycznymi.¹²

Jeden z najbardziej znanych uczestników współczesnych dyskusji na temat natury umysłu, J.A. Fodor, argumentuje na rzecz natywizmu o

¹² N. Chomsky, *Knowledge of Language. Its Nature, Origin and Use*, New York: Praeger 1986.

wiele szerzej zakrojonego niż teza Chomsky'ego. Według Fodora nie tylko wrodzona jest zdolność do uczenia się i zdolność do przetwarzania języka, lecz ludzki system reprezentacji mentalnych wykorzystuje wrodzony język myśli (*language of thought*), posiadający całą siłę wyrażania każdego z języków, którymi istoty ludzkie zdolne są się posługiwać. Stąd, jak stwierdza Fodor, wszystkie pojęcia są wrodzone. Ta doktryna przypomina bardziej stanowisko Platona niż teorię pojęć wrodzonych, którą reprezentował na przykład Kartezjusz. Chomsky bliższy jest Kartezjusza, gdy twierdzi, że tylko najbardziej ogólne pojęcia są wrodzone, to znaczy pojęcia wzgl. reguły konieczne do nauczenia się któregoś z języków empirycznych. Przyjmuje tym samym, że pojęcia bardziej partykularne zdobywane są na drodze doświadczenia, Fodor natomiast uznaje, iż jakiegokolwiek pojęcie, którego się uczymy, jest wrodzone.¹³

Fodor argumentuje, że proces uczenia się języka polega na tworzeniu hipotez i testowaniu ich. Wśród hipotez, które uczący się jakiegoś języka musi przetestować, są postulaty znaczeniowe odnoszące się do każdego nowo nabywanego terminu. Trzeba więc najpierw sformułować i potem przetestować hipotezy w postaci 'X' znaczy Y, gdzie 'X' oznacza termin w języku, do którego zmierza uczący się. Zanim jednak uczący się języka nauczy się znaczenia terminu 'X', musi już dysponować środkami niezbędnymi do wyrażenia 'Y', a do tego potrzebne jest posiadanie jakiegoś języka. Inaczej mówiąc, uczenie się jakiegokolwiek pojęcia z osobna jest niewykonalne i musiałoby prowadzić do nieskończonego regresu, ponieważ aby uchwycić to pojęcie, trzeba już dysponować innymi pojęciami. Przedsięwzięcie uczenia się języka jest zatem zadaniem holistycznym, a przy takim zadaniu trudno jest znaleźć jakiegokolwiek jego początek.

Stąd Fodor wnosi, że istnieje ukryty i wrodzony wszystkim ludziom język myśli, koekstensywny z każdym predykatem, którego istota ludzka jest w stanie się nauczyć. Twierdzi, że język, za pomocą którego ludzki system przetwarzania informacji reprezentuje informacje, nie może być żadnym z ludzkich języków mówionych, ponieważ to uprzywilejowywałoby jeden z języków mówionych jako taki, którego najłatwiej byłoby się nauczyć, co jednak przeczy faktom. Nie może też być prawdą, że każdy z nas myśli w swoim własnym języku, gdyż wynikałoby z tego, że nie możemy myśleć zanim nie nauczymy się języka, co przeczy hipotezie wyjściowej. Gdyby każdy myślał w swoim własnym języku, to trzeba byłoby suponować, że psychologia grup ludzkich mówiących poszczególnymi językami byłaby każdorazowo różna, co nie jest przecież prawdą. Stąd Fodor wyciąga wniosek, że musi istnieć nie-konwencjonalny 'język myśli', wspólny wszystkim ludziom. Należy dodać, że, tak samo jak

¹³ J.A. Fodor, *The Language of Thought*, New York: Thomas Y. Crowell 1975 i *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: MIT Press 1987; por. J.L. Garfield, "Innateness", w: S. Guttenplan (red.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Blackwell 1994, S. 366-374.

Chomsky, Fodor uznaje, iż ów ‘język myśli’ jest swoistego rodzaju kodem, zrealizowanym w mózgach ludzkich.

Biorąc pod uwagę dotychczas przeprowadzone rozważania, można wskazać na pewien fragment powiązań pomiędzy różnymi rozumieniami aprioryczności, które ujawniły się w dziejach filozofii. Aprioryczność, jako ‘przed-doświadczeniowa’ obecność (wrodzoność) pojęć, reguł lub zasad w umyśle ludzkim, może być interpretowana albo naturalistycznie, to znaczy jako produkt procesu ewolucji kosmicznej i biologicznej, albo spirytualistycznie: Platońska anamneza, pochodzące od Boga idee wrodzone. W obu tych przeciwstawnych koncepcjach elementy aprioryczne nie pełnią jednak roli współkonstituującej ten percepcyjny obraz świata, z którym faktycznie mamy do czynienia, jak ma to miejsce w wypadku aprioryczności przestrzeni, czasu i kategorii w systemie Kanta. Można więc powiedzieć, że aprioryczność rozumiana natywistycznie jest słabsza niż aprioryczność interpretowana konstytutywnie.

Kant z kolei chciał uniknąć jakichkolwiek hipotez genetycznych - naturalistycznych lub spirytualistycznych - dotyczących *a priori* konstytutywnego. Stanowiło ono dla niego wyłącznie tzw. ‘logiczny’ warunek możliwości wszelkiego doświadczenia i wszelkiego poznania, a właściwie formułowana filozofia transcendentálna nie była uprawniona do stawiania jakichkolwiek hipotez genetycznych. Z drugiej strony, konstytutywne *a priori* Kanta miało wyjaśniać możliwość wiedzy apriorycznej, to znaczy możliwość wiedzy koniecznej, co zbliża tę koncepcję to natywizmu Platona.

W tym kontekście powstaje również pytanie, jaka jest relacja pomiędzy naturalistycznym lub pozanaturalistycznym natywizmem a problemem istnienia wiedzy koniecznej. Wydaje się, że w wypadku natywizmu, który oparty jest na genetycznych hipotezach spirytualistycznych i teistycznych istnieje pewne powiązanie tych dwóch zagadnień: umysł ludzki albo ma dostęp do konieczności, które są zawarte w obiektywnie istniejącym świecie idei (Platon), albo posiada dostęp do konieczności istniejących w umyśle Boga (personalistyczny teizm). W wypadku natomiast natywizmu, którego tłem są stanowiska naturalistyczne, wszelka wiedza konieczna musi ostatecznie zostać uznana za pozór, gdyż nie istnieje żadna mocna podstawa dla treści, które pojawiają się nam jako konieczne. Jedyńą podstawą wszystkich tych pozornych konieczności są bowiem niekonieczne procesy fizyczne (procesy ewolucyjne lub neuronalne).

4. A PRIORI KONSTITUTYWNE

Kant był przekonany, że sądy syntetyczne *a priori* faktycznie występują jako składniki wiedzy ludzkiej, to znaczy znajdują się w podstawach geometrii i arytmetyki, w matematycznym przyrodnawstwie („Substancja trwa w zmianach swoich stanów”), oraz w metafizyce („Każde zjawisko ma swoją przyczynę”). Jednocześnie formułował następującą alternatywę: albo sądy tego rodzaju są uogólnieniem doświadczenia w

zwykłym sensie, to znaczy doświadczenia zmysłowego, lecz wtedy nie mogą mieć waloru konieczności, który, jak mniemał, faktycznie posiadają, albo podstawą konieczności tych sądów są znaczenia użytych w nich terminów. Wtedy mielibyśmy wprawdzie konieczność, lecz byłaby to konieczność wyłącznie analityczna, a zatem nie rozszerzalibyśmy naszego poznania. Sąd stwierdzający, że linia prosta jest najkrótszym połączeniem pomiędzy dwoma punktami, jest według Kanta przykładem sądu syntetycznego *a priori*, gdyż jest to sąd rozszerzający naszą wiedzę poza samą tylko analizę występujących w nim terminów oraz sąd wyrażający konieczny stan rzeczy. Kant argumentował, że w pojęciu linii zawarta jest tylko jakość, nie zaś długość, a zatem sąd ten nie jest sądem analitycznym, w którym orzecznik eksplikowałby tylko to, co w sposób niewyraźny zawarte jest w jego podmiocie.¹⁴

Rozwiązaniem problemu możliwości sądów syntetycznych *a priori* jest według Kanta idealizm. Gdy przyjmiemy, że ani forma naoczności przestrzeni, ani forma naoczności czasu nie są czymś, co pochodzi z doświadczenia - na uzasadnienie tej tezy Kant podawał osobne argumenty, o których będzie mowa poniżej - to staje się zrozumiałe, jak są możliwe sądy zarazem konieczne i rozszerzające naszą wiedzę. Są one konieczne, gdyż opierają się nie na doświadczeniu zmysłowym i jego uogólnieniu, lecz na 'poza-doświadczeniowych', 'czystych' formach naoczności przestrzeni i czasu, które należą do epistemicznego uposażenia podmiotu. Stąd także miałyby wynikać, że sądy te rozszerzają naszą wiedzę, ponieważ to nie analiza pojęć jest ich podstawą, lecz tą podstawą jest swoistego rodzaju doświadczenie dokonywane w ramach 'poza-doświadczeniowych' i należących do uposażenia podmiotu form naoczności. Tego rodzaju charakterystyka sądów syntetycznych *a priori* najlepiej pasuje do kwestii podstaw matematyki, a w szczególności do podstaw geometrii. Kant twierdził, że prawdy z zakresu geometrii osiągnane są w ramach wglądów spełnianych w 'czystej wyobraźni', a dokładniej w ramach nieempirycznej naoczności przestrzeni: uprawiający geometrię podmiot imaginatywnie dokonuje określonych uzmiennień kształtów przestrzennych, a to, co mu się pojawia jako niezmiennie, uznaje za konieczne.¹⁵

Kant starał się dowieść, że przestrzeń nie jest ideą empiryczną, lecz aprioryczną oraz dążył do wykazania, że przestrzeń jest formą naoczności, a nie pojęciem.¹⁶ Oba te aspekty argumentacji miały łącznie wykazać, że przestrzeń jest aprioryczną formą naoczności. Jeśli chodzi o pierwszy problem, to Kant twierdził, że partykularne relacje przestrzenne, w których dane są nam wrażenia (*Empfindung*), nie dadzą się zredukować do różnicowań wyłącznie kwalitatywnych (takich na przykład jak czerwien czegoś), a zatem przestrzeń musi zostać założona jako warunek

¹⁴ Por. I. Kant, *Prolegomena*, przeł. B. Bornstein, Warszawa: PWN 1993, s. 25.

¹⁵ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1986, A163/B204.

¹⁶ Por. tamże, A26/B43.

poszczególnych relacji spacialnych. Po drugie, twierdził, że przestrzeń jest konieczną ideą *a priori* ujmowania jakichkolwiek danych, ponieważ możemy myślowo wyeliminować przedmioty z przestrzeni, a mimo to przestrzeń ciągle pozostanie, natomiast jeżeli będziemy starali się wyeliminować przestrzeń z obiektów naszego doświadczenia, to nie pozostanie nam nic. Z tego miałyby wynikać, że przestrzeń nie jest determinacją zależną od doświadczenia. Jest ona natomiast warunkiem możliwości zjawisk (*Erscheinung*) i jako taka jest od zjawisk ‘logicznie’ wcześniejsza.

Kant dowodził również, że przestrzeń nie jest pojęciem, lecz formą naoczności.¹⁷ Miałyby to wynikać, po pierwsze, z tego, że przestrzeń jest czymś jednym i indywidualnym: różne przestrzenie muszą zawsze zostać pomyślane jako części jednej przestrzeni, a coś takiego można poznać tylko dzięki intuicji, nie zaś przez ujęcie pojęciowe. Po drugie, Kant twierdził, że przestrzeń nie jest pojęciem, lecz formą naoczności dlatego, że jest nieskończona. Każda limitacja przestrzeni jest możliwa tylko przez odniesienie się do jednej przestrzeni. Nieskończoność oznaczać ma tu wyłącznie to, że każda określona ilość (część) przestrzeni jest możliwa tylko jako ograniczenie jednej wszechobejmującej przestrzeni. Gdyby przestrzeń była pojęciem, to jej części nie mogłyby być indywidualnymi przestrzeniami, ponieważ części pojęcia nie są według Kanta indywidualnymi przypadkami, które podpadają pod to pojęcie, lecz wspólnymi charakterystykami (cechami), jakie odnajdujemy w indywidualnych realizacjach jakiegoś pojęcia. Przestrzeń musi więc być formą naoczności, gdyż jej części są indywidualnymi przestrzeniami.

Należy jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na pewną zasadniczą słabość powyższego ciągu argumentacyjnego: z tego, iż coś nie pochodzi z doświadczenia, nie wynika, że to coś, jest subiektywne, a więc że należy wyłącznie do uposażenia podmiotu poznającego, nadal bowiem nie jest wykluczone, że tzw. ‘rzeczy same w sobie’ są przestrzenne i czasowe. Nawet gdy uznamy, że przestrzeń i czas nie mogą pochodzić z doświadczenia, to jednak może mieć miejsce - dalej nie dająca się wyjaśnić - korelacja lub harmonia pomiędzy ‘rzeczami samymi w sobie’ a naszym sposobem ich ujmowania. Może być więc tak, że ‘świat sam w sobie’ jest przestrzenny i czasowy. Wydaje się zatem, że Kant zaniedbał przeprowadzenia argumentacji wykluczającej taką możliwość, a stąd we współczesnej literaturze mówi się o ‘zaniedbanej alternatywie’.¹⁸

¹⁷ Por. tamże, A25/B39.

¹⁸ Głównym propagatorem zarzutu ‘zaniedbanej alternatywy’ był XIX-wieczny komentator Kanta A. Trendelenburg. H. Vaihinger doszukał się jednak śladów tego zarzutu aż u współczesnego Kantowi H.A. Pistoriusa. Zarzut zaniedbanej alternatywy był jednym z punktów długiej dyskusji między K. Fischerem a A. Trendelenburgiem, stąd też Vaihinger poświęcił mu tak wiele uwagi w swoim *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, t.2, Stuttgart 1922, s.134-151; por. L. Falkenstein, “Kant’s Argument for the Non-Spatiotemporality of Things in Themselves”, w: *Kant-Studien* 80(1989), z.3, s. 265-283.

Na podstawie przedstawionych fragmentów myśli Kanta widać, że jego argumenty na rzecz aprioryczności przestrzeni (a także czasu) nie odwołują się w ogóle do problemu sądów syntetycznych *a priori*, oraz że ewentualna teza o aprioryczności i subiektywności tych dwóch form naoczności nie jest zależna od przyjęcia istnienia tego rodzaju sądów. Kant był przekonany, że aprioryczność form naoczności (jako ich niepochodzenie z doświadczenia i jako należenie wyłącznie do podmiotu) stanowi jedyne wyjaśnienie prawomocności sądów syntetycznych *a priori*. Można jednak zasadnie przypuszczać, że Kant nałożył w tym wypadku na siebie dwie różne interpretacje przestrzeni. Gdy twierdził, że konstrukcja figur geometrycznych w tzw. czystej wyobraźni, a więc w czystej naoczności przestrzeni, wyjaśnia możliwość koniecznych sądów w geometrii, to miał na myśli przestrzeń jako czystą formę naoczności. Gdy jednak argumentował na rzecz niepochodności przestrzeni z doświadczenia, to miał na myśli przestrzeń przedmiotową, to znaczy to, że ujęcia jakichkolwiek danych, relacji, jakości, czy całości przedmiotowych zakładają przestrzeń jako ostateczne medium ich spostrzegania lub wyobrażania sobie, przy czym samo to medium nie może być znowu pewną daną spostrzeżeniową lub wyobrażeniową. W tym drugim sensie przestrzeń jest według Kanta w jakiś nam nieznan sposób 'nakładana' na wrażenia, które same w sobie są wyłącznie wielkościami intensywnymi (nie-ekstensywnymi). W wyniku tego 'nakładania' powstaje świat dany w percepcji zmysłowej, świat przedmiotów przestrzennie rozciągłych.¹⁹

Stanowisko idealizmu transcendentального można interpretować przynajmniej dwojako. Po pierwsze, Kantowi chodziło o filozoficzną rekonstrukcję sposobu, w jaki z wrażeń pozbawionych jakiejkolwiek strukturalizacji przedmiotowej powstaje bezpośrednio przez nas spostrzegany świat zjawisk, a więc świat złożony z gwiazd, gór, drzew, istot żywych itd. W myśl zaś drugiej interpretacji filozoficznym celem Kanta nie była jakakolwiek rekonstrukcja genezy świata zjawiskowego, lecz wyłącznie postawienie problemu ludzkiej wiedzy na temat istotnych charakterystyk świata. Chodziło zatem m.in. o następujące pytania: czy na podstawie tego, że obserwujemy rzeczy przestrzenne, możemy wnosić, iż przestrzeń stanowi istotny składnik świata; czy na podstawie tego, że obserwujemy regularne następstwa zdarzeń, możemy wnosić, że w świecie rzeczywiście istnieją powiązania o charakterze przyczynowym i to powiązania, którym należałoby przypisać cechę konieczności (tzw. problem Hume'a); czy na podstawie tego, że w świecie obserwujemy przedmioty, które się nie zmieniają w czasie, możemy wnosić, że rzeczywiście istnieją w nim substancje jako byty trwające w czasie?

W ten sposób 'problem wiedzy' został przez Kanta zmieszany z 'problemem konstytucji świata zjawiskowego'.²⁰ Kant wyszedł od problemu

¹⁹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 138.

²⁰ „I believe we should not lose sight of the peculiar character of the Kantian notion of the *a priori*, which I shall call 'constitutive *a priori*', if we seek to understand Kant's system.”

wiedzy i rozstrzygnął go agnostycznie, jednocześnie jednak problem ten wywołał kwestię konstytucji świata zjawiskowego: skoro nie możemy wiedzieć, jakie są noumenalne przyczyny obserwowanych przez nas zjawisk, to jako pośredniki pomiędzy tymi nieznanymi przyczynami a naszym faktycznym obrazem świata musimy przyjąć wrażenia, czyli elementy nieposiadające jeszcze żadnego uformowania przedmiotowego i będące czystymi wielkościami intensywnymi. Z tego z kolei miałoby wynikać, że to wyłącznie uposażenie naszego umysłu formuje ten obraz świata, z jakim faktycznie mamy do czynienia. Podobnie jak w wypadku wspomnianej wyżej ‘zaniedbanej alternatywy’, i tu również zachodziłby brak wynikania: z tego na przykład, że nie możemy wiedzieć, czy w ‘świecie samym w sobie’, a więc w świecie poza naszymi faktycznymi ujęciami poznawczymi, rzeczywiście istnieją związki o charakterze przyczynowym, i czy mają one charakter konieczny, nie wynika nic na temat sposobu konstytuowania się świata zjawiskowego. W szczególności zaś nie wynika, że pozbawione uformowania przedmiotowego wrażenia są tak transformowane przez strukturę naszego umysłu, iż tylko dzięki tej transformacji powstaje całe ogromne bogactwo świata przedmiotowego.

5. APRIORYCZNOŚĆ I ANALITYCZNOŚĆ

Kantowski podział zdań (sądów) na analityczne i syntetyczne oraz zdania (sądy) *a posteriori* i *a priori* posiada tło wcześniejsze, pochodzące z czasów nowożytnych, już bowiem u J. Locke’a występują odróżnienia równoległe do późniejszych dystynkcji Kanta. Według Locke’a dysponujemy dwojakiego rodzaju wiedzą: ‘wiedzą zmysłową’ na temat istnienia i własności różnych substancji w świecie fizycznym oraz ‘wiedzą demonstratywną’ na temat relacji między ideami.²¹ Przykładami intuicyjnej wiedzy demonstratywnej mogą być zdania: „Czerwone nie jest zielone” „3 jest większe od 2”, natomiast przykładem demonstratywnej wiedzy nieintuicyjnej będzie zdanie: „Suma trzech kątów w trójkącie jest równa dwóm kątom prostym”. Locke sądził, że wiedzę intuicyjną mamy na temat własnej egzystencji, a demonstratywną na temat istnienia Boga i istnienia prawd moralnych. Twierdził, że pewne zdania są ‘błache’ (*trifling*) lub ‘czysto werbalne’, i że należy je przeciwstawiać zdaniom informującym o czymś. Owe ‘*trifling propositions*’ dzielił na zdania identycznościowe (np. „To, co jest, jest” lub „Cokolwiek jest czerwone, jest czerwone”) oraz na takie, gdzie predykat jest zawarty w podmiocie (np. „Złoto jest metalem”).

G.W. Leibniz posługiwał się metafizyczną dystynkcją pomiędzy prawdami kontyngentnymi, które obowiązują wyłącznie w naszym świecie, a prawdami koniecznymi, które obowiązują we wszystkich możliwych światach. Prawdy obu tych rodzajów mają według niego tę wspólną cechę,

(G. de Pierris, “The Constitutive A Priori”, w: Ph. Hanson, B. Hunter (red.), *Return of the A priori*, s.180).

²¹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. IV, rozdz. 2 i 3, s. 202-250.

że pojęcie predykatu jest zawarte w pojęciu podmiotu, czyli oba rodzaje prawd mają charakter analityczny (Leibniz nie używał tego terminu). Gdy dokonamy (odpowiedniej) analizy pojęcia podmiotu będziemy mogli w końcu zauważyć, że każda prawda wyraża jakąś identyczność. Jednak w wypadku prawd kontyngentnych analiza musiałaby być nieskończonym procesem, który mógłby być spełniony tylko przez intelekt nieskończony (przez Boga). Umysł ludzki może poznawać prawdy kontyngentne wyłącznie za pośrednictwem doświadczenia. Są one zatem prawdami *a posteriori*. Natomiast prawdy konieczne mogą być dowiedzione w procesie zawierającym skończoną ilość kroków dowodowych, to znaczy dowiedzione w ten sposób, że zostanie pokazane, iż pojęcie predykatu jest zawarte w pojęciu podmiotu. Prawdy konieczne są więc poznawalne *a priori* za pomocą rozumowania.²²

Najbardziej wpływowe stało się następujące określenie sądów analitycznych, podane przez I. Kanta:

We wszystkich sądach, w których pomyślany jest stosunek podmiotu do orzeczenia (...) stosunek ten jest możliwy w sposób dwojaki. Albo orzeczenie *B* należy do podmiotu *A* jako coś, co jest (w sposób ukryty) zawarte w pojęciu *A*, albo też leży całkiem poza pojęciem *A*, choć pozostaje z nim w związku. W pierwszym przypadku nazywam sąd analitycznym, w drugim zaś syntetycznym²³

Kant sformułował także drugie określenie analityczności sądów (zdań) które, w odróżnieniu od pierwszego, nie brało pod uwagę struktury zdania (relacji 'podmiot - orzecznik'), lecz dotyczyło sposobu stwierdzania prawdziwości zdań analitycznych: zdanie jest analityczne, gdy jego prawdziwość jest rozpoznawalna za pomocą zasady niesprzeczności, to znaczy, gdy jego negacja zawiera sprzeczność lub do niej prowadzi.²⁴ Podmiotem sądów analitycznych mogą być według Kanta zarówno pojęcia empiryczne - np. „Wszystkie ciała są rozciągle” lub „Złoto jest żółte” - jak też pojęcia pozampiryczne, np. „Wszystkie trójkąty są figurami trójbocznymi”. Istotną cechą zdań analitycznych jest to, że nie rozszerzają naszej wiedzy, ponieważ orzecznik zawiera to, co już (w sposób ukryty) zawarte jest w podmiocie. Gdy będziemy analizowali pojęcia ciała lub złota, to musimy dojrzeć, że do ich składników należą własności rozciągłości i żółtości. Gdy spróbujemy zanegować tego rodzaju zdania, to otrzymamy sprzeczność, np. „Żółty, ciężki, twardy metal nie jest żółty”. W wypadku

²² G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczowski, H. Moese, Warszawa: PWN 1969, s. 110-113. Analiza poglądów Locke'a, Leibniza, Hume'a i Kanta na ten temat znajduje się w A. Pap, *Semantics and Necessary Truth. An Inquiry into Foundations of Analytic Philosophy*, New Haven: Yale University Press 1958, s. 7-86.

²³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A6-B10.

²⁴ Por. tamże, B12.

gdy podmiotami sądów analitycznych są pojęcia empiryczne, definicja tych sądów za pomocą odwołania się do należenia orzecznika do podmiotu nabiera częściowo charakteru psychologicznego. Ktoś niewidomy mógłby nie znać ‘złotości’ jako cechy złota. Nie wydaje się to jednak dotyczyć przykładów: „Wszystkie ciała są rozciągłe”, „Wszystkie trójkąty są figurami trójbocznymi”.

Widać, że aprioryczność sądów analitycznych nie oznacza ich czasowej uprzedniości w stosunku do doświadczenia (wrodzoności), lecz dotyczy sposobu ich uzasadnienia: żeby stwierdzić prawdziwość tego rodzaju sądów, nie trzeba się odwoływać do doświadczenia, wystarczy wziąć pod uwagę znaczenia wchodzących w grę pojęć. Inaczej jest w przypadku sądów syntetycznych *a posteriori*. Na przykład w odniesieniu do sądu: „Złoto jest na Syberii” nie wystarczy sama analiza pojęcia złota, potrzebne jest bowiem doświadczenie, aby stwierdzić jego prawdziwość lub fałszywość.

W toku dyskusji trwającej od czasów Kanta rozważano różne koncepcje analityczności, z których przynajmniej cztery wydają się powracać najczęściej.²⁵ (1) Zdanie *p* jest analityczne, gdy jest prawdą logiczną, albo może być przekształcone w prawdę logiczną za pomocą podstawienia synonimów za synonimy. Sama prawda logiczna jest natomiast definiowana przez odwołanie się do stałych logicznych. Te z kolei albo są po prostu wymieniane, albo określane jako takie wyrażenia, które mają zastosowanie każdym kontekście (*‘topic-neutral’ words*).²⁶ Według tej interpretacji zdaniami analitycznymi będą nie tylko zdania typu „Wszyscy mężczyźni nieżonaci są nieżonaci”, ale także ich synonimiczne podstawienia: „Wszyscy kawalerowie są nieżonaci”. (2) Zdanie *p* jest analityczne, gdy jego predykat powtarza tylko to, co jest zawarte w podmiocie (lub powtarza tylko część tego, co jest zawarte w podmiocie). (3) Zdanie *p* jest analityczne, gdy jest prawdziwe w oparciu o znaczenia występujących w nim wyrażen lub o konwencje (reguły) danego języka. (4) Zdanie *p* jest analityczne, gdy jego negacja prowadzi do sprzeczności. Dodatkowym określeniem, nawiązującym do poglądów Leibniza, jest powiedzenie, że zdanie *p* jest analityczne, gdy jest prawdziwe we wszystkich możliwych światach. W tym wypadku chodzi głównie o prawdy logiczne, w wypadku których intuicyjnie przyjmujemy, że pozostałby one prawdziwe niezależnie od tego, jak fizycznie byłby uposażony i jakimi prawami byłby rządzony świat, w którym żyjemy. To określenie nic jednak

²⁵ Istnieje bardzo wiele różnych prób, formułowanych według różnych kryteriów, zdefiniowania analityczności: por. M. Hempoliński, *Aprioryzm*, w: K. Szaniawski (red.), *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław: Wydawnictwo PAN 1987, s. 31-41; W. Żelaniec, *The Recalcitrant Synthetic A Priori*, Lublin: ArTom 1996; J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 423-460. Podany tu podział i kryteria zgadza się z tym, co proponuje R. Swinburne w „Analyticity, Necessity, and Apriority”, w: P.K. Moser (red.), *A Priori Knowledge*, s. 171-179.

²⁶ Tamże, s.172.

nie mówi o wewnętrznej naturze prawdy analitycznej, a podaje tylko warunki jej towarzyszące.

Dla wielu pokoleń filozofów nastawionych empirystycznie i minimalistycznie Kantowska teoria sądów syntetycznych *a priori*, a przede wszystkim jego *a priori* konstytutywne, pojawiały się jako koncepcje zbyt zaangażowane metafizycznie. Agnostycyzm Kanta polegał na tezach, że niemożliwie jest teoretycznie konkluzywne rozstrzygnięcie problemu istnienia Boga, istnienia nieśmiertelnej duszy i istnienia wolności w metafizycznym sensie, lecz jednocześnie twierdzenie Kanta, że ‘świat sam w sobie’ nie jest ani przestrzenny ani czasowy, bliskie było przekonaniom spirytualistów, iż prawdziwa rzeczywistość ma charakter duchowy. Jeżeli przestrzenność i czasowość uznamy za cechy elementarnie definiujące materialność, a wydaje się, że w tym względzie nie mamy lepszego wyjścia, to Kanta ‘rzeczy same w sobie’, czymkolwiek byłby poza tym, nie mogły być rzeczami materialnymi. Próbowano więc pozbyć się całej tej Kantowskiej metafizyki z filozoficznej teorii wiedzy. Podstawowa strategia polegała na twierdzeniu, że w obrębie wiedzy ludzkiej nie istnieją żadne zdania syntetyczne *a priori*, a nawet, że cały podział zdań na analityczne i syntetyczne nie da się poprawnie sformułować. Gdyby tak było, to problem Kanta nie tyle zostałby rozwiązany, ile raczej zlikwidowany.

W pierwszych dziesięcioleciach XX w., poczynając od publikacji M. Schlicka, różni przedstawiciele tzw. logicznego empiryzmu (Koła Wiedeńskiego) przeciwstawiali się istnieniu jakiegokolwiek wiedzy syntetycznej *a priori*, czy to w wersji Kantowskiej, czy to wersji mocniejszej, obiektywistycznej, głoszonej przez przedstawicieli ruchu fenomenologicznego.²⁷ W ten sposób ta czysto techniczna problematyka, jaką jest podział sądów na analityczne i syntetyczne, ukazała swoją zasadniczą doniosłość, sięgającą nawet ostatecznych kwestii filozoficznych i światopoglądowych. Powołując się na rozwój myśli w dziedzinie matematyki (pojawienie się geometrii nieeuklidesowych) oraz na osiągnięcia fizyki, próbowano twierdzić, że ani przestrzeń ani czas nie mogą czymś apriorycznym, nie mówiąc już o tym, że miałyby być czymś wyłącznie subiektywnym.²⁸ Gdyby bowiem Kant miał rację w tym

²⁷ Por. M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, Zweite Auflage, Berlin: Verlag Julius Springer 1925; H. Delius, *Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze apriori*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963; M. Friedman, „Coordination, Constitution, and Convention. The Evolution of the A Priori in Logical Empiricism”, w: A. Richardson, T. Uebel (red.), *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. 91-116.

²⁸ H. Reichenbach (*Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*, Berlin: Verlag Julius Springer 1920) był przekonany, że pojawienie się teorii względności A. Einsteina doprowadziło do konieczności odrzucenia głównych założeń filozofii Kanta. W szczególności twierdził, że Kantowska filozofia zawiera założenie, iż nie może istnieć wiele niesprzecznych systemów zasad porządkujących dane percepcyjne (*Zuordnungsprinzipien*), a więc, że wedle Kanta możliwy jest tylko jeden taki system zasad, ustalonych przez niego w analizie natury ludzkiej naoczności (*Anschauung*) oraz natury

względnie, to całe przyrodoznawstwo należałoby uznać za coś subiektywnego, związanego wyłącznie z faktycznym ludzkim aparatem poznawczym. Cała ta dyskusja jest wielce skomplikowana, dotyczy ogólnych zagadnień metafizycznych, filozofii matematyki i fizyki, a stąd w ramach tego tekstu można tylko zwrócić uwagę, iż sam fakt pojawienia się geometrii nieeuklidesowych oraz Einsteinowskiej ogólnej teorii względności automatycznie nie eliminuje problemów postawionych przez Kanta.

Po pierwsze, jeśli weźmiemy pod uwagę wymienione w poprzednim paragrafie odróżnienie pomiędzy przestrzenią przedmiotową a przestrzenią jako formą naoczności, to widać, że pojawienie się różnych geometrii nic nie rozstrzyga, jeśli chodzi o problem, czy przestrzeń przedmiotowa jest czymś subiektywnym, czy jest obiektywną cechą świata, to znaczy obiektywną cechą 'świata samego w sobie'. Również jednak żadne metody matematycznego przyrodoznawstwa nie mogą rozstrzygnąć tego zagadnienia, potrzebna jest argumentacja filozoficzna - być może tego rodzaju, który znajdziemy u Kanta.

Po drugie, wielość systemów geometrycznych nie przekreśla tezy, że umysł ludzki dysponuje zdolnością do ujmowania koniecznych, a więc w tym sensie apriorycznych stanów rzeczy, gdyż chociaż geometria euklidesowa okazała się nie być jedynym możliwym systemem, to zaproponowane inne systemy zostały przecież oparte o 'wglądy' w pewne konieczne powiązania, a więc nie były to wyłącznie arbitralne konwencje. Być może z tego należałoby wyciągnąć wniosek, że żadne 'wglądy' w konieczne stany rzeczy nie mogą być uznane za ostateczne. Należy jednak pamiętać, że przy takim postawieniu tego problemu będzie chodziło o dwie różne rzeczy: czy w zasadzie dla umysłu ludzkiego możliwy jest dostęp do koniecznych stanów rzeczy z jednej strony, z drugiej zaś o to, czy faktycznie my, ludzie taką wiedzę dysponujemy?

Zwolennik empiryzmu, który nie chce twierdzić, że wszystkie zdania są uogólnieniem doświadczenia, będzie próbował redukcyjnej analizy zdań wyrażających domniemane konieczności przedmiotowe, a więc zdań syntetycznych *a priori*, do zdań analitycznych. Tu jednak pojawiają się dwa problemy: po pierwsze, trafnego i przekonującego określenia samej analityczności oraz, po drugie, wykazania, że w ogóle istnieją kryteria odróżniania analityczności od syntetyczności. Strategia redukcyjna jest emblematycznie związana z poglądami przedstawicieli Koła Wiedeńskiego, a jej efektywność zostanie omówiona w następnym paragrafie. W.V.O. Quine, logik i filozof, którego poglądy kształtowały się pod wpływem dorobku myślowego przedstawicieli logicznego empiryzmu, uznał natomiast założenie o możliwości odróżnienia syntetyczności i analityczności jakichkolwiek zdań za jeden z dwóch empirystycznych

intelektu (*Verstand*) i rozumu (*Vernunft*) (s.57). Jednakże teoria Einsteina - któremu Reichenbach zadedykował swoją pracę - wykazała, że takich systemów porządkujących doświadczenie może być wiele.

dogmatów, a stąd według niego problem redukcji zadań syntetycznych do analitycznych w ogóle nie powstaje.

W swojej krytyce Quine bierze pod uwagę pojęcie synonimiczności: żeby móc mówić o analityczności, trzeba się odwołać do synonimiczności, a z kolei jej sens można wyjaśnić tylko przez ponowne odwołanie się do analityczności. W związku z tym należy według Quine'a zrezygnować z pojęcia analityczności w sensie ścisłym (teoretycznym) i używać tego pojęcia tylko w znaczeniu pragmatycznym: te zdania w korpusie naszej wiedzy trzeba uznać za analityczne, których rewizję (odrzuconie ich obowiązywania) zaakceptowalibyśmy w ostatniej kolejności. Nie ma więc według Quine'a takich twierdzeń, które nie mogłyby zostać odrzucone w świetle przyszłych doświadczeń i przyszłych teorii. Racją dla tej tezy jest to, że dzieje myślenia ludzkiego ukazały, iż nawet prawa logiki mogą zostać zakwestionowane. Koronnym przykładem były dla Quine'a próby odrzucenia zasady wyłączonego środka przy opisie pewnych zjawisk z zakresu fizyki kwantowej.²⁹

6. WIEDZA A PRIORI - STANOWISKA

'Spór o *a priori*' można usystematyzować za pomocą wyróżnienia czterech zasadniczych stanowisk: (1) empiryzmu skrajnego, zwanego też skrajnym aposterioryzmem, (2) empiryzmu umiarkowanego, nazywanego aposterioryzmem umiarkowanym, (3) aprioryzmu umiarkowanego (który tu proponuję określać mianem racjonalizmu) oraz (4) aprioryzmu skrajnego.³⁰

(1) Empiryzm skrajny stanowiskiem, według którego jedynym rodzajem wiedzy, jakim dysponujemy, jest wiedza wyrażona się w zdaniach opisujących albo poszczególne doświadczenia zmysłowe, albo wiedza

²⁹ Por. W.V.O. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", w: *The Philosophical Review* 60 (1951), s. 20-43, „Dwa dogmaty empiryzmu”, przeł. B. Stanosz, w: W.V.O. Quine, *Z punktu widzenia logiki. Eseje logiczno-filozoficzne*, Warszawa: PWN 1969, s. 35-70. W odpowiedzi na krytykę Quine'a H.P. Grice i P.F. Strawson stwierdzili: „If we are to give up the notion of sentence-synonymy as senseless, we must give up the notion of sentence significance (of a sentence having meaning) as senseless too. But then perhaps we might as well give up the notion of sense.” (H.P. Grice, P.F. Strawson, *In Defense of a Dogma*, w: „*Philosophical Review* 65(1956), s.141-158, cyt. za przedrukiem w: H. Feigl (red.), *New Readings in Philosophical Analysis*, New York: Appleton-Century-Crofts 1972, s.129). W ostatnich czasach daje się zaobserwować pewne odnowienie w ramach anglosaskiej filozofii analitycznej zainteresowania kwestią aprioryczności, gdyż po krytyce przeprowadzonej przez Quine'a, przez całe dziesięciolecie większość przedstawicieli tego nurtu traktowała jego werdykt w tej materii jako ostateczny; por. L. Bonjour, „A Rationalist Manifesto”, w: Ph. Hanson, B. Hunter (red.), *Return of the A Priori*, s. 53-88 i *Defense of Pure Reason; A Rationalist Account of A Priori Justification*. Cambridge: Cambridge University Press 1998.

³⁰ Poniższa klasyfikacja stanowisk i użyta w niej terminologia zgodne są z tradycją polskiej literatury filozoficznej, por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka* (1949), Warszawa: PWN 1983, s. 44-75 i A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin: TN KUL 2001, s. 128-131.

będąca (indukcyjnym) uogólnieniem tego rodzaju doświadczeń.³¹ Pewnym ograniczeniem tego rodzaju stanowiska jest koncepcja uznająca również doświadczenie wewnętrzne (introspekcję) za źródło (rzetelnego) poznania. Skrajnemu empiryzmowi stawia się zazwyczaj dwa zarzuty. Po pierwsze, że jest to stanowisko bardzo nieprzekonujące, szczególnie jeśli chodzi o prawdy logiki i matematyki. Po drugie, że jest to rozwiązanie sprzeczne wewnętrznie dlatego, że spełnianie jakichkolwiek czynności poznawczych wymaga uzasadnienia reguł wnioskowania, a te, chyba że za cenę ‘intelektualnego samobójstwa’, nie mogą być uznane za niekonieczne.

Pierwszy zarzut odwołuje się do niezrozumiałości przypuszczenia, że jakieś przysze doświadczenia lub eksperymenty mogłyby sfalsyfikować taką na przykład podstawową prawdę arytmetyczną jak ta, że $2 + 2 = 4$. Skrajny empirysta mógłby wprowadzić próbować wskazywać, że jeżeli uznajemy, iż niezliczone doświadczenia potwierdzają tę prawdę, to dlaczego nie mogłyby się pojawić takie rodzaje doświadczeń, które kazałyby nam ją odrzucić. Można nawet wyobrazić sobie, że w trakcie eksperymentów z jakimiś mikroorganizmami, przy każdej próbie umieszczenia dwóch z nich obok dwóch innych, zawsze w wyniku otrzymywalibyśmy nie cztery, lecz pięć badanych, powiedzmy, wirusów. Gdyby się to powtarzało i gdybyśmy ponad wszelką wątpliwość wykluczyli istnienie nie dającego się zaobserwować procesu rozmnażania się, to czy nie musielibyśmy przyznać, iż przynajmniej niekiedy $2 + 2 = 5$? Ta możliwość nie wydaje się być niedorzeczna, gdyż nie jest żadną prawdą konieczną, że nasz świat ma taką a nie inną strukturą fizyczną.

Przeciwnik skrajnego empiryzmu może jednak powiedzieć, że mimo uzyskania tego rodzaju wyników nie zaakceptowalibyśmy fałszywości tej podstawowej (apriorycznej) prawdy koniecznej, a raczej ciągle nastawilibyśmy na to, że to nasze badania nad wirusami są niedoskonałe w ten sposób, iż nie potrafimy stwierdzić istnienia ukrytego procesu rozmnażania się, który dokonuje się w trakcie prób ich fizycznego podziału. Ostatecznie zaś przeciwnicy skrajnego empiryzmu mogą twierdzić, że nasz kognitywny dostęp do tego typu procesów biologicznych jest tak istotnie ograniczony, że nie możemy w ogóle pojąć zjawisk w nich zachodzących. Siła tego argumentu przeciwko empiryzmowi nie polega tylko na niemożliwości wyobrażenia sobie sytuacji sugerowanej przez empirystę, lecz przede wszystkim na tym, że jego stanowisko pojawia się jako coś, co całkowicie przekracza granice tego, co możemy w ogóle rozumieć. W ten sposób skrajny empiryzm zaczyna ukazywać się jako forma sceptycyzmu.

³¹ Zazwyczaj wymienia się poglądy XIX-wiecznego filozofa J.S. Milla jako przykład skrajnego empiryzmu, gdyż nawet prawa arytmetyki i logiki traktował on jako generalizacje doświadczenia; por. J.S. Mill, *System logiki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN 1962, ks. II, rozdz. VI. Na temat empiryzmu Milla i empiryzmu przedstawicieli Koła Wiedeńskiego por. J. Skorupski, “Later Empiricism and Logical Positivism”, w: S. Shapiro (red.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford: Oxford University Press 2005, s. 51-74.

(2) Gdy na podstawie tego typu argumentów odrzucimy skrajny empiryzm, to następnym rozwiązaniem będzie stanowisko umiarkowanego empiryzmu (umiarkowanego aposterioryzmu). Według tego poglądu trudności, powstających przy próbie czysto empirycznego wyjaśnienia natury sądów w dyscyplinach formalnych, można uniknąć przyjmując, że mają one charakter, omówionych powyżej, sądów analitycznych. O ile empiryzm skrajny równał się eliminacji jakiegokolwiek wiedzy koniecznej, o tyle tutaj próbuje się zachować pozór istnienia tego rodzaju wiedzy za pomocą odwołania się do ustanawiającej konwencji (znaczenia) aktywności umysłu ludzkiego. Według tego stanowiska zdania należące do logiki i matematyki nie są niekoniecznymi empirycznymi uogólnieniami, lecz są konieczne ze względu na definicyjnie przyjęte rozumienie występujących w nich terminów pierwotnych. W ten sposób umiarkowany empiryzm chce z jednej strony uniknąć paradoksów empiryzmu skrajnego, z drugiej zaś bardzo spekulatywnych, jak sądzi, założeń racjonalizmu (aprioryzmu), gdzie przyjmuje się istnienie sądów stwierdzających konieczności przedmiotowe.

Konwencjonalistyczne podejście do wiedzy koniecznej (wiedzy *a priori*) zostało zainicjowane i było szeroko dyskutowane przez przedstawicieli, wspomnianego już poprzednio, Koła Wiedeńskiego w latach 20. i 30. XX w. Jedną z wersji tego konwencjonalizmu były poglądy L. Wittgensteina, który twierdził, że prawa logiki są prawdziwe ze względu na definicje, jakie przyjęto dla stałych logicznych. W późniejszych pismach Wittgenstein podtrzymał pewną wersję konwencjonalizmu, traktował jednak konieczność wyłącznie jako funkcję użycia słów. Przyczyną takiego a nie innego używania przez nas słów są według Wittgensteina (zmienne) konteksty naszej interakcji ze światem i z innymi ludźmi. Gdy zrozumiemy, że nasze słowa uzyskują znaczenie w tego rodzaju 'grach językowych', to dojrzymy również, jak można ich używać i nadużywać, oraz jak te nadużycia prowadzą do powstawania nonsensów.³²

Inny zwolennik logicznego empiryzmu i konwencjonalizacji wiedzy apriorycznej (wiedzy koniecznej), A.J. Ayer, w następujący sposób definiował swoje stanowisko: „Mówiąc, że pewność sądów apriorycznych zależy od faktu, że są one tautologiami, używam słowa 'tautologia' w taki sposób, iż sąd wtedy można uznać za tautologię, gdy jest on analityczny; i twierdzę, że sąd jest analityczny, gdy jest on prawdziwy wyłącznie na podstawie znaczeń konstytuujących go słów”.³³ Jedną z podstawowych trudności tego rodzaju stanowiska jest to, iż wydaje się, że zrównuje ono zdania aprioryczne ze zdaniami empirycznymi, które opisują sposoby używania różnych symboli. A więc musiałoby być prawdą, że zdanie

³² Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London: Kegan Paul 1922, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1972 oraz *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell 1953, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 1972.

³³ A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London (1936), 1946², s. 16.

„Wszyscy kawalerowie są nieżonaci”, znaczy to samo, co zdanie „Słowo ‘kawaler’ jest używane w sposób równoważny z wyrażeniem ‘nieżonaty mężczyzna’”. Ayer starał się jednak twierdzić, że tylko obowiązywalność (*validity*) zdań *a priori* zależy od pewnych faktów dotyczących ich użycia, a nie że tego rodzaju zdania są równoważne ze zdaniami empirycznymi na temat użycia słów. Dodawał też, że zdania *a priori* nie są same regułami lingwistycznymi, gdyż o zdaniach można powiedzieć, iż są prawdziwe lub fałszywe, natomiast reguły nie mogą ani prawdziwe, ani fałszywe. Zdania *a priori* są według Ayera konieczne, natomiast reguły są arbitralne. Mimo to utrzymywał, iż zdania *a priori* są konieczne wyłącznie dlatego, że zakładamy odpowiednie reguły językowe.³⁴

(3) Wydaje się, że dla zwolenników racjonalizmu (umiarkowanego aprioryzmu) możliwe są w tej sytuacji dwie strategię argumentacyjne. Po pierwsze, mogą próbować wskazywać na istnienie zdań (sądów), które nie dadzą się zredukować do żadnego z podanych dotąd sensów analityczności. Zdania tego typu należałoby więc uznać za zdania syntetyczne *a priori*, to znaczy za zdania wyrażające nieanalityczne konieczności przedmiotowe. Po drugie, zwolennicy racjonalizmu mogą też argumentować, że istotna część zdań, podawanych przez przedstawicieli umiarkowanego empiryzmu za zdania analityczne, jest w rzeczywistości zdaniami syntetycznymi *a priori*. Nie wszystkie zdania rzekomo analityczne są w rzeczywistości analityczne. Na przykład tzw. tautologie logiczne nie będą dla umiarkowanych apriorystów czymś tylko pusto prawdziwym i konwencjonalnie ustanowionym, lecz zostaną przez nich uznane za wyrażające pewien rodzaj rzeczywistych konieczności przedmiotowych. W ramach tej interpretacji okazywałoby się, że nasza wiedza zawiera dwa podstawowe składniki: składnik syntetyczny *a posteriori* i składnik syntetyczny *a priori*. Składnik analityczny i zrazem konwencjonalny byłby relatywnie marginalny, ograniczony do zdań typu „Każdy kawaler to mężczyzna nieżonaty”.

Argumentacja mająca wykazać, że nawet standardowe przykłady wiedzy analitycznej, czyli prawa logiki i ich podstawienia, są w rzeczywistości przykładami wiedzy syntetycznej *a priori*, może wyglądać w następujący sposób. Według umiarkowanego empiryzmu zdaniami analitycznymi miałyby być zarówno zdanie „Wszyscy nieżonaci mężczyźni są nieżonatymi mężczyznami”, jak też zdanie powstające w wyniku synonimicznego podstawienia za wyrażenie ‘nieżonaty mężczyzna’ wyrażenia ‘kawaler’, to znaczy zdanie: „Wszyscy kawalerowie są kawalerami”. To drugie zdanie zawdzięcza swoje uprawomocnienie zdaniu pierwszemu, a dokładniej mówiąc, swoje uprawomocnienie bierze z prawomocności logicznej zasady identyczności. Powstaje jednak pytanie, w jaki sposób uprawomocnione są prawdy logiki, a w tym wypadku zasada identyczności. Ten stan rzeczy można przedstawić następująco: zdanie

³⁴ Tamże, s.17. Konwencjonalistycznie uzasadniany, umiarkowany empiryzm głosił także inny znany przedstawiciel Koła Wiedeńskiego C.G. Hempel w *On the Nature of Mathematical Truth*, w: „American Mathematical Monthly” 52(1945), s. 543-556.

„Jeżeli Jan jest kawalerem, to Jan jest kawalerem” jest prawdziwe dlatego, że prawdziwa jest też forma logiczna „jeżeli ----- to -----”. Uznanie tego równa się stwierdzeniu, że zdanie to jest prawdziwe dlatego, że każde zdanie, które zawiera tę formę, jest prawdziwe. Jednak to ostatnie zdanie, a mianowicie „Kaźde zdanie, które posiada formę ‘jeżeli ----- to -----’ jest prawdziwe”, nie jest w żadnym sensie prawdziwe w oparciu o swoją formę. Przykłady podstawień praw logicznych mogą być wprawdzie opisane jako prawdziwe dzięki posiadaniu pewnej formy, jednak same prawdy logiczne nie mogą być prawdziwe w oparciu o swoją formę. Gdy bowiem próbujemy je opisywać za pomocą pojęcia formy, to musi to prowadzić do tezy, że wszystkie zdania posiadające pewną określoną formę są prawdziwe. Jednak to ostatnie stwierdzenie na temat formy samo nie może być prawdziwe w oparciu o jakąś formę.³⁵

Mogłoby się wydawać, że w obliczu tego rodzaju argumentów zwolennik empiryzmu i zarazem konwencjonalizmu musi skapitulować. Problem jednak polega na tym, że powyższa argumentacja zakłada, iż istnieją znaczenia słów i zdań, które umysł ludzki jest w stanie ująć i to ująć niezależnie od formy (kształtu) napisów, które je wyrażają. Celem jednak nominalistycznego programu Koła Wiedeńskiego była redukcja jakichkolwiek znaczeń (ang. *meaning*, niem. *Sinn* lub *Bedeutung*) do słów i ich kształtów, a za tym musiało stać przekonanie, że umysł ludzki jest czymś w rodzaju maszyny czysto syntaktycznej, zdolnej wyłącznie do operowania różnymi kształtami przestrzennymi, nie zaś czymś, co może (intuicyjnie) ujmować znaczenia, niesione przez kształty różnorodnych napisów. Za sporem o zdania syntetyczne *a priori* stał więc spór o fizykalizm (materializm) w interpretacji natury umysłu ludzkiego. Współcześnie dyskutowane naturalistyczne stanowiska w obrębie filozofii umysłu są kontynuacją tego rodzaju podejścia i tak jak ono muszą jakoś odpowiedzieć, skąd w umyśle ludzkim, który miałby być w stanie wyłącznie przekształcać czyste symbole, tj. kształty przestrzenne w postaci na przykład sygnałów elektrycznych w mózgu, w ogóle biorą się jakieś znaczenia. Aby to wyjaśnić, konstruuje się dziś naturalistycznie zorientowane hipotezy dotyczące genezy treści mentalnych.³⁶

³⁵ Por. P. Butchvarov, *The Concept of Knowledge*, Evanston: Northwestern University Press 1970, s. 115. Przedmiotem wiedzy apriorycznej są według Butchvarova struktury typu idei Platona (uniwersalia), przy czym odróżnia on cztery rodzaje zdań syntetycznych *a priori*: (1) zasady logiczne, (2) zdania matematyczne, (3) zdania typu „Nic nie może być jednocześnie całkowicie czerwone i zielone” lub „Cokolwiek posiada kolor, posiada również kształt”, (4) zdania wyrażające prawdy moralne.

³⁶ We współczesnej filozofii analitycznej istnieją też stanowiska minimalistyczne w odniesieniu do wiedzy *a priori*. H. Putnam skłania się do wniosku, że istnieje przynajmniej jedna prawda aprioryczna, a jest nią logiczne prawo niesprzeczności: „My own guess is that the truths of logic we are speaking of are so basic that the notion of explanation collapses when we try to ‘explain’ why they are true. I do not mean that there is something ‘unexplainable’ here; there is simply no room for explanation of what is presupposed by every explanatory activity, and that goes for philosophical as well as scientific

(4) Ostatnie z czterech wymienionych na początku tego paragrafu stanowisk, a mianowicie aprioryzm skrajny, nie dotyczy możliwości istnienia pewnych typów zdań lub istnienia pewnego szczególnego rodzaju wiedzy, lecz wyraża wyłącznie - jak u Platona - ocenę wartości różnych rodzajów wiedzy. Dla skrajnego apriorysty tylko wiedza zawarta w sądach na temat różnych konieczności, a więc wiedza odnosząca się do idei, zasługiwałaby na miano wiedzy we właściwym sensie (*episteme*), natomiast przekonania odnoszące się do probabilistycznego ogółu, powstałego w oparciu o doświadczenie zmysłowe, nigdy nie mogą być nazwane wiedzą, lecz jedynie opinią lub mniemaniem (*doksa*). Według tego podejścia wiedza konieczna jest bardziej wartościowa niż opinia lub mniemanie ze względu na to, że łączy się z (absolutną) pewnością.

8. A *PRIORI* MATERIALNE

W tradycji arystotelesowskiej i scholastycznej z wiedzą demonstratywną mamy do czynienia wtedy, gdy wyprowadzamy jakieś zdania z tzw. pierwszych zasad. Same te zasady nie mogą być już jednak przedmiotem żadnego rozumowania dowodzącego, ani też nie mogą zostać poznane za pomocą percepcji zmysłowej.³⁷ Tym, co umożliwia odkrycie pierwszych zasad, jest 'indukcja', dokonywana w oparciu o spostrzeżone przykłady. Ta Arystotelesowska indukcja (*epagogé*) jest intuicyjnym ujmowaniem uniwersaliów i powiązań pomiędzy nimi poprzez odniesienie się do ich realizacji w tym, co partykularne. Nie jest to jednak indukcja w znaczeniu nowożytnym tego słowa, a więc proces dochodzenia do generalizacji, w którym gwarancja uchwycenia jakiegoś określonego prawa byłaby zależna od liczby i różnorodności wziętych pod uwagę przykładów. Można twierdzić, że zarówno w tradycji platońskiej jak i arystotelesowskiej wiedza konieczna (wiedza *a priori*) odnosi się do nie-indukcyjnych uniwersaliów. Różnica między tymi stanowiskami dotyczy nie tego, czy wiedza konieczna jest możliwa, ale tego, jaki sposób istnienia należy przypisać nie-indukcyjnym uniwersaliom: według arystotelizmu ogół istnieje wyłącznie w umyśle poznającym, podczas gdy według platonizmu oprócz istnienia w umyśle uniwersalia istnieją również samodzielnie (istnieją idealnie).

Z teorią poznania ejdetycznego i z koncepcją *a priori* materialnego E. Husserla, którą również przyjmowali przedstawiciele XX-wiecznej fenomenologii, związanych jest wiele nieporozumień. Pojawia się nawet pogląd, że w koncepcji głoszącej istnienie możliwości bezpośredniego ujmowania istot różnego rodzaju przedmiotów chodzić musi o coś nawet

explanations" (H. Putnam, "Analyticity and Apriority. Beyond Wittgenstein and Quine", w: P.K. Moser (red.), *A Priori Knowledge*, s.110-11).

³⁷ „...tego, co jest ogólne i występuje we wszystkich przypadkach, nie można spostrzegać; nie jest to bowiem ani konkretnym przedmiotem, ani nie znajduje się teraz; bo gdyby było takie, to nie byłoby ogółem.” (Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1973, 87b).

niemalże mistycznego. Husserl jednak sformułował jedynie nową wersję tego tradycyjnego podejścia do poznania uniwersaliów, która została opisane w poprzednim akapicie, przy czym w kwestii sposobu istnienia ogółu skłaniał się bardziej do rozwiązania platońskiego niż arystotelesowskiego. Platonizm Husserla polegał nie tylko na odrzuceniu nominalistycznej (psychologizacyjnej) interpretacji przedmiotów, o których mówią nauki formalne, lecz także na (esencjalistycznej) tezie, każdy przedmiot partykularny zawiera w sobie składniki istotowe, pochodzące z idei, pod którą podpada oraz na przekonaniu, że oprócz znaczeń znajdujących się w naszych umysłach istnieją również tzw. ‘znaczenia idealne’ (*ideale Bedeutung*). Tego rodzaju koncepcje nie są wprawdzie równoznaczne z jakąś określoną teorią na temat wiedzy *a priori*, gdyż jedną rzeczą jest kwestia statusu nauk formalnych oraz kwestia sposobu istnienia tego, co ogólne, inną zaś problem sposobu poznania ogółu. Z drugiej jednak strony stanowiska antynominalistyczne (platonizujące) muszą przyjmować jakiś sposób poznawania samodzielnie istniejącego ogółu, a jednocześnie przyjęcie określonych procedur epistemicznych może wspierać rozwiązania typu platońskiego.

Kwestia poznania ejdetycznego była u Husserla w dużej mierze niezależna od głoszonego przez niego idealizmu. Idealizm ten Husserl zbiorczo opisywał za pomocą twierdzenia, że świat konstytuuje się w świadomości, lecz nie oznaczało to - jak w przypadku Kanta - że w świadomości ludzkiej obecne są jakieś ‘sztywne’ struktury transformujące przed-przedmiotowe wrażenia w zjawiska świata przedmiotowego. Ową konstytucję świata w świadomości Husserl rozumiał jako swoistego rodzaju korelację pomiędzy różnymi warstwami świata i różnymi funkcjami świadomości.³⁸ Gdy zatem używał wyrażenia ‘*a priori* konstytutywne’, to chodziło to, że korelacja pomiędzy światem i świadomością musi respektować określone konieczności, a konieczności te można odkryć w poznaniu ejdetycznym. Jeżeli na przykład sąd „Każda barwa musi być przestrzennie rozciągła” uznamy za rezultat wglądu ejdetycznego, rezultat, który wyraża prawdę konieczną (syntetyczną *a priori*), dotyczącą przedmiotów przestrzennych, to musimy przyjąć, że nie może istnieć taka korelacja pomiędzy jakimkolwiek rodzajem świadomości a światem przestrzennym, która nie respektowałaby tej konieczności.

Poznanie ejdetyczne według Husserla jest poznaniem apriorycznym, gdyż dochodzi w nim do odkrycia różnego rodzaju konieczności, którym muszą podporządkować się wszystkie przedmioty należące do określonej dziedziny przedmiotowej lub wszystkie przedmioty po prostu. Paradoksalnie więc, materialne poznanie ejdetyczne dotyczy również tego, co formalne, gdyż konieczną prawdę ejdetyczną będzie zawierał też sąd stwierdzający, że żaden przedmiot nie może jednocześnie istnieć i nie

³⁸ R. Ingarden, *Poznanie a priori u Kanta a poznanie a priori u Husserla*, w: tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN 1971, s.246-264.

istnieć, a więc sąd, który wyraża ontologiczną wersję formalno-logicznego prawa niesprzeczności. Stąd też poznanie eidetyczne może być według Husserla podstawą do budowania zarówno ontologii materialnych (ontologii odnoszących się do poszczególnych dziedzin przedmiotowych), jak też ontologii formalnej, obejmującej swoim zasięgiem wszystkie dziedziny przedmiotowe.

Inspiracja, którą dla wielu myślicieli w XX w. stanowiła Husserlowska eidetyka, nie polegała jednak ani na jej platońskim 'zapleczu', ani tym bardziej na jej powiązaniu z idealizmem (większość przedstawicieli ruchu fenomenologicznego odrzucała idealizm Husserla), lecz brała się z tezy, że poznanie eidetyczne można stosować na poziomie bezpośredniego doświadczenia w bardzo wielu dziedzinach przedmiotowych. Poznanie eidetyczne (aprioryczne) nie polega na próbie dotarcia do 'ukrytych istot', lecz na ujmowaniu bezpośrednio danych jakości i relacji pomiędzy nimi. Jego przedmiotem nie są ani 'istoty ścisłe', czyli istoty pochodzące z procesu idealizacji, ani istoty ukryte (np. istota życia biologicznego, stopniowo ujawniana przez badania empiryczne), lecz są nim 'istoty morfologiczne'.³⁹

Płodne okazało się zastosowanie podejścia eidetycznego w dziedzinie aksjologii. Według pozostających pod wpływem fenomenologii Husserla M. Schelera i N. Hartmanna szczególnie w dziedzinie ocen moralnych można odkrywać różnego rodzaju powiązania konieczne. Przykładem rezultatu wglądu eidetycznego tego rodzaju może być sąd syntetyczny *a priori* stwierdzający, że ocenie moralnej podlegają wyłącznie istoty dysponujące wolną wolą. W tym duchu należy interpretować zasadniczą intencję twierdzeń Schelera o istnieniu tzw. *a priori* emocjonalnego: występuje ono na poziomie przed-filozoficznym, to znaczy wtedy, gdy spontanicznie ujmujemy same wartości oraz powiązania pomiędzy nimi, a także jest ono narzędziem filozoficznej artykulacji tych spontanicznych ujęć do postaci ontologii wartości. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w matematyce, gdzie 'spontanicznie' osiągnane przez matematyków wglądy, mogą zostać potem filozoficznie wykorzystane przy konstruowaniu na przykład filozoficznej ontologii przestrzeni. Eidetycznie można podchodzić również do dziedziny przeżyć i przedmiotów estetycznych (R. Ingarden) lub do dziedziny socjalnej.⁴⁰

³⁹ J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, Poznań: W drodze 1992, s. 36.

⁴⁰ Określenie '*a priori* emocjonalne' jest związane głównie z pracami M. Schelera i N. Hartmanna (N. Hartmann, *Ethik*, Berlin: Walter de Gruyter, 1949³). Scheler stwierdza, że w odniesieniu do emocjonalnej strony ducha ludzkiego (czucie, kochanie, nienawidzenie, pragnienie) należy przyjąć: „pewną pierwotną aprioryczną zawartość, której nie zapożycza on z 'myślenia', a której istnienie musi wykazać etyka całkowicie niezależnie od logiki” (M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, w: tenże, „Gesammelte Werke”, t.2, Bonn: Bouvier Verlag 1954⁴, s. 84). Według A. Reinacha akt socjalny, którym jest obietnica, wiąże się z obligacją jej realizacji, przy czym obietnica i obligacja spełnienia jej są ze sobą związane koniecznie, a nie tylko konwencjonalnie.

Według Husserla poznanie eidetyczne przebiega w ten sposób, że wychodzimy od pewnej ilości przykładów i uzmienniamy je w wyobraźni, poszukując tego, co niezmiennie (tzw. wariacja imaginatywna). Decydujące było tu przekonanie Husserla, że wartość epistemologiczna rezultatu tego procesu nie jest zależna od wartości epistemologicznej wziętych pod uwagę przykładów wyjściowych, a więc podstawą uzmienniania może być zarówno pewna liczba przykładów rzeczywistych, jak też mogą to być przypadki sfingowane.⁴¹ Przypomina to procedury stosowane we współczesnych dyskusjach filozoficznych, gdzie istotną rolę odgrywa poszukiwanie kontrprzykładów (konieczne jest to, dla czego nie da się znaleźć kontrprzykładów) oraz szeroko dyskutowany w dzisiejszej metafizyce problem tzw. eksperymentów myślowych. Główna trudność polega tu jednak na tym, czy rzeczywiście filozof biorący pod uwagę pewną ograniczoną ilość przykładów wyjściowych, i na tej podstawie poszukujący 'istot morfologicznych', może być pewny, że w ten sposób dociera do koniecznych stanów rzeczy.⁴²

9. PODSUMOWANIE

Dzisiejsze dyskusje na temat pojęcia aprioryczności w zasadzie podejmują wszystkie omówione wyżej kwestie. Tematem rozważań jest więc zarówno problem aprioryczności biologicznej, natywizmu, wiedzy koniecznej, możliwości głoszenia radykalnego empiryzmu, czy też redukcji (domniemanych) zdań syntetycznych *a priori* do zdań analitycznych. Mniej jest sporów na temat istnienia jakiegoś *a priori* konstytutywnego, a problematyka związana z fenomenologiczną teorią poznania eidetycznego została wchłonięta w obszar dyskusji dotyczących możliwości wiedzy koniecznej. Dzisiejsze stanowiska są bardziej zróżnicowane, bardziej świadome wielorakich uwarunkowań i trudności, jak również mogą czerpać przykłady z dziedzin wiedzy (np. nauki komputerowe), które nie były dostępne dla myślicieli minionych czasów. Po fazie bardzo krytycznej w stosunku do możliwości posiadania przez umysł ludzki wiedzy koniecznej jakiegokolwiek rodzaju pojawiają się ostatnio stanowiska broniące takiej możliwości.

Nowością ostatnich czasów jest sformułowanie, wspomnianych na początku tego tekstu, prób redukcji problematyki wiedzy apriorycznej

Można więc budować aprioryczną, materialną ontologię sfery socjalnej; por. A. Reinach, „Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes“, w: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I/2(1913), s. 685-847; por. B. Smith, *An Essay on Material Necessity*, w: Ph.Hanson/B. Hunter (red.), *Return of the A Priori*, s. 301-322.

⁴¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza* (1913), przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975, s. 13-56; por. R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. A. Półtawski, Warszawa: PWN 1974, s. 145-163.

⁴² Na temat metod stosowanych we współczesnych dyskusjach filozoficznych por. T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej 2009.

(wiedzy koniecznej) do problematyki empirycznej. Lansowane jest też podejście, zgodnie z którym wiedza *a priori* polega na istnieniu swoistego rodzaju uzasadnienia (*justification*), którym ma być intuicja aprioryczna. Twierdzi się jednak, że tego rodzaju intuicja - o ile w ogóle istnieje - jest faliblina (podobnie jak intuicja empiryczna). Nie może więc być mowy o żadnej pewnej wiedzy apriorycznej. Większość dyskutantów przyjmuje, że może istnieć niekonieczna wiedza *a priori*, a chodzi przy tym o wymienione na początku przykłady w rodzaju tych podanych przez Kripkego. Dyskutuje się również możliwość koniecznej wiedzy aposteriorycznej, a to na przykład w ten sposób, że do zdań koniecznych możemy mieć dostęp na drodze empirycznej: pewną prawdę konieczną można poznać poprzez to, że ktoś kompetentny w danej dziedzinie nam ją przekaże. W tym kontekście pojawia się też często odróżnienie pomiędzy znajomością prawdziwości pewnego zdania a znajomością jego statusu modalnego: można znać prawdziwość pewnych zdań, lecz nie wiedzieć, czy są one konieczne, czy kontyngentne.

Wydaje się jednak, że tego rodzaju wątki nie trafiają dobrze w to, o co chodziło nie tylko Kantowi, lecz również wcześniejszej tradycji, tam bowiem nie wychodzono od faktu istnienia władzy intuicji apriorycznej i nie próbowano ukazać, że poszczególne podmioty poznające mogą mieć różne poglądy na to, czy rezultaty działania tej władzy są pewne, lecz przyjmowano, iż wiedza konieczna jest faktem, a należy jakoś zrozumieć, w jaki sposób jest ona możliwa. Duch ostatnich czasów jest jednak na wskroś falibilistyczny i jako taki dąży do wykazania, że nie może istnieć nic pewnego i nic koniecznego w ludzkim poznaniu świata.

LITERATURA

1. TEKSTY PRZEGLĄDOWE:

- CASULLO A. (2003) - *A Priori Justification*, Oxford: Oxford University Press.
 HANSON PH., HUNTER B. (red.) (1992) - *Return of the A Priori*, Calgary: The University of Calgary Press.
 JUDYCKI S. (2002) - „Wiedza *a priori* - struktura problemu”, w: A.B. Stępień, J. Wojtysiak (red.), *Studia metafizyczne II: Dyscypliny i metody filozofii*, Lublin: TN KUL, s. 19-92.
 MOSER P.K. (red.) (1987) - *A Priori Knowledge*, Oxford: Oxford University Press .
 WOLEŃSKI J. (2005) - *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 423-460.
 ŻELANIEC W. (1996) - *The Recalcitrant Synthetic A Priori*, Lublin: ArTom.

2. A PRIORI BIOLOGICZNE I EPISTEMOLOGIA ZNATURALIZOWANA

- POPPER K.R. (2002) *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

QUINE W.V.O. (1986) - „Epistemologia znaturalizowana”, przeł. B. Stanosz, w: tenże, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa: PWN, s. 106-125.

3. NATYWIZM

GARFIELD J.L. (1994) - “Innateness”, w: S. Guttenplan (red.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Blackwell, s. 366-374.

4. KANT I A PRIORI KONSTITUTYWNE

HÖFFE O. (1994) - *Immanuel Kant*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

JUDYCKI S. (2008) - „Cztery motywy idealizmu Kanta i ich krytyka”, w: „Roczniki Filozoficzne” 56, nr 1, s. 123-140.

5. APRIORYCZNOŚĆ I ANALITYCZNOŚĆ

FRIEDMAN M. (2007) - „Coordination, Constitution, and Convention. The Evolution of the A Priori in Logical Empiricism”, w: A. Richardson, T. Uebel (red.), *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 91-116.

HEMPOLIŃSKI M. (1987) - *Aprioryzm*, w: K. Szaniawski (red.), *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Wrocław: Wydawnictwo PAN, s.31-41.

PAP A. (1958) - *Semantics and Necessary Truth. An Inquiry into Foundations of Analytic Philosophy*, New Haven: Yale University Press.

WOLEŃSKI J. (2005) - *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 423-460.

6. WIEDZA KONIECZNA

BONJOUR L. (1998) - *Defense of Pure Reason; A Rationalist Account of A Priori Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.

RUSSELL B. (2007) - “A Priori Justification and Knowledge”, w: E. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/>, 22. 10. 2010.

SKORUPSKI J. (2005) - “Later Empiricism and Logical Positivism”, w: S. Shapiro (red.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Oxford: Oxford University Press, s. 51-74.

7. POZNANIE EJDETYCZNE I FENOMENOLOGIA

INGARDEN R. (1971) - *Poznanie a priori u Kanta a poznanie a priori u Husserla*, w: tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN, s.246-264.

INGARDEN R. (1974) - *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. A. Póltawski, Warszawa: PWN.

SMITH B., SMITH D.W. (red.) (1995) - *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge: Cambridge University Press.