

Stanisław Judycki

Wiedza *a priori* - struktura problemu*

Profesorowi Antoniemu B. Stępniewi w 40 rocznicę pracy naukowo-dydaktycznej

1. *A priori* biologiczne
2. Aprioryczność jako czasowa uprzedniość w stosunku do doświadczenia
3. Aprioryczność jako konieczność i ścisła ogólność
4. Racjonalizm, subiektywizm, idealizm a wiedza *a priori*
5. Odmiany i dziedziny wiedzy *a priori*
6. Możliwe rozwiązania i strategie argumentacji
7. Uprawnomocnienie i przedmiot wiedzy *a priori*
8. Nieodwracalność, oczywistość i wrodzoność wiedzy *a priori*
9. Teoretyczna doniosłość poznania apriorycznego.

Wyrażenie ‘wiedzieć coś *a priori*’ znaczy przeważnie w języku potocznym: ‘wiedzieć coś bez uprzedniego doświadczenia’, ‘mieć wiedzę wrodzoną’, ‘żyć nieuzasadnioną doświadczeniem presupozycją’, a także ‘być dogmatycznym’, ‘być uprzedzonym do czegoś’.¹ Można więc twierdzić, że intuicje dostarczane przez język potoczny nie są przychylne terminowi ‘*a priori*’, przy czym w tle funkcjonuje przeświadczenie o wyższości doświadczenia (zmysłowego) w stosunku do innych form

* Artykuł ten został napisany dzięki stypendium *Mellon Research Fellowship*, które umożliwiło mi prowadzenie badań nad tą problematyką w *Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences* (NIAS) w roku akademickim 1996/1997; publikacja: „Roczniki Filozoficzne” 46/47(1998/1999), s.6-66.

¹ Terminy ‘*a priori*’ i ‘*a posteriori*’ zostały tak istotnie zdeterminowane przez tradycję kantowską, że zupełnie znikło ich pierwotne znaczenie. Źródłem tego znaczenia były pewne koncepcje Arystotelesa, które później, w scholastyce, spowodowały, że ‘*a priori*’ i ‘*a posteriori*’ nabrały rangi terminów technicznych. Znaczą one dosłownie: ‘na podstawie tego, co wcześniejsze’ i ‘na podstawie tego, co późniejsze’. Według Arystotelesa A jest wcześniejsze od B w porządku natury, gdy B nie mogłoby istnieć bez A; natomiast A jest wcześniejsze od B w porządku poznania, gdy nie możemy poznać B nie poznając A (por. *Metafizyka*, 1018b-1019a). Znać coś według tego, co wcześniejsze, to znać jego przyczynę, podczas gdy poznanie czegoś według tego, co późniejsze, oznacza wiedzę biorącą pod uwagę skutki tego czegoś (dzisiaj byłaby to ‘wiedza indukcyjna’). W scholastyce przyjęło się odróżnienie między dwoma rodzajami dowodu: dowodu *a priori*, w którym wychodzi się od przyczyn (a więc od tego, co wcześniejsze) i dowodu *a posteriori*, tzn. rozpoczynającego się od skutków (a więc od tego, co późniejsze): „duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur propter quid, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio quia.” (Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, 2, 2, c.). W czasach nowożytnych dyskusje nad zagadnieniami, które współcześnie określamy mianem problematyki wiedzy *a priori*, dotyczyły m.in. następujących pojęć: prawd koniecznych, wiedzy czysto rozumowej i wiedzy o faktach, wiedzy oczywistej i wiedzy wrodzonej. Rozumienie terminu *a priori* podane przez Kanta stanowiło istotny zwrot: *a priori* to według Kanta to, co jest całkowicie niezależne od doświadczenia, to warunek (założenie) każdego obiektywnego doświadczenia i jego przedmiotów. W wiekach XIX i XX albo kontynuowano i transformowano kantowskie rozumienie wiedzy *a priori* (np. neokantyzm i do pewnego stopnia fenomenologia), albo próbowano je radykalnie odrzucić (nurt empirystyczne, pragmatystyczne, pozytywistyczne, pierwsze fazy filozofii analitycznej). W kręgu filozofii neoscholastycznej ten zespół zagadnień jest rozważany jako zagadnienie wiedzy koniecznej. Daje się zauważyć przenikanie do filozofii analitycznej pewnych idei teoretycznych z filozofii Kanta i z fenomenologii. Problematyka wiedzy apriorycznej jest dzisiaj dyskutowana albo jako zagadnienie samodzielne, albo w kontekście filozofii umysłu i nauk kognitywnych, albo w ramach filozofii języka i teorii znaczenia. W tym ostatnim wypadku często brane są pod uwagę tezy przedstawione przez S. Kripkego. Próbował on radykalnego przedstawienia dotychczas nie kwestionowanych kantowskich ustaleń terminologicznych. Podczas gdy dla Kanta wiedza *a priori* była zawsze konieczna, to Kripke na podstawie pewnych przykładów starał się wykazać, że może też istnieć wiedza kontyngentna (niekonieczna) *a priori*, a gdy dla Kanta wiedza *a posteriori* była zawsze niekonieczna, to według Kripkego istnieją przypadki wiedzy koniecznej *a posteriori*. Czy argumenty i ustalenia terminologiczne Kripkego stanowią rzeczywisty zwrot historyczny w dziejach pojęcia aprioryczności, pokażą dalsze dyskusje i stopień recepcji jego poglądów. Por. S. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, 1980 (tłum. *Nazywanie i konieczność*, Warszawa 1988).

dowiadania się o czymś. Również duża część filozofii XX w. nie była przychylna wiedzy apriorycznej. Pojęcie to dość powszechnie łączono z aprioryzmem Kanta, który, jak sądzono, został teoretycznie zdyskredytowany przez pojawienie się tzw. geometrii nieeuklidesowych oraz niektórych teorii we współczesnej fizyce itp. Negatywnie do ‘*a priori*’ nastawione były wszystkie odmiany XX-wiecznego empiryzmu. Najbardziej oddziałał w tym aspekcie niewątpliwie tzw. weryfikacjonizm Koła Wiedeńskiego, gdzie za sensowne uznano tylko te zdania o świecie, które (bezpośrednio lub pośrednio) dadzą się potwierdzić w doświadczeniu zmysłowym. W ten sposób wiedza *a priori* stała się synonimem bezsensu, bezprzedmiotowej spekulacji. Niewiele zmienił tu fakt, że przedstawiciele logicznego empiryzmu akceptowali istnienie słabego, tzn. analitycznego *a priori*. Hipotetyzm w rozumieniu statusu wiedzy naukowej (Popper i jego zwolennicy) oraz wiele innych stanowisk w filozofii nauki XX w. formowały się w przekonaniu, że cała wiedza o świecie jest albo pochodzenia empirycznego, albo stanowi aktualnie najlepszą konstrukcję rozumu opisującą doświadczenie. Holizm Quine’a, dokonana przez niego krytyka dystynkcji ‘analityczny-syntetyczny’, wraz z zainicjowaną przez niego tzw. epistemologią znaturalizowaną, stanowiły dalsze czynniki, które wydawały przesunąć pojęcie wiedzy *a priori* do filozoficznego lamusa konceptualnego. Współczesna odmiana znaturalizowanej epistemologii, tzw. epistemologia ewolucyjna, interpretuje ‘*a priori*’ jako efekt filogenetycznej sedimentacji doświadczeń minionych pokoleń. Wreszcie zaś różne rodzaje relatywizmu i sceptycyzmu (nazywane dzisiaj postmodernizmem), łącząc aprioryczność z ogólnością, normatywnością i koniecznością, odrzucają całkowicie możliwość osiągnięcia takiego typu wiedzy o świecie i o człowieku.

1. *A priori* biologiczne

Jak można rozumieć wyrażenie ‘wiedza *a priori*’? Czy wszystkie elementy tworzące wiedzę mogą pochodzić z doświadczenia? Wydaje się, że nawet radykalny empiryzm musi odpowiedzieć przecząco na to drugie pytanie. Po zastanowieniu się również i radykalny empirysta musi bowiem przyznać, że i on potrzebuje mechanizmów czasowo wyprzedzających doświadczenie, a jednocześnie doświadczenie to umożliwiających. W sensie szerokim pojęcie intelektu (rozumu czy umysłu) obejmuje cały aparat 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 są obecne w naszym umyśle od urodzenia, wyprzedzają czasowo wszelkie doświadczenie i w tym znaczeniu można powiedzieć, że są one aprioryczne.

Określenie repertuaru i bliższa charakterystyka tego rodzaju czynników umożliwiających doświadczenie świata jest kwestią badań empirycznych. Współczesny empirysta może jednak zwrócić uwagę, że ‘*a priori*’, o którym tu mowa, jest tylko względne; że jest ono wynikiem ewolucyjnego ukształtowania się naszych zdolności kognitywnych, a więc że powstało jako efekt dziejowego procesu sedimentacji doświadczeń, który z kolei dokonał się w procesie doboru naturalnego. To, co w aspekcie ontogenetycznym pojawia się jako coś apriorycznego, jest w rzeczywistości, tzn. w aspekcie filogenetycznym, czymś empirycznym.² Czy to stanowisko rozwiązuje rozważany przez wieki pro-

² We współczesnej literaturze filozoficznej funkcjonują przynajmniej dwie zasadnicze interpretacje paralelizujące ewolucję biologiczną (w sensie Darwinowskim) z ewolucją pojęciową (ewolucją ludzkiej wiedzy). Według pierwszego (literalnego) podejścia ewolucja biologiczna jest główną przyczyną wzrostu wiedzy. Wzrost ten dokonuje się przez ‘ślepe’ uziemiennianie i selektywne zachowanie tych zmian, ponieważ naturalny dobór biologiczny jest jedyną istotną przyczyną zmienności i selekcji epistemicznej. Konsekwencją takiego stanowiska nie musi być jednak teza, że wszystkie nasze przekonania (cała nasza wiedza) są wrodzone, lecz tylko że mechanizmy mentalne, które prowadzą do zdobycia nie-wrodzonych przekonań, same są wrodzone, i są rezultatami selekcji biologicznej. Por. M. Ruse, *Taking Darwin Seriously*, Oxford, 1986. Według drugiej (analogicznej) wersji epistemologii ewolucyjnej rozwój wiedzy ludzkiej jest rządzony przez proces analogiczny do 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. Stanowisko to wypracowali głównie K. Popper, *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, Oxford 1972 (tłum. pol. *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, Warszawa 1992) i D. T. Campbell, *Evolutionary Epistemology*, w: P. A. Schilpp (wyd.), *The Philosophy of Karl Popper*, LaSalle 1974, t.1, s. 47-89. Obie te wer-

blem wiedzy apriorycznej? Czy znaturalizowana epistemologia (epistemologia ewolucyjna) dostarczyła nam długo oczekiwanej odpowiedzi? Wydaje się, że tak nie jest, ponieważ nadal trzy istotne - historycznie związane z filozoficznym pojęciem wiedzy apriorycznej - zagadnienia pozostałyby nierozstrzygnięte. Po pierwsze, jest to zagadnienie obiektywności. Przy pewnym rozumieniu terminu '*a priori*' przedmiotem dyskusji było (i jest nadal) pytanie, w jakiej mierze to, co aprioryczne, oddziela nas od 'świata samego w sobie'. Inaczej mówiąc, w jakiej mierze elementy aprioryczne subiektywizują nasze poznanie świata? Teoria ewolucji zakłada obiektywizm naszego obrazu świata, a stąd też i jej argumentacja, przyjmująca istnienie pewnego rodzaju dopasowania między podmiotem światem, musi pozostać z konieczności cyrkularna. Po drugie, pytanie o wiedzę *a priori* dotyczyło możliwości istnienia wiedzy koniecznej i ściśle ogólnej. Przy podejściu ewolucyjnym również i odpowiedź na to pytanie byłaby z góry przesądzona. Przyjmuje się w nim bowiem, że '*a priori*' powstaje w wyniku pokoleniowego uogólnienia poszczególnych doświadczeń. Żadne jednak uogólnianie, jakkolwiek długo trwające, nie może wytworzyć tej konieczności i tej ściślej ogólności, którą przypisujemy np. twierdzeniom logiki czy matematyki, a przecież zdania należące do tych dyscyplin uchodziły od początków filozofii za wzorcowe przykłady wiedzy *a priori*. Po trzecie, i co najważniejsze, jak wszystkie problemy dotyczące wiedzy, tak też i problem wiedzy *a priori* stanowi tzw. *quaestio juris*, a więc nie może być poprawnie postawiony i analizowany przez proste odwołanie się do teorii empirycznych. Gdy weźmiemy pod uwagę np. zagadnienie aprioryczności przestrzeni i czasu (tak jak ono zostało sformułowane przez Kanta), to badania empiryczne mogą nam dużo powiedzieć o tym, jak np. rozwijało się ewolucyjnie nasze spostrzeganie przestrzeni, od jakich czynników fizjologicznych jest ono zależne, i jak się przekształca w toku ontogenezy. Jednak wszystkie tego rodzaju badania nie są w stanie rozstrzygnąć problemu, czy przestrzeń jest tylko pewną formą oglądania świata, czy istnieje ona niezależnie od podmiotów, które spełniają akty percepcji.³

Dokładniejsze uzasadnienie specyfiki filozoficznego problemu wiedzy apriorycznej, tzn. pokazanie, że problem ten dotyczy zagadnienia obiektywności wiedzy, zagadnienia istnienia wiedzy koniecznej i ściśle ogólnej oraz że stanowi nieredukowalną empirycznie *quaestio juris*, będzie przedmiotem dalszych rozważań.

sje epistemologii ewolucyjnej uznaje się za odmianę epistemologii znaturalizowanej, ponieważ za punkt wyjścia swoich rozważań biorą one pod uwagę dane empiryczne z takich nauk jak biologia, fizjologia czy psychologia. Za początkodawcę takiego podejścia do epistemologii w XX w. uważa się W.V. Quine'a, por. jego artykuł *Epistemology Naturalized*, w: tenże, *Ontological Reativity and Other Essays*, New York 1969, s. 69-90 (tłum. pol. *Epistemologia znaturalizowana*, w: W.V. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa 1986, s. 106-125). Wersja literalna epistemologii ewolucyjnej akceptuje w punkcie wyjścia biologiczną teorię ewolucji wraz z materialistyczną interpretacją umysłu ludzkiego i na tej podstawie konstruuje wyjaśnienie zjawiska poznania i jego rozwoju. W przeciwieństwie do tego wersja analogiczna nie wymaga uznania prawdziwości teorii ewolucji biologicznej; wykorzystuje ona ewolucję biologiczną jako model dla selekcji naturalnej w procesie wzrostu wiedzy. Ten rodzaj epistemologii ewolucyjnej pozostałby więc poprawny nawet wtedy, gdyby kreacjonizm okazał się prawdziwą teorią na temat pochodzenia gatunków. Por. na ten temat E. Stein, *Evolutionary Epistemology*, w: J.Dancy/E. Sosa (wyd.), *A Companion to Epistemology*, Oxford 1992, s.122-125.

³ W tym sensie należy się zgodzić z chyba najpoważniejszym zarzutem podnoszonym wobec znaturalizowanej epistemologii, a mianowicie, że zmienia ona przedmiot dyskusji; że jest to po prostu projekt badawczy 'nie na temat', tzn. nie na ten temat, o który chodziło w tradycyjnych pytaniach epistemologicznych (dotyczących np. zagadnień takich jak sceptycyzm, pojęcie obiektywności czy natura prawdy). Dyskusje między zwolennikami nowego uprawiania epistemologii a jego przeciwnikami często więc koncentrują się na zagadnieniu, czy to podejście adekwatnie odpowiada na tradycyjne pytania, czy też raczej te pytania (w sposób nieuprawniony) transformuje, albo wręcz po prostu ignoruje. Por. B. Stroud, *The Significance of Naturalized Epistemology*, w: „Midwest Studies in Philosophy” 6(1981), s. 455-471 (przedruk w H. Kornblith (wyd.), *Naturalizing Epistemology*, Cambridge, MA, 1985). Tak radykalnie negatywna ocena programu epistemologii znaturalizowanej wcale jednak nie musi negować dwóch faktów. Po pierwsze, że poznanie ludzkie jest istotnie zakotwiczone w strukturze fizyczno-biologicznej człowieka i, po drugie, że syntezy filozoficzne biorące pod uwagę to uwarunkowanie mogą być dobrym środkiem heurystycznym dla sformułowania lepszych rozwiązań dla tradycyjnych problemów epistemologicznych.

2. Aprioryczność jako czasowa uprzedniość w stosunku do doświadczenia

Jak zatem należałoby scharakteryzować problem wiedzy *a priori*, aby go nie zbanalizować twierdzeniem, że cała nasza konstytucja zmysłowa i intelektualna nie pochodzi z doświadczenia i że w tym właśnie sensie jest ona *a priori*. Wydaje się, że naturalnym posunięciem byłoby powiedzenie, że problem wiedzy apriorycznej jest fragmentem ogólniejszego problemu wiedzy w ogóle.⁴ Z tego zaś wynika, że jest to przede wszystkim problem istnienia specyficznego rodzaju uprawomocnienia, tzn. uprawomocnienia innego niż to, do którego się odwołujemy, gdy uzasadniamy nasze zwykłe, empiryczne roszczenia do wiedzy. Chociaż ostatecznie będę argumentował, że to właśnie podejście jest właściwe, to jednak najpierw należy odnieść się do zastanych w dziejach filozofii, innych interpretacji problemu aprioryczności. Wydaje się, że użyteczne będzie wprowadzenie następującego trójpodziału kandydatów do bycia tym, co aprioryczne. *A priori* mogą być: (1) albo pewne struktury umożliwiające doświadczenie i wiedzę, (2) albo pewne pojęcia, (3) albo też cechę aprioryczności można przypisać niektórym typom sądów. Jaki sens mają te odróżnienia?

Jak wiadomo, w pierwszej części *Krytyki czystego rozumu* Kant przedstawił pewne argumenty za apriorycznością przestrzeni i czasu. Aprioryczność ta oznaczała, że nie pochodzą one z doświadczenia. Trzeba jednak pamiętać, że (wzięte same w sobie) przestrzeń i czas nie są żadną wiedzą, lecz są elementami umożliwiającymi pojawienie się przedmiotów, umożliwiającymi wystąpienie doświadczenia i wiedzy. W *Estetyce transcendentalnej* Kant starał się również wykazać, że przestrzeń i czas nie są pojęciami, lecz że są tzw. formami naoczności (*Anschauungsformen*).⁵ Aby nie używać tego idiomu Kantowskiego i jednocześnie, aby oddać sprawiedliwość faktowi, że nie chodzi tu ani o aprioryczność pojęć, ani o aprioryczność wiedzy, można nazwać ten rodzaj aprioryczności apriorycznością struktur. Dotyczy to również Kantowskich kategorii, które nie były przez Kanta rozumiane jako zwykłe pojęcia stosowane przez nas w formie reakcji na pojawiające się nam przedmioty. Również i kate-

⁴ Chodzi tu o określenie wiedzy jako prawdziwego i odpowiednio uprawomocnionego przekonania. Określenie to było już 'zarodkowo' obecne u Platona (por. *Menon*, 98B i *Teajtet* 201E-210B), a stało się wzorcowe dla analitycznej teorii poznania po drugiej wojnie światowej za sprawą artykułu E. Gettier'a, *Is Justified True Belief Knowledge?*, w: „*Analysis*” 23(1963), s. 121-123. Twierdzi się, że dla epistemologii filozoficznej ta 'nowa' definicja wiedzy stanowiła przełom w stosunku do dominującego dawniej podejścia, które można nazwać psychologizmem. Twórcą tego psychologizmu miałby być Kartezjusz. Jego epistemologia (oraz wiele innych stanowisk epistemologicznych w czasach nowożytnych i współczesnych) było skoncentrowanych na poszukiwaniu jakiegoś epistemicznie uprzywilejowanego stanu psychicznego (zazwyczaj był to stan pewności, z jaką pojawiają się w spostrzeganiu wewnętrznym czynności myślenia) i na tego typu stanach próbowały oprzeć całą 'resztę' wiedzy o świecie. Przeciwnym podejściem byłaby analiza (w szerokim sensie) logiczna, zmierzająca do podania warunków wiedzy. Możliwość sformułowania warunków koniecznych i wystarczających dla przypisania komuś wiedzy została mocno spopularyzowana przez wymieniony wyżej, sławny artykuł Gettier'a. Mimo że po Gettierze powstały próby wyjścia poza trójskładnikowy schemat 'przekonanie, uprawomocnienie, prawda', to jednak wszystkie brały za punkt odniesienia to właśnie określenie wiedzy. Z ostatnich publikacji na ten temat por.: D.J., O'Connor/B. Carr, *Introduction to the Theory of Knowledge*, Brighton 1982; J.Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford 1985; J.L. Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, London 1987; K. Lehrer, *Theory of Knowledge*, London 1990; N. Everitt/A. Fisher, *Modern Epistemology. A New Introduction*, New York 1995; P. Moser/A. van der Nat (wyd.), *Human Knowledge. Classical and Contemporary Approaches*, Oxford 1995; L.P. Pojman, *What Can we Know. An Introduction to the Theory of Knowledge*, Belmont 1995.

⁵ „Przestrzeń nie jest pojęciem dyskursywnym lub, jak się to mówi, ogólnym pojęciem stosunków między rzeczami w ogóle, lecz jest czystą naocznością. [...] Stanowi ona z istoty jedność niezróżnicowaną; to, co w niej jest różnorodne, a więc i ogólne pojęcie różnych przestrzeni w ogóle, polega wyłącznie na ograniczeniach. Stąd wynika, że u podłoża jej wszystkich pojęć znajduje się jej naoczność *a priori* (która nie jest empiryczna).” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, A25/B39). Nie rozstrzygam w ten sposób, czy argumenty Kanta za apriorycznością przestrzeni i czasu są poprawne, przyjmuję jedynie, że ewentualna aprioryczność przestrzeni i czasu nie jest apriorycznością charakterystyczną dla pojęć, i że jest ona czymś różnym od aprioryczności wiedzy, gdy przez tę ostatnią będziemy rozumieli posiadanie prawdziwego i odpowiednio uzasadnionego przekonania (sądu).

gorie były pewnymi strukturami mającymi umożliwiać doświadczenie i wiedzę. W odróżnieniu od aprioryczności wiedzy ten rodzaj aprioryczności można nazwać *a priori* konstytucyjnym.⁶

Czy tego typu struktury, zakładając poprawność argumentacji Kanta, należałoby uznać za czasowo uprzednie w stosunku do doświadczenia, a więc za coś wrodzonego? Przynajmniej programowo Kant nie zgodziłby się na taką interpretację. Przestrzeń i czas miały być według niego 'logicznymi' warunkami możliwości doświadczenia i wiedzy, a więc czymś, co należy założyć, aby doświadczenie i wiedza mogły się pojawić. Nie trzeba byłoby więc przyjmować, jak się wydaje, dość dziwacznej supozycji, że były one w nas obecne, zanim zaczęliśmy spostrzegać przedmioty. Inaczej mówiąc, nie trzeba byłoby rozstrzygać na temat 'jak' powiązania między kategoriami jako 'logicznymi' warunkami możliwości a ich ontogenetycznym sposobem realizacji w fizycznej i intelektualnej naturze istot ludzkich. Każda próba określenia 'jak' tej realizacji musiałaby mieć czysto spekulatywny charakter. Jednak z drugiej strony, nawet gdyby owo 'jak' nie mogło stać się przedmiotem nie spekulatywnej argumentacji, to przecież teza o czasowej uprzedniości tego rodzaju ewentualnych struktur apriorycznych wydaje się nieunikniona. Jakkolwiek wyglądałaby ich realizacja w wypadku człowieka, to przecież muszą one być już jakoś obecne, zanim zaczniemy reagować na 'wrażenia'. Aprioryczność struktur umożliwiających doświadczenie zakładałaby więc czasową uprzedniość tych struktur. Jest to z pewnością paradoks, szczególnie jeśli chodzi o aprioryczność czasu, gdyż trzeba byłoby przyjąć, że aprioryczna struktura czasu jest czasowo uprzednia w stosunku do pobudzeń ze strony tzw. 'rzeczy samych w sobie'.⁷

Ważne jest zwrócenie uwagi na dwie okoliczności związane z apriorycznością struktur w powyższym sensie. Argumentacja Kanta za apriorycznością przestrzeni i czasu nie odwoływała się do problemu tzw. sądów syntetycznych *a priori*. Jest prawdą, że przyjęcie aprioryczności tych dwóch struktur miało wyjaśniać, jak (domniemywane przez Kanta w geometrii i w arytmetyce) sądy syntetyczne *a priori* są możliwe, lecz same racje za apriorycznością przestrzeni i czasu były całkowicie

⁶ „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.” (G. de Pierris, *The Constitutive A Priori*, w: Ph. Hanson/B. Hunter (wyd.), *Return of the A priori*, Calgary („The Canadian Journal of Philosophy”), Calgary 1992, s. 180). Określenie '*a priori* konstytucyjne' było szeroko używane przez E. Husserla (czego zresztą cytowana właśnie de Pierris wydaje się być nieświadoma). Mimo, że w pismach Husserla spotykamy się z wyjątkowo szerokim (a niekiedy wręcz nadmiernie swobodnym) użyciem pojęcia *a priori*, to jednak można twierdzić, że stosował on je w dwóch głównych znaczeniach. Po pierwsze, aprioryczny charakter przypisywał tzw. wiedzy ejdetycznej, tzn. wiedzy, która posiada cechy ścisłej ogólności i konieczności (np. logika i matematyka). Psychologizm w logice, skrytykowany przez Husserla w pierwszym tomie *Logische Untersuchungen*, był próbą redukcji tego rodzaju aprioryczności do prawidłowości, którym podlegają procesy mentalne. Po drugie, idealistyczna teoria Husserla, głosząca istnienie procesu tzw. konstytucji świata w świadomości, akceptowała istnienie elementów apriorycznych, które niejako 'prowadzą' tę konstytucję. Ten rodzaj dynamicznego *a priori* Husserl nazywał *a priori* konstytucyjnym. Trzeba przyznać rację de Pierris, gdy podkreśla różnicę między *a priori* konstytucyjnym w sensie Kanta a rozumieniem aprioryczności pojęć obecnym w filozofii Kartezjusza. Trzeba jednak pamiętać, że istnieją ogromne różnice między *a priori* konstytucyjnym u Kanta i u Husserla. Por. na ten temat I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964; T. Pentzopoulou-Valala, *Reflections on the Foundation of the Relation between A Priori and the Eidos in the Phenomenology of Husserl*, w: W. McKenna/R.M. Harlan/ L. Winters (wyd.), *A Priori and World. European Contributions to Husserlian Phenomenology*, The Hague 1981, s. 114-131.

⁷ Według Kitchera pojęcie tego, co *a priori*, pojawia się u Kanta w trzech podstawowych sensach. Po pierwsze, jakiś sąd jest *a priori*, gdy posiada określoną formę logiczną, tzn., jest ściśle ogólny i konieczny. Kant w pierwszej Krytyce chciał bronić naszych roszczeń do wiedzy zawartych w sądach, które wykazują takie właśnie cechy. Po drugie, jakieś pojęcie lub sąd są *a priori*, jeżeli zawierają elementy, które nie pochodzą z doświadczenia. To mogłoby być jednak uznane za zawołowany sposób powiedzenia, że elementy te są wrodzone, ale, jak stwierdza Kitcher, nie chodzi tu o żadną wrodzoność, gdyż takie rozumienie aprioryczności równałoby się według Kanta formułowaniu nieuzasadnionych hipotez na temat przyczyn pochodzenia nie-empirycznych elementów w naszym poznaniu. Kant w tym wypadku pozwala jedynie na powiedzenie, że ten a ten element nie pochodzi z doświadczenia. Trzecim i najbardziej kompleksowym sensem aprioryczności jest u Kanta sens epistemologiczny; w tym wypadku przez wiedzę *a priori* Kant rozumie nie wiedzę niezależną od tego lub innego doświadczenia, lecz wiedzę absolutnie niezależną od doświadczenia (por. *Krytyka czystego rozumu*, B2-3). To określenie nasuwa według Kitchera wielki problem, a mianowicie, jak jakiegokolwiek poznanie mogłoby być całkowicie niezależne od doświadczenia. Por. P. Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford 1990, s. 15-16.

niezależne od kwestii wyjaśnienia możliwości matematyki.⁸ Z tego wydaje się wynikać następujący wniosek: nawet gdyby argumenty Kanta za apriorycznością przestrzeni i czasu były chybione, to nadal pozostaniemy z problemem wyjaśnienia szczególnego statusu matematyki. I odwrotnie, jak pokazały stanowiska logicznego pozytywizmu z jednej strony (redukcja domniemyanych sądów syntetycznych *a priori* w matematyce do sądów analitycznych), a z drugiej fenomenologiczne próby wyjaśnienia epistemicznej szczególności sądów syntetycznych *a priori* bez odwoływania się do aprioryczności struktur przestrzeni i czasu, przyjęcie bądź odrzucenie aprioryczności struktur jest niezależne od możliwości wyjaśnienia sądów syntetycznych *a priori*. Gdy zatem poszukujemy odpowiedzi na pytanie, co to jest wiedza *a priori*, nie powinniśmy automatycznie łączyć tego pytania z problemem ewentualnej aprioryczności struktur. Struktury te - w przekonaniu Kanta - miały być czymś umożliwiającym wiedzę aprioryczną.

Po drugie, powstaje pytanie, czym różni się ewentualna aprioryczność struktur od opisanego poprzednio *a priori* biologicznego, tzn. od tego banalnego sensu aprioryczności, w którym trzeba przyznać, że cała nasza konstytucja zmysłowa i intelektualna nie pochodzi z doświadczenia, a jest nam dana jako dziedzictwo biologiczne i ewolucyjne? Różnica wydaje się wynikać z odmiennego statusu wrodzonych zdolności kognitywnych z jednej strony a takimi ewentualnymi strukturami aprio-

⁸ Zadaniem metafizycznej ekspozycji (lub dedukcji) jakiegoś pojęcia jest według Kanta analiza tego pojęcia samego w sobie i pokazanie, że jest ono dane *a priori*; natomiast transcendentalna ekspozycja (lub dedukcja) pojęcia ma je ukazać jako zasadę, w świetle której da się wyjaśnić możliwość syntetycznych sądów *a priori*. Ekspozycja ta ma dwie części. W pierwszej Kant stara się dowieść, że przestrzeń i czas nie są ideami empirycznymi, lecz apriorycznymi. W drugiej dąży do wykazania, że przestrzeń i czas są formami naoczności, a nie pojęciami. Obie części razem mają dowodzić, że przestrzeń i czas są apriorycznymi lub czystymi formami naoczności. Jeśli chodzi o pierwszy problem, to Kant przedstawia dwa argumenty. Po pierwsze, partykularne relacje przestrzenne i temporalne, w których dane są nam wrażenia (*Empfindung*), nie dadzą się zredukować do zróżnicowań wyłącznie kwalitatywnych (takich np. jak czerwien czegoś), a zatem przestrzeń i czas muszą być założone jako warunki poszczególnych relacji spacji i czasu. Drugi argument ma dowieść, że przestrzeń i czas są koniecznymi ideami *a priori*. Racją według Kanta jest w tym wypadku to, że możemy myślowo wyeliminować przedmioty z przestrzeni i z czasu, a przestrzeń i czas ciągle pozostaną; natomiast jeżeli w ten sam sposób będziemy się starali wyeliminować przestrzeń i czas z obiektów naszego doświadczenia, to nie pozostanie nam nic. Z tego ma wynikać, że przestrzeń i czas nie są determinacjami logicznie zależnymi od doświadczenia. Są one raczej warunkami możliwości zjawisk i są logicznie od zjawisk wcześniejsze. Dalej Kant dowodzi, że przestrzeń i czas nie są pojęciami, lecz formami naoczności. Jest tak po pierwsze dlatego, że przestrzeń i czas są czymś jednym i indywidualnym: różne przestrzenie są wszystkie częściami jednej przestrzeni, a różne czasy częściami jednego czasu; stąd zaś zarówno przestrzeń jak i czas są czymś jednym i indywidualnym, a coś takiego można poznać tylko dzięki intuicji, nie zaś przez ujęcie pojęciowe. Po drugie, Kant twierdzi, że przestrzeń i czas nie są pojęciami, lecz formami naoczności dlatego, że są nieskończone. Każda limitacja przestrzeni i czasu jest możliwa tylko przez odniesienie się do jednej przestrzeni lub do jednego czasu. Nieskończoność oznaczać ma tu tylko to, że każda określona ilość (część) przestrzeni lub czasu jest możliwa tylko jako ograniczenie wszechobjęmej przestrzeni lub wszechobjęmej czasu. Gdyby przestrzeń i czas były pojęciami, to ich części nie mogłyby być indywidualnymi przestrzeniami i czasami (długościami czasu), 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 i czas muszą więc być formami naoczności, gdyż ich części są indywidualnymi przestrzeniami lub indywidualnymi czasami. Por. na ten temat H.J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, London 1951, t.1, s. 107-126.

Widać zatem, że argumenty te nie odwołują się w ogóle do sądów syntetycznych *a priori* i że ewentualna aprioryczność przestrzeni i czasu nie jest zależna od przyjęcia istnienia tego rodzaju sądów. Kant sądził, że aprioryczność ta stanowi jedyne wyjaśnienie możliwości (tzn. prawomocności) tych sądów. Kitcher wprowadza tu odróżnienie między przestrzenią przedmiotową a przestrzenią jako formą. Według Kanta przestrzeń jako czysta forma intuicji miałaby umożliwiać konstrukcję obiektów w przestrzeni. Kant twierdzi, że możemy konstruować przestrzeń przedmiotową *a priori* za pomocą naszych pojęć geometrycznych. Możemy sobie przedstawić takie pojęcia jak 'linia', 'punkt', 'koło' itd. *a priori*. Bez odnoszenia się do doświadczenia jesteśmy w stanie konstruować figury geometryczne w myśli. Dokonując tego stwarzamy przestrzeń przedmiotową w medium formy, jaką jest czysta intuicja przestrzeni. Tylko za pomocą naszych konstrukcji mamy do czynienia z przedmiotami geometrycznymi w ogóle. Rysując geometryczne figury 'w oku ducha', stajemy się zdolni do konstruowania zdeterminowanej przestrzeni przedmiotowej z jej metrycznymi własnościami. Por. Kitcher, *Kant and the Foundations of Mathematics*, w: „Philosophical Review” 84(1975), s. 30-31.

rycznymi jak przestrzeń, czas czy Kantowskie kategorie z drugiej strony. Ten drugi rodzaj elementów apriorycznych jest zazwyczaj przypisywany światu. Przestrzeń, czas i kategorie traktowane są - realistycznie patrząc - jako 'cechy' przysługujące przedmiotom w świecie. Teza o ich aprioryczności oznaczałaby więc, że te bardzo podstawowe struktury dla naszych odniesień poznawczych leżą 'po stronie' podmiotu, a nie 'po stronie' świata. W ten sposób struktury te subiektywizowałyby ('zasłaniałyby') nam dostęp do 'świata samego w sobie'. W tym też sensie teza o aprioryczności struktur musi oznaczać rozstrzygnięcie na rzecz pewnej formy subiektywizmu. Nie ma jednak sensu powiedzieć, że na przykład sam fakt, iż nasze organy zmysłowe, wraz z ich specyficznym sposobem funkcjonowania, nie pochodzą z doświadczenia (że są wrodzone), radykalnie subiektywizuje nasz obraz świata. Coś musi być uprzednie w stosunku do doświadczenia, aby doświadczenie to mogło dojść do skutku. Takie fakty, jak specyficzna wrażliwość, zasięg działania czy pojemność naszych organów zmysłowych mogą nam dawać tylko częściowy dostęp do świata przedmiotów, lecz nie mogą radykalnie subiektywizować naszego obrazu kognitywnego - tak jak to czyniłaby ewentualna subiektywność przestrzeni, czasu czy przyczynowości. Podobnie ma się rzecz z innymi wrodzonymi zdolnościami kognitywnymi. Zagadnienie aprioryczności fundamentalnych struktur, które, gdy żyjemy w nastawieniu realistycznym i obiektywistycznym, przypisujemy przedmiotom w świecie, trzeba więc uznać za pewien ważny fragment filozoficznego zagadnienia obiektywności wiedzy w ogóle. Jednak problem tego, co aprioryczne, rozumiany jako problem subiektywności fundamentalnych struktur w powyższym sensie, nie wyczerpuje, ani nawet nie stanowi rdzenia pytania o to, czym jest wiedza *a priori*.

Oprócz tezy na temat aprioryczności struktur w dziejach filozofii pojawiły się również koncepcje mówiące o aprioryczności pojęć. Nie chodziło przy tym o aprioryczność jakichkolwiek pojęć, lecz o aprioryczność tak szczególnych pojęć jak pojęcie Boga, nieskończoności czy rozciągłości. Jeżeli przez pojęcie będziemy rozumieli pewne określone syntetyczne połączenie treści ogólnych w świadomym umyśle, to aprioryczność pojęć oznaczała nie to, że rodzimy się wraz z treściowo rozwiniętym pojęciem Boga, lecz to, że ze względu niemożliwość empirycznego wyabstrahowania tego pojęcia z danych doświadczenia, należy uznać, że jego podstawowe elementy składowe są jakoś 'zarodkowo' obecne w naszym umyśle.⁹ W toku życia doświadczenie miałoby aktualizować tę 'zarodkową' obec-

⁹Historyczne początki koncepcji idei wrodzonych sięgają Platona, który uzasadniał ich istnienie przez odwołanie się do teorii anamnezy. Później zostaje ukute wyrażenie '*notiones innatae*'. Te 'pojęcia wrodzone' są przez różnych filozofów bądź odrzucane bądź akceptowane. Zazwyczaj jest tak, że empirystycznie nastawieni filozofowie są nieufni wobec koncepcji wrodzoności pewnych pojęć, natomiast filozofowie określani mianem racjonalistów skłaniają się do przyjęcia jakiejś odmiany teorii wrodzoności. Nie jest przy tym często jasne, czy chodzi tu o pojęcia w sensie ścisłym, tzn. o struktury o budowie analogicznej do takich struktur umysłowych jak np. pojęcie drzewa, kamienia czy kota, czy raczej o pewne funkcje umysłu, pewne posiadane przezeń zasady, albo o pewne podstawowe prawdy, którymi umysł dysponuje od samego początku. Za nowożytnego odnowiciela teorii idei wrodzonych podaje się zazwyczaj Kartezjusza, za wielkiego kontynuatora tego stanowiska Leibniza („Ainsi j'appelle innées les vérités, qui n'ont besoin que de cette considération pour estre verifiée" i „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), natomiast za najostrejszego krytyka tej koncepcji Locke'a. Właśnie przeciw radykalnemu empiryzmowi tego ostatniego miało być skierowane sławne powiedzenie Leibniza „Nihil est in intellectu nisi ipse intellectus". Kant, przynajmniej programowo, odrzucał 'wrodzonościową' interpretację swojego pojęcia tego, co aprioryczne. Warto w tym kontekście przypomnieć argumenty przeciwko teorii wrodzoności pewnych składników umysłu, które sformułował Locke. Teoria ta wspierana była argumentem, że pewne pojęcia, pewne podstawowe prawdy lub zasady myślenia trzeba uznać za wrodzone, gdyż są przyjmowane powszechnie wśród ludzkości. Locke wskazywał jednak, że samo istnienie powszechnej zgody ludzkości (o ile taka istnieje) nie wystarcza do uzasadnienia wrodzoności, gdyż mogą pojawić się inne wyjaśnienia tego faktu. Po drugie, Locke twierdził, że jest w stanie podać przypadki, w których ludzie albo nie zgadzają się z tego rodzaju zdaniem, np. dzieci i ludzie niedorozwinięci umysłowo, albo w ogóle nie rozumieją takich rzekomo wrodzonych prawd jak np.: „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 także do kategorii '*notiones innatae*'). Po trzecie, nie można twierdzić, że zasady te uzyskałyby powszechną zgodę, gdyby ludzie nabrali rozumu, ponieważ duża część niewykształconych ludzi i 'dzikusów' przeżywa swój racjonalny okres życia nie poświęcając tego rodzaju zasadom żadnych myśli. Po czwarte, nie można twierdzić, że zasady te uzyskają powszechne uznanie, gdy zostaną przedstawione i zrozumiane przez wszystkich, gdyż wtedy musielibyśmy również uznać za wrodzone zdania typu „Wszyscy kawale-

ność, a myślenie filozoficzne, teologiczne czy naukowe wzbogacałyby jego treść. I w tym wypadku nie mielibyśmy jednak do czynienia z wiedzą *a priori*, gdyż nawet gdyby ta koncepcja była prawdziwa, to trzeba stwierdzić, iż dysponowanie ‘zarodkowo’ obecnymi i aktualizowanymi przez doświadczenie treściami, nie jest jeszcze żadną wiedzą, a tym samym nie jest też wiedzą *a priori*. Dopiero np. myślenie filozoficzne (lub teologiczne) mogą nam dostarczyć uprawomocnionych przekonań na temat natury Boga, nieskończoności czy rozciągłości. Czasowa uprzedniość w stosunku do doświadczenia tego typu podstawowych pojęć jest czymś innym niż biologicznie wytworzona wrodzoność naszego aparatu kognitywnego. Aprioryczność pojęć w tym sensie nie oznaczała ich subiektywności. Można powiedzieć, że wręcz przeciwnie: gdybyśmy nie posiadali tych pojęć jako wrodzonych, to nie mielibyśmy ich w ogóle, gdyż żaden skończony ciąg doświadczeń nie mógłby doprowadzić do ich pojawienia się. Aprioryczność pojęć miała dopiero umożliwić obecność dla nas takich ‘przedmiotów’ jak Bóg, nieskończoność lub rozciągłość.¹⁰ Jednak z drugiej strony, problem obiektywności pojęć wrodzonych nie zniknął: jeżeli istnieje w nas coś, czego stosowanie do doświadczenia nie jest dane bezpo-

rowie są nieżonatymi mężczyznami”. Po piąte, nie można też twierdzić, że zasady te znane są *implicite*, bo co to mogłoby oznaczać innego niż przypuszczenie, że umysł ludzki jest zdolny do uznania tego typu prawd, gdy zostaną mu przedstawione i one je zrozumie. Jak coś takiego może być dowodem wrodzoności jakiegoś pojęcia czy zdania? Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, I, ii, 1.

¹⁰ Sformułowana przez Chomsky’ego teoria wyjaśniająca uczenie się języka jest dzisiaj zazwyczaj podawana jako przykład powrotu do dawnych koncepcji natywistycznych. Chomsky twierdzi, że 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, tzn. te, które przyjmują istnienie w nim elementów wrodzonych. Według Chomsky’ego do założeń empirystycznej teorii umysłu należą: (1) teza, że wrodzonych mechanizmów uczenia się jest mało, i że są one proste (np. kojarzenie); (2) złożoność powstaje w wyniku iteracji prostych procedur; (3) mechanizmy uczenia się nie są 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 jak też u zwierząt); (4) jeżeli mechanizmów uczenia się jest mało i są one proste, to otoczenie jest tym, co determinuje, czego i jak się uczymy, a sam umysł bardzo mało do tego dodaje ze swojej struktury; (5) ponieważ to doświadczenie decyduje o tym, czego i jak się uczymy, to różne treści ‘na wejściu’ będą dawały różne treści ‘na wyjściu’ (stad też empiryści są zazwyczaj optymistami, jeśli chodzi o tzw. inżynierię socjalną). Tej teorii umysłu 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 ich języka rodzimego, czy nie są one wieloznaczne, czy są aktywne czy pasywne, czy są to parafrazy innych wyrażen itp. Tak szybkie dysponowanie ‘intuicjami lingwistycznymi’ wydaje się jednak niemożliwe, gdy weźmiemy 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 niepomniernie 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 one odróżnić zdania od nie-zdań. Po trzecie, uczącym się w ten sposób brakuje bardzo wielu rodzajów danych, gdyż np. nie uczy się dzieci, 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 kilkuletnie 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.. Chomsky uważa dodatkowo, 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 coś takiego nie istnieje, to trzeba uznać za całkowitą tajemnicę, jak mówiący mogą dysponować intuicjami lingwistycznymi. Zmagazynowana mentalnie gramatyka nie jest dostępna dla świadomości. Por. N. Chomsky, *Knowledge of Language. Its Nature, Origin and Use*, New York 1986. Korzystałem tu częściowo z artykułu S. Sticha, *The Dispute over Innate Ideas*, w: M. Dascal/D. Gerhardus/K. Lorenz/G. Meggle (wyd.), *Sprachphilosophie* (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft, 2. Halbband), Berlin/New York 1996, s.1041-1050. Jeżeli Chomsky ma rację - co mogą rozstrzygnąć tylko dalsze badania empiryczne i analizy filozoficzne, to jego lingwistyczne *a priori* stanowi jeszcze inny przykład tego, co tu określam jako aprioryzm struktur. Trudno jest jednak powiedzieć, czy uniwersalia lingwistyczne w sensie Chomsky’ego mają charakter reguł, zasad, czy też jeszcze czegoś innego. Jakkolwiek by było, nie jest to na pewno wiedza aprioryczna w znaczeniu zdań o charakterze konieczności i ścisłej ogólności.

średnio (jak to jest w przypadku zwykłych pojęć empirycznych), to powstaje pytanie, czy treściom takich pojęć w ogóle odpowiadają jakieś przedmioty. Czy ich treści nie są tylko osobliwością naszej konstytucji intelektualnej i jako takie nie mają odpowiedników świecie poza-podmiotowym?

3. Aprioryczność jako konieczność i ścisła ogólność

Cechę aprioryczności przypisywano nie tylko pewnym fundamentalnym strukturalom i pojęciom, lecz także niektórym rodzajom sądów (zdań). Patrząc dziedzinowo, głównym przykładem tego rodzaju zdań były zdania należące do logiki, matematyki i tradycyjnej metafizyki (filozofii). Cechą rozpoznawczą zdań *a priori* w tych dziedzinach była ich konieczność i ścisła ogólność. Inaczej mówiąc, już od początków filozofii (Platon) zauważano, że istnieją sądy, które uważamy za koniecznie prawdziwe i za prawdziwe w odniesieniu do wszelkich przedmiotów. Psychologicznym odpowiednikiem tych dwóch cech wiedzy *a priori* byłaby niemożliwość pomyślenia, iż mogłoby być inaczej niż one głoszą, albo niechęć do odrzucenia ich w jakichkolwiek okolicznościach. Prawdy tego typu określano nie tylko mianem apriorycznych, lecz także mianem prawd czysto rozumowych lub po prostu prawd koniecznych. Z punktu widzenia dotychczasowych rozważań ważne jest zwrócenie uwagi, że aprioryczność pewnych zdań w tym sensie nie oznaczała ich czasowej uprzedniości w stosunku do doświadczenia lub ich wrodzoności. Zdania tego rodzaju były (i są nadal) uważane przez wielu filozofów za wiedzę *a priori* dlatego, że wyrażają przekonania o cechach konieczności i ścisłej ogólności oraz dlatego, co ważniejsze, że dla ich uprawomocnienia nie wystarcza odwołanie się do doświadczenia w zwykłym sensie (tzn. do spostrzegania zmysłowego, introspekcji czy indukcji). Według Kanta, aby uprawomocnić konieczność i ścisłą ogólność sądów geometrii i arytmetyki, potrzebna jest teza o aprioryczności - logicznej uprzedniości w stosunku do doświadczenia - takich struktur jak przestrzeń i czas. Według Husserla i fenomenologów przyjmowanie aprioryczności struktur jest zbędne. Konieczność i ścisła ogólność pewnych sądów dadzą się uprawomocnić przez teorię o istnieniu tzw. poznania ejdetycznego. Według natomiast ujęcia bardziej tradycyjnego (ostatecznie patrząc Arystotelesowskiego) źródłem prawomocności wiedzy *a priori* jest istnienie specjalnej władzy poznawczej, nazywanej 'intuicją intelektualną' lub 'intelekcją'.¹¹

¹¹ Podstawową słabością uprawomocnienia wiedzy *a priori* w sformułowaniu Kanta jest to, że aż tak wiele należałoby założyć, aby pokazać, jak jest możliwa konieczność i ścisła ogólność wiedzy syntetycznej *a priori*. Trzeba bowiem założyć poprawność rozumowania ustalającego, że przestrzeń i czas oraz tzw. kategorie są jakoś zawarte w podmiocie, a więc, że to, co jest niemożliwe na podstawie doświadczenia w zwykłym sensie, staje się możliwe dlatego, że wypływa ze struktury samego podmiotu. Ogólnym zarzutem podnoszonym współcześnie wobec teorii typu fenomenologicznego czy Arystotelesowskiego jest to, że zwolennicy tych stanowisk mało mają do powiedzenia na temat samego procesu, w którym miałyby się dokonywać nabywanie wiedzy *a priori*. W najlepszym wypadku podają oni takie cechy jak istnienie intuicji lub intuitywnego uchwycenia czegoś i dodają, że są to zjawiska znane każdemu, kto w wyniku różnych operacji intelektualnych dojrzał w końcu poprawność np. pewnego dowodu logicznego. Jednakże z tego, że w trakcie przeprowadzania jakiegoś dowodu pojawiają się pewne charakterystyczne doświadczenia fenomenologiczne, nie wynika, że tego rodzaju doświadczenia są konstytutywne dla operacji kognitywnej, która nazywamy zdobywaniem wiedzy apriorycznej (jak mało przecież wiemy na temat konstytutywnych cech poznania zmysłowego, gdy opieramy się tylko na fenomenologicznych cechach tego doświadczenia prezentujących się w introspekcji). Po drugie, jest wątpliwe, czy powoływanie się na dane fenomenologiczne może stanowić uprawomocnienie dla przekonań z zakresu logiki lub matematyki. Cała ta kwestia doprowadza do bardzo charakterystycznej dla dzisiejszego stanu dyskusji podziału, a mianowicie do podziału wynikającego z zauważenia paradoksalnego statusu kauzalnego wiedzy apriorycznej. Istnienie percepcji zmysłowej jest możliwe dzięki istnieniu pewnego przyczynowego procesu fizycznego, w trakcie którego obiekty fizyczne oddziałują na perceptor. W wypadku wiedzy *a priori* kauzalne oddziaływanie nie wchodzi w rachubę, gdyż jej przedmiotem są byty abstrakcyjne (np. abstrakcyjne prawa matematyczne). Z tej sytuacji są wyciągane trzy bardzo różne wnioski co do dalszej strategii badań filozoficznych. Albo uznaje się, że przyjmowanie a-kauzalnych oddziaływań jest akceptowaniem istnienia czegoś takiego jak czarownice, a zatem, że należy poszukiwać innego wyjaśnienia dla wiedzy *a priori*. W efekcie ten kierunek badawczy kończy się stanowiskami negującymi istnienie jakiegokolwiek rodzaju wiedzy koniecznej i ściśle ogólnej i uznającymi wyłącznie istnienie naturalnych procesów fizycznych w mózgach poszczególnych perceptorów. Albo, wręcz przeciwnie, z faktu fenomenologicznie danego rozziwu między konkretnością przyczynowości fizycznej a abstrakcyjnością wiedzy apriorycznej można wyciągnąć wniosek o specyficznej nieredukowalności tego rodzaju wiedzy i jej przedmiotów

Zgodnie ze standardowym współcześnie podejściem przyjmuję tutaj, że aby jakieś przekonania mogły być traktowane jako wiedza na pewien temat, to muszą one nie tylko być prawdziwe, lecz także odpowiednio uzasadnione. Z tego wynika ważna konstatacja, a mianowicie, że chociaż konieczność i ścisła ogólność stanowią niejako cechy diagnostyczne wiedzy *a priori*, to jednak nie tworzą rdzenia jej istoty. Na czym więc mogłaby polegać istota wiedzy *a priori*? Wydaje się, że tej istoty należy poszukiwać w specyficznym rodzaju uprawomocnienia, które jest odmienne od uprawomocnień charakterystycznych dla odmian wiedzy *a posteriori*. Wskazanie na konieczną prawdziwość pewnych zdań jest wskazaniem na ich status modalny, lecz nie wyraża samej istoty wiedzy apriorycznej.¹² Widać to poprzez analogię z wiedzą empiryczną. Gdy powiemy, że status modalny zdań opisujących uogólnienia spostrzeżeń zmysłowych polega na ich kontyngencji (niekonieczności), tzn. na tym, że stany rzeczy opisywane przez te zdania mogłyby być inne, to tym samym nie scharakteryzujemy jeszcze odpowiednio istoty zdań empirycznych. Istotą tę stanowi rodzaj uprawomocnienia przysługujący tym zdaniom. Jest nim albo widzenie pewnych danych w spostrzeganiu zmysłowym, albo spostrzeganie własnych stanów psychicznych. W obu tych wypadkach widziane przez nas stany rzeczy stanowią racje sprawiające, że przekonania empiryczne odnoszące się tych stanów rzeczy nazywamy wiedzą empiryczną. Jeżeli więc istnieje wiedza *a priori*, to muszą także istnieć nie-empiryczne stany rzeczy uprawomocniające ten rodzaj wiedzy. Kwestia ta jest, jak sądzę, rozstrzygająca dla problemu istnienia wiedzy *a priori*.

Jak dokładniej należy rozumieć pojęcia: ‘konieczność’ i ‘ściśła ogólność’? Konieczność, o którą tu chodzi, jest koniecznością bezwarunkową, tzn. niezrelatywizowaną do żadnych naturalnych (np. fizycznych) warunków wstępnych. Jeżeli weźmiemy np. logiczne prawo przechodności dla równoważności, to można powiedzieć, że obowiązuje ono, używając Leibnizjańskiej formuły, ‘we wszystkich możliwych światach’. Niezależnie od tego, jak wyglądać będzie struktura świata fizycznego, prawo to będzie obowiązywało; zachowa ono swą ważność niezależnie od jakichkolwiek wstępnych warunków fizycznych. Po stronie psychologicznej temu prawu odpowiada przeświadczenie, że nie możemy pomyśleć, aby mogło być inaczej, niż prawo to głosi. Trzeba jednak pamiętać, że psychologiczna charakterystyka modalnego statusu wiedzy *a priori* posiada następującą słabość: z tego, że nie możemy pomyśleć, że coś mogłoby być inaczej, nie wynika, że to coś rzeczywiście nie mogłoby być inaczej. Do poprawnego scharakteryzowania modalności wiedzy apriorycznej potrzebne jest coś więcej niż tylko psychologiczny odpowiednik konieczności.

Jeśli chodzi o tzw. ‘ściśłą ogólność’, to tę cechę wiedzy *a priori* można byłoby pominąć twierdząc, że oznacza ona to samo, co ‘konieczność’. Jednak w cesze ‘ściślej ogólności’ ukryta jest, jak sądzę, pewna dodatkowa informacja. Niektóre prawdy *a priori* obowiązują tylko w tych dziedzinach, do których się odnoszą, w odróżnieniu od tych, które obowiązują we wszystkich dziedzinach przedmiotowych. Do tych ostatnich zaliczałoby się wspomniane właśnie prawo przechodności dla

do jakichkolwiek procesów naturalnych. Albo też, gdy bardzo poważnie weźmiemy radykalną przepaść między abstrakcyjnością przedmiotów wiedzy *a priori* a rządzonego przyczynowością światem fizycznym, możemy uznać, że problem ten jest radykalnie nierozwiązywalny (że stanowi aporię filozoficzną). To ostatnie stanowisko reprezentuje C. McGinn w: *Problems of Philosophy. The Limits of Inquiry*, Cambridge, MA, 1993, rozdz. pt. *The A priori*, s. 93-106.

¹² Wyrażenie ‘wiedza na temat zdań koniecznych’ zawiera w sobie dystynkcję między wiedzą dotyczącą ogólnego statusu modalnego danego zdania a wiedzą na temat prawdy tego zdania. Kant sądził, że wiedza odnosząca się do konieczności czegoś jest wiedzą *a priori* stwierdzając, że ‘doświadczenie uczy nas, że dana rzecz jest taka a taka, lecz nie może nas pouczyć o tym, że nie może ona być inna’. Casullo zauważa, iż ta uwaga Kanta dowodzi jedynie tego, że - co najwyżej - ogólny status modalny jakiegoś zdania nie może być znany na podstawie samego doświadczenia; nie może natomiast być podstawą do wniosku, że prawda tego zdania nie da się poznać w oparciu wyłącznie o doświadczenie. Powyższa uwaga Kanta dopuszcza bowiem, że doświadczenie może nas pouczyć, iż pewna rzecz jest taka a taka. Stąd Casullo wyciąga wniosek, że Kant wyłącznie na tej podstawie nie był uprawniony twierdzić, iż wiedza dotycząca zdań matematycznych (takich np. jak „7+5=12”) jest wiedzą *a priori*, ponieważ zdanie to stwierdza przede wszystkim pewną prawdę, a nie jest automatycznie wiedzą odnoszącą się modalnego statusu tej prawdy. Tutaj wykorzystuję tylko odróżnienie między wiedzą na temat modalnego statusu zdań *a priori* a stanami rzeczy, które mogą być ich uprawomocnieniem, i nie wchodzę w bliższą dyskusję z wnioskami wyciąganymi przez Casullo. Por. A. Casullo, *A Priori Knowledge*, w: J. Dancy/E. Sosa (wyd.), *A Companion to Epistemology*, Oxford 1992, s.5.

równoważności. Natomiast podawane często jako przykład prawd syntetycznych *a priori* zdanie: „Każda barwa jest z konieczności rozciągła (przestrennie)”, obowiązywałoby tylko w ramach dziedziny przedmiotów materialnych. Ogólność tego typu prawd jest przeciwstawiana ogólności charakterystycznej dla uogólnień indukcyjnych, które dostarczają wiedzy o charakterze modalnym prawdopodobieństwa. Jeżeli prawda aprioryczna głosząca, że „Każda barwa jest z konieczności rozciągła (przestrennie)” obowiązuje, to obowiązuje ona bezwzględnie, a więc ‘ściśle ogólnie’ w dziedzinie, do której się odnosi. Bezwzględność jej obowiązywania nie może być rezultatem skończonego ciągu obserwacji prowadzących do indukcyjnego uogólnienia. Nie jest też tak, że źródło tej prawdy mogłoby się znajdować w idealizacyjnej zdolności naszego umysłu w następującym sensie: skoro dotąd wszystkie napotkane przedmioty barwne były rozciągłe, to można, stosując zasadę ‘i tak dalej’, przypuszczać, że tak będzie również we wszystkich innych możliwych przypadkach. Wtedy nie mogliśmy powiedzieć, że wiemy, iż to zdanie jest prawdziwe, lecz że tylko przypuszczamy, iż tak jest. Prawdy *a priori* stałyby się w ten sposób pewnymi hipotezami empirycznymi. To jednak kłóciłoby się z naszym przekonaniem, że jakkolwiek by się rzeczy miały w dziedzinie przedmiotowej, o której mówimy, to nigdy w tej dziedzinie nie napotkamy przedmiotów barwnych, lecz nierozciągliwych przestrzennie. Podobnie wyglądałoby z innym sławnym (Kant) przykładem zdania syntetycznego *a priori*, które stwierdza, że „Każde zjawisko posiada swoją przyczynę”. I ono obowiązywałoby bezwzględnie w dziedzinie, do której się odnosi. W tym wypadku byłaby to dziedzina przedmiotów, które podlegają zmianom w czasie.

4. Racjonalizm, subiektywizm, idealizm a wiedza *a priori*

Zanim będzie można przejść do dalszych analiz pojęcia wiedzy apriorycznej, należy zwrócić uwagę na pewne relacje tego pojęcia do innych ważnych zagadnień filozoficznych. Pamięając o wieloznaczności terminu ‘racjonalizm’, można twierdzić, że jednym z głównych przedmiotów referencji tego pojęcia jest kwestia istnienia bądź nieistnienia wiedzy *a priori*. Innym terminem, którego używano do nazwania tego rodzaju wiedzy, było wyrażenie ‘wiedza czysto rozumowa’. Tradycyjny racjonalista (np. Arystoteles, Tomasz z Akwinu, Kartezjusz czy Leibniz) twierdził, że o świecie dadzą się formułować nie tylko tezy indukcyjnie prawdopodobne, lecz także konieczne i ściśle ogólne. Wiedza *a priori*, jako wiedza czysto rozumowa w powyższym sensie, zawarta byłaby więc nie tylko w logice, matematyce, lecz także w tradycyjnej metafizyce. Mimo że metafizyki racjonalistyczne bardzo się różniły od siebie, to jednak wspólne było im przekonanie o możliwości dokonywania przez rozum ludzki ‘wglądu’ w konieczne struktury świata ludzkiego i pozaludzkiego. W tym znaczeniu można powiedzieć, że tradycyjny racjonalizm wysoko oceniał pozycję epistemiczną człowieka w świecie. Według niego władza rozumu nie tylko uzdalnia nas do formułowania prawdopodobnych hipotez, lecz także, choć wprawdzie w ograniczonym zakresie, pozwala na wydobycie koniecznych składników bytu w ogólności lub koniecznych składników należących do jego dziedzin.

Krytyka czystego rozumu zaprezentowała pozycję epistemiczną człowieka w bardzo okrojonym wymiarze. Według Kanta możemy wprawdzie formułować zdania konieczne i ściśle ogólne, lecz nie o świecie (‘samym w sobie’), a tylko o tzw. ‘świecie zjawiskowym’, który, ostatecznie patrząc, jest pochodny od naszej konstytucji zmysłowo-intelektualnej. Metafizyczne tezy o świecie, choć pretendują do konieczności, są w swym rdzeniu antynomiczne. Gdy weźmiemy pod uwagę tego rodzaju stanowisko, to trzeba Kantowi odmówić miana racjonalisty (byłby on raczej umiarkowanym empirystą). Powody takiego rozwiązania były przynajmniej dwa. Po pierwsze, Kant nie widział innej możliwości uprawomocnienia wiedzy koniecznej i ściśle ogólnej inaczej niż przez przyjęcie istnienia apriorycznych struktur znajdujących się wyłącznie ‘po stronie’ podmiotu. To automatycznie zsubiektywizowało charakter wiedzy *a priori*. Po drugie, sądził on, że twierdzenia tradycyjnej metafizyki dotyczące istnienia Boga, nieśmiertelności duszy czy całości świata są nierozstrzygalne, i że prowadzą do antynomii. Kwestię tę należy jednak uznać za drugorzędną z punktu widzenia problemu istnienia wiedzy *a priori*. Pierwszorzędne natomiast jest pytanie, czy jedynym sposobem wyjaśnienia modalnej osobliwości pewnych sądów jest przyjęcie aprioryczności struktur takich jak przestrzeń, czas czy przyczynowość.

Jako dziedzictwo Kantowskie trzeba określić dwa zasadnicze stanowiska konkurencyjne do tradycyjnego racjonalizmu. Radykalny empiryzm (np. J.St. Mill) twierdzi, że wszystkie zdania nale-

zące do korpusu wiedzy ludzkiej mają charakter indukcyjnych uogólnień poszczególnych doświadczeń zmysłowych. Mniej radykalną opozycją do tradycyjnego racjonalizmu jest, zazwyczaj przywoływane w tym kontekście, stanowisko logicznego empiryzmu (Koła Wiedeńskiego): jedyną wiedzą mającą inne uprawomocnienie niż uprawomocnienie czysto empiryczne jest tzw. wiedza analityczna. Problem istnienia wiedzy *a priori* - w znaczeniu wiedzy koniecznej i ściśle ogólnej - nie jest więc głównie problemem subiektywizmu czy idealizmu, lecz sporem o pozycję epistemiczną człowieka w świecie. Maksymalistyczny racjonalizm tradycyjnej filozofii występuje tu w opozycji do różnego typu minimalizmów. Najbardziej radykalnym minimalizmem jest wpływowe współczesne stanowisko Quine'a, według którego wiedza ludzka stanowi wielką 'sieć' wzajemnie powiązanych elementów. W tej sieci wszystko może podlegać rewizji, łącznie z twierdzeniami logiki i matematyki. Jedną z przyczyn tego radykalnego sceptycyzmu była niemożliwość podania precyzyjnego kryterium pozwalającego oddzielić zdania analityczne od syntetycznych.

Jeżeli przez idealizm (antyrealizm) filozoficzny będziemy rozumieli tezę o istnieniu jakiejś formy zależności świata fizycznego od umysłu ludzkiego (lub o niedostępności poznawczej istotnych struktur tego świata), to powinno być widać, że problemu wiedzy *a priori* nie należy automatycznie łączyć z tak interpretowanym idealizmem czy antyrealizmem. Tylko u Kanta pojawiło się tak istotne sprzężenie tych dwóch zagadnień, gdy dla wyjaśnienia konieczności i ściślej ogólności sądów z zakresu matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa przyjął on istnienie apriorycznych i zrazem subiektywnych struktur przestrzeni, czasu i kategorii. Jednak tego rodzaju teoria nie musi być jedyną drogą wyjaśniania możliwości sądów apriorycznych. Tradycyjny racjonalista, jak zobaczymy, ma do dyspozycji inne rozwiązanie dla tego problemu. Co więcej, patrząc czysto kombinatoryjnie, teza o aprioryczności pewnych fundamentalnych epistemicznych struktur nie musi łączyć się automatycznie z tezą o ich subiektywności. Jeżeli nawet pewne struktury musielibyśmy uznać za aprioryczne dlatego, że nie widać wyjaśnienia, jak moglibyśmy je zdobyć na podstawie doświadczenia, to ciągle jest możliwe, że struktury te nie są 'czysto subiektywne'. Ciągle jest bowiem możliwe, że mają one odpowiedniki przedmiotowe. To, co jest strukturą *a priori*, może mieć swój korelat ontyczny. W wypadku apiryzmu Kanta chodziłoby tu o tzw. 'zaniedbaną alternatywę', tzn. pominiętą przez niego możliwość, iż czas, przestrzeń i kategorie są *a priori*, ale że jednocześnie są też własnościami rzeczy samych w sobie.¹³

Można więc wnioskować, że problem wiedzy *a priori* nie dotyczy głównie aprioryczności struktur, lecz koncentruje się w pytaniu o istnienie wiedzy koniecznej i ściśle ogólnej. Nie łączy się też automatycznie ani z idealizmem ani z subiektywizmem. Trzeba też pamiętać, że w dziejach filozofii pojawiły się idealizmy (Berkeley), które w ogóle nie poruszały kwestii wiedzy *a priori*. Nawet stanowiska na wskroś realistyczne i obiektywistyczne co do kompetencji ludzkiego rozumu, muszą przyjąć istnienie pewnego rodzaju korelacji ontycznej między prawami myślenia i prawami bytu.¹⁴

Pozostaje jeszcze ważna sprawa stosunku między pojęciem wiedzy *a priori* (jako wiedzy koniecznej i ściśle ogólnej) a pojęciem rozumu (intelektu). Wspomniane wyżej stanowiska radykalnego i umiarkowanego empiryzmu (czy nawet sceptycyzmu typu Quine'a) nie są, przynajmniej programowo, antyracjonalizmami. Każdy rodzaj empiryzmu musi przyjąć istnienie rozumu jak osobnej władzy zdolnej do spełniania różnych aktywności, które nie redukują się do prostej rejestracji danych zmysłowych. Inaczej mówiąc, nawet empirysta musi akceptować, że rozum jest władzą zdolną do uogól-

¹³ Głównym propagatorem teorii 'zaniedbanej alternatywy' był XIX-wieczny komentator Kanta A. Trendelenburg. H. Vaihinger doszukał się jednak śladów tego zarzutu aż u współczesnego Kantowi H.A. Pistoriusa. Argument 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.

¹⁴ Bardzo wyraźnie na ten rodzaj korelacji ontycznej dla uzasadnienia realizmu powołuje się Hartmann. Przynajmniej częściowe nakładanie się na siebie kategorii ontycznych i epistemicznych wynika według niego z faktu, że zarówno podmiot poznający jak i przedmiot poznawany stanowią fragment szerszej płaszczyzny, a mianowicie fragment 'związku bytowego': „Subjekt und Objekt stehen einander also als Glieder eines Seinszusammenhangs gegenüber, sie gehören zu einer realen Welt, in der alles Koexistierende in mannigfachen aktuellen Beziehungen steht, sich gegenseitig mannigfach bestimmt und bedingt (N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1949⁴, s. 320-321).

niania, dostrzegania relacji między przedmiotami należącymi do różnych dziedzin, do abstrahowania, do wyciągania wniosków itd. Nawet skrajny empirysta musi przyjąć istnienie aktywności czysto intelektualnych. Nie należy jednak mieszać tego zagadnienia z problemem wiedzy *a priori*. Z tego, że bylibyśmy zdolni uogólnić pewną ilość doświadczeń do postaci podstawowych prawd arytmetycznych (jak tego chciałby empirysta typu Milla), i dokonywać na tych uogólnieniach operacji czysto intelektualnych, nie wynikałoby, że rezultaty tych operacji stanowią fragmenty wiedzy *a priori*. Gdy w ramach całości wiedzy apriorycznej odróżnimy - podobnie jak się to zazwyczaj czyni w przypadku wiedzy *a posteriori* - zdania bazowe, czyli fundament tej wiedzy, od zdań z nich wyprowadzonych, to pytanie o istnienie wiedzy *a priori* dotyczyć będzie istnienia apriorycznych (koniecznych i ściśle ogólnych) zdań bazowych oraz istnienia specyficznego rodzaju uprawomocnienia, jaki powinien przysługiwać bazowym sądom apriorycznym. Tylko wtedy, gdy uzasadnimy konieczność przyjęcia bazowych zdań *a priori* (specyficznych dla pewnych dziedzin wiedzy bądź obowiązujących ponaddziedzinowo), wtedy też i wyprowadzone z nich inne (pochodne) zdania trzeba będzie uznać za należące do domeny wiedzy apriorycznej.¹⁵

5. Odmiany i dziedziny wiedzy *a priori*

Mimo że pojęcie tego, co *a priori*, funkcjonowało przed Kantem, to dopiero przedstawiona w *Krytyce czystego rozumu* dyskusja na ten temat sformułowała wyraźnie sam problem i określiła istotnie wszystkie następne rozwiązania.¹⁶ Kant stwierdził, że istnieją dwie odmiany wiedzy *a priori*: analityczna wiedza *a priori* i syntetyczna wiedza *a priori*. Wyróżnił też cztery zasadnicze jej dziedziny. Logika formalna była według niego wiedzą analityczną *a priori*, matematyka (geometria i arytmetyka)

¹⁵ Ta zagadnienie nie jest wyraźnie wyartykułowane przez Stępnia, który wydaje się niekiedy zrównywać wiedzę aprioryczną dotyczącą konieczności z rozumieniem czegoś (np. z rozumieniem wyrażen językowych) lub z chwytniem związków sensu. Z innych jego wypowiedzi można jednak wnioskować, że 'chwytnie związków sensu' ma dotyczyć związków pomiędzy tzw. prostymi jakościami. Byłaby to wiedza aprioryczna w znaczeniu, które tutaj mam na myśli. Zgadzam się natomiast z ogólnym stanowiskiem Stępnia w kwestii wiedzy *a priori*, a mianowicie że wiedza dotycząca konieczności analitycznych opiera się ostatecznie na wiedzy odnoszącej się do konieczności syntetycznych. Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995³, s. 150-154.

¹⁶ Już u 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 (por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, IV, II). Przykładami intuicyjnej wiedzy tego drugiego typu mogą być zdania: „Czerwone nie jest zielone” „3 jest większe od 2”; natomiast przykładem demonstratywnej wiedzy nie-intuicyjnej jest zdanie: „Suma trzech kątów w trójkącie jest równa dwóm kątom prostym”. Locke sądził również, że mamy wiedzę intuicyjną 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. '*Trifling propositions*' dzielił na zdania identycznościowe, takie np. jak: „To, co jest, jest”, „Cokolwiek jest czerwone, jest czerwone” oraz na takie zdania jak „Złoto jest metalem”, gdzie predykat jest zawarty w podmiocie. Leibniz stosował metafizyczną dystynkcję między prawdami kontyngentnymi, które obowiązują w 'naszym' świecie, a prawdami koniecznymi, które obowiązują we wszystkich możliwych światach. Prawdy obu tych rodzajów mają według niego tę wspólną cechę, że pojecie predykatu jest zawarte w pojęciu podmiotu, czyli oba rodzaje prawd są analityczne (choć Leibniz nie używał tego terminu). Analizując więc pojecie podmiotu można 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 Boga, i tylko przy założeniu zasady doskonałości stwierdzającej, że świat, w którym żyjemy, jest najlepszym z możliwych światów. Umysł ludzki może poznawać prawdy kontyngentne tylko za pośrednictwem doświadczenia. Są one zatem prawdami *a posteriori*. Natomiast prawdy konieczne mogą być dowiedzione w procesie zawierającym skończoną ilość kroków dowodowych, tzn. dowiedzione w ten sposób, że pokazane zostanie, iż pojecie predykatu jest zawarte w pojęciu podmiotu. Prawdy konieczne są więc poznawalne *a priori* za pomocą rozumowania (por. G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1969). Dobrze omówienie 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 1958, s. 7-86. Dyskusja kontrastująca stanowiska z wczesnej fazy filozofii analitycznej z podejściem fenomenologicznym do zagadnienia wiedzy apriorycznej znajduje się w H. Delius, *Untersuchungen zur Problematik der sogenannten synthetischen Sätze a priori*, Göttingen 1963.

zawierały zdania syntetyczne *a priori*; ten sam rodzaj zdań leżał u podstaw matematycznego przyrodoznawstwa (fizyka Newtonowska). Osobną dziedzinę wiedzy, w której istotną rolę odgrywały zdania syntetyczne *a priori*, stanowiła tradycyjna metafizyka. Dla Kanta głównym problem było wyjaśnienie możliwości zdań syntetycznych *a priori* w matematyce i w przyrodoznawstwie. Uważał, że w tych dziedzinach dysponujemy rzeczywistą wiedzą, a należy tylko wyjaśnić, jak jest możliwe, iż u ich podstaw znajdują się zdania konieczne i ściśle ogólne. Sądził, że jedynym wyjaśnieniem może być przyjęcie aprioryczności struktur. Logika przez swą analityczność nie stanowiła dla niego problemu, choć, jak okazały całe dzieje późniejszej dyskusji, to właśnie określenie analitycznej aprioryczności stało się podstawową trudnością. Zdania syntetyczne *a priori* zawarte w metafizyce nie reprezentowały wiedzy, a to dlatego, że ich treść przekraczała, jak mówił Kant, 'wszelkie możliwe doświadczenie'. Trzeba jednak podkreślić, że przyczyną odmówienia prawomocności roszczeń do wiedzy metafizyce nie był idealizm (aprioryczność struktur), lecz owo przekraczanie wszelkiego możliwego doświadczenia oraz wypływająca stąd antynomiczność głównych problemów metafizycznych.

We współczesnych dyskusjach na temat wiedzy apriorycznej zazwyczaj podkreśla się, że w zagadnieniu tym mieszane są trzy składniki: metafizyczny, semantyczny i epistemologiczny.¹⁷ W metafizycznym problemie chodzi o konieczność lub niekonieczność (kontyngencję) pewnych stanów rzeczy; w semantycznym o oddzielenie zasadniczych typów zdań (sądów), tzn. o oddzielenie zdań analitycznych od syntetycznych; natomiast właściwy problem aprioryczności jest problemem epistemologicznym i wyraża się w pytaniu, czy istnieje wiedza, która ma inne niż (w zwykłym sensie) doświadczeniowe uprawnomocnienie. Kant nie dysponował tą trojaką dystynkcją i przedstawione przez niego określenia łączyły wszystkie wymienione aspekty.

Najbardziej wpływowym, choć wielorako krytykowanym, stało się następujące określenie zdań analitycznych.

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 syntetycznym.¹⁸

Kant podał również drugie określenie analityczności 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, tzn. gdy jego negacja zawiera sprzeczność lub do niej prowadzi.¹⁹ Podmiotem sądów analitycznych mogą być według Kanta zarówno pojęcia empiryczne (np. „Wszystkie ciała są rozciągłe” lub „Złoto jest żółte”), jak też pojęcia nieempiryczne (np. „Wszystkie trójkąty są figurami trójbocznymi”). Istotną cechą zdań analitycznych jest to, że chociaż są one zawsze prawdziwe, to jednak nie rozszerzają naszej wiedzy (nie dodają nic nowego do tego, co już wiemy), ponieważ orzecznik zawiera to, co już jest (w sposób ukryty) zawarte w podmiocie. Gdy będziemy analizowali takie np. pojęcia jak ‘ciało’ lub ‘złoto’, to musimy dojrzeć, że do ich składników zaliczają się własności: ‘rozciągłość’ i ‘żółtość’. Gdy zanegujemy np. to drugie zdanie, to otrzymamy sprzeczność: ‘Żółty, ciężki, twardy metal nie jest żółty’. W wypadku gdy podmiotami sądów analitycznych są pojęcia empiryczne, określenie analityczności nabiera częściowo charakteru psychologicznego. Ktoś niewidomy mógłby nie znać ‘żółtości’ jako cechy złota. Nie wydaje się to jednak dotyczyć przykładów: „Wszystkie ciała są rozciągłe”, „Wszystkie trójkąty są figurami trójbocznymi”.

Widać wyraźnie, że aprioryczność sądów analitycznych nie oznacza ich czasowej uprzedniości w stosunku do doświadczenia (ich wrodzoności), lecz dotyczy sposobu ich uprawnomocnienia: żeby stwierdzić prawdziwość tego rodzaju zdań, nie potrzeba się odwoływać do doświadczenia, lecz

¹⁷ Por. P.K. Moser, *Introduction*, w: tenże (wyd.), *A Priori Knowledge*, Oxford 1987, s.1-14; A.C. Grayling, *An Introduction to Philosophical Logic*, London 1990, s.43-96; Ph. Hanson/B. Hunter, *Introduction*, w: Ph. Hanson/B. Hunter (wyd.), *Return of the A Priori*, Calgary 1992, s. 1-50.

¹⁸ *Krytyka czystego rozumu*, A6-B10.

¹⁹ Por. tamże, B12.

wystarczy wziąć pod uwagę znaczenia wchodzących w grę pojęć (wystarczy dokonać analizy pojęciowej). Można oczywiście zapytać o źródło prawdziwości tych znaczeń (czy są nim np. reguły znaczeniowe określonego języka), ale wzięwszy te zdania tak, jak się one prezentują, wystarczy analiza do stwierdzenia ich prawdziwości. Posiadają one również modalną cechę konieczności i cechę ścisłej ogólności (niektóre, np. prawa logiki, cechę ogólności ponaddziedzinowej, inne natomiast cechę ogólności ograniczonej do pewnych dziedzin), tzn. wszystkie przedmioty, o których one orzekają, muszą się podporządkować wyrażonej w nich konieczności.²⁰ Dane doświadczeniowe nie mogą doprowadzić do odrzucenia zdań analitycznych. Ceną płaconą za te cechy jest to, że zdania analityczne są 'pusto prawdziwe', tzn. nie dodają nic, czego byśmy uprzednio w nie sami nie włożyli. Inaczej jest w przypadku zdań syntetycznych *a posteriori*, np. zdania „Złoto jest na Syberii”. W tym wypadku sama analiza pojęcia 'złota' nie wystarczy, potrzebne jest doświadczenie, aby stwierdzić prawdziwość tego typu zdań.

Powodem nieustającego od czasów Kanta zainteresowania zdaniami analitycznymi nie było wyłącznie tylko dążenie do podania pewnej poprawnej klasyfikacji. Tłem tej, wydawać by się mogło, mało filozoficznie doniosłej dyskusji, jest sławne Kantowskie pytanie: „Co mogę wiedzieć?”. Inaczej mówiąc, chodzi tu o określenie charakteru, źródeł, zasięgu i prawomocności podstawowych dyscyplin wiedzy ludzkiej: logiki, matematyki i przyrodoznawstwa z jednej strony, metafizyki, czy ogólniej, filozofii z drugiej. Jak zobaczymy, problem uprawomocnienia zdań należących do aksjologii (w tym do etyki) jest tutaj także obecny.

W toku dyskusji trwającej od czasów Kanta rozważano różne koncepcje analityczności, z których przynajmniej cztery wydają się powracać najczęściej.²¹ (1) Zdanie *S* 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 wyliczane albo określane jako te wyrażenia, które mają zastosowanie każdym kontekście ('*topic-neutral*' words).²² Według tej interpretacji zdaniami analitycznymi będą zarówno zdania typu: „Wszyscy mężczyźni nieżonaci są nieżonaci” oraz ich synonimiczne podstawienia „Wszyscy kawalerowie są nieżonaci”. Sławna trudność dotycząca pojęcia analityczności, sformułowana przez Quine'a, 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 w ogóle zrezygnować z pojęcia analityczności w sensie ścisłym (teoretycznym) i używać tego pojęcia tylko w znaczeniu pragmatycznym: te zdania w corpusie naszej wiedzy trzeba uznać za analityczne, których rewizję (odrzućcie ich obowiązywania) zaakceptowalibyśmy w ostatniej kolejności.²³

(2) Zdanie *S* 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 *S* jest analityczne, gdy jest

²⁰ U Husserla te dwa rodzaje ogólności pojawiły pod nazwami ontologii formalnej i ontologii materialnych regionalnych (dziedzinowych). Prawa logiki należą według niego do ontologii formalnej, a takie prawa jak to, że każda rzecz materialna jest przestrzennie rozciągła lub też, że każda barwa jest przestrzennie rozciągła, byłby przykładami praw ejdetycznych (apriorycznych) z zakresu ontologii regionalnej dotyczącej rzeczy materialnych. Według Husserla u podstaw każdej dziedziny wiedzy (każdej tzw. nauki szczegółowej) znajdują się tego rodzaju prawa aprioryczne, ontologia formalna formułuje natomiast prawa obowiązujące ponaddziedzinowo. Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975; R. Ingarden, *Poznanie a priori u Kanta a poznanie a priori u Husserla*, w: tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s.246-264.

²¹ Istnieje bardzo wiele różnych prób, formułowanych według różnych kryteriów, zdefiniowania analityczności zdań. Na temat literatury dotyczącej zdań analitycznych i syntetycznych por. M. Hempoliński, *Aprioryzm*, w: K. Szaniawski i in. (red.), *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Warszawa 1987, s.31-41. W. Żelaniec, *The Recalcitrant Synthetic A Priori*, Lublin 1996. Podany przeze mnie podział i kryteria zgadza się np. z tym, co proponuje R.G. Swinburne w: *Analyticity, Necessity, and Apriority*, w: P.K. Moser (wyd.), *A Priori Knowledge*, s. 171-179.

²² Por. tamże, s.172.

²³ Por. W.V. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, w: tenże, *From Logical Point of View*, New York 1963² (tłum. pol. *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: W.V. Quine, *Z punktu widzenia logiki. Eseje logiczno-filozoficzne*, Warszawa 1969, s.35-70).

prawdziwe w oparciu o znaczenia występujących w nim wyrażań lub o konwencje danego języka. (4) Zdanie *S* jest analityczne, gdy jego negacja prowadzi do sprzeczności. Dodatkowym określeniem, nawiązującym do poglądów Leibniza, jest powiedzenie, że zdanie *S* jest analityczne, gdy jest prawdziwe we wszystkich możliwych światach. W tym wypadku chodzi głównie o prawdy logiczne, dla których intuicyjnie przyjmujemy, że pozostałby prawdziwe niezależnie od tego, jak fizycznie byłby uposażony, i jakimi prawami byłby rządzony świat, w którym żyjemy. To określenie nic jednak nie mówi o wewnętrznej naturze prawdy analitycznej, a tylko podaje warunki jej towarzyszące.

Kant skorelował dystynkcję analityczny-syntetyczny z dystynkcją *a priori*- *a posteriori* w ten sposób, że możliwe były trzy typy zdań: zdania analityczne, które są zawsze *a priori* (w wyżej podanym sensie), zdania syntetyczne *a posteriori* (ogólnie rzecz biorąc, zdania będące indukcyjnymi uogólnieniami doświadczenia, a więc mające modalny charakter niekonieczności) oraz zdania syntetyczne *a priori*. Rzeczywisty problem Kant widział w wyjaśnieniu możliwości (tzn. prawomocności) tego ostatniego typu zdań. Ich zagadkowość polegała jego zdaniem na tym, że w odróżnieniu od zdań analitycznych rozszerzają one naszą wiedzę (są zatem syntetyczne), ale z drugiej strony nie pochodzą z doświadczenia (dla ich uprawomocnienia nie można się powoływać na doświadczenie w zwykłym sensie). Posiadają one także modalny charakter konieczności. Kant był przekonany, iż jego rozważania pokazują, że pewne zdania należące do geometrii, arytmetyki, przyrodoznawstwa nie mogą być sprowadzone ani do zdań syntetycznych *a posteriori*, ani do zdań analitycznych. Są to np. takie zdania jak: „Linia prosta jest najkrótszym połączeniem między dwoma punktami”, „ $7+5=12$ ”, „Substancja pozostaje i trwa”, „Wszystko, co się dzieje, zawsze bywa z góry określone przez pewną przyczynę”.²⁴ Jedyne wyjaśnienie konieczności i ścisłej ogólności zdań należących do dziedzin wiedzy poza metafizyką Kant widział w przyjęciu aprioryczności (czasowej uprzedniości w stosunku do doświadczenia) struktur przestrzeni, czasu i kategorii. W toku dziejów filozofii po Kancie przedstawiono jednak inne strategie argumentacji i inne możliwe rozwiązania tego problemu.

6. Możliwe rozwiązania i strategie argumentacji

Zanim przejdę do omówienia możliwych rozwiązań i argumentacji na ich rzecz, chciałbym zwrócić uwagę na szersze tło filozoficzne i historiozoficzne zagadnienia wiedzy *a priori*. Już u schyłku filozofii średniowiecznej pojawiły się tendencje nominalistyczne i konwencjonalistyczne, które wzmogły się wraz z pojawieniem się nowożytnego przyrodoznawstwa. Trzeba jeszcze raz przypomnieć, że problem wiedzy *a priori*, to epistemologiczny problem istnienia uprawomocnienia dla wiedzy koniecznej i ściśle ogólnej na temat świata. Nawet w świadomości filozofów bywa on często zaciemniany przez specyficzne jego rozwiązanie podane przez Kanta. W problemie wiedzy *a priori* nie chodzi głównie o istnienie przed-doświadczeniowych struktur zasłaniających nam dostęp do świata, lecz o pytanie, czy jedynym rodzajem wiedzy, którym możemy dysponować, jest wiedza niekonieczna. Kant (w porównaniu ze sceptycznym stanowiskiem Hume’a) zachował możliwość wiedzy koniecznej, lecz za cenę odmówienia jej rzeczywistej referencji dotyczącej świata. W interpretacji Kantowskiej wiedza konieczna stała się, w gruncie rzeczy, wiedzą ‘regulowaną’ nie przez świat przedmiotowy, lecz przez wrodzone nam formy zmysłowości i kategorie.²⁵

Powstałe po Kancie próby zdefiniowania wiedzy analitycznej stanowiły dalsze pogłębienie tego Kantowskiego minimalizmu. Charakterystyczna jest tutaj przykład dyskusji nad naturą zdań analitycznych. Dla podręcznikowego racjonalisty, za którego podaje się np. Leibniza, prawa logiki były nie tylko prawami ludzkiego myślenia, lecz także prawami ontycznymi. U Kanta stały się one anali-

²⁴ Por. Krytka czystego rozumu, B10-B19.

²⁵ Hume podzielił wszystkie zdania na te, które wyrażają fakty (*‘matters of fact or real existence’*) i te, które wyrażają relacje między ideami (*‘relations of ideas’*). Prawda tych pierwszych jest poznawalna tylko za pomocą zmysłów, natomiast prawda zdań drugiego typu jest poznawalna rozumowo. Ten podział jest bardzo podobny do podziałów przedstawionych przez Leibniza (prawdy o faktach i prawdy rozumowe) i do Kanta dystynkcji analityczny - syntetyczny. Relacje między ideami są według Hume’a prawdziwe w oparciu o zawartość treściową idei (np. relacje między składnikami treściowymi idei trójkąta). Zanegować prawdę tego typu zdania można tylko za cenę sprzeczności. Tym podziałem Hume antycypował tzw. zasadę weryfikacji logicznego pozytywizmu, według której istnieją tylko dwa rodzaje wiedzy, wiedza analityczna i wiedza syntetyczna *a posteriori*. Por. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977, rozdz. IV i *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963. I, III, 1.

tyczne, co oznaczało, że, jak mówił, nie rozszerzają one naszej wiedzy, że są, jak później powiedziano, 'pusto prawdziwe' (są wyłącznie tautologiami). Koło Wiedeńskie w XX w., a także duża część współczesnej filozofii analitycznej przyjęły, że logika jest wiedza analityczną, co oznaczało, że jest oparta o konwencje znaczeniowe, które mają swoje źródło w umyśle ludzkim (i chyba też w aktach woli człowieka?). Zgodnie ze stanowiskiem logicznego empiryzmu jedynymi koniecznościami są konieczności analityczne, a te u swych podstaw mają konwencje znaczeniowe definiujące stałe logiczne. W ten sposób tendencja (zaczynająca się w okhamizmie średniowiecznym) do sprowadzania wszelkiej wiedzy koniecznej do wiedzy konwencjonalnej uzyskała swoją szczytową formułę. Według tego nurtu myślenia jedynymi koniecznościami dostępnymi nam ludziom są konieczności hipotetyczne, tzn. konieczności zrelatywizowane do przeprowadzonych obserwacji i do rodzaju językowego opisu świata, który każdorazowo podejmujemy. Reszta jest koniecznością tylko 'z ustanowienia'. Przeprowadzona przez Quine'a krytyka koncepcji analityczności nie mogła już przyczynić się do ulepszenia tego rodzaju stanowiska. Mogła wyłącznie prowadzić do zniszczenia jego (i tak tylko pozornej) spójności i do zanarchizowania pojęcia wiedzy. Skoro bowiem nigdy nie możemy wiedzieć, czy jakieś dwa wyrażenia są synonimiczne, to w ogóle nigdy nie możemy wiedzieć, czy cokolwiek różni się swoim znaczeniem od czegoś innego. W ten sposób ulegają zatarciu różnice między (sensownym) mówieniem a bezsensownymi zbiorami dźwięków.²⁶ Wszystko staje się nierozstrzygalne, czego tylko subtelnym odbiciem jest teza Quine'a, że wszystkie zdania (w tym prawa logiki) mogą zostać odrzucone, jeżeli pojawią się odpowiednie dla tego racje doświadczeniowe. W tym sensie Quine'a należałoby uznać za duchowego ojca współczesnego sceptycyzmu i relatywizmu, nazywanego dzisiaj postmodernizmem. Minimalizm nowożytny był motywowany próbą ograniczenia kompetencji rozumu ludzkiego do tych konieczności, które dadzą się potwierdzić w doświadczeniu w zwykłym sensie, a więc do konieczności hipotetycznych. Rozwijające się nauki przyrodnicze stanowiły główny motor tej tendencji. Jako ograniczenie niekontrolowanych spekulacji była to tendencja poprawna, lecz w momencie gdy przybrała formy radykalne, stała się zgubna dla samej idei wiedzy. Nie można bronić sensowności jakichkolwiek przedsięwzięć zmierzających do systematycznego badania świata (a więc także zmierzających do ochrony ludzi i do polepszenia ich życia), gdy się jednocześnie twierdzi, że nie ma różnicy między uprawomocnionymi w myśleniu i doświadczeniu przekonaniem a np. dziecięcym gaworzeniem.

Teraz przedstawię próbę systematyzacji argumentów za głównymi stanowiskami w kwestii natury wiedzy *a priori*, przeprowadzoną z punktu widzenia maksymalistycznego racjonalizmu.

Radykalny empiryzm (zwany niekiedy skrajnym aposterioryzmem) jest stanowiskiem, według którego jedynym rodzajem wiedzy, jakim dysponujemy, jest wiedza wyrażająca się w zdaniach opisujących albo poszczególne doświadczenia (zmysłowe lub wewnętrzne), albo będąca uogólnieniem tych doświadczeń.²⁷ Z punktu widzenia racjonalistycznego stawia się temu pogładowi zazwyczaj dwa zarzuty.²⁸ Po pierwsze, zarzut bardziej partykularny, że jest to stanowisko bardzo nieprzekonywa-

²⁶ W sławnej odpowiedzi na krytykę pojęcia analityczności przeprowadzoną przez Quine'a Grice i Strawson stwierdzają „If we are to give up the notion of sentence-synonyms 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, cytuję za przedrukiem w H. Feigl (wyd.), *New Readings in Philosophical Analysis*, New York 1972, s.129).

²⁷ Mill był jednym z najbardziej radykalnych empirystów, gdyż nawet prawa arytmetyki i logiki traktował jako generalizacje doświadczenia, por. J.S. Mill, *System logiki*, Warszawa 1962, ks. II, rozdz. VI.

²⁸ Por. na ten temat L. Bonjour, *A Rationalist Manifesto*, w: Ph. Hanson/B.Hunter (wyd.), *Return of the A Priori*, s. 53-88. Swoją krytykę radykalnego empiryzmu Bonjour koncentruje na stanowisku Quine'a. Stanowisko to należałoby uznać za negatywne odbicie lustrzane empiryzmu Milla. O ile Mill twierdził pozytywnie, że wszystko, co wiemy, jest generalizacją doświadczenia, to Quine głosi, że wszystkie zdania muszą być uznane za falsyfikowalne. 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 nie to (jak u Milla), że wszystkie prawdy pochodzą z doświadczenia w zwykłym sensie, lecz raczej to, że dzieje myślenia ludzkiego ukazały, iż nawet prawa logiki mogą zostać zakwestionowane. Koronnym przykładem (podanym przez niego w *Dwóch dogmatach empiryzmu*) były dla Quine'a próby odrzucenia zasady wyłączonego środka przy opisie pewnych zjawisk z zakresu fizyki kwantowej.

jące, jeśli chodzi o prawdy logiki i matematyki. Po drugie, że jest to rozwiązanie sprzeczne wewnętrznie dlatego, że spełnianie jakichkolwiek czynności poznawczych wymaga reguł inferencji, a te, chyba że za cenę intelektualnego samobójstwa, nie mogą być uznane za niekonieczne.

Pierwszy zarzut odwołuje się do niezrozumiałości przypuszczenia, że jakieś przyszłe odkrycia czy doświadczenia mogłyby sfalsyfikować taką np. podstawową prawdę arytmetyczną, jak ta, że $2 + 2 = 4$. Radykalny empirysta mógłby wprowadzić próbować wskazywać, że jeżeli uznajemy, iż niezliczone doświadczenia potwierdzają tę prawdę, to dlaczego nie mogłyby się pojawić takie, które kazałyby nam ją odrzucić.²⁹ Może nawet skonstruować następujący eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie, że w trakcie eksperymentów z jakimiś mikroorganizmami przy każdej próbie umieszczenia dwóch z nich obok dwóch innych zawsze w wyniku otrzymamylibyśmy 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 $2 + 2 = 5$. Taka możliwość nie jest nedorzeczna, gdyż nie jest żadną prawdą konieczną to, że nasz świat ma taką a nie inną strukturą fizyczną. Sądzę jednak, że nie zaakceptowalibyśmy tego wyjątku w odniesieniu do tej lub podobnie podstawowej prawdy *a priori*. Raczej ciągle nastawilibyśmy na to, że to nasze badania nad wirusami są niedoskonałe w ten sposób, że nie potrafimy stwierdzić istnienia ukrytego procesu rozmnażania się, który dokonuje się w trakcie prób fizycznego podziału dwóch wirusów. Ostatecznie zaś moglibyśmy wyciągnąć (filozoficzny) wniosek, że nasz kognitywny dostęp do tego typu procesów biologicznych jest tak istotnie ograniczony, że nie możemy w ogóle pojąć zjawisk zachodzących w tym obszarze (podobnie jak nie możemy pojąć istnienia zjawisk bez przyczyn). Siła tego argumentu przeciwko radykalnemu 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 empiryzm radykalny zbliża się do pewnych form sceptycyzmu.

W drugim zarzucie zwraca się uwagę na następującą trudność. Każdy nowa dana empiryczna może zostać potraktowana jako pewna dodatkowa przesłanka w już istniejącym zbiorze danych doświadczeniowych. Jeżeli te przesłanki zostaną wyraźnie sformułowane, to albo konkluzja, do której zmierzamy, będzie *explicite* należała do zbioru tych przesłanek, albo nie będzie częścią tego zbioru. W pierwszym przypadku żadne wnioskowanie nie będzie mogło być uznane za konieczne, podczas gdy w drugim wypadku wniosek, do którego zmierzamy, będzie wyraźnie wykraczał poza to, co może być wyprowadzone wyłącznie na podstawie samego doświadczenia. W ten sposób odrzucenie istnienia uprawomocnienia *a priori* staje się równoznaczne z odrzuceniem każdej argumentacji czy każdego rozumowania w ogóle. Okazuje się zatem, że radykalny empiryzm jest właściwie ukrytym radykalnym sceptycyzmem. Jest to sceptycyzm dlatego, iż prowadzi do wniosku, że nic nie jest rzeczywiście ugruntowane. Wszystko jest wystawione na możliwość rewizji, łącznie ze wszystkimi możliwymi regułami inferencji. Gdy dodatkowo zastosujemy te tezę do niej samej, to zobaczymy, że i ona nie jest uprawomocniona: być może przyszłe doświadczenia wykażą fałszywość radykalnego empiryzmu. W ten sposób ujawnia się też istotna formalna różnica między radykalnymi stanowiskami sceptycznymi czy relatywistycznymi z jednej strony, a stanowiskami, absolutystycznymi czy maksymalistycznymi z drugiej. Te pierwsze zawsze są poglądami 'samoznoszącymi' się, podczas gdy te drugie posiadają

²⁹ Trzeba przyznać, że jest to pewien (choć czysto formalny) argument na korzyść radykalnego empiryzmu. Dlaczego, jeżeli uznajemy - jak to czynimy na co dzień - że niezliczone doświadczenia potwierdzają prawdę, iż $5+7=12$, nie chcielibyśmy jednocześnie przyznać, że mogą się pojawić doświadczenia, które mogłyby kazać nam ją odrzucić? Uderzająca jest więc asymetria stanowisk negujących radykalny empiryzm. Czy nie trzeba byłoby powiedzieć, że jeżeli żadne doświadczenia nie mogą sfalsyfikować np. prawd matematycznych, to też i żadne doświadczenia ich nie potwierdzają? Przynajmniej z punktu widzenia tzw. 'zdrowego rozsądku' byłaby to jednak teza paradoksalna. Por. na ten temat A. Casullo, *Analyticity and the A Priori*, w: Ph. Hanson/B. Hunter (wyd.), *Return of the A Priori*, s. 113-150. Casullo analizuje, jak tego typu rozważania doprowadziły C. Hempela i A.J. Ayera do stanowiska umiarkowanego empiryzmu, a więc do tezy, że matematyka nie jest wiedzą empiryczną, lecz wiedzą aprioryczną (analityczną), mającą swoje źródło w ustanawiającej konwencje znaczeniowe aktywności umysłu ludzkiego; przy czym dla takich umiarkowanych empirystów jak Hempel i Ayer przykłady wiedzy syntetycznej *a priori*, podawane przez zwolenników maksymalistycznego racjonalizmu, były nieprzekonywające, a jeszcze mniej przekonujące było powoływanie się na tego typu 'tajemnicze' władze lub czynności poznawcze jak intuicja intelektualna czy doświadczenie ejdetyczne w sensie fenomenologów.

cechę ‘samokreatywności’. Zastosowana do siebie samej teza maksymalistycznego racjonalizmu nie znosi go, lecz go potwierdza.

Gdy na podstawie tego typu argumentów odrzucimy radykalny empiryzm, to, patrząc systematycznie, następnym rozwiązaniem jest stanowisko umiarkowanego empiryzmu (umiarkowanego aposterioryzmu). Tak określa się różne wersje poglądu, według którego trudności powstających przy próbie czysto empirycznego wyjaśnienia natury zdań w dyscyplinach formalnych można uniknąć przyjmując, że mają one charakter tzw. zdań (sądów) analitycznych. Często gdy w podręcznikach czyta się o tym stanowisku, można nie dostrzec jego istotnego założenia. O ile radykalny empiryzm równał się eliminacji jakiegokolwiek wiedzy koniecznej, o tyle tutaj próbuje się zachować pozór istnienia wiedzy dotyczącej konieczności przez odwołanie się do ustanawiającej konwencji (znaczenia) działalności umysłu ludzkiego.³⁰ Według tego stanowiska zdania matematyki i logiki 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 radykalnego empiryzmu, z drugiej zaś bardzo spekulatywnych, jak sądzi, założeń racjonalizmu, w ramach którego przyjmuje się istnienie zdań stwierdzających konieczności ontyczne (w terminologii Kanta zdań syntetycznych *a priori*). Mówi się więc, że zdania analityczne są wprawdzie koniecznie prawdziwe, ale stwierdza się też jednocześnie, że są one ‘pusto prawdziwe’, tzn. że nie rozszerzają naszej wiedzy. Mówi się też, że są one tylko tautologiami. Ma się przy tym na myśli albo to, że znaczenia występujących w nich terminów mogłyby być inaczej ustanowione (a stąd też niczego się z tych zdań nie dowiadujemy), albo że podmiot danego zdania analitycznego nie zawiera nic więcej niż to, co sami weń uprzednio ‘włożyliśmy’.

Dla maksymalistycznego racjonalizmu możliwe są w tej sytuacji dwie strategie argumentacyjne. Po pierwsze, można wskazywać na istnienie zdań, które nie dadzą się zredukować do żadnego z podawanych sensów analityczności. Zdania tego typu (nie będąc też zdaniami syntetycznymi *a posteriori*) należałoby uznać za zdania syntetyczne *a priori*, tzn. za zdania wyrażające nieanalityczne konieczności ontyczne. Po drugie, można też argumentować, że istotna część zdań podawanych przez umiarkowany empiryzm za zdania analityczne jest w rzeczywistości zdaniami syntetycznymi *a priori*, tzn. nie wszystkie zdania analityczne (np. tzw. tautologie logiczne) są czymś tylko pusto prawdziwym i konwencjonalnie ustanowionym, lecz że wyrażają one pewien rodzaj rzeczywistej konieczności przedmiotowej. W tym wypadku okazywałoby się, że nasza wiedza zawiera dwa podstawowe skład-

³⁰ Konwencjonalistyczne podejście do wiedzy *a priori* w logicznym empiryzmie było inspirowane stanowiskiem w tej kwestii przyjętym przez Wittgensteina. Według *Traktatu* prawa logiki są prawdziwe ze względu na definicje, które przyjęto dla stałych logicznych. W późniejszych pismach Wittgenstein podtrzymał pewną wersję tego konwencjonalizmu. Konieczność traktował jako funkcję użycia słów. Przyczyną takiego a nie innego używania przez nas słów są według Wittgensteina z *Dociekań filozoficznych* konteksty naszej interakcji ze światem i z innymi ludźmi. Gdy zrozumiemy, że nasze słowa uzyskują znaczenie w ‘grach językowych’, dojrzymy również, jak można ich używać i nadużywać oraz jak te nadużycia prowadzą do powstawania nonsensów. Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922 (tłum. pol. *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1972), *Philosophical Investigations*, Oxford 1953 (tłum. pol. *Dociekania filozoficzne*, Wraszawa 1972). Inny konwencjonalista, Ayer, następująco definiował swoje stanowisko: „In saying that the certainty of *a priori* propositions depends on the fact that they are tautologies I use the word ‘tautology’ in such a way that a proposition can be said to be tautology if it is analytic; and I hold that a proposition is analytic if it is true solely in virtue of the meaning of its constituent words” (A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London 1936, 1946², s. 16). Jedną z podstawowych trudności tego rodzaju stanowiska jest to, że wydaje się ono zrównywać zdania aprioryczne ze zdaniami empirycznymi opisującymi sposoby używania różnych symboli. A więc musiałoby być prawdą, że zdanie „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; jednak utrzymywał, iż zdania *a priori* są konieczne wyłącznie dlatego, że zakładamy odpowiednie reguły językowe (por. tamże, s.17). Konwencjonalistycznie uzasadniany umiarkowany empiryzm głosił także C.G. Hempel w *On the Nature of Mathematical Truth*, w: „American Mathematical Monthly 52(1945), s. 543-556, przedruk w: R.C. Sleigh (wyd.), *Necessary Truth*, Engelwood Cliffs 1972.

niki: 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”.

Podsumowując, trzeba wymienić następujące możliwe stanowiska: radykalny empiryzm, umiarkowany empiryzm, racjonalizm (nazwany też umiarkowanym aprioryzmem) oraz tzw. skrajny aprioryzm. Ze względu na to, że u Kanta sądy syntetyczne *a priori* nie wyrażały konieczności ontycznych, lecz tylko konieczności wynikające z faktycznej struktury podmiotu, błędne jest nazywanie jego stanowiska racjonalistycznym *par excellence*. Jeśli chodzi natomiast o skrajny aprioryzm, to ten rodzaj stanowiska nie dotyczyłby rzeczywistej możliwości istnienia bądź nieistnienia pewnych typów zdań (wiedzy), lecz wyrażałby tylko - jak u Platona - ocenę ich wzajemnej wartościowości. Dla skrajnego apriorysty wiedza aprioryczna, a więc zdania opisujące konieczności ontyczne, byłaby bardziej wartościowa (np. dlatego, że byłaby bardziej pewna) w porównaniu z wiedzą dotyczącą ogółu powstałego w oparciu o doświadczenie (zmysłowe).³¹

7. Uprawomocnienie i przedmiot wiedzy *a priori*

Wydaje się, że z dwóch powyżej wymienionych strategii bardziej efektywna jest argumentacja, iż podstawowy wehikuł pojęcia analityczności, tzn. logika, ma charakter wiedzy syntetycznej *a priori*, tzn. wiedzy czysto rozumowej, opisującej konieczności ontyczne. Wskazanie na wzorcowe przykłady zdań, które, nie będąc zwykłymi uogólnieniami doświadczenia, jednocześnie też nie dadzą się potraktować jako zdania analityczne, byłoby tylko uzupełnieniem dla tego głównego argumentu.

Według standardowej interpretacji wiedzy analitycznej w jej skład wchodzi przede wszystkim prawa logiki i ich podstawienia. Trzymając się bardzo często w tej dyskusji podawanego przykładu, zdaniami analitycznymi byłyby więc zarówno: „Wszyscy nieżonaci mężczyźni są nieżonatymi mężczyznami”, jak też zdanie powstające w wyniku synonimicznego podstawienia za wyrażenie ‘nieżonaty mężczyzna’ wyrażenia ‘kawaler’, tzn. „Wszyscy kawalerowie są kawalerami”. Drugie zdanie zawdzięcza swoje uprawomocnienie zdaniu pierwszemu, tzn. ostatecznie opiera się o prawomocność logicznej zasady identyczności. Powstaje jednak natychmiast pytanie, w jaki sposób uprawomocnione są prawdy logiki, a w tym wypadku zasada identyczności. Można to przedstawić następująco. Zdanie „Jeżeli Jan jest kawalerem, to Jan jest kawalerem” jest prawdziwe dlatego, że prawdziwa jest też forma logiczna „jeżeli ----- to -----”. Powiedzenie 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 „Każde 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 wprowadzone 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.³²

³¹ Ta klasyfikacja stanowisk, jak i użyta w niej terminologia, jest zgodna z tradycją polskiej literatury filozoficznej. Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Warszawa 1983, s.44-75 i A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 128-131. Używam tutaj niekiedy wyrażenia ‘maksymalistyczny racjonalizm’, bądź też ‘racjonalizm’ na określenie stanowiska, które w polskiej terminologii zwykło się nazywać umiarkowanym aprioryzmem. Postępuję tak dla uwypuklenia, że problem wiedzy *a priori* nie dotyczy przede wszystkim Kantowskiej problematyki aprioryczności i subiektywności struktur (przestrzeń, czas, kategorie).

³² Por. P. Butchvarov, *The Concept of Knowledge*, Evanston 1970, s. 115. Ogólne stanowisko prezentowane w tym artykule jest podobne do stanowiska Butchvarova, który po przeprowadzeniu krytyki teorii empirystycznych i konwencjonalistycznych, stwierdza, iż wiedza *a priori* jest wiedzą dotyczącą prawd koniecznych, a : „A necessarily true proposition [...] is one that describes what is immutable, incapable of ever changing, in itself and not because of causes.” (tamże, s. 149). Przedmiotem wiedzy apriorycznej są według Butchvarova struktury typu idei Platona (uniwersalia). Odróżnia on cztery rodzaje zdań syntetycznych *a priori*: (1) zasady logiczne, (2) zdania matematyczne typu $7+5=12$, (3) zdania typu „Nic nie może być jednocześnie całkowicie czerwone i zielone” lub „Kokolwiek posiada kolor, posiada również kształt” i (4) zdania dotyczące prawd moralnych (por. tamże s. 141).

Jeżeli więc prawdy logiczne i ich synonimiczne podstawienia nie mogą być uprawomocnione przez odniesienie się do pojęcia formy logicznej, to czy może skuteczne będzie stanowisko konwencjonalistyczne, według którego prawdy logiczne zawdzięczają swoją prawdziwość definicjom występujących w nich stałych logicznych. Konsekwencją tego stanowiska byłoby to, że równie dobrze moglibyśmy sformułować inne definicje dla takich słów jak 'nie', 'lub' czy 'i'. Weźmy jako przykład prawo niesprzeczności, które głosi, że nie może być jednocześnie prawdą, że „ p i nie- p ”. Czy wyrażona w ten sposób konieczność jest prawdziwa ze względu na konwencjonalnie przyjęte znaczenia stałych logicznych? Konwencjonalista musiałby utrzymywać, iż moglibyśmy przyjąć takie znaczenia używanych przez nas słów, że ' p ' i 'nie- p ' byłyby jednocześnie prawdziwe. Tak oczywiście można byłoby zrobić, ale jednocześnie można byłoby argumentować, że mimo zmiany znaczenia słów prawda, którą wyraża prawo niesprzeczności, i tak musiałaby być uznana. Zmiana konwencji znaczeniowych spowodowałaby to, że nasze słowa wyrażałyby co innego, niż aktualnie wyrażają, ale cokolwiek by one wyrażały, to byłoby to możliwe tylko dlatego, że nadal akceptowalibyśmy zasadę niesprzeczności. Już przecież Arystoteles argumentował, że prawda, o którą chodzi w zasadzie niesprzeczności, jest zarówno warunkiem myślenia jaki i warunkiem posługiwania się językiem, a więc czymś, co moglibyśmy zanegować tylko za cenę zaprzestania mówienia i myślenia.³³ Dowolne zdanie może coś twierdzić na temat świata tylko dlatego, że jednocześnie wyklucza coś innego. Przekonanie, że świat jest taki a taki zakłada, iż jednocześnie nie jest on inny. Sprzeczność wyrażona przy użyciu dowolnych konwencji lingwistycznych uniemożliwia dokonywanie jakichkolwiek twierdzeń na temat świata.

Jeżeli więc uprawomocnieniem przynajmniej niektórych (podstawowych) prawd logicznych nie może być ani generalizacja poszczególnych doświadczeń (jak chciałby radykalny empiryzm), ani też uprawomocnienie to nie może się dokonać przez odwołanie się do pojęcia formy logicznej lub przez odwołanie się do konwencji znaczeniowych odnoszących się do stałych logicznych, to gdzie można szukać racji, które skłaniają nas do sądzenia, że prawdy logiczne stanowią pewien rodzaj wiedzy. Nie będzie zadowalające powiedzenie, że prawdy te są tylko tautologiami lub też, że są one 'pusto prawdziwe'. Nikt mówiąc to, nie chce przecież powiedzieć, że nie stanowią one w ogóle wiedzy (wtedy przecież trzeba byłoby uznać, iż są one fałszywe), czy też że są one tylko czymś w rodzaju wiedzy pozornej (jeżeli to ostatecznie nie oznaczałoby ich fałszywości, to, co należałoby przez to rozumieć). Nie można przecież twierdzić, że gdy rozumiemy to, o czym mówią np. zasada niesprzeczności lub prawo przechodności dla równoważności, to niczego się przez to nie dowiadujemy. Pozorna 'pustość' tych uniwersalnych prawd bierze się z ich porównania z prawdami bardziej partykularnymi, np. z prawdami syntetycznymi *a posteriori*. Uniwersalność obowiązywania nie może być powodem do określania ich w sposób sugerujący, że nie są one rzetelną wiedzą.

Jeżeli prawdy logiczne są wiedzą, a nie mogą być uznane ani za wiedzę syntetyczną *a posteriori*, ani też źródło ich uprawomocnienia nie leży w konwencjach znaczeniowych czy w formie logicznej, to trzeba powiedzieć, że są one prawdami syntetycznymi *a priori*, tzn. są prawdami wyrażającymi wiedzę konieczną i ściśle ogólną, która dotyczy natury podstawowych struktur ontycznych. To jednak jest na razie tylko negatywne określenie stwierdzające, czym nie może być uprawomocnienie prawd logicznych, a szerzej, czym nie może być uprawomocnienie wszystkich - tzn. nie tylko logicznych - prawd koniecznych czy prawd syntetycznych *a priori*. Brakuje ciągle pozytywnej charakterystyki tego uprawomocnienia. W znalezieniu pozytywnego określenia pomocne będzie odwołanie się do porównania tego uprawomocnienia z uprawomocnieniem wiedzy *a posteriori*.

Uprawomocnieniem przekonania, że na przeciw mnie jest zielone drzewo, jest widziany przez mnie zmysłowo stan rzeczy (w tym wypadku 'bycie drzewa zielonym'). Nie może stanowić tego uprawomocnienia powołanie się na sam proces widzenia, ani na fizyczny mechanizm umożliwiający widzenie, ani też na 'władzę' widzenia zmysłowego. Podobnie musi być w wypadku wiedzy *a priori*. Jeżeli ma to być rzeczywiście wiedza, to muszą istnieć nie-empiryczne stany rzeczy, które ją uzasadniają. Jeżeli ta paralelizacja jest trafna, to nietrafne jest wskazywanie na jakikolwiek proces lub władzę w celu dowiedzenia, że istnieje nie-empiryczna wiedza konieczna. Uprawomocnieniem dla tego rodzaju wiedzy nie może być więc podanie, że dysponujemy np. władzą intuicji intelektualnej (intelekcji itp.), ani też odwołanie się do pewnego procesu, np. do procesu określanego w fenomenologii

³³ Por. *Metafizyka* (tłum. K. Leśniak), Warszawa 1983, IV, 4.

mianem intuicji ejdetycznej.³⁴ Podobny zarzut można skierować pod adresem Kantowskiego uprawomocnienia sądów syntetycznych *a priori*. Właściwym dla nich uprawomocnieniem nie może być ani teoria o aprioryczności struktur przestrzeni, czasu i kategorii, ani też teoria mówiąca o istnieniu władzy umożliwiającej konstrukcje (w geometrii) figur w tzw. czystej wyobraźni.³⁵ Oczywiście, żeby

³⁴ Według 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 ponownie przedmiotem dowodu. Nie mogą one też zostać poznane za pomocą percepcji zmysłowej („...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.”, *Analityki pierwsze i wtóre*, tłum. K. Leśniak, Wraszawa 1973, 87b). Według tej tradycji tym, co umożliwia odkrycie pierwszych zasad, jest ‘indukcja’ dokonywana w oparciu o spostrzeżone przykłady. Ta arystotelesowska indukcja jest intuicyjnym uchwytowaniem fundamentalnej natury i powiązań pomiędzy uniwersaliami poprzez odniesienie się do ich realizacji w doświadczeniu. Nie jest to jednak indukcja w znaczeniu nowożytnym tego słowa, tzn. proces dochodzenia do generalizacji, w którym gwarancja uchwycenia danej zasady byłaby funkcją liczby i różnorodności spostrzeżonych przykładów. Zarówno więc w tradycji platońskiej jak i w tradycji arystotelesowskiej wiedza *a priori* (wiedza dotycząca tego, co konieczne) odnosi się do nie-indukcyjnych uniwersaliów. Różnica między tymi stanowiskami jest taka, że tradycja platońska (gdy pominiemy genetyczną i psychologiczną metaforykę teorii o anamnezie) uważa, że mamy bezpośredni dostęp do ogółu jako ogółu, natomiast według Arystotelesa ten dostęp jest zawsze istotnie zapośredniczony przez doświadczenie konkretnych przedmiotów. Nie jest to różnica aż tak doniosła, jak się niekiedy sądzi, gdyż dla obu tradycji przedmiotem wiedzy koniecznej są uniwersalia, a jedno i drugie podejście musi przyjąć, że istnieje pewna władza poznawcza, która albo umożliwia bezpośredni kontakt z uniwersaliami (Platon), albo umożliwia poznawanie nie-indukcyjnego ogółu. Dla tradycji empirystycznej i konwencjonalistycznej przyjmowanie tego rodzaju władz jest czymś niepotrzebnym i raczej mitycznym. Trzeba dodać, że z czysto metafizycznego punktu widzenia różnica między Platonem a Arystotelesem jest taka, że ten drugi nie sądził, żeby uniwersalia istniały poza konkretnymi rzeczami, natomiast ten pierwszy uważał, że rzeczy konkretne są jakoś podporządkowane prawom, które rządzą światem idealnym (uniwersaliami). Tak np. według Platona widząc, że żadna rzecz nie może być kolorowa, a jednocześnie nie mieć jakiegoś kształtu, dostrzegamy związki między uniwersaliami jako uniwersaliami, a pośrednio wiemy, że żadna rzecz konkretna nie może się nie podporządkować temu idealnemu prawu. Wydaje się jednak, że ta metafizyczna różnica poglądów nie zmienia wspólnoty poglądu na kwestię epistemologiczną: według obu stanowisk człowiek dysponuje możliwością nabywania wiedzy koniecznej. Podobnie jest u Husserla, który swojej teorii intuicji ejdetycznej stwierdzał, że wychodząc od pewnej ilości przykładów możemy je tak uzmiennić w wyobraźni, aby dojść do wiedzy koniecznej na temat relacji między składnikami wziętego za punkt wyjścia tego uzmienniania przedmiotu. Wiedza tego rodzaju jest według Husserla wiedzą *a priori*, ponieważ jej przedmiotem nie są prawidłowości empiryczne (tzn. takie, które dałoby się sfalsyfikować przez doświadczenie w zwykłym sensie) i ponieważ wszystkie empirycznie (aposteriorycznie) dane przedmioty muszą się podporządkować osiąganym w ten sposób prawom idealnym. Rozstrzygającą kwestią, podobnie jak u Arystotelesa, było dla Husserla przekonanie, że stopień zagwarantowania tej wiedzy nie jest funkcją różnorodności i liczby uwzględnionych w procesie uzmienniania przykładów (por. E. Husserl, *Idee czyściej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 13-56). Widać więc, że przyjęcie istnienia pewnej wyróżnionej władzy lub specjalnego rodzaju zabiegów poznawczych umożliwiających kontakt z nie-indukcyjnym ogółem jest nieuniknione, ale to nie wydaje się zmieniać uzasadnianej tu tezy, że uprawomocnieniem wiedzy *a priori* nie jest sama ta władza lub zbiór pewnych zabiegów poznawczych, lecz specyficznego typu przedmioty, które one ukazują (uniwersalia, przedmioty idealne). Akceptacja istnienia władz poznawczych innych niż zmysłowe nie jest w ramach tych stanowisk arbitralna, ma ona bowiem wyjaśniać fakt, że napotykamy na coś takiego, jak wyróżniony status modalny (konieczność) pewnego rodzaju danych poznawczych. Najczęściej przytaczanym zwolennikiem istnienia wiedzy koniecznej wśród filozofów analitycznych jest R. Chisholm. Jego stanowisko wydaje się być podobne do arystotelesowskiego, gdy w drugim wydaniu swojej *Theory of Knowledge* (Engelwood Cliffs 1977) broni „intuicyjnej indukcji” jako metody, za pomocą której chwytny poznawczo (rozumiemy) uniwersalia i widzimy, co one zakładają, a co wykluczają. W trzecim wydaniu Chisholm definiuje wiedzę *a priori* raczej w terminach wewnętrznej pewności, jaką posiadają pewne zdania dla każdego, kto je akceptuje. (Engelwood Cliffs 1989, pol. tłum. *Teoria poznania*, Lublin 1994.).

³⁵ „...żeby w przestrzeni coś poznać, np. jakąś linię, muszę ją przeprowadzić, a więc syntetycznie wytworzyć określone powiązanie danej różnorodności, tak iż jedność tego postępowania jest zarazem jednością świadomości (w pojęciu linii). I przez to dopiero zostaje poznany pewien przedmiot (pewna określona przestrzeń)” (*Krytyka czystego rozumu*, B138). Podobnie jak Husserla ‘uzmiennianie ejdetyczne’, tak też i ten proces konstruowania przedmiotów geometrii rozgrywa się u Kanta w (czystej) wyobraźni (nie widać zresztą innych kandydatów, gdyż nie istnieją inne władze umysłu, gdzie tego typu operacje dałoby się umieścić). Proces ten nie może być według Kanta tylko analizą pojęć, gdyż wtedy cała matematyka musiałaby być uznana za wiedzę czysto analityczną. W

mogło dojść do skutku jakiegokolwiek ujęcie poznawcze, musi istnieć zarówno pewien proces jak też pewna władza, ale są to warunki możliwości nabywania przekonań zmysłowych, nie zaś stany rzeczy ('bycie drzewa zielonym'), które mogą zostać potraktowane jako racje nakazujące uznanie jakiegoś przekonania za wiedzę. Jeżeli wiedza *a priori* istnieje, to muszą istnieć nie-empiryczne stany rzeczy, które są jej uprawomocnieniem.

Rozwiązanie tego zagadnienia jest prawie tak dawne, jak tradycja filozofii Zachodu. Nie-empiryczne stany rzeczy, które mogą być uprawomocnieniem wiedzy *a priori*, to idee w sensie Platona, a mówiąc językiem bardziej współczesnym, to atemporalne, niezrealizowane w tym, co realne, jakości (*proprietes*). Ich wzajemne powiązania, wyrażone np. w zdaniach (podawanych zazwyczaj jako przykłady wiedzy syntetycznej *a priori*) typu: „Żadna płaszczyzna nie może być jednocześnie zielona i czerwona” lub „Każda barwa musi być rozciąglą (przestrzennie)”, mogą być przykładami nie-empirycznych stanów rzeczy uprawomocniających wiedzę *a priori*. Status modalny tych zdań wynika z charakteru stanów rzeczy, które one opisują. Te stany rzeczy nie są poddane zmianom czasowym (nie są oczywiście również przestrzenne), są absolutnie (dziedzinowo lub ponaddziedzinowo) uniwersalne i nie biorą udziału w zmianach przyczynowych. Z tego wynika ich konieczność, która odzwierciedla się w przeżyciu psychicznym niemożliwości pomyślenia sobie, że mogłoby być inaczej niż one głoszą. Z drugiej jednak strony, modalny status tych zdań może być odpowiednio wyjaśniony tylko przez przyjęcie, że jest on pochodny od tego typu stanów rzeczy.³⁶

trakcie prób konstrukcji (uzmienniania w sensie Husserla) widzimy własności przestrzeni za pomocą nie-empirycznej intuicji. Przyjmowanie więc istnienia tego rodzaju intuicji jest wspólne tradycji platońskiej, arystotelesowskiej i kantowskiej. Tym, co odróżnia istotnie dwie pierwsze od Kanta jest to, że Kant przyjmował, iż np. w wypadku geometrii również i sama przestrzeń jest *a priori*, tzn. nie jest własnością rzeczy, lecz 'własnością' podmiotu. Sądził, że tylko w ten sposób można wyjaśnić status modalny konieczności charakterystyczny dla twierdzeń geometrycznych. Jednak, paradoksalnie, to nie wystarczyło, bo i tak Kant musiał uznać, że gdy przeprowadzamy konkretne operacje konstruowania figur geometrycznych, to musimy dysponować nie-empiryczną władzą widzenia powiązań między prostymi jakościami i władzą widzenia konieczności (lub niemożliwości) tych powiązań. Ma więc rację Ingarden, gdy w cytowanych wyżej rozważaniach na temat pojęcia *a priori* u Kanta i u Husserla (por. przyp. 20) twierdzi, że Kant przyjął za dużo założeń metafizycznych dla wyjaśnienia możliwości wiedzy *a priori*. Można dodać, że gdyby Kant nie chciał uznać, że dysponujemy taką partykularną władzą widzenia koniecznościowych związków między prostymi jakościami, to musiałby przyjąć, że nie tylko przestrzeń i czas, wraz z ich podstawowymi własnościami, są wrodzone, ale że wrodzona jest też cała matematyka i że 'my ludzie', w trakcie uprawiania dyscyplin formalnych, tylko odsłaniamy te wrodzone własności.

³⁶ Bardzo trudno byłoby podać definicję wyrażenia 'prosta jakość'. Można byłoby próbować tego dokonać przez wymienienie przykładów typu: czerwien, rozciągłość, punkt itd., ale to wiele nie mówi. Można byłoby próbować powiedzieć za Bocheńskim, że w poznaniu apriorycznym według fenomenologów nie chodziło o wiedzę na temat żadnej 'ukrytej istoty' przedmiotów, lecz o odsłonięcie istot tych przedmiotów, które są 'zestrojami' złożonymi z bezpośrednio danych jakości (por. J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992, s. 36), a więc że przedmiotem poznania apriorycznego (ejdetycznego) miały być 'istoty morfologiczne'. I tak np. istota życia może być wyłącznie przedmiotem stopniowego badania w naukach empirycznych, a nie przedmiotem wiedzy apriorycznej ze względu na to, że jest ona bardzo skomplikowanym 'zestrojem' bardzo wielu jakości prostych. Stąd też można powiedzieć, że większość skomplikowanych zestrojów jakościowych, które napotykamy w percepcji zmysłowej, nie może stać się przedmiotem badań ejdetycznych w sensie Husserla. Ingarden w swojej ontologii wydaje się przyjmować założenie, że idee, których pozaczasowe istnienie akceptuje, są również zestrojami 'czystych jakości idealnych' (por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata. Ontologia egzystencjalna*, t.1, Warszawa 1987³, s. 31-67). Dlatego można przypuszczać, że nawet idei nie da się wyczerpująco rozwikłać w poznaniu ejdetycznym. Faktycznym dowodem tej niemożliwości było to, że Ingarden stanął przed gigantycznym i niewykonalnym projektem uwzględnienia w ontologii (szczególnie w tzw. ontologii materialnej) olbrzymiej i stale narastającej ilości danych empirycznych. Jest to natomiast możliwe np. w dziedzinach formalnych, ale też tylko do pewnego stopnia, gdyż i tutaj bogactwo wielu zestrojów jakości prostych wyklucza wyczerpującą intuicję aprioryczną. Tego stanu rzeczy jakby nie zauważa Bell, gdy oskarża fenomenologów o dogmatyzm i bojaźliwy konserwatyzm, który miałby zabraniać fenomenologom wykraczania poza to, co bezpośrednio dane. Bell twierdzi, że samo 'wpatrywanie' się w to, co bezpośrednio dane nie może nam odsłonić istoty niczego; potrzebnych jest wiele innych zabiegów intelektualnych (por. D. Bell, *Husserl*, London 1990, s. 195-197). Byłaby to prawda, gdyby Husserlowi chodziło o wyczerpujące poznanie aprioryczne istot wszelkiego typu przedmiotów, a więc i o poznanie, mówiąc językiem Bocheńskiego, 'istot ukrytych'. Powiedzenie, że w wiedzy *a priori* chodzi o 'jakości niezrealizowane', ma uwidocznić to, że przedmiotem tej wiedzy są stany rzeczy, które nie należą do

Wydaje się, że istnieją przynajmniej dwa rodzaje takich stanów rzeczy: te o charakterze bardziej formalnym, w których prawie zupełnie znika ich charakter jakościowy, oraz te o wyraźnym charakterze jakościowym. Pierwsza grupa jest bardziej problematyczna, podczas gdy podane właśnie przykłady należą do drugiej grupy. Jeżeli prawo niesprzeczności lub prawo przechodności dla równoważności mają być przykładami wiedzy syntetycznej *a priori*, to do jakich stanów rzeczy się one odnoszą. Można twierdzić, że jakości, o które w nich chodzi, mają najprostszy formalny charakter, tzn. zaczynając od widzenia napisu 'p i nie-p.' umysł nasz odnosi się do idei wszystkich możliwych stanów i ich wzajemnego negatywnego 'znoszenia się'. Ten formalny stan rzeczy obejmuje wszystkie inne możliwe stany rzeczy w najbardziej uniwersalnej konieczności. Podobnie jest z innym podstawowymi prawami logiki. Ich referencję stanowią 'formalne stany rzeczy'. Inaczej jest tam, gdzie nie-empiryczne stany rzeczy są wyznaczone przez niezrealizowane jakości o charakterze wyraźnie treściowym. W takim wypadku odnosimy się do jakości rozciągłości i barwy oraz do wzajemnego powiązania tych jakości. To samo dotyczy np. zdania: „Jeżeli coś jest trójkątne, to posiada trzy kąty równe dwóm kątom prostym”. Genetycznym początkiem tej wiedzy jest doświadczenie zmysłowe, lecz jej właściwym przedmiotem są nie-empiryczne stany rzeczy. To, co idealnie konieczne, o ile jest zrealizowane, ogranicza zakres tego, co realnie możliwe, w ten sposób, że np. żaden faktyczny trójkąt, ani też żadne faktycznie dane barwne rzeczy rozciągle nie mogą nie podporządkować się koniecznościom zawartym w tych stanach rzeczy.³⁷

8. Nieodwracalność, oczywistość i wrodzoność wiedzy *a priori*

Naszkicowana powyżej koncepcja uprawomocnienia i przedmiotu wiedzy apriorycznej wymaga daleko idącego rozwinięcia. Należałoby szczegółowo przedstawić, jak ta koncepcja sprawdza się w dziedzinach tradycyjnie uznawanych za obszary wiedzy koniecznej i ściśle ogólnej, a więc w logice i w matematyce, w podstawach nauk przyrodniczych, w filozofii, a w tym ostatnim wypadku szczególnie w metafizyce i w ogólnej aksjologii. Ograniczę się tutaj tylko do osłabienia siły najczęściej wysuwanych zarzutów i do usunięcia nieporozumień związanych z pojęciem wiedzy apriorycznej.

Ideę wiedzy *a priori* można jednak sformułować w inny sposób niż ten, który został właśnie przedstawiony. Według tej koncepcji jakieś zdanie jest *a priori* wtedy i tylko wtedy, gdy warunek jego uprawomocnienia polega na racjach, które nie zależą od doświadczenia zmysłowego i które

dziedziny bytu realnego, lecz do dziedziny bytu idealnego w sensie Platona. Oczywiście dyskusja wokół tej problematyki jest tak stara, jak sama filozofia. Tutaj chciałbym tylko przywołać fragment rozumowania Butchvarova na ten temat. Twierdzi on, że wydaje się być bezsensowne powiedzenie, że np. niebieskość jest późniejsza niż żółtość, albo że kolistość jest współczesna kwadratowości. Efekt bezsensowności takiego powiedzenia pochodzi stąd, że przyjmujemy, iż bezsensowne jest również stwierdzenie, że niebieskość przestałaby istnieć, gdyby przestała istnieć niebieskie rzeczy, albo że ona zaistniałaby, gdyby zaistniała również pierwsza niebieska rzecz. Butchvarov konkluduje: „Consequently, the nontemporality of universals can be taken for granted only if existence of uninstantiated universals can be taken for granted. To suppose that universal is nontemporal is to suppose that it would exist even if uninstantiated. For there is nothing timeless about instances of a universal.” (P. Butchvarov, *The Concept of Knowledge*, s.172). Jakości proste są uniwersalami między innymi dlatego, że 'stosują' się do wielu indywidualnych przedmiotów (mogą zostać w nich zrealizowane).

³⁷ Relacje między tym, co idealne a tym, co realne (faktyczne) mogą być przedmiotem osobnych analiz. Tutaj można wskazać, że to, co idealne, wyznacza zakres możliwości i konieczności w tym, co realne i jednostkowe. Jeżeli coś jest idealnie konieczne, to jest to również konieczne realnie. Idealna możliwość równa się też, do pewnego stopnia, możliwości realnej. Można jednak przypuszczać, że nie wszystkie możliwe kombinacje jakości idealnych zostały zrealizowane w przedmiotach indywidualnych, a więc że zakres tego, co idealnie możliwe jest dużo większy niż tego, co realne i faktyczne. Z kolei sama możliwość idealna czegoś nie przesądza, że to coś jest także możliwe realnie, gdyż ta ostatnia możliwość zależy od całego gigantycznego spłotu zdarzeń i procesów, który nazywamy związkiem przyczynowo-czasowym świata realnego. Repertuar możliwości realnych jest ograniczony negatywnie przez to, co idealne możliwe i idealnie konieczne, ale nie jest ograniczony pozytywnie; a więc to, co istnieje realnie, jest, z punktu widzenia bytu idealnego, czymś czysto faktycznym i przez jego prawa niewyjaśnialnym. Istnienie bytu idealnego jest też tylko faktem, tak że nie może on kandydować do roli bytu absolutnego czy pierwotnego. Analizie tego typu zależności poświęcona jest praca N. Hartmanna, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin 1938.

sprawiają, że zdanie to jest bardziej prawdopodobne niż jego negacja. Taka definicja miałaby eliminować wiele cech tradycyjnie przypisywanych wiedzy *a priori*. Wiedza *a priori* nie wymagałaby: (1) założenia, że chodzi w niej o epistemicznie nieodwracalne przekonania; (2) o przekonania samoczywiste; (3) nie potrzeba byłoby też przyjmować, że wiedza ta wymaga istnienia pojęć wrodzonych.³⁸

Uprawomocnione przekonanie jest epistemicznie nieodwracalne wtedy i tylko wtedy, gdyby było czymś nieracjonalnym odrzucenie tego przekonania w jakichkolwiek warunkach, włączywszy w to warunki, w których świat byłby radykalnie inny. Według rozważanej teraz definicji wiedza aprioryczna nie wymagałaby epistemicznej nieodwracalności, gdyż definicja ta jest zgodna z ewentualnym faktem, iż dane uprawomocniające wiedzę *a priori* mogłyby się zmienić (np. mógłby rozszerzyć się ich zakres) w ten sposób, że to, co było uznawane za uprawomocnione według początkowych danych, nie będzie już uprawomocnione według zmienionych danych. W myśl tej koncepcji trzeba przyjąć, że nawet gdyby wszystkie nasze uprawomocnione przekonania były rewidowalne, to ciągle jednak moglibyśmy twierdzić, że dysponujemy wiedzą aprioryczną.

Powyższa koncepcja zakłada, że wszystkie możliwe przypadki wiedzy *a priori* nie muszą posiadać cechy pewności. Zgodnie z duchem prezentowanego tu stanowiska jest to jednak tylko częściowo słuszne, trzeba bowiem odróżnić stopnie wiedzy apriorycznej. Gdy, wziąwszy pod uwagę sposób jej uprawomocnienia, powiemy, że matematyka jest przypadkiem wiedzy *a priori*, to mimo tego trzeba będzie przyznać, że większość jej twierdzeń nie jest pewna, a to z kolei dlatego, że w trakcie ich uzasadniania mógł zostać popełniony błąd, mogły zostać nieuwzględnione jakieś istotne możliwości itp. W tym znaczeniu 'wyższe piętra' wiedzy matematycznej są prawdopodobną wiedzą aprioryczną (podobnie jak w koncepcji fundacjonalistycznej, wyłączając z tego tzw. zdania bazowe, wyższe piętra wiedzy empirycznej również nie mają cechy pewności). Z tego jednak nie wynika, że jakiś podstawowy zbiór twierdzeń apriorycznych w matematyce nie jest pewny. Zbiór pewnych twierdzeń matematycznych można byłoby nazwać bazowymi przekonaniem apriorycznymi w mate-

³⁸ Por. P.K. Moser, *Introduction*, w: tenże (wyd.), *A Priori Knowledge*, s.1-4. Moser wyróżnia 8 stanowisk w kwestii istnienia i charakteru wiedzy apriorycznej: (1) Psychologizm: prawdziwe zdanie może być poznane *a priori* przez istoty ludzkie wtedy i tylko wtedy, gdy są one psychicznie ukonstytuowane w ten sposób, że są niezdolne do pomyślenia, iż zdanie to jest fałszywe; (2) Pragmatyzm: prawdziwe zdanie może być poznane *a priori* przez istoty ludzkie wtedy i tylko wtedy, gdy opisuje ono ludzkie intencje do stosowania pewnego schematu klasyfikacji porządkującego ludzkie doświadczenie; (3) Lingwistycyzm: prawdziwe zdanie może być poznane *a priori* przez istoty ludzkie wtedy i tylko wtedy, gdyby (konwencjonalne) reguły używania języka zostałyby złamane przez zanegowanie tego zdania; (4) Antropologiczny konwencjonalizm: prawdziwe zdanie może być poznane *a priori* przez istoty ludzkie, gdy formy życia (tzn. ludzka natura jako określona przez ludzką biologię i dzieje kultury) wyklucza zrozumiałość (dla ludzi) negacji tego zdania; (5) Bazujący na rozumieniu intuicjonizm: prawdziwe zdanie może być poznane *a priori* przez istoty ludzkie wtedy i tylko wtedy, gdy wyłącznie zrozumienie tego zdania stanowi wszystkie racje potrzebne do stwierdzenia jego prawdy; (6) Bazujący na racjonalności aprioryzm: prawdziwe zdanie może być poznane *a priori* przez istoty ludzkie wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie to jest ugruntowane w naturze ludzkiej racjonalności w tym sensie, że byłoby czymś irracjonalnym dla ludzi zanegowanie tego zdania w jakichkolwiek okolicznościach; (7) Bazujący na konieczności aprioryzm: prawdziwe zdanie może być poznane *a priori* przez istoty ludzkie wtedy i tylko wtedy, gdy to zdanie jest koniecznie prawdziwe w tym sensie, że jego negacja jest niespójna (tzn. pociąga za sobą sprzeczność), a istoty ludzkie mogą stwierdzić, że zdanie to jest koniecznie prawdziwe; (8) Relabilizm: prawdziwe zdanie może być poznane *a priori* przez istoty ludzkie wtedy i tylko wtedy, gdy ich przekonania dotyczące tego zdania są wytworzone przez rzetelność (*reliable*) (tzn. prowadzący do prawdy) mechanizm formowania przekonań, który posiada następującą własność: założywszy każde możliwe doświadczenie wystarczające istotom ludzkim do bycia przekonanym o prawdziwie tego zdania, ten rzetelny mechanizm formowania przekonań byłby dostępny dla istot ludzkich i, gdy używany, wytworzałby prawdziwe przekonania dotyczące tego zdania. Por. tamże, s. 8-9. Przedstawiam tę klasyfikację Mosera po to, aby lepiej można było zobaczyć specyfikę bronionego tutaj stanowiska. Nie mieści się ono precyzyjnie w żadnej z ośmiu wymienionych odmian. Najbliższe jest jednak stanowisku (7), którego ilustracją mają być według Mosera poglądy R. Swinburna z cytowanego wyżej (por. przyp. 21) artykułu *Analyticity, Necessity, and Apriority*.

matyce. Są one pewne, gdyż nie są podatne na żaden rodzaj wątpliwości, ani też żadne przyszłe dane nie mogą okazać, iż są one fałszywe.³⁹

Wymaganie pewności może oznaczać żądanie wykluczenia wszystkich logicznie możliwych wątpliwości, w tym też tzw. możliwości kartezyjskiej, tzn. tego, iż istnieje zły i potężny demon, który nas zwodzi nawet co do naszych najbardziej pewnych przekonań. Zazwyczaj jednak wymaganie pewności nie równa się konieczności wykluczenia aż tak egzotycznej hipotezy, lecz tylko wszystkich epistemicznie doniosłych hipotez (alternatyw) dla danego przekonania. W wypadku wątpliwości kartezyjskiego żadne przekonanie - czy to empiryczne czy aprioryczne - nie będzie w stanie sprostać postawionemu wymaganiu: w razie niemożliwości wykluczenia hipotezy demona (czy jej współczesnej wersji, że jesteśmy tylko sterowanymi przez szalonego naukowca mózgami w laboratorium) wszystkie przekonania będą musiały być uznane za pozbawione pewności. W tym aspekcie problem niepewności wiedzy *a priori* nie różni się od problemu niepewności wiedzy *a posteriori*. Cała dyskusja przeniesie się na teren możliwości bądź niemożliwości sensownego głoszenia tzw. sceptycyzmu powszechnego.⁴⁰ W drugim wypadku dla osiągnięcia pewności należy wykluczyć tylko alternatywy doniosłe w danej dziedzinie. Oprócz zwykłych alternatyw pojawiających się w trakcie myślenia matematycznego, trzeba byłoby jednak również wykluczyć skonstruowaną myślowo sytuację, że przyszłe doświadczenia mogłyby sfalsyfikować bazowe przekonania matematyczne.

Gdy weźmiemy pod uwagę możliwość, że przyszłe dane mogłyby zasugerować odrzucenie podstawowych prawd matematycznych (por. poprzednio podany przykład z rozmnażaniem się w trakcie podziału mikroorganizmów), to w wypadku gdyby empiria uparcie przeczyła tym prawdom, trzeba byłoby uznać, że albo nasz dostęp do świata fizycznego jest esencjalnie niepełny, to znaczy, że nie możemy odkryć, iż, mimo powtarzających się uporczywie 'powierzchniowych' danych obserwacyjnych, bazowe prawa aprioryczne są zachowane; albo, w najgorszym wypadku, musielibyśmy stwierdzić, że świat fizyczny (w porównaniu z idealnie obowiązującymi prawami apriorycznymi) jest ontycznie irracjonalny, tzn. jest labilny, chaotyczny, pozbawiony stałej, właśnie idealnej, strukturalizacji. Przyjęcie tej hipotezy byłoby możliwe dlatego, że taka a nie inna charakterystyka świata fizycznego nie jest żadną prawdą aprioryczną, albo, inaczej mówiąc, prawdy aprioryczne dopuszczają wiele możliwych światów fizycznych i wiele możliwych ich strukturalizacji. Oczywiście, nie da się podać ogólnego kryterium odróżniającego bazowe prawa aprioryczne od pochodnych. Można tylko rozważać poszczególne ich wypadki i pytać, czy i dlaczego trzeba je uznać za pewne. Ten rodzaj argumentacji za bazowością prawa niesprzeczności przedstawił jako pierwszy Arystoteles.

Często podnoszonym zarzutem w tym kontekście jest istnienie w dziedzinie formalnej wielości systemów aksjomatycznych. Miałaby stąd wynikać niepewność każdego rodzaju apriorycznej wiedzy formalnej. I w tym wypadku pomocne mogą być pojęcia uprawomocnienia i bazowych zdań

³⁹ Putnam skłania się do wniosku, że istnieje przynajmniej jedna prawda aprioryczna, a jest nią logiczne prawo niesprzeczności. O jej uprawomocnieniu pisze następująco: „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 explanations, including explanations that purport to be therapy.” (H. Putnam, *Analyticity and Apriority Beyond Wittgenstein and Quine*, w: P.K. Moser (wyd.), *A Priori Knowledge*, s.110-11). Pomijając kwestię ilości prawd apriorycznych, tak radykalnie zminimalizowaną przez Putnama, podane przez niego uprawomocnienie tej prawdy leży raczej w linii arystotelesowskiej w tym znaczeniu, że prawo niesprzeczności trzeba uznać za koniecznie prawdziwe dlatego, że stanowi ono ostateczną i racjonalnie nieprzekraczalną granicę każdej argumentacji, każdego myślenia i mówienia. Wydaje się jednak, że tradycja platońska ma tu coś więcej do zaoferowania, a mianowicie, jak starałem się dowieść, wskazanie na istnienie specyficznych stanów rzeczy, w tym wypadku 'formalnych stanów rzeczy', które, uchwycone w poznaniu apriorycznym, stanowią uprawomocnienie dla apriorycznych prawd koniecznych. Mówienie o tych 'formalnych stanach rzeczy', nie jest czymś oryginalnym, gdyż w tym lub innym sensie mieli to na myśli wszyscy ci filozofowie, którzy odróżniali ontologię formalną od materialnej. Przedmiotem tej pierwszej muszą być 'formalne stany rzeczy', por. np. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Den Haag 1974. Istnienie formalnych uniwersaliów uznaje np. też Butchvarov pisząc: „We could distinguish between property-universals, such as green and square, and what we may call formal universals, such as individuality.” (P. Butchvarov, *The Concept of Knowledge*, s.155).

⁴⁰ Por. na ten temat, A.C. Grayling, *The Refutation of Scepticism*, London 1985.

apriorycznych. Z faktu istnienia wielu aksjomatyk nie wynika, że wiedza, o którą chodzi w systemach formalnych, nie jest wiedzą *a priori*. Decydujący jest rodzaj uprawomocnienia, tzn. odniesienie się do atemporalnych, nie uwikłanych w związki przyczynowe, nie zrealizowanych w świecie fizycznym jakości i ich wzajemnych powiązań. Tych powiązań może istnieć więcej niż jeden typ, a stąd też może istnieć wiele apriorycznych aksjomatyk. Tego rodzaju możliwość nie przeczy jednak temu, że uprawomocnieniem różnych aksjomatyk jest odnoszenie się do nie-empirycznych stanów rzeczy. W ramach każdorazowo odkrywanych nowych powiązań (trzeba tu powiedzieć właśnie ‘odkrywanych, bo przecież wybór aksjomatów nie jest dowolny) otrzymujemy odrębną aksjomatykę oraz odrębne twierdzenia pochodne. W każdym z tych apriorycznych systemów istnieją pewne twierdzenia bazowe i twierdzenia pochodne. Te ostatnie są podatne na dalsze odkrycia, a więc i podatne na rewizję. We wszystkich systemach występują także bazowe przekonania *a priori* z zakresu logiki, które muszą być zachowane w każdym myśleniu i w każdej dziedzinie przedmiotowej, np. prawo niesprzeczności, identyczności czy prawo przechodniości dla równoważności. Wybór nowych aksjomatów nie dokonuje się dowolnie, lecz wraz z akceptacją (w metasystemie) bazowych praw logiki i akceptacją wielu aksjomatów cały czas uznawanych za pewne w danej dziedzinie oraz ze względu na możliwe ich konsekwencje. Konsekwencje te również są uznawane w oparciu o niezmysłowe ‘widzenie’ nie-empirycznych stanów rzeczy.

Czy wszystkie prawdy *a priori* muszą być oczywiste? Według często dzisiaj podawanego określenia oczywistości zdanie *p* jest oczywiste, jeżeli wystarczy je zrozumieć, aby uchwycić jego prawdę (wzgl. fałsz). Jeżeli więc przez oczywistość będziemy rozumieli jako swoisty ‘rozbłysk’ rozumienia, to większość prawd apriorycznych, np. z zakresu matematyki, nie będzie oczywista. Zobaczenie ich prawdziwości wymaga bowiem przygotowania, kroków dowodowych oraz specjalnych uzdolnień. Pytanie, czy wszystkie prawdy aprioryczne muszą być oczywiste, można jednak rozumieć inaczej. Oczywistość pewnych prawd apriorycznych oznaczałaby, że dla swojego uprawomocnienia nie potrzebowałyby one odniesienia do innych przekonań (prawd) apriorycznych. Takie prawdy byłyby prawdami samo-uzasadniającymi się, a rozstrzygnięcie powyższego pytania równałoby się rozstrzygnięciu między fundacjonalizmem a koherencjonizmem w odniesieniu do wiedzy *a priori*. Koherencjonizm jest stanowiskiem według którego wszystkie przypadki wiedzy *a priori* mają charakter inferencyjny. Fundacjonalizm neguje to twierdząc, że każdy rodzaj wiedzy apriorycznej wymaga istnienia przekonań, które są uprawomocnione nie-inferencyjnie. Według koherencjonisty nawet gdyby jakieś prawdy aprioryczne były oczywiste w pierwszym znaczeniu, to jednak gdy odpowiednio zaczniemy analizować poszczególne ich wypadki, to okaże się, że rzeczywiste ich uprawomocnienie zakłada (najczęściej nieuświadomione) uznanie innych prawd apriorycznych.⁴¹ Np. oczywistość prawdy, że „ $2+2=4$ ”, zakłada uznanie za prawdziwe aksjomatyki, na której bazuje ta prawda.⁴²

Rozstrzygnięcie tej kwestii na korzyść fundacjonalizmu musi odwołać się do zarzutu nieskończonego regresu w uzasadnianiu (jeżeliby wszystkie prawdy aprioryczne były uprawomocnione wyłącznie inferencyjnie, to żadna z nich nie byłaby naprawdę uprawomocniona) oraz do pytania, jak uprawomocnione są najbardziej podstawowe prawdy *a priori* charakterystyczne dla danej dziedziny. Czy rzeczywiście są one uprawomocnione tak, że zakładają jakiś rodzaj odniesienia do innych przekonań apriorycznych. Przynajmniej niektóre podstawowe prawdy aprioryczne, np. z zakresu logiki, nie wymagają odnoszenia się do jakiegokolwiek aksjomatyki. Jednym wyjściem dla koherencjonisty byłoby

⁴¹ W książce *The Structure of Empirical Knowledge* Bonjour uzasadnia koherencjonistyczną koncepcję wiedzy empirycznej, ale stwierdza, że żadne tego rodzaju wyjaśnienie wiedzy *a priori* nie jest możliwe. Powodem według niego jest to, że wiedza *a priori* jest niezbędna dla dostarczenia istotnych składników samego pojęcia koherencji (jednym z tych składników jest pojęcie spójności logicznej), a stąd też sama nie może być, bez popełnienia błędnego koła, oparta na pojęciu koherencji. Bonjour wnioskuje więc, że dla wiedzy *a priori* potrzebny byłby inny rodzaj wyjaśnienia. Dodaje jednak, że ciągle byłby możliwy częściowy koherencjonizm w odniesieniu do wiedzy *a priori*. Na przykład wiedza ta mogłaby zostać podzielona na dwie kategorie, bardziej samo-oczywistą i mniej samo-oczywistą, a pojęcie koherencji, bazujące na bardziej samo-oczywistej części wiedzy apriorycznej, dałoby się zastosować do oceny mniej samo-oczywistej części wiedzy *a priori*. Por. L. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge 1985, MA, s.193. Rozbudowana krytyka fundacjonalizmu w odniesieniu do wiedzy apriorycznej i uzasadnienie całkowitego koherencjonizmu w tej dziedzinie znajduje się w N. Everitt i A. Fisher w *Modern Epistemology*, rozdz. 6 pt. *Foundationalism about A Priori Beliefs*, s. 87-101.

⁴² W tym wypadku byłyby to aksjomatyka G. Peano dla arytmetyki naturalnej, bądź jej rozszerzenia.

twierdzenie, że ich podstawą są decyzje terminologiczne co do rozumienia stałych logicznych. Ten jednak konwencjonalistyczny ruch w dyskusji został poprzednio już omówiony i odrzucony.⁴³

Czy uznanie istnienia prawd apriorycznych wymaga uznania istnienia prawd wrodzonych? Wszystkie poprzednio przeprowadzone rozważania sugerują negatywną odpowiedź na to pytanie. Jeżeli, jak starałem się argumentować, należy odróżnić między (ewentualną) apriorycznością pewnych struktur i pojęć, a apriorycznością wiedzy (tzn. apriorycznością odpowiednio uzasadnionych zdań), to trzeba też stwierdzić, że do akceptacji istnienia wiedzy *a priori* nie jest konieczne przyjęcie istnienia aprioryczności ani struktur, ani pojęć. Inaczej mówiąc, geneza wiedzy *a priori* może być czysto doświadczeniowa, natomiast jej uprawnomocnienie opiera się na odnoszeniu się umysłu ludzkiego do nie-empirycznych stanów rzeczy. Wymaga to oczywiście założenia, iż dysponujemy władzą (zdolnością) do odnoszenia się do tego rodzaju stanów rzeczy, ale sam fakt istnienia tego rodzaju władzy nie może uzasadniać wiedzy *a priori*. Tym uzasadnieniem są nie-empiryczne stany rzeczy, do których dzięki tej władzy możemy mieć dostęp.

9. Teoretyczna doniosłość poznania apriorycznego

Poparta argumentami konstatacja, że ‘my ludzie’ dysponujemy niekiedy wiedzą konieczną i ściśle ogólną (a więc wiedzą aprioryczną), sama w sobie nie wydaje się mieć jakiegoś szczególnego znaczenia. Spór na przykład o to, czy przedmioty, których dotyczy poznanie matematyczne, powstają w wyniku uogólnienia doświadczeń, czy raczej są to nie-empiryczne stany rzeczy, nawet w ramach samej filozofii może pojawiać się jako zagadnienie drugorzędne. Podobnie można sądzić o kwestii istnienia bądź nieistnienia apriorycznych założeń w przyrodoznawstwie. W rzeczywistości jednak zagadnienie istnienia wiedzy apriorycznej nie jest tak mało znaczące. Przynajmniej trzy ważne problemy są związane z pojęciem wiedzy apriorycznej. Po pierwsze, sceptycyzm co do istnienia wiedzy apriorycznej bywa jednym z argumentów za historyczującym relatywizmem i pragmatyzmem. Po drugie, negacja poznania apriorycznego zazwyczaj łączy się z jakąś z form relatywizmu w etyce. Po trzecie, negacja ta łączy się też z odrzuceniem możliwości poznania swoiście filozoficznego.

Jeżeli ktoś twierdzi, że ‘my ludzie’ nigdy nie dysponujemy wiedzą aprioryczną, tzn. wiedzą konieczną i ściśle ogólną, musi także twierdzić, że wszystkie nasze (nawet najlepiej ugruntowane) przekonania mogą w przyszłości okazać się fałszywe. Jeżeli jednocześnie obrońca takiego stanowiska nie chce powiedzieć, że wszystkie nasze przekonania są całkowicie arbitralne, to jedynym rodzajem uprawnomocnienia, które pozostanie mu do dyspozycji, będzie jakiś rodzaj uprawnomocnienia pragmatycznego. Nie należy w tym miejscu przeoczyć specyfiki sceptycyzmu, który wynika z negacji możliwości wiedzy apriorycznej. Przeciwnik wiedzy *a priori* chciałby powiedzieć, że uprawnomocnieniem dla jego przekonań nie jest uprawnomocnienie pragmatyczne, a jest nim wyłącznie doświadczenie, a przecież, jak doda, każde uprawnomocnienie empiryczne, nigdy nie może być ostateczne. Argumentowałem poprzednio, że jeżeli wszystkie reguły inferencji zostaną przez radykalnego empirystę uznane za empirycznie rewidowalne, to żadne przekonanie nie będzie ostateczne nie tylko w tym (banalnym) sensie, że będzie mogło być obalone przez nowe dane, ale że nie będzie ono w ogóle uzasadnione. Ktoś, kto twierdzi, że np. podstawowe prawa logiki są tak samo obalalne, jak zwykłe generalizacje empiryczne, musi tym samym uznać, że wszystko, co mówi teraz, może w przyszłości okazać się całkowicie bezsensowne.

⁴³ Nie zgadzam się z główną tezą Żelańca, że zdania syntetyczne *a priori* wyróżniają się specyficznym rodzajem oczywistości, i z jego metodą analizy problemu wiedzy apriorycznej polegającą na: (1) opisanu charakteru oczywistości przysługującej zdaniom syntetycznym *a priori* za pomocą kontrastu z tym rodzajem oczywistości, który posiadają inne kategorie zdań, (2) wyjaśnieniu, dlaczego ten kontrast ma miejsce, (3) zbadaniu wartości epistemologicznej zdań syntetycznych *a priori* charakteryzujących się tym specyficznym typem oczywistości. Por. W. Żelańiec, *The Recalcitrant Synthetic A Priori*, s. 25. Według uzasadnianego tu stanowiska większość zdań apriorycznych nie jest oczywista, a główny problem wiedzy apriorycznej nie polega na kwestii oczywistości bądź nieoczywistości tego rodzaju wiedzy.

Przeciwnicy wiedzy apriorycznej odwołują się zazwyczaj do argumentu historycznego. Dzieje kultur, dzieje systemów naukowych i filozoficznych miałyby jaskrawo pokazywać, że nic nie może być uznane za ostateczne; że wszystko jest rewidowalne; że wszystkie składniki naszej wiedzy, traktowane na pewnych etapach jej rozwoju jako aprioryczne, zostały podważone przez inne (lepiej) hipotezy. Sztandarowym przykładem miałyby być apiroryzm Kanta, który został ‘obalony’ przez dalszy rozwój matematyki, nauk przyrodniczych i filozofii.⁴⁴ Jeżeli więc coś jest uprawomocnione, jak chce twierdzić ten historyzujący relatywizm, to tym uprawomocnieniem może być: (1) albo to, że pewne poglądy wzmagają funkcje vitalne człowieka (F. Nietzsche), (2) albo to, że pewne poglądy zaspokajają potrzeby ludzkie (W. James), (3) albo to, że pewne poglądy zostają uznane za lepsze od innych przez wspólnotę osób kompetentnych w danej dziedzinie (Ch.S. Peirce, W.V. Quine), (4) albo też to, że zostały uzgodnione w wyniku dialogu obejmującego jak największą ilość uczestników społeczeństwa (R. Rorty, J. Habermass). Jeżeli przeciwnik wiedzy apriorycznej odrzuciłby nawet te - same w sobie bardzo słabe - rodzaje uprawomocnienia, to alternatywą pozostaje tylko anarchia teoretyczna. Zwolennik wiedzy koniecznej jest natomiast oskarżany albo o ignorancję w zakresie wiedzy kulturowej (najsłabiej), albo o dogmatyzm, albo o arbitralność i niczym nie uzasadniony konserwatyzm.

Wydaje się, że w tej dyskusji funkcjonują przynajmniej dwie fałszywe przesłanki. Jeżeli nawet założymy, (co jest założeniem czysto fikcyjnym, gdyż nikt dotąd nie wykazał fałszywości podstawowych praw logicznych, czy też nie sformułował rozsądnych hipotez konkurencyjnych dla twierdzeń typu „Każda barwa jest przestrzennie rozciągła” lub „Każde zjawisko posiada przyczynę”), iż dzieje kultury ludzkiej pokazały, że wszystkie twierdzenia uznawane za konieczne i ściśle ogólne zostały poddane rewizji lub sformułowano dla nich konkurencyjne hipotezy, to z tego nie wynika, że twierdzenia konieczne i ściśle ogólne w ogóle nie istnieją. Wynikałoby z tego - co najwyżej - że jak dotychczas tego rodzaju prawdy nie zostały odkryte. Co ważniejsze jednak, zwolennik istnienia wiedzy koniecznej i ściśle ogólnej nie rości sobie pretensji do tego, że poglądy aktualnie przez niego głoszone (czy to w matematyce, czy w filozofii) są nierewidowalne, ponieważ dotyczą one dyscyplin, w których uprawomocnienie polega na odwołaniu się do nie-empirycznych stanów rzeczy. Jemu chodzi tylko o to, że w zasadzie taki rodzaj wiedzy jest możliwy. To natomiast, czy jakieś konkretne uprawomocnienie aprioryczne rzeczywiście należy uznać za przypadek wiedzy apriorycznej, jest to kwestia do dyskusji w ramach danej dyscypliny apriorycznej. Inaczej mówiąc, zwolennik wiedzy *a priori* (maksymalistyczny racjonalista) nie chce twierdzić, że to właśnie jego poglądy są wyłącznie słuszne, gdyż on ma tajemniczy i uprzywilejowany dostęp do nie-empirycznych stanów rzeczy. W tym kontekście przeciwnicy zazwyczaj zarzucają brak intersubiektywnej dostępności i kontrolowalności dla takiego rodzaju, jak mówią, ‘mitycznego’ uprawomocnienia. Jednak ten zarzut trzeba uznać za nieporozumienie, to samo bowiem można byłoby powiedzieć o ludziach dysponujących szczególnymi uzdolnieniami matematycznymi, analitycznymi w zakresie przyrodoznawstwa czy uzdolnieniami artystycznymi. Fakt dysponowania pewnym szczególnym rodzajem zdolności nie może być tu decydujący, gdyż wtedy każdy rodzaj uprawomocnienia, nawet czysto aposterioryczny, musiałby zostać potraktowany jako egzotyczny i intersubiektywnie niekontrolowalny. W końcu przecież zawsze można wskazać na znaczne odłamy ludzi, którzy w ogóle nie będą rozumieli nawet problemów w dziedzinach czysto empirycznych. Jak we wszystkich dziedzinach, tak też i w dziedzinie wiedzy apriorycznej każdy pogląd jest faktycznie rewidowalny - co jednak nie wyklucza, że, gdy jakieś przekonanie zostanie odpowiednio uzasadnione i przejdzie przez test krytycznej dyskusji nie będzie mogło uchodzić za konieczne i ściśle ogólne. Obrona istnienia wiedzy *a priori* nie implikuje zatem żadnego rodzaju dogmatyzmu, arbitralności czy konserwatyizmu. Czym innym jest teza, że wszystko jest rewidowalne, a czym innym teza, że być może pewne przekonania należy uznać za reprezentantów wiedzy koniecznej

⁴⁴ Por. np. H. Reichenbach, *Realitätstheorie und Erkenntnis Apriori*, Berlin 1920. Reichenbach był przekonany, że pojawienie się teorii względności doprowadziło do konieczności odrzucenia głównych założeń filozofii Kanta. W szczególności twierdził, Kantowska filozofia zwiera 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 natur ludzkiej naoczności (*Anschauung*), intelektu (*Vesrtand*) i rozumu (*Vernunft*). (tamże, s.57). Jednakże teoria Einsteina (któremu dedykowana jest praca Reichenbacha) wykazała, że takich systemów porządkujących doświadczenie może być wiele, i że zatem nie da się ich odkryć za pomocą samej analizy umysłu ludzkiego.

i ściśle ogólnej. (np. w aksjologii mogłyby być to te przekonania, które przetrwały próbę wieków i wydają się być istotnie związane naturą człowieka). Z punktu widzenia historycznego należy powiedzieć, że dopóki rzeczywiście dobrze uzasadnione hipotezy, konkurencyjne dla danego twierdzenia *a priori*, nie zostaną sformułowane, twierdzenie to będzie miało pełne prawo uchodzić za nierewidowalne. Dalsze przyjmowanie, że i ono ma taki sam status, co zwykłe generalizacje empiryczne, będzie wtedy polegało bądź na niezrozumieniu problemu, bądź będzie to przejaw (w tym wypadku całkowicie nieuzasadnionej) wolności wątplenia w każde możliwe twierdzenie.

Etykę normatywną można określić jako filozoficzną próbę uprawomocnienia pewnej określonej moralności pozytywnej (próbę uprawomocnienia pewnej spontanicznie akceptowanej hierarchii wartości moralnych i wpływających z nich norm).⁴⁵ Co może być źródłem tej prawomocności? I tu, jak poprzednio, wchodzi w rachubę różne odmiany empiryzmu oraz przeciwstawiający się im aprioryzm moralny (mówi się wtedy o tzw. *a priori* emocjonalnym).⁴⁶ Aprioryzm ten odnosi się w równej mierze do poznania na poziomie przedfilozoficznym, tzn. do tej sytuacji, gdy dokonujemy spontanicznych ocen jakichś czynów, jak też do analizy filozoficznej, tzn. do tej sytuacji, gdy staramy się wydobyć strukturę i uzasadnianie tej hierarchii wartości, według której jakieś czyny były spontanicznie oceniane. I tak np., gdy ktoś spontanicznie stwierdza, iż działanie x-a, skierowane wyłącznie na osiągnięcie własnej korzyści materialnej, było nieszlachetne, to formułuje aprioryczny sąd wartościujący. Dzieje się to również wtedy, gdy filozof twierdzi, że uzasadnieniem dla tego sądu jest nie-empiryczne 'widzenie', iż wartość szlachetności znajduje się na wyższym 'piętrze' hierarchii wartości, i że jako taka domaga się realizacji przed wartościami utylitarnymi czy przyjemnościowymi. W obu wypadkach 'widzenie' to jest widzeniem (czy też 'czuciem') nie-empirycznych stanów rzeczy, tzn. samych wartości, zależności między nimi i relacji, w jakich te zależności pozostają do różnych zdarzeń w świecie. Uprawomocnieniem dla tego rodzaju wartościowań nie może być żaden rodzaj poznania empirycznego w zwykłym sensie, gdyż tym, co możemy zmysłowo zobaczyć, są wyłącznie fizyczne stany rzeczy, a nie wartości.⁴⁷ Jeżeli nie chcemy zaprzeczyć, że wartościowania moralne

⁴⁵ Takie zdawkowe określenie etyki filozoficznej jest oczywiście uproszczeniem dokonywanym ze względu na potrzeby argumentacyjne tego artykułu. Bardzo dobrym przeglądem różnorodności i komplikacji stanowisk w etyce i metaetyce XX w. jest artykuł: S. Darwall/A. Gibson/P. Railton, *Towards Fin de Siècle Ethics: Some Trends*, w: „Philosophical Review” 101(1992), s. 115-189.

⁴⁶ Określenie 'a priori emocjonalne' jest związane głównie z pracami M. Schelera i N. Hartmanna. Scheler pisze, że dla emocjonalnej strony ducha ludzkiego (czucie, kochanie, nienawidzenie, pragnienie) należy przyjąć „...einen ursprünglichen apriorischen Gehalt, den es nicht vom 'Denken' erborgt, und den die Ethik ganz unabhängig von der Logik aufzuweisen hat” (M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, w: tenże, „Gesammelte Werke”, t.2, Bern 1954⁴, s.84). Aprioryczność, o którą chodzi Schelerowi, oznacza niezależność od doświadczenia indukcyjnego, natomiast oczywiście genezą danych prowadzących do a priori emocjonalnego jest zwykła percepcja zmysłowa rzeczy i ludzi. Por. też N. Hartmann, *Ethik*, Berlin, 1949³. W kręgu filozofów związanych fenomenologią przyjęło się odróżnienie między kantowskim *a priori* formalnym, a materialnym *a priori* husserlowskim. *A priori* formalne to kantowskie formy naoczności i kategorie, natomiast *a priori* materialne nie oznaczałyby przyjmowania subiektywności takich struktur jak przestrzeń, czas czy przyczynowość, lecz tezę o możliwości doświadczania koniecznych związków między różnego rodzaju prostymi jakościami. Oprócz inspiracji tej koncepcji wytworzonej ideami Husserla wymienia się tutaj także pracę innego fenomenologa A. Reinacha (*Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, w: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1/2(1913), s. 685-847). Według Reinacha np. taki akt socjalny (traktowany jako pewna jakość), jak obietnica wiąże się koniecznie z obligacją do jego wypełnienia; przy czym obietnica i obligacja są związane ze sobą koniecznie, a nie tylko konwencjonalnie. Można więc budować aprioryczną materialną ontologię nie tylko świata fizycznego, lecz też materialną ontologię sfery socjalnej. Por. B. Smith, *An Essay on Material Necessity*, w: Ph.Hanson/B. Hunter (wyd.), *Return of the A Priori*, s. 301-322.

⁴⁷ Bardziej tradycyjnym określeniem władzy apriorycznego poznawania wartości niż tutaj używane „czucie wartości” jest 'sumienie': „Das Gewissen ist die Ankündigung der sittlichen Werte im realen Bewußtsein, ihr Eingreifen in die Wirklichkeit des Menschenlebens. Es ist eine Urform des Wertgefühls.” (N. Hartmann, *Ethik*, s. 135). Trzeba jednak pamiętać, że uprawomocnieniem dla sądów wartościujących, spełnianych za pomocą władzy sumienia w podanym sensie, nie jest samo istnienie tej władzy, lecz istnienie idealnie i obiektywnie obowiązujących wartości i relacji między nimi. Osobną kwestią jest oczywiście argumentacja na rzecz istnienia takiego szczególnego rodzaju 'przedmiotów' jak wartości i argumentacja przeciwko różnym rodzajom naturalizmu, subiektywizmu i relatywizmu, które zaprzeczają ich istnieniu.

mają charakter obiektywny, to dla ich uprawomocnienia nie możemy powołać się również na inny rodzaj doświadczenia w zwykłym sensie, tzn. na obserwacje własnych stanów psychicznych. Gdyby źródłem prawomocności były nasze uczucia, budzące się na widok swoich własnych czy czyichś czynów, rezultatem byłby subiektywistyczny emotywizm. Jako poszukiwane uprawomocnienie nie wchodzi także w rachubę naturalna skłonność bądź konwencjonalne przyjęte sposoby reagowania na pewne rodzaje zachowań. W obu bowiem wypadkach w efekcie nie otrzymywalibyśmy uprawomocnienia w ścisłym sensie pewnego sposobu wartościowania, lecz tylko przyczynowe lub motywacyjne wyjaśnienie tego wartościowania. Z intuicyjnego i nie-empirycznego 'czucia' wartości i bazujących na nich norm czerpie swoją prawomocność wszelkie wartościowanie moralne. Ten aprioryzm nie jest subiektywizmem, gdyż tutaj odnosimy się do czegoś, co dane jest nam jako coś zastanego i istniejącego niezależnie od naszej woli i naszych uczuć. Zarzut intersubiektywnie niekontrolowanej dowolności apriorycznego odnoszenia się do wartości w powyższym sensie może być odparty za pomocą argumentów podanych poprzednio dla apriorycznej wiedzy czysto intelektualnej. W *a priori* emocjonalnym nie chodzi też o indywidualne roszczenie do bezbłędności czyichś intuicji aksjologicznych. Błędy, tak samo jak w poznaniu aposteriorycznym, zdarzają się bardzo często także i w tej dziedzinie. Chodzi tu tylko o teoretyczne racje, które mają ukazać, jak jest możliwe obiektywnie uprawomocnione wartościowanie moralne. Nie potrzeba też przyjmować tezy o wrodzoności sądów moralnych, gdyż przedmiotem sporu nie jest tu *quaestio facti*, lecz *quaestio juris*. Negacja istnienia *a priori* emocjonalnego musi się więc równać negacji obiektywizmu moralnego.

Problem aprioryczności poznania aksjologicznego jest fragmentem ogólniejszego zagadnienia natury poznania filozoficznego. Dwie możliwe koncepcje poznania filozoficznego można nazwać minimalistycznymi. Według pierwszej poznanie filozoficzne może mieć charakter wyłącznie wiedzy syntetycznej *a posteriori*, a więc nie różni się istotnie od tzw. nauk indukcyjnych. Filozofia w tej koncepcji musi się ograniczyć do zbierania, syntetyzowania i klasyfikowania najogólniejszych rezultatów nauk przyrodniczych, humanistycznych i formalnych. Jako tego rodzaju aktywność filozofia nie identyfikuje się wprawdzie z żadną z tych dyscyplin, lecz sama też nie dysponuje żadnym osobnym źródłem wiedzy. Tę koncepcję filozofii zwykło się nazywać scjentystyczną, a metafizykę uprawianą w ten sposób metafizyką indukcyjną. Takie rozumienie natury filozofii wykształciło się w XIX i na początku XX w. i było związane z różnymi nurtami pozytywistycznymi. Wysuwano przy tym argument, że w obliczu postępu w zdobywaniu nowej wiedzy w naukach pozafilozoficznych oraz w związku z niekończącymi się i, jak sądzono, nierozstrzygalnymi sporami w filozofii rozumianej tradycyjnie, należy się ograniczyć do ścisłego trzymania się wiedzy naukowej.

Według drugiej koncepcji filozofia miałaby być wiedzą analityczną, która, zgodnie z kantowskim podziałem sądów, jest taką wiedzą, gdzie orzecznik rozwija tylko to, co jest zawarte w podmiocie. Poznanie filozoficzne miałoby wtedy cechę aprioryczności i konieczności. Filozofowanie polegałoby na analizie fundamentalnych pojęć, takich jak czas, przyczynowość, dobro itd. W ostatecznym efekcie chodziłoby o odkrycie, jaka jest (i jaka może być) zawartość treściowa tych pojęć, i jakie wzajemne relacje mogą zachodzić między nimi. W stosunku do tej koncepcji formułuje się dwa powiązane ze sobą zarzuty. Po pierwsze, że wtedy filozofia zajmowałaby się nie światem, lecz tylko naszymi 'ideami' dotyczącymi świata. Byłby to zarzut 'zasłony idei', tzn. analizowalibyśmy nie przedmioty i ich natury, lecz wyłącznie nasze poznanie tych przedmiotów. Po drugie, że filozofia dzieliłaby los wszelkiej wiedzy analitycznej, a więc byłaby tylko 'pusto prawdziwa', mogłaby poinformować nas tylko o tym, co sami uprzednio 'włożyliśmy' w nasze pojęcia, a nie o tym, jak się naprawdę rzeczy mają. Filozofia nie stwierdzałaby np., czym jest czas, przyczynowość czy dobro, lecz tylko to, jak my faktycznie używamy tych pojęć - bądź to na poziomie języka potocznego, bądź w ramach aktualnie obowiązujących teorii naukowych. Mimo że w tej dokładnie formie koncepcja ta nie była głoszona przez żaden wpływowy nurt filozoficzny, to jednak jej fragmenty można odnaleźć np. stanowisku Koła Wiedeńskiego: filozofia miała polegać na analizie podstaw nauk, miała być '*Grundlagenforschung*', czyli badaniem tego, jak funkcjonują podstawowe pojęcia i procedury myślowe przede wszystkim w naukach formalnych i przyrodniczych. Inną (częściową) realizacją tej koncepcji było przypisanie filozofii zadania analizy języka potocznego, przeprowadzanej w celu terapeutycznym, tzn. w celu wyświeślenia, jak problemy filozoficzne są wytwarzane przez nieodpowiednie posługiwanie się pojęciami języka potocznego.

Obie powyższe koncepcje są minimalistyczne w tym sensie, że nie uznają, iż może istnieć odrębne w stosunku do generalizacji danych doświadczenia i w stosunku do analizy pojęciowej źródło poznania filozoficznego. Można jednak wziąć pod uwagę również trzecią możliwość, a mianowicie że filozofia jest wiedzą syntetyczną *a priori*.⁴⁸ W myśl tej koncepcji filozofia może wprowadzić (głównie w celach heurystycznych) odwoływać się do rezultatów pochodzących z różnych dyscyplin pozafilozoficznych, jak też duża część jej pracy badawczej polega na analizie pojęciowej, lecz jej główne tezy są wiedzą konieczną i ściśle ogólną dotyczącą świata i różnych jego dziedzin. I tak np. jeżeli filozof stwierdza, że każde zjawisko posiada swoją przyczynę; jeżeli mówi, że jakikolwiek proces nie może się odbywać bez podłoża substancjalnego; lub że każdy byt jest złożony z elementu treściowego i istnienia (w pewnym sposobie) - to ani nie stawia hipotez empirycznych, ani nie zdaje tylko sprawy ze sposobu funkcjonowania tych pojęć w języku potocznym lub naukowym. Tak (w dużej mierze intuicyjnie) rozumiano filozofię w starożytności, w czasach średniowiecznych i nowożytnych. Dopiero Kant systematycznie postawił problem, jak dzisiaj to określamy, statusu metodologicznego filozofii, i jednocześnie, przynajmniej programowo, odmówił jej możliwości bycia rzetelną wiedzą syntetyczną *a priori*. Zgodnie z przedstawioną powyżej koncepcją wiedzy apriorycznej podstawowe tezy filozoficzne byłyby odmianą wiedzy koniecznej i ściśle ogólnej, a ich uprawomocnienie polegałoby na odnoszeniu się umysłu ludzkiego do nie-empirycznych stanów rzeczy, danych w pewnym rodzaju oglądu intelektualnego. Szczegóły tego stanowiska wymagają jednak dalszych analiz.

⁴⁸ Za pomocą ciekawej argumentacji Bealer stara się wykazać, że większość centralnych problemów filozoficznych (które w ogóle mogą znaleźć rozwiązanie za pomocą standardowych środków myślenia teoretycznego) może zostać rozwiązana przez argumentację filozoficzną, bez istotnego polegania na danych pochodzących z nauk. Co więcej, Bealer twierdzi, iż w razie konfliktu między rozstrzygnięciami danego problemu sugerowanymi przez nauki i przez filozofię, większy autorytet należy przypisać filozofii. W ten sposób Bealer opowiada się za tą koncepcją autonomii filozofii, która głosi, że jest ona domeną poznania syntetycznego *a priori*. Trzeba jeszcze raz podkreślić, że jest to koncepcja tradycyjna, ale większość filozofów, którzy przyznają się do tradycji arystotelesowskiej, nie chce używać kantowskiej formuły 'wiedza syntetyczna *a priori*'. W ten sposób Bealer wyraźnie staje w opozycji do dominującego współcześnie przekonania, że myślenie filozoficzne jest w dużej mierze zależne od danych empirycznych i konceptualnych pochodzących z różnych nauk. Por. Bealer, *A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy*, w: „Philosophical Studies” 81(1996), s. 121-142. Głównym przedmiotem analiz w ostatniej książce BonJoura (L. BonJour. *Defense of Pure Reason; A Rationalist Account of A Priori Justification*. Cambridge: Cambridge University Press 1998) jest kwestia możliwości wiedzy koniecznej (wiedzy *a priori*). BonJour argumentuje przeciw dominującemu współcześnie empiryzmowi i na rzecz możliwości racjonalnego wglądu (*rational insight*) w konieczne stany rzeczy. Pogląd taki, zgodnie z tradycją, nazwa racjonalizmem. Przecistawia go przede wszystkim różnym odmianom empiryzmu, ale także aprioryzmowi Kanta. Stanowiska empirystyczne, odrzucające możliwość wglądu w konieczne stany rzeczy, muszą się według BonJoura zawsze skończyć jakąś z wersji sceptycyzmu. Jednocześnie jednak stanowisko Kanta BonJour uważa też za niewystarczające, gdyż relatywizuje ono wiedzę konieczną (w terminologii Kanta wiedzę syntetyczną *a priori*) do faktycznej struktury umysłu ludzkiego. Wiedza konieczna według BonJoura nie pociąga za sobą konieczności przyjmowania istnienia przeddoświadczeniowych form naoczności i kategorii, lecz oparta jest na szczególnego rodzaju władzy intuicyjnego ujmowania konieczności rzeczowych.