

Barbara Tuchańska

## **Czy potrzebna nam jest opozycja aprioryczne – aposterioryczne?<sup>1</sup>**

Dwadzieścia kilka lat temu poświęcenie uwagi opozycji aprioryczne – aposterioryczne wydawało mi się uzasadnione, ponieważ dokonujące się w filozofii nauki i epistemologii post-empirystyczne przekroczenie analitycznej perspektywy empiryzmu logicznego było już na tyle zaawansowane, iż spodziewać się można było, że kategorie epistemiczne empiryzmu logicznego zostaną przemyślane od podstaw i albo odrzucone, albo zasadniczo zmodyfikowane. Wydawało się, że nawet analityczna filozofia nauki i epistemologia mogą porzucić opozycję tego, co *a priori*, i tego, co *a posteriori*, jako bezużyteczną. Ostatecznie — jak twierdzi Lawrence BonJour — „idea epistemicznego uzasadnienia *a priori* była w ostatnich czasach celem uporczywego i bezwzględnie sceptycyzmu” (BonJour 1992, s. 54). Oczywiście nie takiego się nie wydarzyło; reprezentanci tych nurtów nadal mówią w podręcznikach epistemologii o wiedzy analitycznej i — co ważniejsze — o wiedzy apriorycznej, która nie sprowadza się do tego, co analityczne (BonJour 2005; Casullo 2002; Field 2005; Judycki 2011; Woleński 2001, 2005). Nadal piszą na jej temat książki i artykuły (choćby: BonJour 1998; Casullo 2003, Casullo 2009, Casullo 2012a, 2012b, Horowitz 2006, Hunter 1997, *Return of the A Priori* (1992), *A Priori Knowledge* (1999); *New Essays* (2000)). Rozważają w nich problemy wytwarzane przez ich własne rozstrzygnięcia i mierzą się z dylematami generowanymi przez założenia i opozycje przyjęte (milcząco) przez poprzedników. Z zewnętrznego punktu widzenia założenia te i opozycje nie wydają się nieuchronne, jak dylemat albo *a priori*, albo ra-

---

<sup>1</sup> Tekst stanowi skróconą i zmodyfikowaną wersję tego, który prezentowany był na Czwartych Łódzkich Warsztatach Filozoficznych, zorganizowanych przez Koło Naukowe Filozofów UŁ w kwietniu 2011 roku.

dykalny sceptycyzm (BonJour 1992, s. 54, 88), bądź jawią się jako mało istotne. Stawiają wprawdzie pytanie, czy aby wiedza aprioryczna na pewno istnieje, ale raczej nie poszukują na nie odpowiedzi, koncentrując się na samym zdefiniowaniu wiedzy apriorycznej. Nie podejmują też rozważań nad kwestiami, które odsłaniają się wówczas, gdy porzuci się ideę wiedzy apriorycznej. Do tych problemów, ważnych w perspektywie możliwości zrozumienia (a nawet rekonstruowania) poznania ludzkiego w ogóle i poznania naukowego w szczególności, wrócę w ostatniej części artykułu.

### 1. CO ZMIENIŁO SIĘ W KONCEPCJI WIEDZY APRIORYCZNEJ OD CZASU EMPIRYZMU LOGICZNEGO?

Z braku miejsca ograniczę ten problem do pytania, jak rozumiana jest aprioryczność i jej warunki w koncepcjach należących do współczesnej filozofii analitycznej, w których to, co aprioryczne, nie jest już dyskutowane w ścisłej językowej perspektywie.

Utożsamiając aprioryczność z analitycznością zdań, empiryści logiczni zredukowali nowożytne pojęcie wiedzy apriorycznej niejako podwójnie. Odrzucili kantowską koncepcję sądów syntetycznych *a priori* i odnieśli określenie aprioryczności nie do wiedzy czy przekonań, lecz do zdań. Uznali, że aprioryczne są zdania analityczne, pozbawione całkowicie treści faktualnej, a do zakresu przedmiotowego pojęcia zdania analitycznego zaliczyli tautologie logiczne i zdania prawdziwe na mocy znaczeń wyrażen wchodzących w ich skład. Członkowie Koła Wiedeńskiego „nie przejęli ani ustaleń metafizycznych Fregego, ani transcendentalizmu Wittgensteina” (Tuchańska 1995, s. 145) i ich ujęcie zdań analitycznych bliższe jest — w gruncie rzeczy — Hume’owskiemu i Fregeowskiemu niż Kantowskiemu (Piazza 2007, s. vi-vii). Odrzucili zarówno empirystyczną, jak i platońską interpretację logiki i matematyki, zanegowali możliwość istnienia zdań syntetycznych *a priori* i przyjęli złożoną interpretację statusu geometrii, zachowując jednak, jako podstawę, ujęcie jej jako czystego rachunku (Bohnert 1963, s. 408-409). „Zbudowali koncepcję, w której to, co analityczne, pozbawione zostało jakiegokolwiek pozajęzykowego oparcia, a język — jakiegokolwiek odniesienia do Bytu.” (Tuchańska 1995, s. 145)

Rezultat redukcjonistycznych operacji empirystów logicznych, sprowadzających aprioryczność do analityczności zdań, czyli relatywizacja analityczności do (systemu) języka i jego konwencji semantycznych, spotkał się ze znaną powszechnie i dość powszechnie zaakceptowaną Quine’owską krytyką dogmatów empiryzmu (zob. Woleński 2001, s. 113-126). Nie przesądziła ona jednak, że „sprawa analityczności została zamknięta” (Woleński 2001, s. 125) i nie dostarczyła racji wystarczających do ostatecznego porzucenia opozycji analityczne — syntetyczne i razem z nią opozycji aprioryczne — aposterioryczne. Zwłaszcza ta druga opozycja nadal funkcjonuje w analitycznej epistemologii.

Szukając generalnego określenia linii demarkacyjnej między apriorycznością i aposteriorycznością, należy uwzględnić, jak czyni to Jan Woleński, to że skoro „wiedza jest określona przez trzy warunki: (a) warunek przekonania; (b) warunek prawdziwości (czy jej domniemania); (c) warunek uzasadnienia”, to określenia ‘aprioryczna’ i ‘aposterioryczna’ mogą stosować się do każdego z tych warunków. „Można być o czymś przekonany a priori, tj. niezależnie od doświadczenia, zdanie jakieś może być prawdziwe a priori, tj. niezależnie od doświadczenia i wreszcie, coś może być uzasadnione a priori, tj. niezależnie od doświadczenia.” (Woleński 2005, s. 450, także Horwich 2000, s. 162) W literaturze dotyczącej wiedzy *a priori* mówi się przede wszystkim o aprioryczności lub aposterioryczności w odniesieniu do warunku pierwszego i trzeciego, czyli o wiedzy *a priori* i o uzasadnianiu (usprawiedliwianiu, [justification]) *a priori*. Pierwsze podejście określa się jako nieredukcyjne, drugie jako redukcyjne, bo sprowadza wiedzę do jej uzasadnienia (Casullo 2009, s. 77-78; Casullo 2012b).

W ramach podejścia nieredukcyjnego możliwe jest określenie wiedzy apriorycznej w pewnym sensie negatywne, jak wówczas, gdy mówi się, że wiedza aprioryczna jest niezależna od doświadczenia, np.

wiedza o  $X$  jest a priori zawsze i tylko, jeżeli jest to wiedza niezależna od wszelkiego przyczynowo uwarunkowanego doświadczenia zmysłowego (Brown 1992, s. 154);

lub określenie jej w sposób pozytywny. Charakteryzowana jest wtedy warunkowo: jeżeli przekonanie spełnia warunek (warunki)  $W$ , to jest aprioryczne. Charakterystyka taka przybiera kilka postaci:

(1) wskazanie na sposób, w jaki znamy przekonanie, i odwołanie się do różnie rozumianej „intuicji intelektualnej”, jak w następujących określeniach:

$X$  wie a priori, że  $p$ , zawsze i tylko jeżeli  $X$  wie, że  $p$ , i wiedza  $X$ -a, że  $p$  została wytworzona przez proces, który jest apriorycznym gwarantem  $p$  (Kitcher 2000, s. 67);

przekonanie aprioryczne „może być rozsądnie żywione bez świadectw empirycznych” i przyjmowane jest w wyniku „apriorycznego dostępu do cech fizycznego świata” (Field 2000, s. 117);

przekonanie aprioryczne przyjmowane jest w wyniku intuicji, która jest „intuicyjnym wglądem w konieczności” i polega na tym, że „[k]iedy uważnie i refleksyjnie rozważam przekonanie [...], jestem w stanie zobaczyć lub uchwycić lub pojąć [apprehend], że przekonanie to jest konieczne” (BonJour 1998, s. 18, 106);

przekonanie aprioryczne „może być znane w sposób, który jest uzasadnieniowo niezależny od doświadczenia” (Peacocke 2000, s. 256).

(2) wskazanie kryteriów, które spełnia wyłącznie takie przekonanie (Casullo 2002, s. 109), na przykład,

(2.1) zdefiniowanie go jako nieodwoływalnego (niekwestionowalnego) empirycznie, czyli takiego, które „nie dopuszcza żadnych niezgodnych z nim świadectw empirycznych” (Field 2000, s. 117; 2005, s. 72);

lub

(2.2.) jako niedającego się unieważnić (*indefeasible*), jako koniecznego czy nadającego konieczność (Casullo 2002, s. 109-114).

Własności takie jak konieczność, empiryczna nieodwoływalność i pewność pojawiają się w „kryterialnych argumentach na rzecz istnienia wiedzy *a priori*”, w których dowodzi się, że nie możemy znać *a posteriori* przekonań, które mają takie własności (por. Casullo 2003, s. 90-100).

Drugie podejście niejako przenosi aprioryczność z przekonania na jego uzasadnienie, które ma się cechować apriorycznością: „Tym, co czyni czyjaś wiedzę, że *p*, aprioryczną, jest to, że wiedza tego kogoś jest podtrzymywana [*sustained*] przez bycie usprawiedliwionym *a priori* w przekonaniu, że *p*” (Schiffer 2000, s. 274).<sup>2</sup> Uzasadnienie aprioryczne jest charakteryzowane albo negatywnie, jako niezależące od doświadczenia,<sup>3</sup> czyli na przykład tak:

o przekonaniu *p* mówimy, że jest znane *a priori* tak długo, jak długo *p* jest prawdziwe, a jego usprawiedliwienie, lub podstawa jego przyjęcia [*warrant for believing it*], jest niezależne od doświadczenia (Cassam, 2000, s. 44);

albo pozytywnie i wówczas przybiera na przykład taką postać:

Przekonanie S-a, że *p* jest uzasadnione *a priori* zawsze i tylko, jeżeli jest uzasadnione przez *jakieś* niedoświadczalne źródło (Casullo 2002, s.104);

Przekonanie S-a, że *p*, jest uzasadnione *a priori* zawsze i tylko, jeżeli przekonanie S-a, że *p*, jest uzasadnione przez proces niedoświadczalny i nie może zostać obalone [*defeated*] przez doświadczenie (Casullo 2009, s. 80) (wersja mocna);

Przekonanie S-a, że *p*, jest uzasadnione *a priori* zawsze i tylko jeżeli przekonanie S-a, że *p*, jest uzasadnione przez proces niedoświadczalny (Casullo 2009, s. 80) (wersja słabsza);

Przekonanie jest uzasadnione przez nieempiryczną metodę uzasadniania (Devitt 2005, s. 106).

Szczególnym przypadkiem rozumienia *a priori* jest najnowsza koncepcja Lawrence’a Bonjoura, który w pewnym sensie łączy obydwa podejścia, mówiąc o racjach (argumentach) *a priori*. Wedle niego z wiedzą aprioryczną mamy do czynienia wte-

<sup>2</sup> Warto dodać, że Schifferowski warunek aprioryczności sformułowany jest w sposób specyficzny (i trudny do przetłumaczenia), ponieważ odnosi się do aprioryczność wiedzenia, a nie wiedzy: „What makes one’s knowing *p a priori* is that one’s knowing *p* is sustained by one’s being *a priori* justified in believing *p*. What makes one’s knowing *p a priori* is that one’s knowing *p* is sustained by one’s being *a priori* justified in believing *p*” (Schiffer 2000, s. 274). Trudno powiedzieć, w jakiej mierze sformułowanie to jest zabiegiem świadomym i celowym.

<sup>3</sup> Niezależność od doświadczenia nie może być, oczywiście, tylko czysto czasową uprzednością. Gdyby bowiem miała polegać na wyprzedzaniu przez uzasadnienie aprioryczne jakichś konkretnych aktów doświadczenia, to należałoby uznać za aprioryczne także przekonania oparte na jakichś innych, jeszcze wcześniejszych aktach doświadczenia. Musi to więc być niezależność w epistemicznym porządku abstrakcyjnie (niediachronicznie) ujmowanych czynności poznawczych.

dy, kiedy ktoś ma „*a priori* racje dla przekonania, że coś jest prawdziwe” (BonJour 2005, s. 98).<sup>4</sup> BonJour charakteryzuje aprioryczny argument następująco: jego „racjonalna siła lub moc przekonywania nie jest pochodna względem *doświadczenia*, czy to bezpośrednio (jak w doświadczeniu zmysłowym), czy to pośrednio (jak we wnioskowaniu dowolnego rodzaju — dedukcyjnym, indukcyjnym lub wyjaśniającym — którego przesłanki czerpią swoją akceptowalność z doświadczenia”) (BonJour 2005, s. 98-99).

Do tej negatywnej charakterystyki racji *a priori* BonJour dodaje dalsze negatywne określenia. Otóż, racje *a priori* nie są wrodzone, a z ich przyjęcia nie wynika ani to, że „jakieś doświadczenie nie może również przemawiać za lub przeciwko uzasadnianemu [apriorycznie — B. T.] stwierdzeniu”; ani to, że „takie doświadczenie nie jest w stanie unieważnić [*override*], może nawet mniej lub bardziej konkluzywnie, danej racji *a priori*”; ani wreszcie to, że „racja *a priori* czyni przekonanie pewnym lub niezawodnym [*infallible*]” (BonJour 2005, s. 99).

Taka charakterystyka nakazuje jednak uznać, że — wbrew temu, co mówi BonJour — aprioryczne są nie tyle racje jako takie (jako przekonania, sądy czy zdania), a nawet nie akty ich uznawania za wiedzę, lecz **akty ich uznawania za racje dla jakichś innych przekonań**. BonJour nie wprowadza tu jakiegoś nowego, apriorycznego, rodzaju uzasadniania (rozumowania); mówi o apriorycznych aktach uznawania pewnych przekonań za racje uzasadniające inne przekonania. Aprioryczność owych aktów należałoby chyba jednak uznać za wątpliwą, gdyby same racje nie cechowały się apriorycznością. BonJour stwierdza więc, że aprioryczność przysługuje takim przekonaniom (niezależnie od tego, czy są, czy nie są racjami dla jakichś innych przekonań), które są rezultatami apriorycznych wglądów [*a priori insights*].

Racje *a priori* „są rezultatem bezpośredniego lub natychmiastowego wglądu w prawdę, w konieczną prawdę odnośnych przekonań”<sup>5</sup>, są wynikiem apriorycznych wglądów, które nie są ani „tylko prymitywnymi przeświadczeniami [*brute convictions*] o prawdzie”, ani „przecuciami lub obawami”; one „ujawniają nie tylko to, że przekonanie jest lub musi być prawdziwe, ale także, na pewnym poziomie, *dlaczego* jest i rzeczywiście musi być takie”. Innymi słowy, są tym, co jest „powszechnie uważane za wgląd w istotową naturę rzeczy lub sytuacji odpowiedniego rodzaju” (BonJour 2005, s. 99). Do tej charakterystyki BonJour dodaje następnie stwierdzenie, że są one wglądami logicznymi [*logical insights*], które muszą być ujmowane jako „nieprzekonaniowe z natury, jako bezpośrednie chwytnie sposobu, w jaki wniosek jest odniesiony do przesłanek i [sposobu, w jaki] wpływa z nich ważność” (BonJour 2005, s. 100).<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Dokładnie BonJour mówi o: „*a priori* reasons for believing something to be true”.

<sup>5</sup> Z tekstu nie wynika niestety jasno, czy chodzi o prawdę apriorycznych racji, czy uzasadnianych przez nie wniosków.

<sup>6</sup> Dodatkowa niejasność płynie z przykładów, które BonJour przytacza. Przekonania, dla których — jak mówi — istnieją aprioryczne racje to: „ $2+3+5$ ”, „Żadna powierzchnia nie może być jednocześnie czerwona i jednocześnie niebieska w tym samym czasie.” (a co z powierzchnią w kolorze

Pojęcia wiedzy *a priori* i uzasadnienia *a priori* opatrzone są w literaturze przedmiotu różnorodnymi zastrzeżeniami osłabiającymi. Można powiedzieć, że nawet zwolennicy idei wiedzy czy usprawiedliwienia *a priori*, nie wytyczają linii demarkacyjnej między tym, co aprioryczne, a tym, co aposterioryczne, w taki sposób, aby to, co aprioryczne, było totalnie odseparowane od doświadczenia i wiedzy empirycznej, czy też aby uzasadnienie aprioryczne było całkowicie *niezależne* od całości ludzkiego doświadczenia.<sup>7</sup> W konsekwencji, współczesne koncepcje *a priori* odbiegają daleko od koncepcji nowożytnych (por. Judycki 2011).

Zwolennicy wiedzy *a priori* przyznają, że przekonania aprioryczne mogą być także wspierane lub podważane przez doświadczenie (BonJour 2005, s. 99; Brown 1992, s. 254; Casullo 2002, s. 115-116). Przyjmują, że to, co usprawiedliwiane *a priori*, może być też uzasadniane empirycznie (BonJour 2005, s. 99). Podkreślają, że wiedza aprioryczna, np. matematyczna, nie jest niepowątpiewalna [*indubitable*] czy pewna (Bigelow 1992, s. 155, 160-161). Zwracają uwagę na to, że doświadczenie zaangażowane jest w uzyskiwanie pojęć wchodzących w skład przekonań apriorycznych, tak samo jak zaangażowane jest w przeprowadzanie dowodów i sprawdzanie, czy nie ma w nich błędów, choć jednocześnie przyjmuje się, że zaangażowanie owo może zostać pominięte (Field 2005, s. 70). Dopuszczalny stopień 'zaangażowania' doświadczenia w to, co ma być aprioryczne, nie jest jednak analizowany ani objaśniany. Relatywizują aprioryczność do jakiegoś skończonego zbioru świadectw empirycznych, argumentując, że to, czy przekonanie „nie dopuszcza żadnych niezgodnych z nim świadectw empirycznych”, wiedzieć możemy tylko na gruncie danego zespołu świadectw (Field 2005, s. 72). Określają aprioryczność jako słabą, w tym sensie, że przekonania aprioryczne mogą zostać unieważnione przez doświadczenie, choć jest to wysoce nieprawdopodobne (Field 2005, s. 71-4). Mówią, że „nic w ludzkim poznaniu nie jest generowane ani uzasadniane w sposób czysto aprioryczny” (Woleński 2005, s. 456).

Aprioryczność nie jest więc dziś zwykle rozumiana jako absolutna, a mocne pojęcie *a priori* jest odrzucane przez wielu zwolenników wiedzy apriorycznej. Nie mówi się o przekonaniach, które byłyby aprioryczne względem wszystkich innych przekonań i prowadzących do nich operacji poznawczych, lecz tylko o przekonaniach pierwotnych względem tych lub owych (systemów) przekonań syntetycznych (empirycznych).<sup>8</sup> Podobnie słabe wymagania stawia się usprawiedliwianiu: nie musi

---

fioletowym, amarantowym lub biskupim?). Przykładowymi racjami apriorycznymi są z kolei: „niektóre przekonania moralne”, „stwierdzenia metafizyczne dotyczące kwestii takich, jak struktura czasu i przestrzeni” (BonJour 2005, s. 100-101).

<sup>7</sup> Są oczywiście także wyjątki, Stephen Schiffer rozważa usprawiedliwienie czysto aprioryczne, czyli uzasadnienie niezawierające żadnego aposteriorycznego składnika (Schiffer 2000, s. 296).

<sup>8</sup> Tamara Horowitz relatywizuje prawdy *a priori* do metafizycznie możliwych światów i różnorodnych wspólnot epistemologicznych. Dopuszcza tym samym możliwość, by różne grupy ludzi (np. „Amerykanie/Tybetańczycy, dwudziestowieczni Europejczycy/czternastowieczni Europejczycy”) „znały różne klasy prawd niezależnych od doświadczenia” i by członkowie jednej grupy w ogóle nie byli w stanie „zdobyć pewnych pojęć dostępnych ludziom w innej z tych grup” (Horowitz 2006, s. 129).

ono przynosić pewności, wykazywać konieczności czy prawdziwości przekonania. Racje, na których się ktoś opiera, powinny „wzmacniać, w odpowiednim stopniu, szanse, że przekonanie jest *prawdziwe*” (BonJour 1998, s. 1). Mimo tych zastrzeżeń i relatywizacji, które wydają się czynić pojęcia wiedzy (apriorycznej) i usprawiedliwienia (apriorycznego) coraz bardziej mglistymi, zwolennicy wiedzy apriorycznej przyjmują — jako „hipotezę roboczą”, jak Hartry Field — że „możliwe jest rozjaśnienie pojęcia [aprioryczności] w taki sposób, który go ani nie wyeliminuje trywialnie, ani nie uczyni nieinteresująco słabym” (Field 2005, s. 71). Są także przekonani, że funkcja i zakres takiego słabego pojęcia analityczności są takie same jak w koncepcji tradycyjnej:

Przekonania, które mogą być znane w sposób, który jest dowodowo [*justificationally*] niezależny od doświadczenia [...] wydają się obejmować bardzo szeroki zakres tematów [*subject matters*]. Obejmują tezy logiki i arytmetyki, zdania Gödla dla każdej rekursywnie zaksjomatyzowanej teorii, której aksjomaty są także znane niezależnie od doświadczenia; obejmują zasady rozłączności kolorów; może obejmują też podstawowe zasady moralne; być może również znane nam prawdy dotyczące filozofii. (Peacocke 2000, s. 256)<sup>9</sup>

Świadczą o tym także odpowiedzi na pytanie, po co przyjmuje się we współczesnych koncepcjach pojęcie tego, co aprioryczne. Kwestia ta nie jest przedmiotem szczególnej uwagi, choć należałoby się spodziewać jakiejś odpowiedzi przynajmniej ze strony tych myślicieli, którzy nie rozpoczynają swoich koncepcji wiedzy apriorycznej od stwierdzenia, że ona istnieje, ponieważ oni powinni mieć argumenty natury funkcjonalnej, czyli wskazujące, do czego służy im kategoria przekonań apriorycznych. Jedyna generalna odpowiedź, którą udało mi się znaleźć, jest taka, że koncepcja ta pozwala uzasadnić wyjątkowy status praw logiki i matematyki, to znaczy to, że są nieodwoływalne [*indefeasible*], niekorygowalne [*incorrigible*] empirycznie (Field 2000, s. 117; Horowitz 2006, s. 123-4), uniwersalnie i koniecznie prawdziwe (Hanson, Hunter 1992, s. 2-3). W ujęciu bardziej szczegółowym zwraca się uwagę na możliwość wyjaśnienia dzięki pojęciu wiedzy apriorycznej takich zjawisk jak „racjonalna akceptacja aksjomatów, które nie wynikają z tych, które zostały przyjęte wcześniej” lub takich pojęć, jak „pojęcie dowodu, które nie daje się charakteryzować czysto syntaktycznie” (Peacocke 2000, s. 258). Wskazuje się także na to, że racjonalizm, zawierający koncepcję tego, co aprioryczne, ma przewagę nad empiryzmem, który nie jest w stanie zdać sprawy ze wszystkich składników i własności ludzkiej wiedzy.

---

<sup>9</sup> Są też autorzy, którzy w (czystej) logice i matematyce oraz w metodologii badań empirycznych upatrują przekonań apriorycznych w mocnym sensie, czyli takich, których nie mogą podważyć świadectwa empiryczne (Field 2005, s. 74-87; Horwich 2000, s. 168).

## 2. SPÓR EMPIRYSTÓW I RACJONALISTÓW O *A PRIORI*

Racjonalistą w tym sporze jest ktoś, kto uznaje, że „źródłem części lub całości naszej wiedzy apriorycznej jest to, co określa się różnie jako ‘intuicję racjonalną’, ‘jasną i wyraźną percepcję’ albo ‘racjonalny wgląd’ ” i „twierdzi, że racjonalna intuicja albo któraś z jej odmian jest źródłem apriorycznego uzasadnienia” (Cassam, 2000, s. 44). Racjonalista uważa ponadto, że empiryzm jest niedoskonały i niewystarczający jako koncepcja ludzkiej wiedzy. Natomiast empirystą czy naturalistą staje się w tym sporze każdy, kto argumentuje, że zwolennicy pojęcia *a priori* nie wykazali konieczności jego stosowania w analizie ludzkiej wiedzy bądź podejmuje deflacyjną krytykę pojęcia intuicji intelektualnej lub innych pojęć czy założeń (milcząco) przyjmowanych przez racjonalistów. Przyjrzyjmy się tym krytykom bliżej.

Zacznijmy od argumentów wskazujących na niedoskonałość czy wadliwość empiryzmu, która powoduje, że bez idei wiedzy apriorycznej jesteśmy skazani na (a) sceptycyzm, ponieważ nie mielibyśmy „żadnych argumentów, by sądzić, że pozornie różne empiryczne twierdzenia, które nie są bezpośrednio uzasadnione przez doświadczenie, są prawdziwe” (BonJour 2005, s. 102), oraz — co gorsza — na (b) intelektualne samobójstwo, ponieważ można mieć wątpliwości, czy stanowisko, które odmawia argumentom *a priori* istnienia, może „uchwycić w jakikolwiek zadowalający sposób samo rozumowanie” (BonJour 2005, s. 103).

Zaiste, są to fundamentalne argumenty przemawiające za uznaniem istnienia czegoś *a priori*. Czy jednak możemy mieć gwarancję, że słabe pojęcie *a priori* obroni nas przed sceptycyzmem i „intelektualnym samobójstwem”? Powrócę do tego pytania w kolejnej części artykułu. BonJour argumentuje przeciwko empiryzmowi, wskazując na to, że empiryzm nie jest w stanie wyjaśnić uzasadnień, które nie są bezpośrednio empiryczne. Odwołuje się przy tym do opozycji budzącej wątpliwości. Powiada mianowicie, że należy odróżnić uzasadnienie *całkowicie* zależne od doświadczenia od uzasadnienia *częściowo* zależnego od doświadczenia, i przyznać, iż w tym drugim przypadku konieczne jest uwzględnienie obecności w uzasadnieniu elementu apriorycznego (por. BonJour 2005, s. 115-116). Nie jest jednak jasne, czym miałyby się charakteryzować uzasadnienia *całkowicie* zależne od doświadczenia. Jeśli miałyby sprowadzać się do przypadków, w których usprawiedliwiane przekonanie jest bezpośrednio sprawozdaniem z obserwacji, to wówczas **wszystkie** inne uzasadnienia miałyby charakter aprioryczny. Oznaczałoby to zbudowanie opozycji aposterioryczne — aprioryczne analogicznej do starej opozycji empirystów logicznych obserwacyjne — teoretyczne i paralelnej do niej, bo to, co aprioryczne, miałyby teoretyczny charakter ufundowany na wglądach intelektualnych w istoty rzeczy. Co więcej, wbrew BonJourowi, opozycja, o której tu mowa, wydaje się wątpliwym uzasadnieniem konieczności wprowadzenia pojęcia racji *a priori*, bo nie pokazuje, że to, co nie jest empiryczne w uzasadnieniu *częściowo* zależnym od doświadczenia, **musi** być rezultatem „intelektualnego wglądu w istotę rzeczy”.

Michael Devitt w swojej krytyce stanowiska BonJoura argumentuje, że nie ma konieczności przyjęcia apriorycznego elementu w usprawiedliwianiu, ponieważ wszelkie uzasadnienie, które nie jest bezpośrednio empiryczne, można rozumieć — za Quinem — w sposób empirystyczny jako pośrednie, pod warunkiem, że rozumie się je jednocześnie holistycznie (Devitt 2005, s. 107). W odpowiedzi BonJour wskazuje na niebezpieczeństwo, a właściwie nieuchronność, błędnego koła w takim holistycznym usprawiedliwianiu, zarówno w przypadku przesłanek, jak i reguł wnioskowania (BonJour 2005, s. 116). Źródłem nieporozumienia w tym konkretnym punkcie sporu może być rozważanie przez BonJoura usprawiedliwiania w perspektywie synchroniczno-logicznej (normatywnej, zwanej też metodologiczną), a przez Devitta — w perspektywie diachroniczno-genetycznej (opisowej).

Empiryści, a nawet niektórzy aprioryści, krytykują także pojęcie „intelektualnego wglądu”. Powiadają o nim, że jest niejasne, podejrzane, nadprzyrodzone (zob.: Casam 2000, s. 44-6), a koncepcje, w których się pojawia, są egzotyczne (Peacocke 2000, s. 257). Uważają, że intuicja intelektualna jest tajemniczą umiejętnością (Devitt 2005, s. 113; Boghossian 2000, s. 231), która nigdy nie została opisana w sposób zadowalający (Boghossian 1997, s. 334) i na którą nie natrafiają w swoim empirycznym samooglądzie (w introspekcji).<sup>10</sup> Wskazują, że pozadoświadczalny charakter intuicji nie został dostatecznie uzasadniony (Casullo 2012a). Argumentują również, że „w wypadku rozumowania opartego na doświadczeniu mamy do czynienia z naturalnym ogniwem łączącym umysł/mózg i świat — doświadczeniem zmysłowym, podczas kiedy w wypadku uzasadnienia *a priori*, powiązania [pomiędzy faktami i przekonaniem] wydają się doprawdy tajemnicze [*occult*], jeśli nie [przebiegają] przez doświadczenie” (Devitt 2005, s. 114).<sup>11</sup> Jedynym sposobem, by usunąć tajemniczość intuicji intelektualnej byłoby „znalezienie drogi między Scyllą opisywania czegoś, co nie jest wiedzą *a priori*, ponieważ usprawiedliwienie tego czegoś jest empiryczne, a Charybdą opisywania czegoś co nie jest w ogóle wiedzą, bo nie ma żadnego usprawiedliwienia. Świadectwa [empiryczne] sugerują, że nie ma takiej drogi. Tęsknota za wiedzą *a priori* jest tęsknotą za nieosiągalnym.” (Devitt 2005, s. 114). Być może tak jest, ale moc argumentów przeciwników koncepcji wiedzy apriorycznej nie wydaje się większa niż moc racji jej zwolenników. Albert Casullo podsumowuje prezentację argumentów obydwu stron, stwierdzając:

Ani zwolennicy, ani przeciwnicy *a priori* nie oferują przekonujących argumentów na rzecz swojej pozycji. Co więcej, typowo ich strategia jest negatywna: każdy argumentuje, że stanowisko przeciwne jest wadliwe pod jakimś względem. Rezultatem jest impas (Casullo 2002, s. 131-132; także Casullo 2003, s. 81).

<sup>10</sup> Warto tu dodać, że zwolennicy wiedzy apriorycznej też uważają, że nasz własny samoogląd (łącznie z kartezjańskim aktem *cogito*) ma charakter empiryczny (BonJour 2005, s. 99).

<sup>11</sup> Szkoda, że Devitt nie dostrzega, iż relacja między mózgiem i umysłem jest równie tajemnicza, to znaczy słabo wyjaśniona przez naturalistów, jak relacja między przekonaniem *a priori* i stanami rzeczy.

Jemu samemu wydaje się, że najbardziej obiecującą strategią udoskonalenia koncepcji *a priori* jest zaangażowanie się w znalezienie „empirycznego wsparcia tezy, że istnieją nieempiryczne źródła uzasadnienia” (Casullo 2002, s. 132). Zaangażowanie się w takie poszukiwania nie jawi się jednak jako szczególnie interesujące komuś, kto nie jest zainteresowany ani udoskaleniem stanowiska apriorystycznego, ani takim wzmocnieniem perspektywy empirystycznej, żeby wygenerowała jeszcze lepsze argumenty anty-apriorystyczne. Ktoś, kto przygląda się tym sporom z zewnątrz, może dostrzec, że obydwie strony wskazują na coś, co jest istotne, co należy poddać analizie, jeśli chce się osiągnąć lepsze, pełniejsze zrozumienie naszej aktywności poznawczej.

Aprioryści niewątpliwie mają rację, uważając, że nie da się wyjaśnić naszego przeświadczenia o prawdziwości lub ważności (obowiązaniu) w wypadku wszystkich przekonań, jeśli przyjmie się, że jedyną podstawą, na której się opieramy, jest bezpośrednie doświadczenie. Czy jednak — jak słusznie wątpią empiryści — zmusza nas to do przyjęcia nadprzyrodzonej intuicji intelektualnej, która nie jest ugruntowana w naszym doświadczeniu?

Rację mają także racjoniści, którzy podążają za Descartesem i argumentują, że akty introspekcji i to, co każdy wie o swoich stanach, o swoich myślach, doznaniach, odczuciach itd. i czego nikt inny nie może o nich wiedzieć w taki sam sposób, mają odmienny status niż akty doświadczenia zewnętrznego i wiedza o faktach zewnętrznych. Sądzę, że dzisiaj nawet dla zwolennika aprioryzmu oczywiste jest to, że nie jest to wiedza aprioryczna w takim absolutnym sensie jak dla Descartesa, czyli pozajęzykowa, pozadoświadczalna, niewymagająca interakcji z innymi ludźmi.<sup>12</sup> Wiedza aprioryczna w takim sensie chyba nie istnieje, podobnie jak aprioryczne w takim sensie czynności poznawcze. A właściwie należałoby to powiedzieć inaczej. O ich istnieniu nie można przekonać nikogo, kto zdecydowany jest ograniczyć się do świadectw empirycznych.

Powody, dla których aprioryści chcą utrzymać pojęcie wiedzy lub usprawiedliwienia *a priori*, choćby nawet miały to być pojęcia słabe, warunkowe czy aproksymacyjne, są w pełni zrozumiałe. Po pierwsze, nawet słabe pojęcie aprioryczności jest jednym ze środków, które mają nas zabezpieczyć przed koniecznością uznania wiedzy i praktyki jej budowania za obszar całkowitej dowolności i całkowitego braku pewności. Po drugie, zrozumiałe jest to, że wierzą w intuicję intelektualną albo poszukują gwaranta konieczności i pewności przekonań apriorycznych, choćby względnej, a proces ich usprawiedliwienia chcą rozumieć jako niezawodny, bo tęsknota za pewnością i obowiązaniem bezwarunkowym została nam wpojona przez tradycję intelektualną kultury europejskiej.

Można jednak mieć wątpliwości, czy droga, którą obierają aprioryści, jest najlepszym sposobem upewnienia się, że jakieś fragmenty naszej wiedzy są bardziej ko-

<sup>12</sup> Oczywiście nie dla każdego zwolennika aprioryzmu. Są wśród nich i tacy, którzy uwzględniają wiedzę aprioryczną całkowicie niezależną od języka (por. BonJour 1998, s. 57).

nieczne i pewniejsze od tych, które budujemy na bazie doświadczenia i że nie jesteśmy skazani na niewiedzę totalną. Z całą pewnością nie jest to droga jedyna. Wystarczy ją zestawić z dwoma perspektywami, które są, pod pewnym względem, bardziej skrajne — naturalistyczną i metafizyczną.<sup>13</sup> Naturalistyczna jest bardziej skrajna w tym sensie, że konkretyzując i „faktualizując” pojęcia epistemologiczne, jeszcze bardziej osłabia czy relatywizuje warunki konieczności, pewności, niekwestionowalności itd. albo rezygnuje z nich całkowicie. Zamiast mówić o koniecznościach, które mogą być znane tylko *a priori*, naturaliści chcą mówić o koniecznościach odkrywanych empirycznie (Devitt 2005, s. 107-108). Droga metafizyczna, zarzucona w istocie przez współczesnych racjonalistów, jest z kolei bardziej skrajna w tym sensie, że dostarcza argumentów (dogmatów) na rzecz konieczności absolutnej, niepowątpiewalnej pewności, aprioryczności bezwarunkowej itd. Przyjrzyjmy się tym alternatywnym stanowiskom bliżej.

### 3. PERSPEKTYWA NATURALISTYCZNA CZY METAFIZYCZNA?

Naturalista, szczególnie taki, którego można nazwać kulturalistą, buduje swoje stanowisko, wskazując, że racjonalista, a właściwie zarówno racjonalista, jak i empirysta, przyjmuje abstrakcyjne pojęcie podmiotu poznania. Zakłada bowiem o podmiocie tylko to, że ma przekonania, że jest przeświadczony o ich wartości (np. prawdziwości), że je usprawiedliwia i dysponuje (własnymi) świadectwami empirycznymi lub pozaempirycznymi racjami uzasadniającymi. Nie jest to podmiot osadzony w społeczeństwie, języku, kulturze i dziejach.

Samą aprioryczność racjonalistów traktują równie abstrakcyjnie, nawet wtedy, kiedy charakteryzują ją jako warunkową (względną), dynamiczną czy nawet aproksymacyjną. Relatywizują ją bowiem do abstrakcyjnie rozumianego podmiotu i czynności poznawczych (aktów intuicji, analizowania i uzasadniania przekonań) lub do epistemicznie (logicznie) możliwego zbioru danych empirycznych i epistemicznie możliwego zakwestionowania przekonania apriorycznego.

Budując swoje stanowisko naturalistyczne, swoją społeczno-historyczną koncepcję wiedzy, Philip Kitcher wychodzi od stwierdzenia, że opozycją istotną w dzisiejszych dyskusjach nad tym, co aprioryczne, nie jest ta, która ujawnia się w sporze aprioryzmu i empiryzmu, lecz przeciwieństwo aprioryzmu i historyzmu. Aprioryści poszukują bowiem odpowiedzi na pytanie „czy można znaleźć, dla logiki, matematyki [...] jakieś gwarancje niezależne od tradycji”, gwarancje niehistoryczne, czyli „coś, co spełni wymagania, którym Descartes i Frege mieli nadzieję sprostać”. Słaba kon-

<sup>13</sup> Konieczne są tu dwie uwagi terminologiczne. Po pierwsze, używam tu określenia naturalistyczna w takim sensie, w jakim funkcjonuje w anglojęzycznej literaturze z zakresu epistemologii i filozofii nauki. Odnosi się zarówno do koncepcji wykorzystujących pojęcia społeczno-historyczne, jak i tych, które odwołują się do biologii. Po drugie, naturalizm i empiryzm nie są tym samym. Różnice między nimi analizuje szerzej Woleński (2005, s. 417-419).

cepcja aprioryczności tych wymagań nie spełnia, jest — mówiąc słowami Michaela Devitta — „listkiem figowym” (Kitcher 2000, s. 85).

Wedle samego Kitchera, przekonanie o niezależności wiedzy od tradycji, „podzielane przez większość epistemologów od Descartesa do dzisiaj”, upadło (Kitcher 2000, s. 81-2). Towarzyszyło mu wyobrażenie „wyidealizowanego podmiotu, wycofanego ze społeczeństwa, rozważającego wszystkie przekonania, które akceptuje, i odwołującego się do mieszanki doświadczenia i rozumu, by je usprawiedliwić dla samego siebie” (Kitcher 2000, s. 81-2). Kitcher odnajduje takie wyobrażenie podmiotu zarówno u fundamentalistów, jak i u koherentystów i uważa, że ich koncepcje są wadliwe, ponieważ „nie możemy uciec od naszej socjo-historycznej tradycji, potrzebujemy słownika, żeby opisać nasze doświadczenia i potrzebujemy naprowadzania [*guidance*], aby ustalać, jakiego rodzaju procesy wiarygodnie prowadzą [*induce*] do prawdziwych przekonań” (Kitcher 2000, s. 81-2).

Kitcher nie ma wątpliwości, że porzucenie koncepcji metafizycznej lub transcendentalistycznej podstawy wiedzy apriorycznej wymusza rezygnację z wyobrażenia autonomicznego podmiotu, który zdobywa wiedzę na drodze własnych procesów poznawczych, stojąc w swojej samotności naprzeciw boskiej wiedzy lub poznawanego świata rzeczy. Rezygnacja z niego odsłania sferę społeczno-historyczną jako źródło, z którego pochodzi wiedza, wyprzedzająca subiektywne procesy poznawcze, i umiejętności, przygotowujące jednostki do ich realizowania. Kitcher podkreśla, że jego radykalne zerwanie z tradycją epistemologiczną polega na uznaniu, że „społeczno-historyczny proces jest wszystkim, co istnieje” (Kitcher 2000, s. 81) i stwierdza:

W mojej społeczno-historycznej koncepcji wiedzy, wiedza, którą dziś mamy nie jest po prostu dziełem tego, co doświadczamy lub myślimy w trakcie naszego życia, ale zależy od historycznej tradycji, na gruncie której stoimy, i od społecznych instytucji, które nam zostawiła w spadku. Każdy z nas uzyskuje w dzieciństwie zarówno jakiś ładunek przekonań, wiedzy, którą przekazują nam starsi, jak i trening, który skłania nas do poddania się różnorodnym procesom formowania przekonań i ufania tym procesom jako wiarygodnym przewodnikom [w dochodzeniu] do prawdy. W czasie naszego życia modyfikujemy te przekonania, zwykle w sposób specyficzny [*idiosyncratic*] i efemeryczny, czasami dodając przekonania do przekazanego kanonu lub wyzbywając się ich (Kitcher 2000, s. 80).

Podobne pojęcie tradycji jako układu odniesienia wiedzy podmiotowej odnaleźć można w Gadamerowskiej hermeneutyce oraz w innych koncepcjach naturalistycznych, zarówno kulturalistycznych, jak i biologistycznych. Może to być pojęcie „kulturowego *a priori* poznania”, przyjmowane w społeczno-regulacyjnej teorii kultury stworzonej przez Jerzego Kmitę. Kulturowe *a priori* poznania rozumiane jest w tej teorii jako „zespół przekonań z góry uznanych przez kulturę danej społeczności”, który stanowi „wyposażenie światopoglądowe” podmiotu poznającego. Tego rodzaju kulturowe *a priori* ma również — co zrozumiałe — poznanie naukowe. Tym, co swoiste dla ujmowania przekonań apriorycznych na gruncie społeczno-regulacyjnej teorii kultury, jest włączanie do zakresu kulturowego *a priori* nie tylko

wiedzy przedmiotowej, ale także normatywnych przekonań epistemologiczno-metodologicznych (Kotowa 1999, s. 43-45).<sup>14</sup>

Społeczno-historycznemu ujęciu wiedzy towarzyszy odrzucenie abstrakcyjnej koncepcji języka, choćby takie, jakie zrealizował Ludwig Wittgenstein. Koncepcja języka jako (logicznego) abstraktu jest zapleczem opozycji analityczne — syntetyczne oraz utożsamienia aprioryczności z tautologicznością i analitycznością rozumianą semantycznie. Jeśli jednak, w przeciwieństwie do takiego ujęcia, język jest traktowany jako zjawisko społeczne, historyczne i kulturowe, jeśli nie jest tylko i przede wszystkim strukturą przedstawiającą, lecz pełni funkcję komunikacyjną (być może jako pierwotną), to wewnątrzjęzykowe (dialogiczne) znaczenia wyrażen są bardziej pierwotne niż ich odniesienia przedmiotowe. Jeśli te wewnątrzjęzykowe znaczenia nie są historycznie niezienne, niezależne od kultury, ludzkiej praktyki itd., to analityczność jako prawdziwość na mocy znaczenia traci charakter aprioryczny, a różnica między takimi zdaniem analitycznymi i zdaniami syntetycznymi staje się drugorzędym artefaktem, produktem społeczno-historycznych, kulturowych przekształceń języków naturalnych lub logicznej praktyki konstruowania języków formalnych.

Relatywizacji wiedzy do tradycji kulturowej towarzyszy nie tylko wskazywanie na historyczną zmienność języków i znaczeń, które mają w nich wyrażenia wchodzące w skład przekonań uważanych za aprioryczne (analityczne), ale także na zmienność wiedzy, doświadczenia (zakresu zdobytych i możliwych świadectw empirycznych) i empirycznej kwestionowalności przekonań, a także na zmienność uzasadnialności i procesów, które są gwarantami przeddoświadczalnych przekonań jednostek. Taka perspektywa powoduje, że potrzeba posługiwania się pojęciem tego, co aprioryczne, staje się wątpliwa.

Wydawać by się więc mogło, że naturalizm zwyciężył lub przynajmniej zatriumfuje w najbliższej przyszłości i próby jego zatrzymania muszą się zakończyć niepowodzeniem. A jednak zwolennik aprioryzmu może zarzucić koncepcjom naturalistycznym, że ukonkretniając rozważania nad poznaniem, osadzając wiedzę i pozna-

<sup>14</sup> Analogiczną konstrukcję naturalistyczną odnaleźć można w ewolucyjnej teorii poznania, w której mówi się o biologicznym *a priori* poznania (Pobojewska 1996; 2004). Ewolucyjna interpretacja Kantowskiego *a priori* rozpoczęta została przez Konrada Lorenza i kontynuowana była między innymi przez Gerharda Vollmera i Franza Wuketitsa. Istnieje wiedza, utożsamiana ze strukturami poznawczymi, takimi jak budowa i dyspozycje organów poznawczych czy formy i kategorie doświadczenia, która ma charakter aprioryczny w wymiarze osobniczym, bo jest wrodzona, niezależna od doświadczenia danej jednostki. Natomiast w wymiarze gatunkowym jest aposterioryczna, bo kształtuje się w toku ewolucji biologicznej, będącej „procesem poznawczym, gdyż wiedza stanowi pozytywne kryterium selekcyjne” (Pobojewska 2004, s. 97-98). Oczywiście tak rozumiane biologiczne *a priori* nie ma charakteru koniecznego i powszechnego, lecz gatunkowo ograniczony, warunkowy i zmienny, a jego pojęcie należy do dyskursu genetycznego, a nie normatywnego. O biologicznym dziedziczeniu wspomina też Devitt, mówiąc o wrodzonych stanach mentalnych, które — jeśli są uzasadnionymi przekonaniami — mogą być wyjaśnione naturalistycznie jako „przekonania uzasadnione przez doświadczenie (szeroko rozumiane) naszych odległych przodków, a my odziedziczyliśmy to uzasadnienie na drodze selekcji naturalnej” (Devitt 2005, s. 106).

nie w perspektywie społecznej, historycznej i kulturowej lub biologicznej, naturalista opisuje to, co jest, zatrzymuje się na poziomie fenomenalnym i nie dochodzi do epistemologii i ustaleń normatywnych. Nie dochodzi do tego obszaru, w którym należy mówić o *a priori*.

Nie jest jednak pewne, czy apriorysta może się dzisiaj całkowicie zamknąć w obszarze ‘czystej’ epistemologii, czyli w kręgu analiz, w których nie pojawiają się odwołania do tego, co jest tu i teraz, skoro nieustannie w analizach krytycznych sami epistemologowie odwołują się do tego, co jest w intersubiektywnym obszarze faktycznego poznania. Najpewniejszym gwarantem możliwości czysto epistemologicznej analizy tego, co aprioryczne, mogłoby być dla nich pojęcie „intuicyjnego wglądu w konieczności”, wglądu w to, co nie jest tylko *intersubiektywnie* wiedzą, lecz co jest nią *obiektywnie*, ponieważ taki intuicyjny wgląd jest traktowany jako całkowicie wolny od społeczno-historycznych oddziaływań i przekształceń. Rozwiązanie to ma jednak istotną słabość. Nie bez powodu pojęcie intuicji intelektualnej budzi dziś wątpliwości nawet zwolenników wiedzy apriorycznej. Jawi się bowiem jako pojęcie subiektywistyczne, jeśli nie towarzyszy mu — jak w siedemnastym wieku — koncepcja metafizycznej podstawy samej możliwości przeżywania takiego aktu intuicji intelektualnej, jego powszechności i równie powszechnego obowiązywania.

Nie wdając się w charakterystykę racjonalizmu wczesnonowożytnego,<sup>15</sup> warto zauważyć, że współcześni aprioryści odwołują się do charakterystyki tradycyjnego (kartezjańskiego) pojęcia wiedzy, która jest w pewien istotny sposób połowiczna. Casullo zapożycza te charakterystykę od Williama Alstona, który pisze:

Powszechnie przyjmuje się, że tradycyjnym pojęciem jest Kartezjański fundamentalizm: Descartes, razem z wieloma innymi siedemnasto- i osiemnastowiecznymi filozofami, przyjął, że wszelka wiedza warta tej nazwy jest oparta na poznaniach, których prawda jest zagwarantowana (są niezawodne), które są maksymalnie stabilne, niepodatne na to, by kiedykolwiek wykazano, że są błędne (są niekorygowalne), i takie, że żadna racjonalna wątpliwość nie może być przeciwko nim wysunięta (są niepowątpiewalne) (Alston 2010, p. 384).

To prawda: wedle Descartesa wiedza, *episteme*, jest pewna, niekorygowalna i niepowątpiewalna. Taki charakter ma wiedza, którą Descartes odnajduje w sobie w akcie *cogito*, ale wszystkie te własności wiedzy, zarówno tej, że myśli i że jest, tej, że Bóg istnieje, jak i wiedzy logicznej, matematycznej i metafizycznej, wymagają obiektywnej gwarancji — Boga, który nas nie zwodzi (Descartes 2001, s. 69-71, 77, 80, 87, 133, 141; AT VII 49-52, 58, 62, 71, 133, 145). O tym metafizycznym elemencie Kartezjańskiej koncepcji wiedzy wspomina Alston (2010, s. 384), ale najwyraźniej zapominają epistemologowie analityczni. Co więcej, całość tej wiedzy ma charakter aprioryczny, wbrew temu, co sądzi Casullo (Casullo 2009, s. 82), przywołując Alstona w swojej krytyce koncepcji Kitchera. Wiedza aposterioryczna nie jest dla Des-

<sup>15</sup> Metafizycznymi i teologicznymi fundamentami epistemologii siedemnastowiecznej zajmuję się w innym miejscu (Tuchańska 1995). Najnowsze badania owych siedemnastowiecznych koncepcji przedstawię w innym tekście.

cartesa ani pewna, ani niepowątpiewalna, ani niekorygowalna (Descartes 2001, s. 90, 94-95, 97-98, 101-2, 141, 143-144; AT VII 73, 79-80, 83-84, 88-90, 145, 149).

Próba reaktywacji czy nawiązywania przez apriorystę do Kartezjańskiego pojęcia *episteme* jawi się jako przedsięwzięcie paradoksalne, jeśli nie ma tej samej podstawy, którą pojęcie to ma dla samego Descartesa. Podstawą tą jest Bóg. To on jest gwarantem obiektywnej pewności, konieczności, powszechności i prawdziwości wiedzy, którą Descartes odkrywa w sobie przed podjęciem jakichkolwiek aktów doświadczenia. Przekonania metafizyczne czy późniejsze postulaty transcendentalistyczne nie mogą zostać w trakcie takiej reaktywacji przyjęte na mocy suwerennej decyzji filozofa jako konwencjonalne postulaty (aprioryczne) lub robocze hipotezy empiryczne, ponieważ te nie mają charakteru koniecznego. Przekonania, na których opiera się zaufanie wczesnonowożytnego racjonalisty do wiedzy apriorycznej, są — w gruncie rzeczy — przeświadczeniami mitycznymi w takim sensie mityczności, o którym mówi Kołakowski. Przeświadczenie mityczne nie jest zależne od nas, ono funkcjonuje w naszym myśleniu, konstytuuje je, a my możemy je jedynie odkryć. Używając terminologii hermeneutycznej, można je nazwać przed-sądem, prestrukturą naszego poznania. Kiedy jednak zostaje odkryte i wyartykułowane, kiedy z przed-sądu staje się sądem, wchodzi w obszar dyskursu, w którym obowiązują zasady racjonalnej krytyki, uprawnione jest żądanie jego usprawiedliwienia i — *last but not least* — nieuchronnie pojawia się wątpliwość, czy aby na pewno przekonanie mityczne jest poznawczo ważne i obligatoryjne, czy musimy mu się poddać. Uciszyć czy odsunąć tę wątpliwość możemy tylko za cenę rezygnacji z krytycznego myślenia i poddania się dogmatowi.

#### 4. PODSUMOWANIE, JAK NAJBARDZIEJ SUBIEKTYWNE

Dla mnie konkluzją tej analizy jest uznanie, że cała tytułowa opozycja nie jest warta dalszych udoskonalających ją analiz pojęciowych. Może zostać porzucona, choć nie na rzecz empirystycznego przekonania, że wszelka wiedza jest oparta na danych empirycznych, którymi dysponuje jednostkowy podmiot, bo nie jest. Także nie na rzecz opozycji analityczne — syntetyczne ani jakiejś innej opozycji, w której po jednej stronie byłoby to, co wiemy (o świecie) w sposób konieczny i pewny albo samooczywisty, albo pozaempiryczny itd., a po drugiej stronie cała reszta. Powodem rezygnacji z niej jest bowiem dla mnie świadomość procesu dokonującego się co najmniej od dziewiętnastego wieku. Jest to proces porzucania ideału *episteme*.

Porzucanie tego ideału, stanowiące być może ostatni składnik współczesnych przekształceń w zakresie koncepcji wiedzy, widać wyraźnie w filozofii nauki, szczególnie w świetle modyfikacji, którym poddane zostało w postempirystycznej filozofii nauki pojęcie wiedzy naukowej, uważanej za nowożytne wcielenie ideału *episteme*. Quine zakwestionował tradycyjne fundamentalistyczne ujęcie wiedzy naukowej i w swoim holistycznym modelu pokazał wiedzę naukową jako pole wiedzy stano-

wiąże ‘scentralizowaną’ całość w mocnym sensie, zgodnie z którym zmiana w centrum pola wiedzy (w logice i matematyce) pociąga za sobą radykalne zmiany w całym polu. Na gruncie takiej holistycznej koncepcji epistemicznej poszukiwanie fundamentu wiedzy, jej pierwszych zasad, uniwersalnych reguł oddzielających to, co empiryczne, od tego, co teoretyczne, czy upatrywanie w logice i matematyce apriorycznej podstawy wiedzy traci sens.<sup>16</sup> Dzisiaj jednak nawet ten model wydaje się nieadekwatny.<sup>17</sup> Związki między poszczególnymi składnikami pola wiedzy naukowej uznać trzeba za znacznie luźniejsze niż sądził Quine, a znaczenie zmian w jakimś punkcie czy obszarze pola dla innych jego obszarów ujmować trzeba jako zróżnicowane. Pole wiedzy naukowej (pole wiedzy danej dyscypliny naukowej) może być niespójne czy porozrywane, a zmiana w jednym jego miejscu może pociągać zmiany w innych miejscach, ale może też być z ich punktu widzenia obojętna.

Porzucenie ideału *episteme* wydaje się także nieuchronne, jeśli rozważania epistemologiczne mają zachować związek z rzeczywistymi praktykami poznawczymi i ich badaniem. Jeśli, jak pokazują te badania, naukowa znajomość świata jest niepewna, niekonieczna, tymczasowa i przygodna oraz historycznie zmienna, a my nie chcemy przestać jej nazywać wiedzą, to pozostaje nam tylko osłabić wymagania stawiane wiedzy, czyli właśnie warunki zawarte w ideale *episteme*. Jeśli owa wiedza naukowa jest artefaktem, tworzonym w procesie społecznym, w którym istotną rolę odgrywają nie tylko wartości poznawcze i reguły metody naukowej (które zresztą także nie są ponadhistoryczne), to zbędne staje się poszukiwanie czegoś, co nadałoby owej wiedzy cechy *episteme*, obiektywność, czyli charakter ponadhistoryczny, ponadkulturowy, a nawet ponadludzki. Taką rolę spełniać miało to, co aprioryczne.

Do zmierzchu ideału *episteme* przyczyniły się także krytyki absolutystycznego rozumienia podstawy (gwaranta) konieczności, pewności i powszechnego obowiązania sądów oraz reguł i standardów poznawczych. Jeśli nie możemy wskazać ostatecznego, niehistorycznego i niedającego się racjonalnie zakwestionować fundamentu wiedzy, to także aprioryczności nie da się oprzeć na niepowątpiewalności uzasadnienia czy zredukować do niej. W tej sytuacji szukanie procesów, które byłyby apriorycznymi gwarantami przeddoświadczalnych przekonań jednostek, uznać trzeba nie tylko za zbędne, ale także za bezskuteczne.

Przedstawione argumenty nie przekonają oczywiście nikogo, kto przyjmuje, otwarcie lub milcząco, abstrakcyjną i absolutystyczną perspektywę. Inspirowany ideałem *episteme*, nadal będzie szukał definicji aprioryczności, która nie budziłaby żadnych wątpliwości, nadal będzie dążył do odkrycia intuicyjnie pewnych aprio-

<sup>16</sup> Sam Quine zwraca zresztą uwagę na fakt, że tym, co robimy na przykład w obszarze teorii zbiorów jest rozwijanie „tej lub innej teorii zbiorów poprzez oczywiste rozumowanie, lub elementarną logikę, [wychodzące] od nieoczywistych pierwszych zasad, ustalanych, na dobre lub tymczasowo, przez coś, co wygląda jak konwencja” (Quine 1963, s. 387). Oczywiście rozumowania nie oznacza naturalnie jego absolutności czy ponadhistorycznego obowiązywania, oczywistość może być kontekstualna, ograniczona do historycznej, choć długotrwałej, tradycji.

<sup>17</sup> Krytykę taką przeprowadza np. Friedman (Friedman 2000, s. 373-383).

rycznych przekonań albo niepodważalnych dowodów ich apriorycznego obowiązywania, argumentując — słusznie — że z faktu, iż nie zostały dotychczas wskazane, nie wynika, że nie może się to już nigdy udać.

Warto jednak mieć świadomość, że porzucenie takiej absolutystycznej perspektywy i uznanie niezbywalnej przygodności całości naszej wiedzy i budujących ją procedur, nie tylko nie oznacza okrojenia pola dociekań poświęconych poznaniu i wiedzy, wyeliminowania z niego całości problematyki, która miała dotychczas fundamentalne znaczenie, lecz także — co ważne — odkrywa nowe obszary, które mogą być tematyzowane i badane. Odsłania się cały szereg kwestii otwartych i częściowo tylko rozważonych. Wiążą się one z nadal ważnymi spostrzeżeniami i intuicjami zwolenników aprioryzmu.

Słuszne jest bowiem ich przeświadczenie, że przekonania, które żywimy, mają różnicowany status poznawczy, że możemy je uporządkować w pewien ciąg zaczynający się od wąskich, szczegółowych mniemań, których zakwestionowanie lub odrzucenie nie budzi naszego oporu, poprzez takie, które stanowią przesłanki całych teorii, systemów filozoficznych czy światopoglądów i jesteśmy skłonni trwać przy nich uporczywie, bo ich odrzucenie miałoby dalekosiężne i trudne do wyobrażenia konsekwencje, po takie, których odrzucenie pozbawiłoby nas nie tylko wiedzy, ale także narzędzi jej budowania, a więc jawi nam się jako próba zburzenia całego gmachu ludzkiej wiedzy.

Tych możliwych uporządkowań wiedzy jest znacznie więcej. Na tym samym poziomie, na którym występują szczegółowe mniemania, do których nie przywiązujemy wielkiej wagi, jak do opinii czy plotek, są konstatacje oparte na naszym własnym doświadczeniu, pewne i oczywiste dla nas w takim stopniu, że domaganie się byśmy je porzucili odbieramy jako próbę pozbawienia nas zdrowego rozsądku. Tam, gdzie są fundamentalne założenia i aksjomaty uporczywie przez nas bronione, są też przekonania, których się kurczowo trzymamy, choć porzuciwszy je, czujemy się wyzwoleni z dogmatu. Obok nich są też przekonania niewrażliwe na przeczące im świadectwa empiryczne i niepodatne na racjonalną krytykę; uznajemy je i bronimy ich, bo stoją za nimi nasze wartości, emocje, interesy albo tęsknoty i marzenia. Wśród tych, które traktujemy jako ostateczne podstawy wiedzy i konieczne narzędzia, są też takie, które modyfikujemy czy odrzucamy, godząc się na pokawałkowanie wiedzy i powstanie w niej nieciągłości czy niewspółmierności. Status epistemiczny przekonań, nasze postawy wobec nich i funkcje, które pełnią, podobnie jak status i rola rozumowań oraz użytek, jaki z nich czynimy, są bardzo zróżnicowane i mogą być charakteryzowane na wiele sposobów. Co więcej, zmiany, przesunięcia, akty odrzucania i przyjmowania nowych przekonań mają nie tylko subiektywny charakter, dokonują się nie tylko w toku życia każdego z nas. Realizują się też na poziomie ponadindywidualnym, w zbiorowym i wielopokoleniowym wysiłku uczonych, filozofów, artystów, a nawet polityków i politycznych wizjonerów. Nie da się więc zbudować charakterystyki przekonań indywidualnych, rozważając abstrakcyjny system przekonań odniesiony, co najwyżej, do abstrakcyjnego podmiotu jako jego

nośnika. Podobnie jak Friedman sądzę, że konieczne jest wzięcie pod uwagę tradycji, czyli ponadindywidualnego układu przekonań.<sup>18</sup> Oprócz tego niezbędne jest uwzględnienie społecznych procesów i mechanizmów tworzenia tradycji, utrzymywania ich, oddziaływania na jednostki i ich przekonania itd.

Te wszystkie realne fenomeny składające się na ludzkie poznawanie jako proces nieredukujący się do indywidualnych czynności poznawczych nie mają ani natury czysto logicznej, ani wyłącznie psychologicznego czy socjologicznego charakteru, mają też — a może nawet mają przede wszystkim — wymiar epistemologiczny, bo — wbrew nadziejom scjentyistów — nie dają się zredukować ani do tego, co wyznaczone przez adaptację i potrzebę przetrwania, ani do stanów psychicznych, ani do procesów społecznych. Mogą więc stać się tematem epistemologicznych rozważań uwolnionych od ograniczających opozycji, które odziedziczyliśmy z tradycji nowożytnej; od abstrakcyjnej perspektywy indywidualistycznej, poza którą nowożytni epistemologowie nie mogli wyjść, a współcześni epistemologowie (analityczni) się jej trzymają, mimo wszelkich krytyk; od ideałów, które skonstruowali wcześniejsi filozofowie; od przed-sądów, których oni nie mogli zobaczyć, ale my możemy je sproblematyzować. Wydaje mi się to bardziej interesującą perspektywą badań epistemologicznych niż wytrwale podążanie za poprzednikami, cyzelowanie ich opozycji, wysubtelnianie i osłabianie kategorii, które przyjmowali, oraz rozwiązywanie ich, a nie naszych, problemów.

#### LITERATURA CYTOWANA

- Alston, W. (2010), *Foundationalism*, [w:] *A Companion to Epistemology*, red. J. Dancy, E. Sosa, M. Steup, Wiley-Blackwell, Oxford, s. 382-385.
- A Priori Knowledge* (1999), red. A. Casullo, Dartmouth Publishing Company, Aldershot.
- Bigelow, J. (1992), *The Doubtful A Priori*, [w:] *Return of the A Priori*, red. P. Hanson, B. Hunter, The University of Calgary Press, Calgary („Canadian Journal of Philosophy”, supplementary vol. 18), s. 151-166.
- Boghossian, P. A. (1997), *Analyticity*, [w:] *A Companion to the Philosophy of Language*, red. B. Hale, C. Wright, Blackwell, Oxford, s. 331-378.
- Boghossian, P. (2000), *Knowledge of Logic*, [w:] *New Essays on the A Priori*, red. P. Boghossian, C. Peacocke, Clarendon Press, Oxford, s. 229-254.
- Bohnert H. G. (1963), *Carnap's Theory of Definition and Analyticity*, [w:] *The Philosophy of Rudolf Carnap*, red. P. A. Schilpp, La Salle, Ill., Open Court, s. 407-430.

<sup>18</sup> W odniesieniu do nauki, Friedman proponuje, by zastąpić Quine'owski model całościowego systemu wiedzy alternatywnym obrazem „całkowicie dynamicznego, a zarazem zróżnicowanego systemu wiedzy”, mającego trzy poziomy: poziom pojęć i zasad (praw natury) nauk przyrodniczych, poziom apriorycznych zasad konstytutywnych (Kuhnowskich paradygmatów), umożliwiających formułowanie i testowanie elementów pierwszego poziomu i modyfikowanych w trakcie rewolucji naukowych, oraz poziom filozoficznych meta-paradygmatów, dostarczających motywacji do dokonywania zmian paradygmatów, służących jako źródło wskazówek i podtrzymujących zmiany międzyparadygmatyczne. (Friedman 2000, s. 382-3)

- BonJour, L. (1992), *A Rationalist Manifesto*, [w:] *Return of the A Priori*, red. P. Hanson, B. Hunter, The University of Calgary Press, Calgary („Canadian Journal of Philosophy”, supplementary vol. 18), s. 53-88.
- BonJour, L. (1998), *In Defence of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BonJour, L. (2005), *Is There a Priori Knowledge? In Defense of the a Priori*, [w:] *Contemporary Debates in Epistemology*, red. M. Steup, E. Sosa, Blackwell, Oxford, s. 98-105.
- Brown, J. R. (1992), *EPR as A Priori Science*, [w:] *Return of the A Priori*, red. P. Hanson, B. Hunter, The University of Calgary Press, Calgary („Canadian Journal of Philosophy”, supplementary vol. 18), s. 253-271.
- Cassam, Q. (2000), *Rationalism, Empiricism, and the A Priori*, [w:] *New Essays on the A Priori*, red. P. Boghossian, C. Peacocke, Clarendon Press, Oxford, s. 43-64.
- Casullo, A. (2002), *A Priori Knowledge*, [w:] *The Oxford Handbook of Epistemology*, red. P. K. Moser, Oxford University Press, Oxford, s. 95-143.
- Casullo, A. (2003), *A Priori Justification*, Oxford University Press, Oxford.
- Casullo, A. (2009), *Analyzing a Priori Knowledge*, „Philosophical Studies”, (2009) 142, s. 77-90.
- Casullo, A. (2012a), *Intuitions, Thought Experiments, and the A Priori*, [w:] tenże, *Essays on A Priori Knowledge and Justification*, Oxford University Press, Oxford (w druku).
- Casullo, A. (2012b), *Articulating the A Priori-A Posteriori Distinction*, [w:] tenże, *Essays on A Priori Knowledge and Justification*, Oxford University Press, Oxford (w druku).
- Descartes R. (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbmska, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Devitt, M. (2005), *There Is No a Priori*, [w:] *Contemporary Debates in Epistemology*, red. M. Steup, E. Sosa, Blackwell Publ. Comp. Oxford, s. 105-115.
- Field, H. (2000), *Apriority as an Evaluative Notion*, [w:] *New Essays on the A Priori*, red. P. Boghossian, C. Peacocke, Oxford, Clarendon Press, s. 117-149.
- Field, H. (2005), *Recent Debates about the A Priori*, [w:] *Oxford Studies in Epistemology*, vol. 1, red. T. Szabó-Gendler, J. Hawthorne, Oxford, Clarendon Press, s. 69-88.
- Friedman, M. (2000), *Transcendental Philosophy and A Priori Knowledge: A Neo-Kantian Perspective*, [w:] *New Essays on the A Priori*, red. P. Boghossian, C. Peacocke, Clarendon Press, Oxford, s. 367-83.
- Hanson, P., Hunter, B. (1992), *Return of the A Priori. Introduction*, [w:] *Return of the A Priori*, red. P. Hanson, B. Hunter, The University of Calgary Press, Calgary, s. 1-52.
- Horowitz, T. (2006), *The Epistemology of Apriori Knowledge*, red. J. L. Camp, Jr., Oxford, Oxford University Press.
- Horwich, P. (2000), *Stipulation, Meaning, and Apriority*, [w:] *New Essays on the A Priori*, red. P. Boghossian, C. Peacocke, Clarendon Press, Oxford, s. 150-69.
- Hunter, D. (1997), *Understanding, Justification and the A Priori*, „Philosophical Studies”, t. 87, s. 119-141.
- Judycki, S. (2011), *Wiedza a posteriori i a priori*, [w:] *Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, Wydawnictwo WAM, Kraków (w druku).
- Kitcher, P. (2000), *A Priori Knowledge Revisited*, [w:] *New Essays on the A Priori*, red. P. Boghossian, C. Peacocke, Clarendon Press, Oxford, s. 65-91.
- Kotowa, B. (1999), *Kulturowe a priori poznanie*, [w:] *Wiedza a założeniowość*, red. A. Motycka, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 43-56.
- New Essays on the A Priori* (2000), red. P. Boghossian, C. Peacocke, Clarendon Press, Oxford.

- Peacocke, C. (2000), *Explaining the A Priori: The Programme of Moderate Rationalism*, [w:] *New Essays on the A Priori*, red. P. Boghossian, C. Peacocke, Clarendon Press, Oxford, s. 255-285.
- Piazza, T. (2007), *A Priori Knowledge. Toward a Phenomenological Explanation*, Onto Verlag, Frankfurt.
- Pobojewska, A. (1996), *Biologia i poznanie. Biologiczne „a priori” człowieka a realizm teoriopoznawczy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Pobojewska, A. (2004), *Biologizacja Kantowskiego a priori: zdrada czy produktywna kontynuacja filozofii transcendentalnej?*, [w:] *Immanuel Kant a świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. K. Śnieżyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, s. 93-107.
- Return of the A Priori* (1992), red. P. Hanson, B. Hunter, The University of Calgary Press, Calgary („Canadian Journal of Philosophy”, supplementary vol. 18).
- Quine, W. V. O. (1963), *Carnap and Logical Truth*, [w:] *The Philosophy of Rudolf Carnap*, red. P. A. Schilpp, La Salle, Ill., Open Court, s. 385-406.
- Schiffer, S. (2000), *Paradox and the A Priori*, [w:] *New Essays on the A Priori*, red. P. Boghossian, C. Peacocke, Clarendon Press, Oxford, s. 273-310.
- Tuchańska, B. (1995), *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej a status logiki i matematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Woleński, J. (2001), *Epistemologia*, t. II, *Wiedza i poznanie*, Aureus, Kraków.
- Woleński, J. (2005), *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, ss. 415-463.