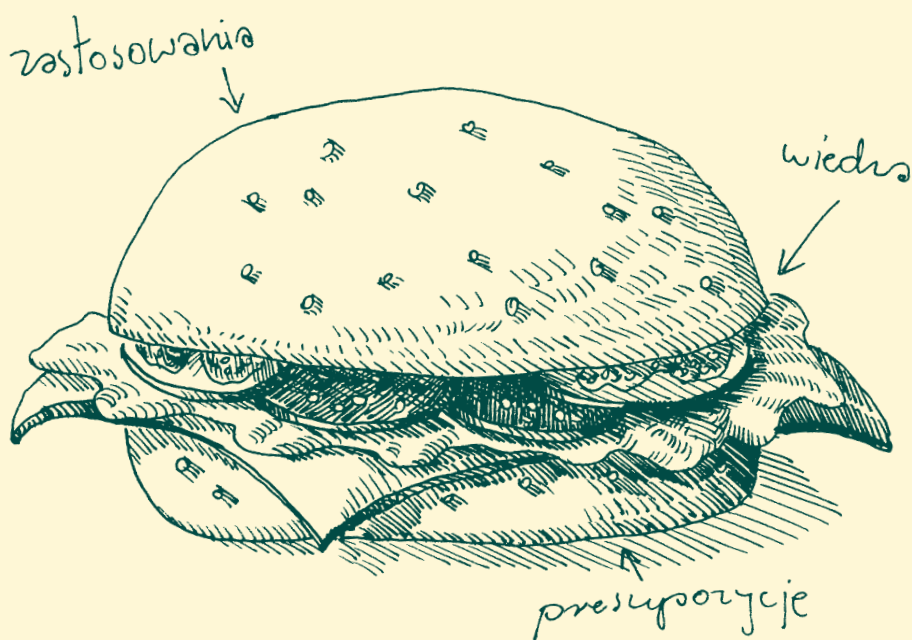


Adam Grobler

Epistemologia

Sandwiczowa teoria wiedzy



Epistemologia

Sandwiczowa teoria wiedzy

Adam Grobler

Epistemologia

Sandwiczowa teoria wiedzy

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Narodowe Centrum Nauki
(projekt nr 2014/13/B/HS1/02914)

© Copyright by Adam Grobler and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2019

ISBN 97883-242-3558-2
e-ISBN 97883-242-2985-7
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Agnieszka Boniatowska

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

www.universitas.com.pl

Eli, ukochanej babci moich wnucząt

Wstęp

Książka, którą Ci przedstawiam, ma dwoistą naturę. Z jednej strony, jest ona wprowadzeniem do epistemologii, czyli teorii poznania. Jako taka, może pełnić rolę podręcznika dla studentów filozofii oraz innych zainteresowanych osób. Z drugiej zaś – jest efektem moich własnych dociekań prowadzących do sformułowania sandwiczowej teorii wiedzy; jako taka, jest oryginalną rozprawą filozoficzną. Dwoisty charakter książki przejawia się m.in. w stylu poszczególnych rozdziałów. W „podręcznikowych” 1–9 i 11 przeważa ujęcie syntetyczne, pomijające rozmaite detale. Niemniej starałem się unikać encyklopedycznych skrótów, aby w miarę możliwości objaśnić sytuację problemową, przedstawić główne propozycje rozwiązań, ich wady i zalety oraz zilustrować je przykładami. Rozdziały te powstały na kanwie wykładów, które prowadziłem kolejno w Wyższej Szkole Pedagogicznej im. T. Kotarbińskiego w Zielonej Górze, na Uniwersytecie Zielonogórskim i Uniwersytecie Opolskim. Zostały one uzupełnione o dodatkowe treści oraz uwagi odautorskie, mniej lub bardziej związane z rozwijanym przeze mnie stanowiskiem. W „oryginalnych” rozdziałach 10 oraz 12–16 jest więcej szczegółowych analiz, dyskusji i polemik ukierunkowanych na umotywowanie własnego stanowiska.

Poza tym w książce znajdziesz wiele uwag na temat przekładu anglojęzycznej terminologii. Niestety, polscy autorzy i tłumacze zazwyczaj zadowolają się sztucznym spolszczaniem obcych terminów albo dobieraniem pierwszego z brzegu, słownikowego odpowiednika, z naruszeniem elementarnych zasad ojczystej frazeologii. Stąd w polskojęzycznych tekstach filozoficznych panoszą się odstręczające kondycjonalizacje, dyskwtacje i referencje. Nie przekonują mnie usprawiedliwienia, że kto ma zrozumieć, o co chodzi, ten zrozumie. Uważam, że powinnością pisarza – filozofowie są przecież odmianą tego gatunku – jest

pielęgnowanie urody języka i odpowiedzialne kształtowanie jego specjalistycznych żargonów. Toteż postawom propozycjonalnym co do pozycji epistemicznych przeciwstawiam substancjalną teorię zobowiązania ontologicznego do racjonalnej niezgody. Mam nadzieję, że moje wysiłki zostaną w tym względzie docenione.

Rozdział pierwszy zarysowuje podstawowe historyczne podziały w sprawie źródeł i granic poznania oraz wprowadza elementarną terminologię. Jest on istotny o tyle, że współczesne spory w poruszanych w kolejnych rozdziałach, bardziej szczegółowych kwestiach domyślnie lub wprost do nich nawiązują. W szczególności rozdział drugi, który traktuje o percepcji, głównym źródle poznania empirycznego, ściśle wiąże się z tradycyjnymi problemami empiryzmu. Rozdział trzeci omawia problemy pomocniczych źródeł poznania, pamięci i świadectwa z drugiej ręki (*testimony*). Połączenie ich w jednym rozdziale jest uzasadnione tym, że współcześnie wielu filozofów dostrzega analogie między przekazem treści w czasie u indywidualnego podmiotu, a przekazem treści od podmiotu do podmiotu. Problematyka świadectwa z drugiej ręki, trochę niedoceniona w polskim piśmiennictwie filozoficznym, w naturalny sposób prowadzi do kwestii społecznej natury poznania, omówionej w rozdziale czwartym. Po przedstawieniu kwestii innych umysłów i problemu niejednomysłności następuje podrozdział 4.3., który można zaliczyć do oryginalnych. Porusza bowiem nieobecne w polskiej literaturze – o ile wiem – zagadnienie podmiotu zbiorowego. Przedstawiam w nim własną propozycję deflacyjną, w myśl której wiedza zbiorowa sprowadza się do możliwej do uzyskania indywidualnej wiedzy z drugiej ręki.

Rozdział piąty omawia problem indukcji. Więcej szczegółów na ten temat znajdziesz, Czytelniku, w mojej *Metodologii nauk* (2006). Po latach doszedł jednak nowy motyw związany z funkcją klauzuli *ceteris paribus*, na mocy której pomija się wpływ czynników nieznanych lub przygodnych. Zastosowanie tej klauzuli wyjaśnia mechanizm rozumowania indukcyjnego zarówno prostego, jak i angażującego regułę warunkowania, czyli modyfikowania prawdopodobieństwa hipotez w reakcji na nowe świadectwo empiryczne. Nowy materiał przynosi zwłaszcza podrozdział 5.6. zawierający polemikę z kompatybilizmem, kierunkiem, wedle którego zasada wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia daje się pogodzić regułą warunkowania.

Rozdział szósty dotyczy poznania *a priori*, zacieśniając je do matematyki i logiki. Ukazuje on również empiryczne lub pseudo-empiryczne aspekty poznania matematyczno-logicznego. Problematykę *a priori*

jako wkładu ze strony podmiotu w poznanie uzupełnia rozdział siódmy. Motyw poznania *a priori* okazjonalnie pojawia się też w innych rozdziałach. W rozdziale trzecim znajdziesz wzmiankę o Burge'a koncepcji apriorycznego uprawnienia do polegania na pamięci i świadectwie z drugiej ręki, w 12.2.2. polemikę z apriorycznym odrzuceniem globalnego sceptycyzmu przez Cohena i DeRose'a oraz ogólne uwagi na temat zależności wiedzy *a priori* od doświadczenia, choć nie od treści doświadczenia. Po przeglądzie zagadnień dotyczących źródeł poznania następuje rozdział ósmy na temat analizy pojęcia wiedzy jako zasadnego, prawdziwego mniemania. Rozdział dziewiąty poświęcony jest pojęciu prawdy, głównemu z domniemanych składników pojęcia wiedzy.

Pierwszy z oryginalnych, rozdział dziesiąty, traktuje o trudnościach związanych z warunkiem prawdziwości albo faktywności wiedzy, zwłaszcza w odniesieniu do wiedzy naukowej. Krytykuję w nim pogląd, wedle którego zdania nauki, jako nieprawdziwe, nie mogą wchodzić w skład wiedzy. Są one nieprawdziwe, ponieważ zakładają idealizacje, klauzulę *ceteris paribus* i inne presupozycje. Dowodzę, że zdania nauki nie różnią się pod tym względem od zdań wyrażających wiedzę w sensie analiz post-gettierowskich. Wobec tego, wbrew epistemologicznej ortodoksji, optuję za odrzuceniem warunku faktywności wiedzy. Nawiązując do pomysłów Kazimierza Ajdukiewicza i Ludwiga Wittgensteina, proponuję warunek prawdziwości zastąpić warunkiem kontekstowej nadstwierdzalności, zachowując zarazem pojęcie prawdy jako idei regulatywnej poznania w sensie Kanta–Poppera. Tę myśl będę doprecyzowywał w kolejnych oryginalnych rozdziałach.

Najpierw jednak następuje rozdział jedenasty poświęcony drugiemu składnikowi pojęcia wiedzy – uzasadnieniu. W podrozdziale 11.1. przedstawiam spór między fundamentalizmem epistemologicznym a koherencjonizmem, sugerując zajęcie stanowiska pośredniego, domyślno-krytycznego (*default-and-challenge*). Podobnie w sporze między internalizmem a eksternalizmem, o którym mówi 11.2., proponuję łączący cechy obu stanowisk wariant epistemologii cnót, akcentujący stosowalność mniemań jako aspekt ich uzasadnienia. Ten rozdział, zawierający wspomniane elementy odautorskie, zasadniczo kończy podręcznikową część książki.

W rozdziale dwunastym polemizuję z popularną w ostatnich dziesięcioleciach strategią blokowania współczesnego argumentu sceptycznego opartego na zasadzie domknięcia wiedzy ze względu na rozpoznane wyniki logiczne. Jest nią kontekstualizm pragmatyczny, który uzależnia

standardy wiedzy od sytuacji praktycznej. Krytykę tego podejścia kontynuuję w rozdziałach trzynastym i czternastym, poświęconym kolejno szczegółowym kwestiom odchylenia pragmatycznego w epistemologii (*pragmatic encroachment*) i paradoksu loterii. W swojej argumentacji powołuję się m.in. na zaniedbywane w literaturze odróżnienie wiedzy od przewidywania opartego na wiedzy, na pomijanie funkcji klauzuli *ceteris paribus* oraz wskazuję na nazbyt swobodne posługiwanie się pojęciem prawdopodobieństwa. W rezultacie dowodzę, że związek między wiedzą a rozumowaniem praktycznym, tj. rozumowaniem na użytek działania, jest niebezpośredni.

Rozdział piętnasty zmierza do sformułowania wolnej od wykazanych przeze mnie mankamentów wersji kontekstualizmu. Dochodzę do niej przez analizę wittgensteinowskich inspiracji kontekstualizmu inferencyjnego Michaela Williama oraz zapożyczenie Crispina Wrighta koncepcji uprawnienia (*entitlement*). Odrzucam przy tym skrajny eksternalizm pierwszego oraz przywiązanie drugiego do idei faktywności wiedzy. Kombinację wybranych wątków tych (i innych) stanowisk oraz kilku moich wcześniejszych pomysłów podsumowuję w rozdziale szesnastym i ostatnim.

Niektóre fragmenty książki opierają się na moich wcześniejszych tekstach. Rozdziały podręcznikowe rozwijają streszczenia moich wykładów, niegdyś dostępnych na mojej prywatnej stronie internetowej – wskutek awarii serwera przestała ona istnieć i jeszcze nie zdołałem jej zrekonstruować. Rozdział piąty i szósty, ze względu na krzyżowanie się tematyki, mogą częściowo przypominać fragmenty *Metodologii nauk*, ale pisałem je na nowo. Rozdział dziewiąty w znacznej części wykorzystuje, za zgodą wydawcy, *Prawdę, jej namiastki i paradoksy z nimi związane* (w: *Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, WAM, Kraków, s. 19–52). Rozdział dziesiąty w mniejszej, ale jednak, części wykorzystuje *Dwa pojęcia wiedzy: w stronę unifikacji* („Przegląd Filozoficzny” 2016, nr 1 [97], s. 141–160). W rozdziale szesnastym, choć pisałem go na nowo, i w kilku innych, mogą być rozsiane uwagi z *The Sandwich Theory of Knowledge* (w: A. Kuźniar, J. Odrowąż-Sypniewska, *Uncovering Facts and Values: Studies in Contemporary Epistemology and Political Philosophy*, Rodopi, Brill 2016, Poznań Studies in the Philosophy of Science and Humanities, t. 107, s. 91–106).

Inne fragmenty są polskojęzycznymi wersjami jeszcze nieopublikowanych, ale przeznaczonych do publikacji anglojęzycznych artykułów lub ich części:

- *Two Concepts of Knowledge* (rozdz. 4.3., 10);
- *Induction, Conditionalization, and the Ceteris Paribus Clause* (rozdz. 5.4., 5.6.);
- *Commitment to Closure and the Idea of Groundless Grounds* (rozdz. 12.2., 15);
- *Pragmatic Encroachment and the Ceteris Paribus Clause* (rozdz. 13);
- *Lotteries and Fallibility* (rozdz. 14).

Na koniec podziękowania. Serdecznie dziękuję Tadeuszowi Szubce, Andrzejowi Wiśniewskiemu i Renacie Ziemińskiej za uwagi do wczesnych wersji poszczególnych anglojęzycznych tekstów, których fragmenty znalazły się w tej książce. Eli i jej przyjaciółkom, Marcie Kruk i Eli Ryniak, jestem wdzięczny za sprawdzenie, czy tekst jest czytelny dla kobiet rozumnych, choć bez wykształcenia filozoficznego.

Rozdział pierwszy

Krótką historia problemu źródeł poznania

1.1. Sceptycyzm klasyczny

Sceptycyzm jest kierunkiem zapoczątkowanym przez Pyrrona z Elidy (III w. p.n.e.), przeciwstawiającym się **dogmatyzmowi** i **filozofii akademickiej**. Dogmatykami (gr. *dogma* = postanowienie władzy zwierzchniej, teza obowiązująca) nazywano filozofów, którzy uważali, że coś wiedzą (na przykład Arystotelesa). Filozofia akademicka rozwijała się w Akademii założonej przez Platona. Następcy Platona głosili, że niczego nie można wiedzieć – ich stanowisko nazywa się również **agnostycyzmem** (gr. *agnostos* = nieznanym) – sceptycy zaś uważali, że niczego nie wiedzą, nie wiedzą nawet tego, czy można coś wiedzieć. W innym sformułowaniu dogmatycy twierdzą, że istnieje kryterium prawdy i oni je znają, akademicy twierdzą, że takiego kryterium nie ma, sceptycy zaś tego rozstrzygnąć nie umieją i nadal szukają. Dlatego nazywali się sceptykami, czyli poszukującymi (gr. *skeptikos* = poszukujący).

Argumenty sceptyczne dzielą się na dwa rodzaje: przeciw wiarygodności zmysłów oraz przeciw wiarygodności rozumowania. Argumenty przeciw wiarygodności zmysłów, szczegółowo sklasyfikowane przez Sekstusa Empiryka (II/III w.), w większości powołują się na względność postrzeżeń: przedmioty wyglądają inaczej oglądane z bliska i z oddali, za dnia i o zmierzchu, w zdrowiu i w chorobie itd. Skoro postrzeżenia się różnią, nie mogą wszystkie być wierne. Ale nie wiemy, które z nich są wierne. Zatem każde postrzeżenie może być złudne.

Argumenty przeciw wiarygodności rozumowania wskazują na to, że każde rozumowanie albo opiera się na nieuzasadnionym założeniu, albo jest obciążone błędnym kołem, albo prowadzi do nieskończonego

regresu. Na przykład: aby coś udowodnić, trzeba przyjąć jakieś przesłanki. Te przesłanki są albo nieudowodnione (i wtedy dowód jest niekompletny), albo trzeba je udowodnić. Żeby je udowodnić, trzeba przyjąć jakieś wcześniejsze przesłanki itd. Albo: aby coś udowodnić, trzeba mieć kryterium poprawności dowodu. Aby mieć kryterium, trzeba je udowodnić. Aby je udowodnić, trzeba mieć kryterium poprawności dowodu kryterium itd.

Uwaga: częstym błędem jest **mylenie prawdziwości z poprawnością**. Prawdziwe (lub fałszywe) może być zdanie (sąd, myśl, teza itp.). Zdanie może też być poprawne, czyli zbudowane zgodnie z regułami gramatyki. Zdanie poprawnie zbudowane może być prawdziwe, ale może też być fałszywe. Dowód jest ciągiem zdań, zatem nie może być ani prawdziwy, ani fałszywy. Prawdziwe (lub fałszywe) mogą być tylko przesłanki dowodu (są one zdaniami) i dowodzona teza. Dowód zaś może być poprawny (logicznie), wtedy daje gwarancje, że jeżeli przesłanki są prawdziwe, to i dowodzona teza jest prawdziwa, albo błędny, a wtedy nie daje żadnych gwarancji. Nie należy zatem wierzyć prowadzącemu (teleturniej) „Milionerów” Hubertowi Urbańskiemu, gdy mówi, że z czterech odpowiedzi do wyboru tylko jedna jest poprawna. Wszystkie są poprawne (gramatycznie), a tylko jedna prawdziwa albo trafna.

W obliczu tych argumentów sceptycyzm zaleca **zasadę równowagi sądzenia**. Głosi ona, że żadnemu mniemaniu nie należy dawać więcej wiary niż mniemaniu z nim sprzecznemu. Kto powstrzymuje się od wydawania sądów, wolny jest od obawy przed popełnieniem błędu, a dzięki temu może zachować spokój duszy i tym samym osiągnąć szczęście. Jest jednak wątpliwe, czy można osiągnąć szczęście bez wskazówek dla wyboru działania w kierunku realizacji własnych celów, toteż w praktyce musimy jednak niektórym mniemaniom dawać więcej wiary, niż innym. Legenda głosi, że Pyrron szedł zawsze prosto przed siebie, nie zważając na żadne przeszkody. W myśl zasady równowagi sądzenia uważał bowiem, że mniemania o obecności przeszkód lub ich braku są równowiarygodne. Nie ma zatem powodu, by sobie tą sprawą zawracać głowę. Przed groźnymi przygodami strzegli Pyrrona towarzyszący mu uczniowie, którzy a to odpychali go od odkrytej studni, a to bronili przed atakiem rozwścieczonego psa. Można zatem powiedzieć, że Pyrron dożył wieku sędziwego dzięki temu, że miał poczciwych, ale mało pojętnych uczniów, którzy nie w pełni rozumieli jego nauki.

Sceptycy dostrzegali powyższą trudność i dlatego twierdzili, że wprawdzie na użytek działania przyjmują jakieś mniemania, lecz teoretycznie żadnemu z nich nie dają więcej wiary niż innemu. Jak jednak odróżnić przyjmowanie mniemania tylko na użytek czysto praktyczny od dawania mu wiary? Obecnie wielu filozofów uważa, że można mieć

nieuświadomione mniemania, które przejawiają się w skłonności do określonych działań. Skłonności, a nawet nawyki są nam niezbędne do tego, by nie strawić życia na ciągłym deliberowaniu, albo nie stracić go przedwcześnie, zastanawiając się zbyt długo w obliczu niebezpieczeństwa. Nawyki, według Charlesa Sandersa Peirce'a, są przejawem mniemań, zaś w ujęciu francuskich idealistów, Ernesta Renana i Charles'a Renouviera (XIX w.), są materializacją ducha, niezbędną do odciążenia go i uwolnienia jego energii do spraw wyższych. W każdym razie z dzisiejszego punktu widzenia oddzielenie teoretycznego aspektu mniemań od praktycznego jest nie do utrzymania.

Poza tym, wbrew własnym deklaracjom, sceptyk jednak twierdzi, że coś wie. Utrzymuje na przykład, że postrzeżenia są względne, a nawet wie, na czym ta względność polega. Wie też, że nieskończony regres jest wadą rozumowania, którą nie przejmuje się baca zapytany przez juhasa, na czym Ziemia się trzyma. „Dźierzy ją Kosmiczny Baca”. „A kto trzyma Kosmicznego Bacę?”. „Winsky Kosmiczny Baca”. „A tego Winksego?”. „Cosik mi się widzi, Józus, co ty nie po nauki zosed, ino w morde kcesz”. Sceptycy zdawali sobie sprawę z tego, że filozof potrzebuje subtelniejszych sposobów zatrzymania regresu. No i na koniec, nazywając siebie poszukującym, sceptyk popełnia nadużycie. Zgodnie bowiem z zasadą równowagi sądenia nigdy nie będzie mógł uznać, że znalazł.

Prócz sceptycyzmu klasycznego istnieją inne jego formy, o których będzie mowa później. Na razie zauważmy, że sceptycyzm jest stanowiskiem ułomnym nie dlatego, iż przynosi złą nowinę, lecz dlatego, że w praktyce zasada równowagi sądenia jest nie do utrzymania. Jakimś mniemaniom trzeba dawać więcej wiary niż innym. Jeżeli nie wybieramy mniemań losowo, trzeba uznać, że coś wiemy. Pytanie brzmi: skąd można coś wiedzieć (problem źródeł poznania).

1.2. Irracjonalizm

Jeżeli przyjąć argumenty sceptyczne, źródłem poznania nie mogą być zmysły ani rozumowanie. Wówczas, jeżeli mamy jakieś poznanie, muszą istnieć jakieś pozarozumowe jego źródła, tj. źródła niezależne od zmysłów i rozumowania. Tego rodzaju stanowisko nazywa się irracjonalizmem (łac. *ratio* = rozum, przedrostek *ir-* tworzy zaprzeczenie). Najbardziej nasuwającą się irracjonalistyczną (to nie to samo, co irracjonalną, czyli bezrozumną) odpowiedzią na sceptycyzm jest **iluminizm**, wedle którego

poznanie jest możliwe dzięki iluminacji (łac. *illuminatio* = oświetlenie), czyli oświecenia przez Boga. Iluminacja jest formą łaski Bożej. Skrajny iluminizm głosił św. Augustyn z Hippony (397–401). Będąc pod przemożnym wpływem sceptycyzmu, uważał on, że bez iluminacji nie ma żadnego poznania. Bardziej umiarkowany był św. Tomasz z Akwiny (1268–1273, t. 14, zag. 109): z jednej strony, uznawał on pomoc Bożą w działaniu rozumu, z drugiej zaś uważał, że człowiek został przez Boga tak wyposażony w rozum naturalny, że ten w zasadzie może działać samodzielnie. Jedynie prawdy wiary przekraczają kompetencje rozumu, ale i one nie mogą być sprzeczne z wynikami poznania rozumowego.

Bardziej współczesną formą irracjonalizmu jest **intuicjonizm** Henriego Bergsona (1903), według którego nauka jest wprawdzie użyteczna, ale nie jest rzetelnym poznaniem. Poznanie intelektualne zafałszowuje bowiem swój przedmiot, ujmuje go z określonego punktu widzenia, w oderwaniu od innych przedmiotów (analizuje przedmiot) i w znierruchomieniu (przez pojęcia). Oglądanie preparatów żaby pod najczulszym mikroskopem nie prowadzi do poznania żaby w całej pełni jej bytu, zaś tzw. równania ruchu w fizyce, wbrew nazwie, zamieniają autentyczny ruch w serię położeń (spoczynków) w przestrzeni punktu materialnego, przedmiotu abstrakcyjnego, który naprawdę nie istnieje. Poznanie jest możliwe wyłącznie dzięki intuicji metafizycznej, która nie posługuje się analizą ani pojęciami, lecz opiera na przeżywaniu własnego istnienia jako trwania w czasie, co umożliwia bezpośrednie wczucie się w przedmiot, niejako od środka, i uczestnictwo w jego trwaniu.

Będąc najprostszą reakcją na sceptycyzm, irracjonalizm ma tę wadę, że prowadzi do **elitaryzmu poznawczego** (fr. *élite* = wybór, wybrańcy). Głosi on, że poznanie jest dostępne tylko wybranym (na przykład tylko wybrani doznają łaski Bożej). To zaś nie pozwala odróżnić autentycznego poznania od uzurpacji, jakiej dokonują na przykład liderzy wszelakich sekt. Twierdzą oni, że wiedzą coś, czego inni nie mogą wiedzieć i dlatego powinni się podporządkować woli lidera. Tak czy owak, nie polecam studentom, by liczyli na iluminację w trakcie egzaminu. Sam też nie mam nadziei na intuicyjne wczucie się w żabę w trakcie jej skoku do kałuży albo w elektron, gdy przeskakuje z jednej orbity na drugą. W każdym razie, odróżnienie uzasadnionego roszczenia do wiedzy od uzurpacji jest możliwe tylko przy założeniu, że poznanie podlega publicznej kontroli, czyli w zasadzie jest dostępne każdemu. To zaś prowadzi do **egalitaryzmu poznawczego** (fr. *égalité* = równość), który przyznaje wszystkim jednakowe zdolności poznawcze, nawet jeśli nie wszyscy z nich jednakowo korzystają. W ten

sposób dochodzimy do stanowiska zwanego **racjonalizmem** (łac. *ratio* = rozum), według którego źródłem poznania jest rozum w szerokim sensie tego słowa, obejmującym zdolność rozumowania i postrzegania zmysłowego. Z biegiem czasu doceniono również rolę pamięci, a jeszcze później rolę współpracy podmiotu poznającego z innymi podmiotami.

1.3. Racjonalizm kartezjański

1.3.1. Sceptycyzm metodyczny

René Descartes, zwany również Kartezjuszem (1637; 1641), postanowił klasyczny sceptycyzm pokonać jego własną bronią. Za punkt wyjścia swoich rozważań przyjął **sceptycyzm metodyczny**, polegający na odrzuceniu wszystkiego, w co można wątpić. Jeżeli coś zostanie, a na to Kartezjusz liczył, można to będzie uznać za pewne. Będzie to można uczynić fundamentem, na którym możliwe będzie odbudowanie wcześniej odrzuconej wiedzy i dobudowywanie jej kolejnych osiągnięć. Różnica między sceptycyzmem metodycznym a klasycznym polega zatem na nadziei, że istnieje coś niepowątpiewalnego oraz na celu, którym zamiast szczęścia staje się wiedza.

Rozumowanie Kartezjusza w skrócie przedstawia się następująco: zmysły mogą mnie ludzić. W tym nie tylko zgadzam się ze sceptykiem, ale nawet dodaję nowe argumenty – argument ze snu głosi, że we śnie często wydaje mi się, że jestem na jawie, o czym przekonuję się dopiero wtedy, gdy się zbudzę. Zatem na razie nie mogę wiedzieć, że teraz nie śnię. Nie mogę wykluczyć, że po przebudzeniu okaże się, że tylko mi się śniło, że wystukuję te słowa na klawiaturze komputera. Może też istnieje jakiś demon-zwodziciel, który złośliwie podsuwa mi same złudzenia. Zdaje mi się, że siedzę przy komputerze, podczas gdy naprawdę biurko, komputer, a nawet moje ciało są tylko złudzeniami wpojonymi mi przez demona.

Wprawdzie mogę wątpić we wszystko, o czym pouczają mnie zmysły, w szczególności w to, czy mam ciało, zauważam jednak, że nie mogę wątpić w to, że wątpię (a także postrzegam, chcę itd.), czyli że myślę. Skoro myślę, to jestem: *cogito ergo sum*. Jestem zatem rzeczą myślącą, ciałem niekoniecznie. I to jest właśnie ten poszukiwany fundament wiedzy. Jest on nader skromny, bo na razie nic nie wiem o istnieniu innych rzeczy, czy to myślących, czy to ciał. Kartezjusz sądził jednak, że stąd można dojść bardzo daleko. W szczególności dowodził, że jestem niedoskonałą rzeczą

myślącą (bo wątpię). Nie mógłbym jednak tak pomyśleć, gdybym nie miał idei doskonałości. Dalej, nie mogę być jej autorem, ponieważ nic doskonałego nie może pochodzić od czegoś mniej doskonałego. Zatem autorem musi być Bóg. Następnie, w podobnym stylu, Kartezjusz dowodzi m.in. że istnieją ciała, a nawet – że ilość ruchu w świecie jest stała (co antycypuje zasadę zachowania pędu).

Moim zdaniem Kartezjusz popełnia w tym rozumowaniu błąd **przesunięcia kategoryalnego**, zakładając milcząco, że idea doskonałości sama jest doskonała. Mogę jednak mieć niedoskonałą, bo mglistą, ideę doskonałości. Kartezjusz wprawdzie odrzucał ten zarzut, ale trudno mi tutaj wchodzić w bardziej szczegółową dyskusję co do tej kwestii. Tło historycznofilozoficzne jest niezbędne do zrozumienia współczesnych treści. W tej książce jest jednak ono tylko narzędziem, a nie głównym przedmiotem rozważań. Zaznaczę tylko przy okazji, że nieco wyżej przestrzegalem przed podobnym błędem pomylenia irracjonalistycznego z irracjonalnym.

1.3.2. Natywizm

W odróżnieniu od irracjonalizmu racjonalizm odrzuca przynajmniej niektóre argumenty sceptyczne. Ustalenie ponad wszelką wątpliwość, że skoro myślę, to jestem, dostarcza przesłanki do dalszych dowodów, przesłanki, która sama nie wymaga dowodu, bo jest oczywista. W ten sposób Kartezjusz blokuje regres w dowodzeniu. Prócz *cogito ergo sum* istnieją według niego inne przesłanki, które dowodu nie wymagają. Biorą się one stąd, że mamy, według Kartezjusza, idee wrodzone. Na przykład dzięki wrodzonej idei trójkąta wiemy, że trójkąt ma trzy boki. Stanowisko Kartezjusza w tej sprawie nazywa się **natywizmem** (łac. *natus* = wrodzony). Przed Kartezjuszem natywistą był Platon. Zgodnie z jego teorią **anamnezy** poznanie jest przypomnianiem sobie wiedzy, którą dusza nabyła przed wcieleniem, przebywając w świecie idei (*Menon* 81C). Po wcieleniu się dusza zapomina idee, ponieważ ciało wciąż jej podsuwa złudne wrażenia zmysłowe. Ciało jest więzieniem duszy, twierdzi Platon; dusza wyrwa się do idei, a ciało jej nie puszcza (*Państwo* 514A–517A, *Fedon* 82E).

Natywizm Platona jest skrajny: według niego cała wiedza jest wrodzona. Natywizm Kartezjusza jest umiarkowany: idee wrodzone są fundamentem, na którym nadbudowuje się resztę wiedzy. Ponadto przedmiotem poznania według Platona są jedynie przedmioty abstrakcyjne, wieczne i niezienne przedmioty myśli zwane ideami. Kartezjusz zalicza do przedmiotów poznania również przedmioty konkretne (ciała

fizyczne). Wreszcie termin „idea” – u każdego z nich znaczy coś innego. Idee platońskie są przedmiotami (abstrakcyjnymi), zaś kartezjańskie są pojęciami. Idee platońskie są przedmiotem poznania, idee kartezjańskie są nośnikami treści, z których poznanie się składa.

1.3.3. Metoda intuicyjno-dedukcyjna

Według sceptyków regres w dowodzeniu powstaje nie tylko dlatego, że przesłanki wymagają dowodu, ale też dlatego, że trzeba mieć kryterium poprawności dowodu (a to kryterium samo wymaga dowodu itd.). Innymi słowy, do przeprowadzenia rozumowania dedukcyjnego (łac. *deductio* = wyprowadzenie), które jest niezawodne (prawdziwość przesłanek gwarantuje prawdziwość wniosku), prócz niewątpliwych przesłanek trzeba jeszcze móc ustalić, czy każdy pojedynczy krok rozumowania jest poprawny. Czyli: czy jest autentycznie, a nie tylko pozornie dedukcyjny.

Obie te sprawy: ustalenie wyjściowych przesłanek oraz zbadanie poprawności każdego kroku rozumowania z osobna, jest możliwe, według Kartezjusza, dzięki intuicji: „jasnemu i wyraźnemu spojrzeniu rozumu”, czyli władzy rozpoznawania tego, co oczywiste. Pojęcie intuicji u Kartezjusza jest wszakże zupełnie inne niż u Bergsona. U tego drugiego intuicja metafizyczna jest władzą ponadrozumową i polega na bezpojęciowym, bezpośrednim wczuwaniu się w przedmiot. Jeszcze inne jest potoczne pojmowanie intuicji jako mglistego przeczucia czegoś, czego rozum nie w pełni ujmuje. Natomiast intuicja w sensie Kartezjusza jest, przeciwnie, władzą rozumu i to bardzo przenikliwą, lecz, niestety, o krótkim zasięgu: uchwytuje tylko przesłanki wyjściowe i poprawność pojedynczych kroków rozumowania. Do wyciągnięcia ostatecznych wniosków niezbędna jest dedukcja, która jest złożeniem intuicji i pamięci (Kartezjusz 1628).

Metoda intuicyjno-dedukcyjna sprawia wrażenie, że jest wzorowana na metodzie zastosowanej przez Euklidesa z Aleksandrii (III w. p.n.e.) w *Elementach*, najstarszym z zachowanych traktatów na temat geometrii. Przed przystąpieniem do dowodów twierdzeń geometrycznych Euklides sformułował pięć postulatów (łac. *postulare* = prosić, wymagać) i pięć aksjomatów (gr. *aksios* = cenny, *mathema* = nauka): zdań, których się nie dowodzi, lecz używa jako przesłanek w dowodach. Zbigniew Król (2015) przekonująco dowodzi, że autentyczna metoda starożytnej geometrii opierała się bardziej na konstrukcjach niż dedukcji. Jeżeli tak, to przypuszczalnie Kartezjusz nadał Euklidesowi interpretację, która przyczyniła się do nowożytnego pojmowania matematyki jako nauki aksjomatyczno-dedukcyjnej oraz rozpowszechnienia przesądu, jakoby podstawą akceptacji aksjomatów czy postulatów teorii matematycznej była ich

oczywistość. Ze współczesnego punktu widzenia aksjomaty przyjmuje się ze względu na ich funkcję w systematyzacji pewnego korpusu twierdzeń. Poprawność rozumowania również nie jest kwestią oczywistości, lecz zgodności z regułami wnioskowania. Te zaś przyjmuje się, o ile są niezawodne, tzn. nie mogą prowadzić do fałszywych wniosków, jeżeli przesłanki są prawdziwe.

Generalnie Kartezjusz uważał matematykę za wzorzec wszelkiej nauki. W starożytności matematykę uważano za jedyną naukę w ogóle (gr. *mathema* = nauka), włączając do niej astronomię (naukę o doskonałych ruchach sfer niebieskich) i harmonikę (o dźwiękach wydawanych przez sfery niebieskie). Naukę o kapryśnie zmiennej przyrodzie uważano za niemożliwą. Na radykalną zmianę poglądów w tej kwestii decydujący wpływ miało stanowisko Galileusza (1623), który powiedział: „[księga przyrody] jest pisana językiem matematycznym, a jej literami są trójkąty, koła i inne figury geometryczne”. Innymi słowy, nauka o przyrodzie jest możliwa dzięki temu, że istnieją prawa przyrody, które dają się ująć w formie równań matematycznych.

1.4. Empiryzm genetyczny

John Locke (1690) skrytykował natywizm. Argumentował m.in., że gdyby umysł miał jakieś idee i zasady wrodzone (w szczególności zasady logiki), u ludzi mniej wykształconych przejawiałyby się one mocniej niż u osób lepiej wykształconych, ponieważ nie byłyby przytłumione bagażem wiedzy nabytej. Natywizm może się przed tym argumentem bronić za pomocą platońskiej teorii anamnezy: wykształcenie pomaga przypomnieć sobie zapomniane idee i zasady wrodzone. Locke jednak przeciw temu dowodzi, że mówienie o jakiejś wiedzy, iż jest zapomniana, jest równoznaczne z powiedzeniem, że jej nie ma.

Na miejsce natywizmu Locke proponuje pogląd, w myśl którego wszystkie nasze idee pochodzą z jednego z dwóch źródeł: zmysłów oraz refleksji. Refleksją nazwał zdolność postrzegania czynności własnego umysłu (nie tylko widzę, lecz zdaję sobie sprawę z tego, że widzę, nie tylko rozumiuję, lecz zdaję sobie sprawę z tego, że rozumiuję). Refleksję inaczej nazywa się „zmysłem wewnętrznym”. Ze zmysłów pochodzą takie idee, jak „białość”, „słodycz”, z refleksji np. „myślenie” czy „chcenie”. Idee mogą być ogólne, szczegółowe, proste i złożone. Umysł ludzki to *tabula rasa*, niezapisana tablica, na której doświadczenie zapisuje swoje znaki.

Stanowisko Locke’a nazywa się **empiryzmem genetycznym** (gr. *em-peiria* = doświadczenie, *genesis* = narodzenie, pochodzenie). Empiryzm genetyczny jest odmianą racjonalizmu w szerszym sensie, który traktuje doświadczenie jako funkcję rozumu. Tezą empiryzmu genetycznego jest bowiem, że źródłem poznania jest doświadczenie, inaczej: że cała nasza wiedza pochodzi z doświadczenia. Stanowiskiem przeciwnym

do empiryzmu genetycznego, w obrębie racjonalizmu, jest **aprioryzm**, wedle którego mamy jakieś poznanie *a priori* („z góry”, „przed”, niezależnie od doświadczenia). Natiwizm jest formą aprioryzmu (niejedyną, o czym niżej).

Inne konwencje terminologiczne: aprioryzm często bywa nazywany racjonalizmem. Dla uniknięcia pomylenia go z racjonalizmem, który obejmuje zarówno empiryzm genetyczny, jak racjonalizm-aprioryzm, stosuje się dodatkowe określenia: racjonalizm w węższym sensie (w opozycji do empiryzmu genetycznego) i racjonalizm w szerszym sensie (w opozycji do irracjonalizmu). Czasem, dla uniknięcia tych komplikacji, racjonalizm w szerszym sensie nazywa się **antyirracjonalizmem**. Poza tym empiryzm genetyczny bywa nazywany **aposterioryzmem** (gr. *a posteriori* = w następstwie, domyślnie: w następstwie doświadczenia).

Jednym z kłopotów empiryzmu genetycznego jest wyjaśnienie pochodzenia idei Boga. Według Locke'a jest to idea złożona (nieskończonej doskonałości pod każdym względem), w skład której wchodzi m.in. idea nieskończoności. Może ona pochodzić z doświadczenia wyłącznie jako idea nieskończoności potencjalnej, to jest idea powiększania, które nie napotyka żadnych ograniczeń, ale nie jako idea nieskończoności aktualnej, jako urzeczywistnionej jakości niektórych bytów. Różnicę między nieskończonością potencjalną i aktualną ilustruje pojmowanie prostej jako odcinka, który w razie potrzeby można dowolnie daleko przedłużyć, oraz prostej jako figury o nieskończonej długości, albo pojmowanie zbioru liczb naturalnych jako otrzymywanych przez dowolnie długie kontynuowanie odliczania oraz już „gotowego” zbioru liczb.

Empiryzm genetyczny wydaje się stanowiskiem całkiem naturalnym, ma jednak nieoczekiwane konsekwencje. George Berkeley (1710) odrzucił, zwany **konceptualizmem**, pogląd Locke'a o tym, że umysł tworzy sobie jakieś idee ogólne. Zgodnie z brzytwą Okhama, czyli maksymą, w myśl której nie należy tworzyć bytów ponad potrzebę, poznanie można w pełni objaśnić na gruncie **nominalizmu**, wedle którego istnieją tylko idee szczegółowe. Na przykład, twierdzi Berkeley, w dowodzeniu twierdzenia o sumie kątów w trójkącie zbędna jest ogólna idea trójkąta. Tej mieć nie można, bowiem można myśleć o trójkącie równobocznym albo równobocznym, małym lub dużym, zaś ogólna idea trójkąta musiałaby łączyć te wykluczające się cechy. Natomiast dowód wystarczy przeprowadzić dla jakiegoś wybranego trójkąta, a następnie uogólnić go na wszystkie pozostałe trójkąty zauważając, że w każdym innym przypadku dowód przebiegałby tak samo. Skądinąd współcześnie wiele zagadnień matematycznych rozwiązuje się właśnie w taki sposób – przez wybór reprezentanta abstrakcyjnej klasy przedmiotów i uogólnienie rozumowania na całą klasę.

Berkeley uważał więc, że białość tej oto kartki i białość tego oto kawałka kredy są dwiema różnymi białościami, a tylko nazywają się tak

samo. Idee, które mamy z doświadczenia, istnieją według niego tylko w ten sposób, że są postrzegane: ich *esse* sprowadza się do *percipi*. Zamiast przedmiotów materialnych postrzegamy jedynie kształty, barwy, zapachy, smaki, czucia dotykowe. Z doświadczenia nie można więc wiedzieć, że przedmioty materialne istnieją. Należy zatem przyjąć, że nie istnieją, bo gdyby istniały, trzeba byłoby uznać, że Bóg stworzył mnóstwo rzeczy do niczego niepotrzebnych. Tego rodzaju argument również nawiązuje do brzytwy Ockhama. Berkeley zakłada, że do objaśnienia doświadczenia wystarczy przyjąć, iż tak zwane przedmioty materialne są tylko zespołami idei: pewien kształt, pewna barwa, zapach, smak itd. razem wzięte nazywają się, na przykład, jabłkiem.

Prócz idei muszą jednak istnieć jeszcze umysły. Idee bowiem są postrzegane, zatem musi je ktoś postrzegać. Jak jednak uniknąć **solipsyzmu**, poglądu, że nie istnieją inne umysły, prócz mojego? Skąd wiem, że inne umysły istnieją, skoro ich nie postrzegam? Solipsyzm stwarza poważne problemy. Nie wyjaśnia, dlaczego idee zjawiają się w regularnych związkach. Na przykład dlaczego białość kartki papieru występuje razem z jej kształtem i dlaczego białość tej kartki ginie, gdy na nią nie patrzę, i na powrót wyłania się z niebytu, gdy spojrzę znowu. Berkeley na to odpowiada, że wśród moich idei wyróżniam te, które składają się na moje ciało. Zauważam, że niektóre inne moje idee składają się na ciała podobne do mojego. Zachowują się one podobnie, jak zachowuje się moje ciało wtedy, gdy mam jakieś idee (na przykład krzywią się, jak moje ciało, gdy mam ideę bólu). Na zasadzie analogii wnioskuję stąd, że z tymi ciałami wiążą się umysły, podobnie jak z moim.

Idee aktualnie postrzegane różnią się od idei pamięci i wyobraźni, nad którymi mogę panować. Co je wywołuje, skoro nie ja? Nie mogą ich powodować inne idee, bo one są bierne, jako postrzegane. Jedynym czynnym bytem jest umysł, dusza, duch (Berkeley używa tych terminów zamiennie). Jeżeli to nie mój umysł je wywołuje, musi to czynić umysł znacznie od mojego potężniejszy: Bóg. Bóg podtrzymuje istnienie idei, gdy żaden inny umysł ich nie postrzega. Świat jest zatem zespołem idei w umyśle Boga, który te idee wywołuje w umysłach ludzi. W swojej dobroci czyni to zgodnie z prawami, które sam ustanowił, a które my odkrywamy i nazywamy prawami przyrody.

Konsekwencje empiryzmu genetycznego mogą być jeszcze bardziej osobliwe. David Hume (1739) argumentował, że nie mamy idei własnej jaźni. Ilekroć bowiem zastanawiam się nad własnym umysłem, zawsze napotykam w nim jakieś idee, a żadna z nich nie jest ideą mojego ja. (Dla

uproszczenia wywodu pomijam rozróżnienie Hume'a na idee i impresje). Może jest ona ukryta pod nimi? Ale gdybym usunął z mojego umysłu wszystkie idee, które mam z doświadczenia, to chyba nic by nie zostało. Z doświadczenia zatem nie mogę wiedzieć, że jestem umysłem, który jest nośnikiem moich idei. Raczej ja sam jestem tylko wiązką tych idei. Umysły zatem, tak samo jak ciała, są jedynie zespołami idei, a nie ich podłożem. Dla porównania weźmy pod uwagę popularną zabawę góralską. Góralka zdejmuje spódnicę, pod którą ukazuje się następna spódnica, a potem kolejna i kolejna. Widzowie z zapartym tchem czekają, aż ukaże się ukryte pod spódnicami podłoże, o którym skądinąd wiedzą, że istnieje. My zaś nie mamy skąd się dowiedzieć, że pod ideami jest jakaś goła jaźń.

W ten sposób Hume dokończył rozpoczętą przez Berkeleya krytykę pojęcia **substancji**, czyli nośnika jakości i innych atrybutów. Berkeley zauważył, że jakości nie muszą być przypisywane substancjom, przedmiotom materialnym. Przedmioty materialne, zamiast być ich podłożem, mogą być tylko wiązkami jakości. Hume dodał do tego, że postrzeganie, myślenie itd. również nie musi być przypisywane substancjom, tym razem duchowym, czyli umysłom. Zatem żeby istniała jakaś myśl, nie musi istnieć oddzielny od niej myślący umysł lub myśląca dusza. Stąd, że myślę, nie wynika, że jestem jako ktoś, kto myśli. Mogę być tylko kolekcją moich myśli. W ten sposób Hume wykazał, że kartezjańskie *cogito ergo sum* wcale nie jest oczywiste. Skoro tak, to nic nie jest oczywiste. Sceptycyzm metodyczny chyba celu. Można wątpić we wszystko.

Prócz tego Hume (1748) przeprowadził krytykę idei związku koniecznego. Nigdy nie twierdzę, że A jest przyczyną B na podstawie jednej tylko obserwacji. Kolejne obserwacje z założenia są podobne do pierwszej. Nie wnoszą więc nic nowego, poza powstaniem u mnie przyzwyczajenia, że po A zwykle następuje B, i oczekiwania, że tak będzie również w przyszłości. Pojęcie przyczyny nie wyraża zatem idei związku koniecznego, a tylko nasze przyzwyczajenia i oczekiwania. Wniosek: nauka, która formułuje prawa przyczynowe, jest zbiorem przesądów. Nie mówi nic o przyrodzie, a tylko o naszych przyzwyczajeniach i oczekiwaniach. Stanowisko Hume'a jest zatem agnostycyzmem w odniesieniu do praw przyrody. Zgodnie z nim można poznawać jedynie fakty przyrodnicze (ale już nie związki między nimi) oraz związki między ideami (czym zajmuje się m.in. matematyka). Agnostycyzm Hume'a rodzi poważny problem: niewątpliwie „przesady” naukowe różnią się pod względem przydatności od potocznych przesądów. Pytanie brzmi: jak objaśnić tę różnicę, jakie jest jej źródło.

1.5. Dedukcja transcendentálna

Tę kwestię podjął Immanuel Kant (1781). Przyjmując argumentację Hume'a, uznał on, że (i) na podstawie (samego) doświadczenia poznanie naukowe nie jest możliwe; z drugiej strony, (ii) mamy poznanie naukowe, zatem (iii) mamy jakieś poznanie *a priori*. Powyższe rozumowanie jest przykładem **dedukcji transcendentálnej** (łac. *transcendere* = przekraczać), która pozwala przekroczyć wytyczone przez Hume'a granice doświadczenia.

Kant, w odróżnieniu od Hume'a, przyjmuje za oczywiste, że nauka jest rzetelnym poznaniem. Skąd ta różnica? Otóż dzieło Izaaka Newtona, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), długo traktowano podejrzliwie, ponieważ zakładało ono niezrozumiałą ideę oddziaływania (grawitacyjnego) na odległość. Do tej pory dopuszczano jedynie oddziaływania przez popchnięcia. Fizyka Newtona w bólach zdobywała uznanie dzięki swym sukcesom w wyjaśnianiu i przewidywaniu (w szczególności dzięki wyjaśnieniu pływów morskich). Proces dojrzewania do recepcji idei Newtona rozegrał się właśnie w czasach między Hume'em a Kantem.

Trzeba jeszcze odkryć, jak ono jest możliwe, skoro teoria idei wrodzonych została odrzucona. Na wstępie Kant stwierdził, że poznanie zawiera się w sądach (a nie w pojęciach czy „ideach”, jak uważali Kartezjusz czy Locke). Sąd jest połączeniem pojęć. Podstawową formą sądu, w myśl logiki Arystotelesa (innej wtedy nie było), jest „Każde/niektóre S jest/nie jest P”. Sądy dzielą się na analityczne i syntetyczne z jednej strony oraz empiryczne i *a priori* z drugiej. Sąd jest **analityczny** wtedy i tylko wtedy, gdy można go uznać na podstawie samej analizy pojęć. Zależy to wtedy, gdy orzecznik P jest częścią składową podmiotu S, na przykład: „Każde ciało jest rozciągłe”, gdzie pojęcie rozciągłości jest częścią składową pojęcia ciała (nie ma ciał nierozciągliwych). W przeciwnym razie sąd jest **syntetyczny**, na przykład: „Niektóre ciała są ciężkie” – pojęcie ciężkości nie jest częścią składową pojęcia ciała. Następnie sąd jest empiryczny, jeżeli do jego uzasadnienia niezbędne jest doświadczenie. W przeciwnym razie sąd jest *a priori*. Warto podkreślić, że podstawą tego drugiego podziału jest rodzaj uzasadnienia, a nie pochodzenie, jak np. u Locke'a.

Po tych wstępnych ustaleniach łatwo zauważyć, że każdy sąd analityczny jest *a priori*, a każdy sąd empiryczny jest syntetyczny. Czy zatem te podziały się pokrywają? Filozofowie, którzy nie formułowali wprost, ale antycypowali Kanta pojęcie analityczności, uważali, że tak. Gottfried

Wilhelm Leibniz (1686, VIII) głosił, że pełna znajomość – której, niestety, nie mamy – pojęcia występującego w podmiocie sądu obejmuje wiedzę o zawartych w nim predykatkach. Tym samym wszystkie sądy prawdziwe są, acz tylko z Boskiego punktu widzenia, analityczne, a zatem *a priori*. W bardziej przyziemnym sensie analityczne są sądy skończenie dowodliwe, na przykład geometryczne. David Hume (1748) rozróżnił sądy o faktach i o stosunkach między ideami. Pierwsze są empiryczne, drugie, występujące w matematyce, są analityczne w sensie Kanta. Kant natomiast postawił pytanie, czy istnieją sądy syntetyczne *a priori*. Jest ono kluczowe, bo sądy analityczne nie dostarczają nowej wiedzy, a tylko uwyraźniają to, co jest zawarte w pojęciach. Jeśli zatem mamy mieć jakąś wiedzę *a priori*, musi ona zawierać się w sądach syntetycznych. Trzeba zatem odpowiedzieć, jak możliwe są sądy syntetyczne, które nie są empiryczne. Inaczej mówiąc, odpowiedzieć na **pytanie transcendentalne**, które brzmi: jak można w poznaniu przekroczyć treści doświadczenia?

Pytanie transcendentalne milcząco stawiano i wcześniej. Na przykład Kartezjusz na pytanie, jak moje myśli odnoszą się do czegoś poza umysłem, odpowiadał, że dzieje się tak dzięki temu, iż prawdomówny Bóg nie jest demonem-zwodzicielem. Jednak Kant po raz pierwszy to pytanie nazwał i wyraźnie sformułował.

Że jest to pytanie trudne, Kant podzielił je na trzy części: jak możliwa jest czysta matematyka? Jak możliwe jest czyste przyrodoznawstwo? Jak możliwa jest metafizyka? Do odpowiedzi prowadzi dedukcja transcendentalna. W części pierwszej Kant wychodzi z założenia, że sądy matematyczne są prawdami koniecznymi, a zatem są *a priori*. Co bowiem jest konieczne, nie wymaga dowodu empirycznego. Ten bowiem jest potrzebny tylko wtedy, gdy spośród alternatywnych możliwości trzeba doświadczalnie stwierdzić, która z nich jest zrealizowana. Następnie – sądy matematyczne nie są analityczne. Do dowodu twierdzenia matematycznego prócz zasad logiki, które rządzą stosunkami między pojęciami, trzeba mieć jeszcze jakieś inne sądy syntetyczne. Tu Kant miał zapewne na myśli aksjomaty o treści matematycznej. Sądy matematyczne są zatem syntetyczne *a priori*.

Teraz pytanie brzmi: jak możliwa jest nieempiryczna „synteza”, czyli połączenie pojęć w sądzie matematycznym? Najpierw Kant zauważa, że pojęcie matematyczne trzeba przedstawić sobie w czystej naoczności. **Naocznością** Kant nazywa władzę przedstawiania sobie wyobrażeń, w tym postrzeżeń, czyli treści o charakterze zmysłowym. Naoczność jest czysta, gdy jest wolna od treści empirycznych. Objaśnię tę zawilość

na przykładzie. Można sobie wyobrazić, że do dwóch jabłek dodajemy dwa jabłka i otrzymujemy cztery jabłka. Żeby z tego przedstawienia empirycznego uzyskać przedstawienie czystej naoczności, trzeba usunąć jabłka. Zostaje czyste $2 + 2 = 4$. Albo można sobie wyobrazić prosty kij. Żeby z tego przedstawienia empirycznego uzyskać przedstawienie czystej naoczności, trzeba usunąć kij. Zostaje czyste pojęcie prostej (albo odcinka).

Przedstawienie w naoczności czystej jest oglądaniem *a priori*, bez wtrętów pochodzących z doświadczenia. Jak można coś *a priori* oglądać? Zanim doświadczenie podsunie przedmiot do oglądania? Tylko wtedy, gdy oglądam nie dane doświadczenia, lecz **formę zmysłowości** (naoczności), która jest we mnie. Tę zagadkę łatwiej zrozumieć, gdy przypomnimy sobie Locke'a metaforyczne porównanie umysłu do *tabula rasa*: zanim doświadczenie zapisze znaki na czystej tablicy, mogę oglądać samą tablicę. Problem polega na tym, jak zauważył Hume, że u siebie zawsze znajduję jakieś idee, pochodzące z doświadczenia. Dlatego sądził, że pod ideami nie ma już nic, żadnego czystego ja, żadnej tablicy będącej tłem dla treści doświadczenia. Rozważając możliwość matematyki, Kant uznał, że Hume się pomylił, że owo tło jest niezbędne. Pytanie zatem brzmi: jak odróżnić to, co we mnie pochodzi z doświadczenia, od tego, co jest we mnie *a priori*, jak odróżnić empiryczny zapis od tła? Trzeba go odjąć od tła tak, jak zrobiliśmy z jabłkami i kijem. Jak? To, co jest we mnie, jest koniecznym warunkiem doświadczenia: gdy nie ma tablicy, doświadczenie nie ma na czym zapisywać znaków, natomiast co pochodzi z doświadczenia, jest przygodne (mogłoby być inne, niż jest, albo mogłoby go nie być wcale). Trzeba zatem odjąć wszystkie treści przygodne, barwy, kształty, dźwięki, smaki, zapachy i czucia dotykowe, by zobaczyć, co zostaje.

Nic? Nie, Hume się myli. Zostają przestrzeń i czas. Usunąć je, to usunąć doświadczenie w ogóle, to usunąć samą możliwość doświadczenia. Tak jak usunięcie tablicy usuwa napisy i samą możliwość napisu. Przestrzeń i czas nie są zatem danymi, lecz koniecznymi warunkami doświadczenia. Warunkami transcendentálnymi, bo same nie pochodzą z doświadczenia. Przestrzeń i czas nie są w świecie, lecz u podmiotu poznającego. Nie są pojemnikami na ciała, jak sądził Newton, lecz pojemnikami na wrażenia. Są formami czystej naoczności albo zmysłowości, czyli formami jednej z władz poznawczych podmiotu. Sądy matematyczne, jako syntetyczne *a priori*, są zaś możliwe dlatego, że sądy geometryczne dotyczą przestrzeni, a sądy arytmetyczne czasu. Czasu pojmnowanego jako następstwo

chwil wybijanych na zegarze, jak odliczanie od jednego do dowolnej innej liczby. Do odkrycia, że przestrzeń i czas są formami zmysłowości prowadzi dedukcja transcendentálna, której zastosowanie w tym przypadku można w skrócie ująć następująco: (i*) gdyby nie było przestrzeni i czasu, nie byłoby możliwe doświadczenie (inaczej: przestrzeń i czas są koniecznymi warunkami doświadczenia); (ii*) przestrzeń i czas nie są danymi doświadczenia, te bowiem są przygodne; zatem (iii*) przestrzeń i czas są apriorycznymi formami zmysłowości.

Bez przestrzeni i czasu zamiast doświadczenia mielibyśmy chaos wrażeń. Doświadczenie powstaje przez uporządkowanie wrażeń poprzez narzucenie form zmysłowości. Dzięki temu powstają **zjawiska** albo fenomeny (gr. *phainomenon* = zjawiający się), będące konstrukcjami z wrażeń, dokonywanymi przez podmiot za pomocą form zmysłowości. Zjawisko nie jest prostą wiązką wrażeń (idei) połączonych jedynie wspólną nazwą, jak „tak zwany przedmiot materialny” u Berkeleyya, lecz wiązką wrażeń połączonych relacjami przestrzennoczasowymi. Zjawisko należy odróżnić od **rzeczy samej w sobie**, noumenu (gr. *noumenon* = rzecz pomyślana, niem. *Ding an Sich* = rzecz sama w sobie). Zjawisko nie jest rzeczą, lecz tym, za pomocą czego rzecz się nam jawi. Rzecz sama w sobie jest niepoznawalnym źródłem wrażeń. W szczególności nie można wiedzieć, czy źródłem wrażeń są przedmioty materialne, jak sądził na przykład John Locke, czy Bóg, jak sądził Berkeley.

Przystępując do odpowiedzi na drugą część pytania transcendentálnego – jak możliwe jest czyste przyrodoznawstwo? – Kant wyszedł z założenia, że poznanie przyrody wyraża się w sądach ogólnych na temat stałych związków między zjawiskami. Do tego trzeba władzy wydawania sądów, zwanej intelektem (w innym przekładzie: rozsądkiem). Jak udowodnił Hume, pojęć niezbędnych do wydawania sądów o stałych związkach między zjawiskami, czyli formułowania praw przyrody, nie można utworzyć na podstawie doświadczenia. Zatem muszą one być *a priori*. Kant nazwał je **kategoriami czystego intelektu**. Należą do nich pojęcia przyczyny, substancji i dziesięć innych, które pominę jako mniej istotne. Mamy zatem kolejny przypadek zastosowania dedukcji transcendentálnej: (i**) poznanie przyrody nie byłoby możliwe bez pojęć przyczyny, substancji i paru innych, których nie da się utworzyć na podstawie doświadczenia; (ii**) ale mamy autentyczne poznanie przyrody; (iii**) zatem muszą być one *a priori*.

Mieć *a priori* kategorię przyczyny znaczy mieć *a priori* formę sądu „X jest przyczyną Y”, którą intelekt wypełnia treściami zaczerpniętymi

z doświadczenia, to znaczy na podstawie doświadczenia dokonuje odpowiednich podstawień na miejsce X , Y , jak wpisu do pustych rubryk formularza po lewej i prawej stronie wydrukowanego napisu „jest przyczyną”. Innymi słowy, mieć *a priori* kategorię przyczyny znaczy: kierować się *a priori* zasadą przyczynowości, która mówi, że podobne przyczyny wywołują podobne skutki. Z kolei mieć *a priori* kategorię substancji znaczy mieć *a priori* formę sądu „ X jest zjawiskiem tej samej substancji, co zjawisko Y ”. Innymi słowy, mieć *a priori* kategorię substancji znaczy kierować się *a priori* zasadą, w myśl której przedmiot poznania składa się z odrębnych substancji, przestrzennoczasowych przedmiotów. Dzięki tej kategorii rozpoznajesz egzemplarz tej książki jako jeden i ten sam przedmiot, bez względu na to, czy oglądasz ją z przodu, z tyłu, rano czy wieczorem.

Kategorie czystego intelektu służą zatem do łączenia zjawisk ze sobą. W ten sposób powstaje przyroda: konstrukcja ze zjawisk, dokonywana przez podmiot za pomocą kategorii czystego intelektu. Charakter *a priori* ma forma, narzucona przez podmiot na przedmiot poznania. Jest to forma przestrzennoczasowa, przyczynowo-skutkowa, dzieląca przedmiot na odrębne substancje itd. Natomiast treść poznania pochodzi z doświadczenia. Tym m.in. różni się aprioryzm Kanta od natywizmu Kartezjusza, według którego mamy *a priori* jakieś idee wrodzone, czyli treści, a nie tylko formę poznania.

Trzecią część pytania transcendentálnego pomiję, ponieważ łączy się ono głównie z kwestią ugruntowania etyki, a z epistemologią tylko o tyle, o ile dotyczy zagadnienia poznania religijnego. Tym ostatnim nie będę się zajmował, ponieważ generalnie uważam, że porządek poznania jest odrębny od porządku wiary.

1.6. Przewrót kopernikański w filozofii i problem granic poznania

Kant określił swoje dzieło mianem przewrotu kopernikańskiego w filozofii. Nazwał nim odkrycie, że nie wszystkie pojęcia pochodzą z doświadczenia, lecz przeciwnie, niektóre pojęcia muszą poprzedzać doświadczenie. Są one koniecznym, czyli transcendentálnym warunkiem doświadczenia: bez nich doświadczenie nie byłoby możliwe. To rozpoznanie jest skądinąd konsekwencją innego przewrotu. Mianowicie: poprzedni filozofowie na podstawie odpowiedzi na pytanie źródła

poznania odpowiadali na pytanie o granice poznania, o to, co w ogóle można poznać. Kant odwrócił porządek tych pytań: wychodząc od tego, co wiemy, zapytał o to, skąd można wiedzieć to, co wiemy. Kartezjusz stąd, że mamy idee wrodzone, które ostatecznie pochodzą od Boga, wywodził, że można wiedzieć w zasadzie wszystko. Jedynym ograniczeniem jest nasza niedoskonałość. Hume stąd, że cała wiedza pochodzi z doświadczenia, wnioskował, że prawie nic nie wiadomo, bo nie można nic wiedzieć o związkach między faktami. Natomiast Kant, przyjmując, że współczesna mu matematyka i fizyka Newtona są rzetelną wiedzą, dochodzi do wniosku, że musimy mieć jakieś aprioryczne formy, jak narzędzia do produkcji wiedzy z surowca doświadczenia. Są zatem dwa źródła poznania, jedno empiryczne, drugie *a priori*.

W sporze o granice poznania można wyróżnić dwa przeciwstawne stanowiska: realizm epistemologiczny i idealizm epistemologiczny. **Realizm epistemologiczny** głosi, że przedmiot poznania istnieje rzeczywiście, czyli niezależnie od podmiotu poznającego. Istniałby również wtedy, gdyby go nikt nie poznawał. Natomiast **idealizm epistemologiczny** poważnie traktuje fakt, że przedmiot poznania jest przedmiotem poznania właśnie i dlatego jakoś zależy od podmiotu poznającego. W celu objaśniającego porównania rozważmy realizm i idealizm kulinarny. Według realizmu obiad istnieje dzięki temu, że został ugotowany. Bez względu na to, czy istnieje ktoś, kto może go zjeść. Według idealizmu obiad sam dla siebie nie jest w ogóle obiadem. Staje się obiadem pod warunkiem, że zostaje przeznaczony do zjedzenia.

Realizm epistemologiczny ma dwie formy: transcendentalną albo naiwną oraz immanentną (łac. *immanere* = pozostawać wewnątrz), czyli krytyczną. **Realizm epistemologiczny transcendentalny** głosi, że przedmiot poznania nie tylko istnieje rzeczywiście, ale też poznajemy go takim, jaki jest rzeczywiście, docieramy do niego, przekraczając wewnętrzną sferę naszej jaźni – przykładem jest stanowisko Kartezjusza. Natomiast **realizm epistemologiczny immanentny**, rozpoznając ograniczenia naszych władz poznawczych, uznaje, że poznajemy przedmiot tylko takim, jaki się jawi w umyśle. Przykładem jest stanowisko Locke'a, który odróżnił **jakości pierwotne** i **wtórne**. Pierwsze przysługują przedmiotowi jako takiemu, drugie nie są rzeczywiste, a pozostają jedynie skutkiem oddziaływania przedmiotów na zmysły. Należą do nich barwy, dźwięki, czucia dotykowe, smaki, zapachy. Nie ma sensu bowiem mówić o barwach, których nikt nie widzi, ani o dźwiękach, których nikt nie słyszy itd. Są jednak jakości poznawalne za pomocą więcej niż jednego zmysłu. Świadczy to o tym, że istnieją

one u samego przedmiotu, niezależnie od podmiotowych uwarunkowań. Są to jakości pierwotne: kształt, wielkość, liczba i ruch. Zaś jakości wtórne rzeczy powstają przez oddziaływanie na nas jakości pierwotnych. Innego zdania był Berkeley. Według niego tzw. jakości pierwotne są poznawalne tylko dzięki tzw. jakościom wtórnym, na przykład kształty dzięki barwom i czuciom dotykowym. Zatem w porządku poznania te drugie są pierwotne. Podstawą klasyfikacji Locke'a jest natomiast porządek istnienia.

Współcześnie realizm krytyczny polega na rozróżnieniu na **jakości przypadłościowe** (*occurent*) oraz **dyspozycyjne**, tj. takie, które przejawiają się jako skłonność (dyspozycja) przedmiotu do reagowania na określone bodźce z otoczenia. Na przykład zabarwienie przedmiotu polega na skłonności jego powierzchni do pochłaniania jednych, a odbijania innych fal świetlnych, zaś inteligencja ludzka polega na skłonności człowieka do pewnego typu zachowań (zwanym inteligentnymi) w sytuacjach, które takich zachowań wymagają (na przykład na egzaminie, zaś niekoniecznie we śnie). Tezę realizmu krytycznego jest, że jakości dyspozycyjne muszą być ugruntowane w jakichś (nienazwanych) jakościach przypadłościowych. Na przykład zabarwienie w określonej fakturze powierzchni, a inteligencja w szczególnej strukturze połączeń między komórkami mózgu.

Idealizm epistemologiczny ma również dwie formy, immanentną i transcendentalną. Przy czym, inaczej niż w wypadku realizmu, krytyczną jest jego odmiana transcendentalna. **Idealizm epistemologiczny immanentny** głosi, że przedmiot poznania istnieje wyłącznie w immanentnej sferze podmiotu. Jak u Berkeley'a, według którego idee istnieją dzięki temu, że są postrzegane przez podmiot, istnieją zatem tylko w jego umyśle. W metaforze kulinarnej: obiad istnieje wyłącznie jako seria kęsów połkniętych przez konsumenta. Niejedzony nie istnieje wcale. **Idealizm epistemologiczny transcendentalny** natomiast uważa, że przedmiot poznania, z jednej strony, jest skonstruowany przez podmiot, z drugiej zaś, że owa konstrukcja zależy jakoś od pozapodmiotowej, transcendentnej rzeczywistości. Jak u Kanta: przyroda jest konstrukcją ze zjawisk, a te konstrukcjami z wrażeń, ale źródłem wrażeń jest transcendentna rzecz sama w sobie. Jak obiad, który musi być ugotowany tak, aby był dla podmiotu strawny, ale z produktów dostępnych na rynku. Technologia konstrukcji jest dana *a priori*, zatem jest koniecznie taka sama dla każdego podmiotu. Dlatego choć poznanie jest subiektywne, tj. zależy od podmiotu, to jednak nie jest względne, bo od każdego podmiotu zależy tak samo (abstrahując od przygodnych różnic umysłowych albo układu trawiennego). Dzięki temu zależy ono

w pewien sposób również od rzeczy samej w sobie. Wyniki poznania mogłyby być inne, niż są, tylko wtedy, gdyby rzecz sama w sobie była inna, niż jest. Wobec tego podmiot jakoś przekracza swoją immanentną sferę w kierunku rzeczy samej w sobie.

Na tym kończę historyczny przegląd kształtowania się podstawowych stanowisk w sprawie źródeł poznania, a w konsekwencji również granic poznania. Idealizm transcendentálny Kanta otwiera w epistemologii nowy wątek dociekań, mianowicie zagadnienie wpływu uposażenia podmiotu albo, ogólniej, podmiotowych uwarunkowań, na rezultaty poznania. Tę kwestię podejmę w rozdziale siódmym, natomiast w następnym przedstawię współczesne ujęcie problemu źródeł poznania.

Rozdział drugi

Problem percepcji

2.1. Realizm bezpośredni i pośredni

Głównym źródłem poznania empirycznego jest percepcja, czyli postrzeganie. Podstawowe podziały w filozofii percepcji są związane z problemem percepcji, który można zdefiniować następująco: z jednej strony, czasowniki percepcyjne, „widzieć”, „słyszeć”, „czuć” itp. są używane tak, jak gdyby występowały wyłącznie w trybie dokonanym (*had success-grammar*). Mówiąc, że coś widzę, mam na myśli, że coś zobaczyłem. Jeżeli coś słyszę, znaczy, że coś usłyszałem. Czuję, to poczułem. Inaczej, niż gdy mówię, że piszę książkę albo jem obiad. Wtedy znaczy to, że jeszcze tej książki nie napisałem, a obiadu jeszcze nie zjadłem do końca. Natomiast nie mogę sensownie powiedzieć, że coś widzę, słyszę, czuję, ale jeszcze nie zobaczyłem, usłyszałem, poczułem. Z drugiej strony, niekiedy padam ofiarą błędów percepcyjnych, na przykład złudzeń. Błędne postrzeżenie jest przeżyciem tego samego rodzaju, co postrzeżenie wierne, i w samym postrzeżeniu nie sposób wykryć różnicy między nimi. Coś zatem zobaczyłem, usłyszałem, poczułem, ale jeżeli padłem ofiarą błędu, to nie udało mi się zobaczyć, usłyszeć ani poczuć tego, co należało. Pytanie zatem brzmi: co widzę, gdy nie udaje mi się zobaczyć tego, co należało?

W piosence Piwnicy pod Baranami, którą przed laty śpiewał Krzysztof Litwin (cytuję z pamięci),

Wybiegła raz gajowemu sarenka na drogę (x2)
On wymierzył i wystrzelił, w samo serce jej trafił.
Triam, triam, triam!
Ta ciemna nocka winna jest, że on tak postąpił.

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

