

Dr TOMASZ SIECZKOWSKI

Katedra Epistemologii i Filozofii Nauki
Instytut Filozofii UŁ

Aprioryczne źródła poznania i ich rola w episteologicznym schemacie wiedzy

1. Wprowadzenie

W niniejszym tekście spróbuję wskazać miejsca, z których wybijają źródła poznania. Ich lokalizacja pozwala uchwycić całość episteologicznego ideału wiedzy i poznania w jego specyfice¹. Tak pobieżny, jak i bardziej szczegółowy rzut oka przekonują, że w przypadku myślicieli XVII i XVIII wieku znajduje zastosowanie klasyczny dychotomiczny model *a priori* / *a posteriori*, czy też, w pewnym przybliżeniu, model genetycznego racjonalizmu i empiryzmu.²

Przez filozofię apriorystyczną rozumiem tu zespół poglądów, na który składają się (1) przekonania, że istnieje wiedza i poznanie niezależne i wcześniejsze od doświadczenia oraz że poznanie zależy od apriorycznych przesłanek i twierdzeń, z których *dedukuje* się całość wiedzy (wszystko, co możemy uznawać za wiedzę musi być, pośrednio bądź bezpośrednio, dedukowalne z tych założeń); (2) teza o wrodzoności pewnych idei i twierdzeń; (3) nastawienie *immanentystyczne* i racjonalistyczne. Poglądy te prowadzą do radykalnego odseparowania empirycznej zmysłowości od poznania intelektualnego. Skoro analiza treści mentalnych dostarcza niezawodnego klucza do zrozumienia świata, a jednocześnie owe treści nie są powiązane z rzeczywistością empiryczną, to oczywiste staje się uznanie rozumowego dostępu do rzeczywistości za uprzywilejowany. Oznacza to, że kryteria prawdy i pewności są dostępne wewnątrz, a wobec zasadniczej inteligibilności istoty świata, rozum jest sędzią rzeczywistości.³

¹ Ideę episteologii jako specyficznej nowożytnej formy epistemologii omawiam bardziej szczegółowo w tekstach „Poznanie i jego przedmiot w kontekście episteologicznym”, *Przegląd filozoficzny*, 3 (59), 2006, ss. 187-201 oraz „Podmioty poznania w myśleniu episteologicznym”, *Edukacja filozoficzna*, 2007 (w druku).

² Rzecz jasna, mam świadomość, że proponowana dychotomia ma w dużej mierze charakter umowny w tym sensie, że żaden z apriorystów nie negował całkowicie poznania *a posteriori* i na odwrót, a w szerszym sensie wszyscy byli racjonalistami. Nie zmienia to jednak zasadniczej kwestii prymarności danego rodzaju poznania w planie epistemologicznym i, przede wszystkim, genetycznym.

³ Aprioryzm zakłada też powszechność, konieczność i obiektywność wiedzy zdobywanej dzięki mocy samego rozumu. Choć *explicite* takie rozumienie wiedzy apriorycznej zostaje wyrażone dopiero u Leibniza, to – jak można odczytać z toku dyskursu – dzielają je zarówno Descartes jak i Spinoza.

Aposterioryzm daje się, oczywiście, wyrazić za pomocą negacji tez powyższych lub, w wykładni pozytywnej, przedstawić jako przekonanie, że na płaszczyźnie genetycznej wszelka wiedza, czyli pojęcia i sądy, daje się sprowadzić do podstawy doświadczalnej (w myśl maksymy *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*), z którego to przekonania wynika, że (1) na płaszczyźnie metodologicznej zasadami naszego rozumowania powinny być indukcja i eksperyment, a to wiąże się na płaszczyźnie ontologicznej z (2) przekonaniem – podzielanym przez wszystkich (prócz Berkeley’ a i Hume’ a) empirystów XVII i XVIII wieku – o rzeczywistym istnieniu korelatów naszych doznań zmysłowych, a więc ze swego rodzaju Reidowskim zdroworozsądkowym naiwnym realizmem.⁴ Warto też przy analizie opartych na aprioryzmie koncepcji wiedzy mieć w pamięci programowy wręcz nominalizm ich adwersarzy.

Odniesienie do teologii i jej słownika, a więc to, co konstytuuje epistemologię, ma – jak zobaczymy – w przypadku aprioryzmu znaczenie fundamentalne. Wiedza jest „transcendentnie umocowana”: wszelkie konstrukcje racjonalizmu mają swoje źródło w transcendencji. Czy oznacza to, że słownik aposterioryzmu jest wolny od pojęć o proveniencji teologicznej? Na pewno nie od wszystkich, ale nawet tam, gdzie pojęcia te odgrywają ważną rolę (Locke, Berkeley), to pytanie o ich status pozostaje zasadne. Bóg *a posteriori*, Bóg teologii naturalnej, zjawia się zawsze za późno, ma charakter celu i skutku. Jako przyczyna jest zawsze tylko domniemywany i zakładany, zawsze tylko prawdopodobny. Jest Bogiem ciekawskich finalistów i pobożnych naukowców. Bóg apriorystów jest natomiast *par excellence* Bogiem filozofów.

2. Descartes

W filozofii René Descartes’ a strukturę wiedzy przedstawia metafora drzewa:

[C]iała filozofia przedstawia się jak drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pień – fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki.⁵

Nauka jest jednością w sensie dedukcyjnym, co znaczy, że każda nauka szczegółowa mniej lub bardziej pośrednio odsyła do metafizyki, ta zaś jest ostatecznie ugruntowana w teologii czy raczej w pewnej apriorycznej tezie ontoteologicznej. Rola poznania *a priori* dla tak

⁴ Doskonałe efekty daje odczytanie w takiej perspektywie Lockowskiej teorii poznania.

⁵ Descartes, *Zasady filozofii* (“List autora do ks. Picot”), przeł. I. Dąbbska, Warszawa 1960, s. 367.

ustrukturowanej wiedzy jest nie do przecenienia. Sceptycyzm metodyczny (czy też sceptycyzm epistemologiczny⁶), polegający na zawieszeniu naturalnego zaufania do danych zmysłowych, a także do operacji intelektu z pozoru bardzo precyzyjnych (np. dodawania liczb), służy maksymalnemu oczyszczeniu podmiotowego pola „widzenia”, poprzez eliminację wszelkich elementów pochodzących z doświadczenia lub nabudowanych na doświadczeniu. Następstwem zwątpienia jest fundamentalny aprioryczny akt *cogito. Cogito (ergo) sum* nie ma statusu sądu egzystencjalnego, lecz opisuje akt konstytuujący istnienie-myślenie jako niezależne od doświadczenia (introspekcyjnego, psychologicznego). Nieuprawniona, całkowicie arbitralna substancjalizacja aktu samoświadomości oznacza ukonstytuowanie podmiotu, *res cogitans*, stanowiącego esencję solipsystycznego momentu samoświadomości („jestem duszą, rzeczą myślącą”). Kiedy wykazane zostaje *a priori*, że odnaleziona w podmiocie idea istoty doskonałej (1) nie pochodzi z doświadczenia oraz (2) nie została ukształtowana przez naszą aktywność intelektualną, musi zostać uznana za wrodzoną inskrypcję, która sama przez się dowodzi istnienia istoty doskonałej. Podobnie idea rozciągłości: nie ma ona charakteru empirycznego, jest czysto intelektualna i możliwa do wyrażenia w geometrycznych, czysto rozumowych kategoriach. Ciąg tych apriorycznych rozumowań prowadzi Descartes’a do określenia kryterium niepowątpiewalności; określenia boskich przymiotów, wynikających w sposób konieczny z pojęcia istoty doskonałej; określenia możliwości zdobycia prawdy pochodnej względem naszej zależności od dobrego i prawdomównego stwórcy; wreszcie, do dedukcji pewnych wiecznych praw fizyki z doskonałości bytu koniecznie istniejącego⁷. Co więcej, wszelkie prawdy matematyczne, które są fundamentem koncepcji konstrukcji świata, mają swoje źródło w samym umyśle.⁸

Aprioryzm i natywizm są fundamentami Kartezjańskiej teorii wiedzy, której dedukcyjny charakter wyklucza *istotną* rolę doświadczenia i eksperymentu⁹. Dzięki czystej idei rozciągłości jako określoności przestrzennej, cała fizyka wsparta zostaje na matematyce,

⁶ Por. Wł. Augustyn, *Podstawy wiedzy u Descartes’a i Malebranche’a*, Warszawa 1973, s. 39.

⁷ “Ponadto – pisze Descartes w *Rozprawie o metodzie* streszczając *Le Monde* – pokazałem, jakie były prawa natury i nie opierając swych argumentów na żadnej innej zasadzie jak tylko na nieskończonych doskonałościach Boga postarałem się udowodnić te, co do których można było mieć jakąkolwiek wątpliwość, oraz pokazać, iż są one takie, że gdyby Bóg stworzył wiele światów, nie znalazłby się żaden wśród nich, gdzie mogłyby nie być przestrzegane” (przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1970, s. 52).

⁸ Por. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 24.

⁹ Nie zmienia to faktu, że Descartes doceniał pomocniczą rolę, jaką eksperyment pełnił w procesie dedukowania wiedzy naukowej z boskich doskonałości. Por. B. Tuchańska, *Koncepcje wiedzy apriorycznej i analitycznej a status logiki i matematyki*, Łódź 1995, ss. 32-33.

co jest oczywistym rozwinięciem Galileuszowskiej idei matematycznej księgi świata.¹⁰ Poznanie zmysłowe jako takie nie może być jasne i wyraźne, więc to, co jasne i wyraźne w rzeczach, sprowadza się do rozciągłości zrelatywizowanej do geometrii i podlegającej apriorycznym prawom i zasadom (sama koncepcja materialności jako geometrycznej przestrzenności jest zresztą wyrazem supremacji apriorycznego rozumowania nad doświadczeniem zmysłowym).

3. Leibniz, Malebranche, Spinoza

Stosunkowo najszerszy zakres ma pojęcie *a priori* u Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Za aprioryczne uznaje on wszystkie sądy tożsamościowe, będące prawdami koniecznymi dzięki zasadzie racji dostatecznej, która funkcjonuje zarówno na płaszczyźnie epistemologicznej, jak i ontologicznej.¹¹ Przy czym, w nieskończonej perspektywie boskiego podmiotu wiedzącego, również prawdy faktyczne mają charakter aprioryczny. Co więcej, ponieważ Leibnizjańskie monady mają konstrukcję platońskich dusz¹², to charakter wrodzony mają nie tylko prawdy wieczne, ale także cała tzw. wiedza faktualna. Wynika to z przyjętej przez Leibniza koncepcji Boga jako wiedzotwórczego, racjonalnego, kalkulującego podmiotu. Ponieważ Bóg dysponuje aktualną wiedzą *a priori* o wszystkich faktach, a monadologiczna metafizyka ukazuje wszystkie monady jako potencjalnie bliźniacze, to należy przyjąć, że dysponujemy nieświadomioną wiedzą *a priori* o faktach. Oznacza to, że choć wiedza o faktach ma *dla nas* charakter aposterioryczny, to przy założeniu nieskończonej mocy obliczeniowej boskiego podmiotu, ostatecznie okazuje się ona równie aprioryczna jak najprostsze twierdzenie geometrii.

¹⁰ Co ciekawe, jak później wykaże Leibniz, koncepcję *mathesis universalis* i Boga matematyka da się odnieść do Starego Testamentu. W Księdze Mądrości czytamy bowiem: „Ty jednak uczyniłeś wszystko według miary, liczby i wagi” (XI, 20).

¹¹ Por. Leibniz, „Monadologia”, [w:] *Wyznanie wiary filozofa*, przekład zbiorowy, Warszawa 1969, s. 303: „Na zasadzie racji dostatecznej stwierdzamy, że żaden fakt nie może okazać się rzeczywisty, czyli istniejący, żadna wypowiedź prawdziwa, jeżeli nie ma racji dostatecznej, dla której to jest takie, a nie inne”.

¹² Między innymi dlatego w *Nowych rozważaniach* Leibniz powołuje się na Platona, krytykując „arystotelizm” Locke’a.

Zasięg wiedzy apriorycznej jest równie szeroki u Nicolasa Malebranche'a. Obejmuje on nie tylko wieczne prawdy matematyczne, ale również ideę rozciągłości (jako archetyp świata materialnego) oraz przeznaczone człowiekowi przez Boga prawo moralne¹³

Baruch Spinoza, powielając dedukcyjny ideał wiedzy Descartes'a, również odwołuje się do niedoświadczalnej, czysto rozumowej koncepcji poznania. Definicja substancji – tożsama z definicją natury boskiej – jest pierwszą i jedyną aprioryczną przesłanką dla całego skonstruowanego przez Spinozę systemu wiedzy. Wszystko, co stanowi wiedzę, musi dać się wywieść z pojęcia tej substancji, bez udziału doświadczenia, za pośrednictwem samego tylko rozumu.

Aprioryzm ma dla każdego z tych myślicieli fundamentalne znaczenie. Niedopuszczając pozarozumowej metody zdobywania wiedzy, muszą oni odpowiedzieć na pytanie o zgodność porządku idei z porządkiem faktów, które wiedza opisuje, czy też, mówiąc prościej, o przedmiotową ważność wiedzy. Przy czym żaden z nich nie jest w stanie odpowiedzieć na to pytanie w języku wolnym od sformułowań teologicznych, skoro racjonalizm jest skazany na konstruowanie teologicznego mostu między wiedzą a światem. Boska *harmonia praestabilita* (Leibniz), boska prawdomówność (Descartes), zasada odpowiedniości porządku przyczynowego i porządku idei (Spinoza) – wszystkie te pojęcia mają charakter teologiczny, wobec czego wszystkie wymagają uprzedniego dowiedzenia istnienia Boga. Skoro z oczywistych powodów dowód taki nie może być *a posteriori*, to cały ciężar zadania, którego wykonanie jest niezbędne, żeby w ogóle móc mówić o wiedzy, spoczywa na rozumie. Sama natura przyjmowanej koncepcji wiedzy i uzasadnienia zmusza do rehabilitacji dowodu ontologicznego.

4. Lockowska propozycja aposterioryczna i krytyka natywizmu

Odwrócenie porządku dokonane przez aposteriorystów (Locke'a, Berkeleya, Hume'a) staje się – w sposób niezamierzony przez pierwszych dwóch – krytyką episteologii. Locke nie mógł nie widzieć, że wykazując niemożliwość istnienia idei wrodzonych, atakuje sam jej nerw ośrodkowy, mianowicie wrodzoną, czystą i apodyktyczną obecność w ludzkim umyśle idei Boga. Dla większości metafizyków XVII wieku idea ta ma tyleż kluczowy, co wyjściowy charakter w konstruowaniu i uzasadnianiu modelu wiedzy powszechnej i koniecznej, a więc

¹³ Zob. N. Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, przeł. P. Rak, Kęty 2003, s. 48 oraz *De la recherche de la vérité*, III, 2, 6. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IV, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1995, ss. 192-195.

charakteryzowanej w taki sposób, jak zwalczane przez Locke'a *notitiae communes* lorda Herberta.

Locke odwraca hierarchię wartości, charakterystyczną dla epistemologii kontynentalnej – i w pewnej mierze wyspiarskiej – twierdząc, że wszelka wiedza pochodzi z doświadczenia, a w umyśle nie istnieją żadne zasady czy prawdy wrodzone. W chwili naszego przyjscia na świat rozum jest pusty (*tabula rasa, empty cabinet, sheet of white paper*). Uzasadnienie modelu aposteriorycznego wymaga albo wykazania, że wszelka wiedza pochodzi z doświadczenia, albo – w myśl dowodu nie wprost – podania w wątpliwość i zdyskwalifikowania tezy przeciwnej. W konsekwencji otrzymujemy dwie tezy, pozytywną i negatywną: (1) wszelka wiedza jest zależna od doświadczenia, oraz (2) nie istnieją żadne idee (zasady) wrodzone. Tezy te wymagają odmiennych uzasadnień, mimo że druga wynika z pierwszej.

W myśl empiryzmu Locke'a istnieją tylko dwa źródła wiedzy: zmysły i refleksja. „Nasze obserwacje zwrócone ku zmysłowym rzeczom zewnętrznym czy też ku wewnętrznym czynnościom, które postrzegamy, i które są przedmiotem naszej refleksji – oto, co zaopatruje umysł w cały materiał myślenia.”¹⁴ Nasze własne czynności umysłowe (myślenie, wierzenie, wątplenie, chcenie) bądź przedmioty zewnętrzne są jedynymi źródłami naszej wiedzy, z nich czerpie idee wiedzotwórcza kombinatoryka rozumu, który manipulując dostępnym materiałem tworzy rozmaite konstrukcje poznawcze.

To śmiałe założenie redukcjonistyczne empiryzmu genetycznego jest wyjątkowo niefrasobliwe i niekonsekwentne, samo nie znajduje żadnego uzasadnienia i otwiera drogę krytyce, z którą wystąpią Berkeley i Hume. Po pierwsze, już Descartes i Malebranche byli doskonale świadomi, że idee jako przedmioty umysłu są zasadniczo czymś innym, niż to, co mają reprezentować. Nawet jeśli Locke podzielał tę opinię, to maskował powstającą trudność wyjątkowo nieudolnie, bądź używając terminu „idea” w dwóch odmiennych znaczeniach (jako przedmiotu umysłu i jako jakości rzeczy), bądź postulując istnienie jakości pierwotnych, które umysł jest w stanie adekwatnie uchwycić. Rzecz jasna, Locke nie dysponował żadnymi narzędziami, żeby tę odpowiedniość uzasadnić. Po drugie, Locke nie był w stanie skonstruować żadnej koncepcji podmiotu poznania, zaś „intuicyjna wiedza o ja” sprawia raczej wrażenie pastiszu kartezjanizmu, niż konstrukcji epistemologicznej. Po trzecie, istnieje nieprzezwycięzalna trudność z ideą substancji, której to idei nie posiadamy w sensie ścisłym, ale Locke zakłada jej rzeczywiste istnienie „w świecie”. Po czwarte, Locke próbował

¹⁴ Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B.J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. I, s. 120.

skonstruować mocną koncepcję wiedzy opartą na korespondencyjnej teorii prawdy, jednak z racji empirycznych ograniczeń nie mógł podać żadnego kryterium, które by taką wiedzę gruntowało. Sprawilo to, że jego szeroko zakrojony projekt musiał w konsekwencji doprowadzić do przyjęcia, że wiedza cechuje się zaledwie prawdopodobieństwem, a nie koniecznością, gdyż wiedza absolutna i metafizyczna – poza prawdami moralnymi¹⁵ – jest nieosiągalna.

Historyczne znaczenie przyniosła Locke'owi jednak nie tylko pełna niedoskonałości, połowiczna i niedopracowana wersja empiryzmu, ale przede wszystkim słynna krytyka natywizmu, która – w kontekście teologicznym – prowadzi do oczywistej kontestacji możliwości ontologicznego dowodu na istnienie Boga¹⁶. Pojęcie Boga, którego analiza prowadzi do konieczności uznania istnienia Boga, w żadnej mierze nie może pochodzić z doświadczenia. Opiera się na atrybutach najwyższej doskonałości, mądrości, nieskończoności, etc., a te nie są ani cechami empirycznymi, ani maksymalizacjami jakości znanych z doświadczenia (np. nieskończoność nie powstaje przez dodanie do siebie pewnych skończoności), lecz pozaempirycznymi cechami pierwotnymi, których ograniczeniami są jakości przez nas postrzegane.

Lockowska krytyka idei wrodzonych jest wymierzona w teorię, wedle której „w umyśle znajdują się jakieś zasady wrodzone, pewne pojęcia pierwotne, *notiones communes*, jak gdyby znaki czy cechy, odcisnięte w umyśle człowieka, które dusza otrzymuje na samym początku swojego istnienia przynosząc je ze sobą na ten świat”¹⁷. Lista zwolenników tej teorii jest oczywiście bardzo długa i obejmuje Herberta z Cherbury, Descartes'a, platoników angielskich, Guelincxa, Malebranche'a, Spinozę i wielu innych filozofów. Tak jak rozległe jest spektrum filozofów, przeciw którym wystąpił Locke, tak bogata jest paleta tez bądź zasad, które filozofowie ci uważali za wrodzone. Obejmowała ona tezy spekulatywne (logiczne), matematyczne, moralne i teologiczne.¹⁸

¹⁵ Tu Locke zgadza się z poglądami platoników z Cambridge. Sam znał Cudwortha. Od roku 1691 do śmierci mieszkał u lady Masham, córki Cudwortha.

¹⁶ Nie chodzi tu tylko o znaczenie historyczne. Cała księga I *Rozważań* poświęcona jest odrzuceniu teorii wrodzonych zasad teoretycznych i praktycznych, zatem sam Locke uznawał to negatywne ujęcie za niezbędny i podstawowy element swojej teorii poznania. Warto też pamiętać, że Locke'owi chodziło zarówno o „pojęcia wspólne” lorda Herberta z Cherbury, jak o kartezjański natywizm (por. *Rozważania*, t. I, s. 30). Na paradoks zakrawa fakt, że opierając się na swoich założeniach epistemologicznych nie mógł dać żadnego przekonującego wyjaśnienia pewności prawd moralnych, którą głosił za podziwianym przez siebie Cudworthem.

¹⁷ Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, op. cit., t. I, s. 30.

¹⁸ Por. *ibid.*, ss. 32, 43, 59-60,

Lockowska krytyka przebiega dwutorowo. Po pierwsze, wykazuje on, że najczęściej przyjmowana argumentacja, wychodząca od zgody powszechnej, jest niewystarczająca, gdyż samą domniemaną powszechność przekonania, że Bóg istnieje, da się zapewne wyjaśnić w nienatywistyczny sposób, co ostatecznie i tak nie ma znaczenia, gdyż – twierdzi Locke – nie ma takiej zasady, która byłaby przyjmowana powszechnie.¹⁹ Po drugie, Locke uznaje fałszywość tezy, iż zasady wrodzone są wyryte w umyśle, a umysł ich nie dostrzega. „Jeśli bowiem te wyrazy: «znajdować się w umyśle» znaczą cokolwiek, to znaczą tyleż co: «być rozumianym». Tak, że «być w umyśle» i «nie być rozumianym» albo «znajdować się w duszy» i «nigdy nie być postrzeżonym», to tyle co: «jakaś rzecz jest i zarazem nie jest w duszy bądź w umyśle»²⁰. Z tego powodu nie można się zgodzić na tezę, że idee wrodzone znajdują się w umyśle, ale zostają zauważone dopiero wtedy, gdy „dochodzimy do używania rozumu”²¹.

Lockowska krytyka wiedzy wrodzonej ma oczywiście słabe strony, na które wielu, chociażby Leibniz, zwracało uwagę. Problemy powstają w szczególności wtedy, gdy próbuje się objaśnić pojęcie pamięci, które odgrywa fundamentalną rolę w krytyce natywizmu. Otwarte pozostaje również pytanie, jak uzasadnić apodyktyczność zasad tożsamości i niesprzeczności, co jest o tyle istotne, że w oparciu o nie odrzucona zostaje teoria wiedzy nieświadomionej. Wszystko wskazuje na to, że – wbrew tokowi wykładu *Rozważań* – pierwotny charakter posiada aposterioryczna teoria wiedzy, a krytyka idei wrodzonych jedynie ją uzupełnia. Tymczasem Lockowska teoria wiedzy jest tak słaba, a jakakolwiek apodyktyczność opierana na niej tak nieuzasadniona, że z pewnością nie może służyć jako punkt odniesienia krytyki natywizmu.

Wszystkie te wątpliwości generowane przez empiryzm Locke’a mają jednak tutaj znaczenie drugorzędne, gdyż biorą się przede wszystkim z przywiązania filozofa do dogmatycznej i fundamentalistycznej filozofii, z jego wiary w prawdy wieczne, etc. Następcy Locke’a nie zrezygnują z krytycyzmu, wręcz przeciwnie – uwypuklą go, nadadzą mu szerszy zakres, ostatecznie usuwając metafizyczne rezydua Lockowskiego empiryzmu. W tym kontekście krytyka natywizmu jest niezwykle istotna, gdyż nadwątła siłę apriorycznych prób dowiedzenia istnienia Boga, ukazuje szczelinę w rozumowaniu racjonalistów i w sposób jawny otwiera drogę późniejszym rozumowaniom Hume’a, który negując ontologiczny

¹⁹ Ibid., ss. 32-34.

²⁰ Ibid., s. 34.

²¹ Ibid., s. 39.

dowód Descartes'a i Leibniza, zauważy, że argumenty *a priori* mogą być „pełne szlachetności i prostoty” [DRN, 81], ale „ludzie bystrzy nawet i jak najlepiej usposobieni wobec religii, czują zawsze, iż argumentom takim czegoś niedostaje, choć nie umieją może wytłumaczyć, na czym brak ten polega” [DRN, 86n].

5. Aprioryczne dowody na istnienie Boga

Żaden z przywołanych metafizyków nie był rzecz jasna dogmatycznym zwolennikiem aposteriorycznej teologii naturalnej, odwołującej się do tzw. pięciu dróg Tomasza z Akwinu. Aprioryczne nastawienie sprawia, że zbudowanie pomostu pomiędzy wiedzą a światem nie może się udać, jeśli za przesłankę weźmiemy świat, bowiem właśnie istnienie świata stoi pod znakiem zapytania i należy je dopiero wykazać, a zatem pierwotnym zadaniem jest odnalezienie podstawy gruntującej aprioryczną wiedzę. Propozycje metafizycznych dowodów na istnienie Boga musiały więc przyjąć postać aprioryczną i stanowiły różne warianty Anzelmiańskiego dowodu ontologicznego.²² Wymagało to uprzedniego przyjęcia idei Boga (nieskończoności, doskonałości), idei wrodzonej, absolutnie niezależnej od doświadczenia (co należało wykazać) i dostępnej w introspekcji.

Kiedy Descartes dokonuje przeglądu idei umieszczonych w podmiocie, uznaje, że mogą albo pochodzić z doświadczenia, albo być stworzone przez sam podmiot²³. Idea Boga nie pochodzi wszakże z żadnego z tych źródeł, skoro jest „dla przyrodzonego rozumu rzeczą najoczywistszą, że żadną miarą z niczego nic nie powstaje, ani to, co doskonalsze, nie może pochodzić od tego, co mniej doskonałe jako od sprawczej i całkowitej przyczyny”²⁴. Obecność tej idei zmusza nas, po pierwsze, do uznania jej za wrodzoną²⁵, po drugie:

²² Zob. Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1992, ss. 145-146: „z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym. Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości”.

²³ Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora*, Kęty 2001, III, ss. 70-71.

²⁴ Descartes, *Zasady filozofii*, op. cit., s. 16.

²⁵ Descartes, *Medytacje*, op. cit., III, s. 71.

„nabieramy pewności, że nie mogła nam być dana inaczej jak tylko przez coś, w czym zaiste mieści się pełnia wszystkich doskonałości, tj. przez realnie istniejącego Boga”²⁶.

Co więcej, sam fakt (*a priori*) mojego istnienia, którego jasną i wyraźną ideę posiadam – zgodnie ze światłem przyrodzonego rozumu i zasadą: „przynajmniej tyle musi być rzeczywistości w przyczynie, ile jej jest w skutku”²⁷ – upewnia mnie co do istnienia Boga, który jest albo bezpośrednią, albo pośrednią przyczyną tego, że istnieję.²⁸

Dowód, który rozpoczyna się od pojęcia Boga w umyśle, a kończy na Jego istnieniu jako przyczyny tej idei, odsyła do dowodu ontologicznego, który Descartes przedstawia w V medytacji:

Przywykły bowiem we wszystkich innych rzeczach rozróżniać istnienie (*existentia*) od istoty (*essentia*), łatwo siebie przekonuję, że można je też oddzielić od istoty Boga i w ten sposób można myśleć o Bogu, jako o nie istniejącym aktualnie. Lecz skoro uważniej się zastanowię, to staje się oczywistym, że tak samo nie można oddzielić istnienia od istoty Boga, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że wielkość trzech jego kątów równa się dwóm prostym, albo od idei góry ideę doliny. [...] Z tego zaś, że Boga nie mogę sobie pomyśleć inaczej, jak tylko jako istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga, a zatem, że On rzeczywiście istnieje, nie dlatego jakoby moja myśl mogła to sprawić. [...] Nie jestem bowiem w możności pomyśleć sobie Boga bez istnienia (tj. bytu najdoskonalszego bez najwyższej doskonałości), tak jak mogę sobie wyobrazić konia ze skrzydłami lub bez skrzydeł.²⁹

Malebranche zaproponował dowód, który jest w zasadzie repliką kartezjańskiej wersji dowodu ontologicznego, jednak miejsce idei „bytu doskonałego” zajmuje w nim pojęcie nieskończoności (bytu nieskończonego), której ideę posiadamy, choć nie pochodzi ona z doświadczenia. Idea ta nie powstała w wyniku dodawania do siebie wielu skończoności, lecz

²⁶ Descartes, *Zasady filozofii*, op. cit., s. 16.

²⁷ Descartes, *Medytacje*, op. cit., III, s. 71.

²⁸ Por. *ibid.*, III, ss. 71-72.

²⁹ *Ibid.*, V, ss. 84-85. W skróconej na potrzeby *Zasad filozofii* wersji, czytamy: „Rozważając zaś, że spośród różnych idei, jakie [umysł nasz] posiada, jedna z nich od wszystkich pozostałych o wiele bardziej znamienita jest ideą bytu najrozumniejszego, wszechmocnego i najdoskonalszego, odkrywa w niej istnienie [...] całkowicie konieczne i wieczne. I tak jak na przykład ujmując jako koniecznie zawartą w idei trójkąta równość trzech jego kątów z dwoma prostymi, jasno się przekonuje na tej podstawie, że trójkąt posiada trzy kąty równe dwóm prostym; tak samo z tego tylko, że ujmuje konieczne i wieczne istnienie jako zawarte w idei najdoskonalszego bytu, jasno wywnioskować powinien, że byt najdoskonalszy istnieje” (*Zasady filozofii*, op. cit., ss. 13-14). Zwraca uwagę zmiana narracji na trzecioosobową.

przeciwnie, wszystko, co skończone powstaje przez ograniczenie tego, co nieskończone. Idea bytu nieskończonego ma zatem fundamentalny i wrodzony charakter.

Jeśli myślimy o Bogu, to potrzeba, aby On był. Zaś jakikolwiek byt, mimo że znany, może wcale nie istnieć. Można widzieć jego istotę bez jego istnienia. Ale nie można widzieć istoty nieskończoności bez jej istnienia, idei bytu bez Bytu. Albowiem Byt nie ma idei, która by go przedstawiała. Nie ma archetypu, który zawierałby całą rzeczywistość umysłową. On sam jest w sobie archetypem i mieści w sobie archetyp wszystkich bytów. [...] Zdanie: *Bóg jest*, samo w sobie jest najoczywistszym ze wszystkich zdań, które afirmują istnienie czegoś.³⁰

Za Kanalem Angielskim Ralph Cudworth używał niemal tej samej argumentacji, co Malebranche. Cudworth twierdził, że posiadamy ideę bytu doskonałego i nieskończonego (nawet jeśli nie potrafimy pojąć samej boskiej doskonałości), i oba te atrybuty mają charakter pierwotny, tzn. logicznie i ontologicznie wyprzedzają pojęcia niedoskonałości i skończoności.³¹ Na tej podstawie formujemy właściwy dowód:

Skoro posiadamy ideę Boga, czyli Bytu doskonałego, ideę nie pociągającą żadnej sprzeczności, musi jej odpowiadać jakiegoś rodzaju przedmiot, albo aktualny, albo potencjalny; ale Bóg, gdyby nie istniał, istnieć mógłby, i dlatego faktycznie istnieje.³²

Również Spinoza przedstawił swoją wersję dowodu ontologicznego. Według twierdzenia 11 części I *Etyki*, „Bóstwo, czyli wszechistota, składająca się z nieskończonej ilości przymiotów, z których każdy wyraża treść wieczną i nieskończoną, istnieje koniecznie”³³. W dopisku filozof dodaje: „skoro jego [bóstwa] treść wyłącza wszelką niedoskonałość, a zawiera w sobie bezwzględną doskonałość, przeto usuwa tym samym wszelki powód do wątpienia o jego istnieniu”³⁴.

³⁰ Malebranche, *Dialogi o metafizyce i religii*, op. cit., s. 50.

³¹ Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, 1, 5, 1, [cyt. za:] Copleston, *Historia filozofii*, t. V, s. 68.

³² Ibid.

³³ Spinoza, *Etyka*, [w:] tenże, *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myśliński, Kęty 2000, s. 471.

³⁴ Ibid., s. 473. W podobny sposób przedstawia Spinoza dowód kartezjański w *Zasadach filozofii Kartezjusza* ([w:] *Pisma wczesne*, przeł. L. Kołakowski, Warszawa 1969, ss. 49-50) oraz we fragmentach *Traktatu krótkiego o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości* (ibid., s. 211), ewidentnie inspirowanych filozofią Descartes’a.

Z kolei w liście do Johanna Hudde (1666) Spinoza niejako odwraca całe rozumowanie, by dowód ontologiczny wprząc w swoją metafizyczną wizję jedności substancji:

[U]trzymuję, że tylko jeden jedyny może być Byt, którego istnienie należy do jego natury, a mianowicie ten tylko Byt, który wszystkie w sobie posiada doskonałości, a który ja nazwę Bogiem. Bo też w istocie, jeśli założyć Byt, do którego natury należy istnienie, to Byt ów żadnej nie może w sobie zawierać niedoskonałości, ale wyrażać musi doskonałość wszelką [...], dlatego też natura tego Bytu musi należeć do Boga [...], albowiem wszystkie doskonałości w sobie posiada, żadnych zaś niedoskonałości. Nie może też natura ta istnieć poza Bogiem; gdyby bowiem poza Bogiem istniała, to jedna i ta sama Natura, która zawiera w sobie konieczne istnienie, istniałaby podwójnie; to zaś, zgodnie z dowodem poprzednim, jest niedorzecznością. A więc nie ma nic poza Bogiem, ale jeden jest tylko Bóg, który zawiera w sobie konieczne istnienie. Co było do okazania.³⁵

Co ciekawe, Spinoza uznaje za aprioryczny (uprzedni) jedynie dowód z analizy samego pojęcia, natomiast dowód z naszego istnienia i dowód z obecności idei bytu doskonałego nazywa aposteriorycznymi.³⁶

U Descartes'a, Malebranche'a i Spinozy dowody na istnienie Boga zajmują poczesne miejsce z racji ich fundamentalnej ważności dla uzasadnienia całej doktryny. Bez przyjęcia istnienia Boga kartezjanizm byłby solipsystyczną monadologią, okazjonalizm – solipsyzmem bez podmiotu, zaś spinozjański monizm rozproszyłby się w postać hipotetycznego atomizmu.³⁷ Największą wagę do kwestii teologicznych przywiązuje jednak Leibniz. We wszystkich jego podstawowych dziełach kwestia dowodu na istnienie Boga pełni priorytetowe funkcje. Odróżnia go od powyższych myślicieli nie tylko niekłamana i żarliwa religijność (która z pewnością wpływa na rozmach spekulacji *par excellence* teologicznej),

³⁵ Spinoza, „Właściwości bytu koniecznie istniejącego”, [w:] L. Kołakowski (red.), *Filozofia XVII wieku*, op. cit., s. 312.

³⁶ Spinoza oddziela dwa kartezjańskie dowody na istnienie Boga: 1) ontologiczny – nazywając go apriorycznym, 2) dowód z obecności idei Boga w ludzkim umyśle – aposteriorycznym. Dla Hume'a, który przejął terminologię Clarke'a – a także dla nas, o ile zbyt pochopnie nie utożsamimy aprioryczności z analitycznością – oba mają charakter aprioryczny: opierają się na czystym rozumie i zasadach apriorycznych. Dla Descartes'a obecność idei Boga w ludzkim umyśle nie jest faktem psychologicznym, lecz epistemologicznym, natomiast zasada, że musi być przynajmniej tyle doskonałości w przyczynie, co w skutku – jak podkreśla Descartes – jest zasadą, którą znamy dzięki naturalnemu światłu rozumu, a nie z doświadczenia.

³⁷ Generalnie koncepcja Spinozy jest o wiele mniej odporna na filozoficzny ateizm, ponieważ nie wychodzi od autorefleksji *cogito*.

ale również przywiązywanie dużej wagi do dowodów *a posteriori*. Co prawda dowód *a priori* w postaci ontologicznej pełni rolę podstawową i z racji łatwości i prostoty jest oczywiście zawsze wymieniany na pierwszym miejscu, ale teofilozoficzny zapal Leibniza sprawia, że musi się odwołać do swoistej wersji *design argument*, czyli dowodu z istnienia *harmonia praestabilita*. Metafizyczna i epistemologiczna analiza nie wyjaśnia natury ewentualnych relacji między monadami, a nawet czyni takie relacje niemożliwymi. Należy przyjąć, że porządek monad albo nie istnieje, co jest absurdem, albo został zaprojektowany i stworzony przez monadę doskonałą (teoretyczne ramy monadologii nie pozwalają mówić o bytach innego rodzaju niż monady), która wobec tego musi istnieć.³⁸ Waga, jaką Leibniz przywiązywał do tego argumentu, musiała być duża, skoro w liście (1716) do Samuela Clarke'a napisał, że owa odpowiedniość przedstawień monad i rzeczy zewnętrznych jest „najpiękniejszym i najbardziej niezaprzeczalnym dowodem istnienia Boga; albowiem tylko Bóg, czyli jedna przyczyna wspólna, może stworzyć tę harmonię rzeczy”³⁹. Co więcej, istnienie Boga można również dowieść na sposób Tomasza z Akwinu, tzn. odnosząc monady, jako byty przypadkowe (czyli takie, które nie mają w sobie racji swojego istnienia), do bytu koniecznego jako do racji tak ich istnienia, jak i swojego własnego.⁴⁰ Nic dziwnego, że wbrew Descartes'owi i Spinozie, Leibniz stwierdza w *Nowych rozważaniach* iż „prawie wszystkie środki, użyte w celu udowodnienia istnienia Boga, są dobre i mogłyby służyć, gdyby je udoskonalono, i wcale nie jestem tego zdania, aby należało lekceważyć ten, który zaczerpnięto z porządku rzeczy”⁴¹.

Te różnice między Leibnizem a Descartes'em nie powinny nas zniechęcić. To, że Leibniz nie był przekonany ani do spinozjańskiej, ani do kartezjańskiej wersji dowodu ontologicznego, nie oznacza, że nie był przekonany do dowodu ontologicznego w ogóle. Wśród prawd koniecznych tylko jedna ma charakter egzystencjalny i jest to zdanie „Bóg istnieje”. W związku z propozycją kartezjańską, Leibniz zauważył – nie szczędząc Francuzowi uszczypliwości⁴² – że Descartes przyjmuje bez dowodu możliwość Boga, którą

³⁸ W klasycznej, krytykowanej przez Hume'a wersji *design*, argument ten brzmiałby następująco: empirycznie stwierdzamy na świecie ład i porządek, z czego wnosimy o istnieniu twórcy tego ładu, którym jest Bóg.

³⁹ „Polemika z Clarke'iem”, [w:] *Wyznanie wiary filozofa*, op. cit., s. 401.

⁴⁰ Zob. „Monadologia”, [w:] *Wyznanie wiary filozofa*, op. cit., s. 306.

⁴¹ Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 382.

⁴² W tekście (najprawdopodobniej) z 1690 roku Leibniz pisze: „jestem pewien, że wyrządziłbym krzywdę jego talentowi, gdybym sądził, że on sam uważał to za dowód” („O prawdziwej metodzie filozofii i teologii”, [w:] Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1994, s. 23).

należy wykazać. O ile oczywiste jest, że jeśli mamy pojęcie bytu doskonałego (obdarzonego wszystkimi doskonałościami), to byt taki istnieje, o tyle mniej oczywiste jest, że takie pojęcie rzeczywiście mamy. Wykazanie, że mamy pojęcie istoty doskonałej, a nie tylko pusty znak mentalny czy językowy, to uznanie, że istota taka jest możliwa. „Owe dowody – pisał Leibniz – będą miały wartość, jeżeli ponadto przyjmiemy, że byt najdoskonalszy lub byt konieczny jest możliwy i nie pociąga za sobą sprzeczności albo, co oznacza to samo, że możliwa jest istota, z której wynika istnienie. Ale dopóki taka możliwość nie została udowodniona, należy sądzić, że istnienie Boga nie zostało także w sposób doskonały udowodnione przez tego rodzaju rozumowanie.”⁴³ Wykazanie tej możliwości, czyli niesprzeczności pojęcia, obejmuje ujęcie wszystkich doskonałości jako zgodnych ze sobą. W tym celu Leibniz przyjmuje definicję doskonałości jako jakości prostej, pozytywnej i absolutnej.⁴⁴ Tezę o zgodności wszystkich doskonałości, czyli o możliwości ich współistnienia w tym samym podmiocie, udowadnia następnie nie wprost, tj. rozważając zdanie „A i B są niezgodne”, gdzie A i B są doskonałościami:

Widać, że nie można tego dowieść, nie dokonując rozkładu terminu A lub B, jednego z nich albo obydwóch; gdyby ich natura nie odgrywała roli w rozumowaniu, niezgodności można by dowodzić tak samo dla nich, jak i dla dowolnych innych rzeczy. Ale (z założenia) są one nierozkładalne.

Zatem dotyczące ich zdanie nie może zostać dowiedzione. [...] ponieważ rozumowanie jest takie samo dla dowolnie wybranych tego rodzaju jakości, wszystkie doskonałości są więc zgodne. Zatem podmiot wszystkich doskonałości, czyli najdoskonalszy byt, jest dany, czyli może być poznany.

Stąd widać, że ów byt również istnieje, ponieważ istnienie jest zaliczane do doskonałości.⁴⁵

⁴³ „Ogólne uwagi do *Zasad filozofii* Kartezjusza”, [w:] *Pisma z teologii mistycznej*, op. cit., s. 71. Leibniz zauważa to samo zagrożenie, które wytknął św. Anzelmowi mnich Gaunilon z Marmoutier (por. „Co może ktoś na to odpowiedzieć w obronie głupiego”, [w:] Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, op. cit., ss. 177-185). Zagrożenie to miałoby polegać na tym, że możemy dowieść istnienia jakiegokolwiek bytu (drzewa, wyspy, potwora), o ile założymy, że jest doskonały. Leibniz pisze z kolei o „zwierzęciu absolutnie koniecznym” („Ogólne uwagi do *Zasad filozofii* Kartezjusza”, op. cit., s. 71). Uprzednie wykazanie możliwości bądź niemożliwości pojęcia, ma według niego zapobiec podobnym absurdom, na które narażony jest argument Anzelm i Descartes’a.

⁴⁴ Leibniz, „Najdoskonalszy byt istnieje” (List do Spinozy), [w:] *Pisma z teologii mistycznej*, op. cit., s. 42.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 43. W uproszczonej – zakładającej już powyższe rozumowanie – wersji z „*Monadologii*” dowód brzmi następująco: „jeden Bóg (czyli byt konieczny) ma ten przywilej, że musi istnieć, jeżeli jest możliwy. A skoro nic nie może przeszkodzić możliwości tego, co nie zawiera żadnych ograniczeń, żadnej negacji, a więc i żadnej sprzeczności, już to samo wystarcza, by poznać istnienie Boskie *a priori*” (*Wyznanie wiary filozofa*, op. cit., s. 306).

* * *

Mimo że z koncepcji filozoficznych Locke'a i Berkeleya jasno wynika niemożliwość przeprowadzenia dowodu ontologicznego, to nie zrezygnowali oni z prób demonstratywnego wykazania istnienia Boga. Obaj porzucają genetyczny empiryzm, by niczym rasowi racjoniści udowodnić istnienie Boga. Różnica między nimi polega na tym, że u Berkeleya Bóg, tak ontologicznie jak i epistemologicznie, funkcjonuje jako ostateczne uzasadnienie, natomiast u Locke'a nie funkcjonuje w ogóle. Nie ma historycznych powodów, by podejrzewać Locke'a o niedowiarstwo jakiegoś rodzaju, wręcz przeciwnie. Mimo tego, brak jakiegokolwiek znaczenia jego dowodu na istnienie Boga dla dociekań epistemologicznych sprawia, iż lektura *Rozważań* pozwalałaby egzegetom postawić tezę o ateizmie autora. Locke przystępuje bowiem do sprawy jak następuje. Posiadamy intuicyjną wiedzę o naszym własnym istnieniu i możemy myśleć o sobie samych, myślimy więc o sobie jako o realnie istniejących. Co więcej, fakt naszego realnego istnienia nie ulega żadnej wątpliwości.⁴⁶ Wreszcie, z racji tego, że człowiek „wie z pewnością intuicyjną”⁴⁷, iż nic nie może wytworzyć czegoś realnego, musi istnieć coś, co istnieje odwiecznie, nie ma początku, jest bytem najpotężniejszym i jest istotą posiadającą wiedzę, czyli jest Bogiem.⁴⁸ Jasne jest, że Descartes posiadał epistemologiczne środki, by skonstruować podobny model dowodzenia: sprecyzował i zdefiniował pojęcia intuicji i dedukcji, zaś jego metodyczny sceptycyzm stanowił w jego mniemaniu skuteczną barierę przed ingerencją podatnych na erozję treści epistemicznych. Tymczasem postulowany przez Locke'a genetyczny empiryzm czyni zasadnym pytanie o prawomocność samej „intuicyjnej pewności”, nie wspominając już o nagłym i niespodziewanym pojawieniu się najwyraźniej apriorycznej zasady, która służy za główną przesłankę dowodu.⁴⁹

Berkeley powieliła strategię Locke'a, porzucając empiryzm w celu zbudowania dowodu istnienia własnego oraz istnienia Boga. Jednakże, w przeciwieństwie do Locke'a, od samego

⁴⁶ Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, op. cit., t. II, s. 337.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Por. ibid., ss. 337-339.

⁴⁹ Edward J. Khamara zauważa, że rozumowanie Locke'a przypomina kosmologiczny (aprioryczny) dowód Samuela Clarke'a z *Demonstration of the Being and Attributes of God* (Wykłady Boyle'a). Dowód Clarke'a jest głównym przedmiotem krytyki Hume'a w IX części *Dialogów o religii naturalnej* („Hume versus Clarke on the Cosmological Argument”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 42, no. 166, ss. 37-44).

początku, w myśl zasady *esse = percipi / percipere*, nie jest konsekwentnym empirystą, a jego przywiązanie do racjonalistycznych standardów jest widoczne nie tylko przy okazji dowodu na istnienie Boga, ale także w precyzji wywodów czy zachowaniu pojęcia substancji duchowej.⁵⁰ Konstruując radykalnie redukcjonistyczną wizję rzeczywistości jako konglomeratu percepcji, Berkeley stanął wobec trudności wyjaśnienia regularności biegu przyrody oraz istnienia innych ludzi, ponieważ nie był w stanie tego dokonać wyłącznie w terminach doświadczenia zmysłowego. Stąd trzeźwy powiew racjonalizmu i konieczność odwołania się do demonstratywnego wykazania istnienia Boga. Dowód ten opiera się na (1) cząstkowej analogii ludzkiego podmiotu poznającego do podmiotu boskiego oraz (2) pewnym wariacie argumentu *design*, mianowicie takim, wedle którego musi istnieć stwórca podtrzymujący istnienie porządku naszego doświadczenia.⁵¹

6. Podsumowanie

Nietrudno zauważyć, że przedstawiona problematyka ukazuje związek epistemologicznego aprioryzmu i teologii. Wiedza, uważana od wieków za pewną i niepowątpiewalną, znajduje usprawiedliwienie teologiczne u każdego z omawianych filozofów. Kartezjański argument *malin genie* pokazuje, że nawet matematyka potrzebuje tego rodzaju ugruntowania, inaczej jej pewność jest pozorna.

Epistemologia ewoluuje wraz ze stopniową negacją apriorycznych dowodów na istnienia Boga, a aposterioryzm staje się coraz bardziej konsekwentny. Locke mówi jeszcze o własnościach pierwotnych i usiłuje w oparciu o nie skonstruować przedstawieniowy model

⁵⁰ Jest tu dłużnikiem Descartes'a oraz bliźniakiem Hume'a, gdyż – jak trafnie zauważył Kołakowski – „Hume pragnął, by wiedza [...] odznaczała się tymi właśnie zaletami, które propagowali siedemnastowieczni metafizycy: by miała bezwzględnie obligujący charakter. [...] Jego punkt widzenia był ostatecznie absolutystyczny: żądał od wiedzy, by dawała pewność niezbitą i niepodległą krytyce” (*Filozofia pozytywistyczna*, op. cit., s. 49). Nie zgadzam się wszakże z opinią Kołakowskiego, jakoby Hume nie miał dogłębnej świadomości swojej porażki i „dramatyczności wizji, którą pozostawił” (ibid., s. 52).

⁵¹ Por. G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Leszczyński, Warszawa 1956, s. 231-232. Szerzej omawiam Berkeleyowską ideę Boga i prawomocność dowodów na jego istnienie w „Rzeczywistość znaku. George Berkeley a realizm”, op. cit., ss. 32-35. Podobieństwo Berkeleya i Leibniza jest uderzające. Obaj wyszli od oryginalnych koncepcji ontologicznych i epistemologicznych i obaj zmuszeni zostali do przyjęcia istnienia Boga jako jedyne go możliwego bytu, który nadaje sens i usprawiedliwia proklamowany system rzeczywistości.

wiedzy, Berkeley już nie. Hume, kwestionując jakąkolwiek możliwość odnoszenia się wiedzy apriorycznej do świata, dokonuje ostatecznego przewartościowania epistemicznych wartości.