

STANISŁAW JUDYCKI

ORCID: 0000-0003-3586-846X

Uniwersytet Gdański

O celach filozoficznej teorii poznania  
Uwagi w związku z książką Adama Groblera  
*Epistemologia. Sandwiczowa teoria wiedzy*

On the Goals of the Philosophical Theory of Knowledge:  
Comments on Adam Grobler's Book  
*Epistemologia. Sandwiczowa teoria wiedzy*

**Abstract:** The article concerns the epistemological views of Adam Grobler contained in his book *Epistemologia* (2019). The first part of the article lists the basic goals that were set for the philosophical theory of knowledge, namely, distinguishing types of knowledge, discovering the essence of knowledge, describing and assessing human epistemic situation in the world, considering the most general idea of knowledge, confronting the issue of global skepticism, grounding human knowledge, considering the issue of starting point in philosophy, showing the genesis of human knowledge (Kant, Husserl), considering the phenomenon–reality opposition and the opposition of categories of being and categories of thinking, abandoning the maximalistic epistemology in favour of naturalized epistemology. In the second part of the text, Adam Grobler's epistemological position is diagnosed as (pragmatically motivated) skepticism.

**Keywords:** epistemology, knowledge, goals of the philosophical theory of knowledge, skepticism

W pierwszej części przedstawione zostaną cele, do których zmierzały (i zmierzają nadal) różne filozoficzne teorie poznania (wiedzy), w drugiej natomiast postaram się ukazać, jak na tym tle należy widzieć stanowisko Adama Groblera, wyrażone w jego książce *Epistemologia. Sandwiczowa teoria wiedzy*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Grobler, *Epistemologia. Sandwiczowa teoria wiedzy*, Kraków 2019.

Po pierwsze, za cel filozoficznej teorii poznania uznawano i jest to, jak można powiedzieć, cel najskromniejszy, wyróżnienie odmian poznania lub wiedzy. Dzisiaj wymienia się w tym względzie przeważnie następujące odmiany wiedzy: wiedza percepcyjna, wiedza pochodząca z doświadczenia wewnętrznego (introspekcyjna), wiedza pamięciowa, wiedza *a priori* (o ile jej istnienie jest w ogóle przyjmowane), wiedza indukcyjna, wiedza nabywana w wyniku czyjś świadectwa oraz wiedza oparta na autorytecie. W książce Groblera niektóre z tych rodzajów wiedzy są omawiane.

Po drugie, celem epistemologii miałyby być odkrycie istoty poznania, z tym zastrzeżeniem, że istota ta nie musi być tworem jednoskładnikowym, lecz może zawierać różne elementy, na przykład do istoty poznania lub wiedzy należałyby świadomość, względnie samoświadomość, zdolność do recepcji danych różnego typu, zdolność do ich ujęcia; należałyby tu też zdolności do kategoryzowania przedmiotów (kategoryzowania w szerokim, niekoniecznie kantowskim, sensie), do ich reprezentowania, do kontaktowania się z ogółem apodyktycznym i probabilistycznym, zdolność do refleksji, czyli do analizowania własnych przekonań i tworzenia przekonań wyższego rzędu niż przekonania powstające „spontanicznie”; zdolność do widzenia powiązań inferencyjnych pomiędzy różnorodnymi treściami semantycznymi oraz inne, bardziej szczegółowe, zdolności lub władze.

Po trzecie, celem epistemologii, może być też opisanie i ocena ludzkiej sytuacji w świecie. Widać, że realizacja dwóch poprzednich celów jest w pewnej mierze jakimś wykonaniem tego właśnie zadania, gdyż ludzką sytuację epistemiczną w świecie już jakoś diagnozujemy, gdy podajemy różne odmiany poznania i gdy próbujemy wydobyć składniki jego istoty. Ale to nie jest wszystko, możemy bowiem spekulować, a więc myśleć hipotetycznie, także o takich istotach poznających jak zwierzęta (o różnym poziomie rozwoju), jak inne istoty cielesne i rozumne istniejące w kosmosie, a w tym o jakichś Lemowskich oceanach myślących i poznających siebie i świat otaczający; możemy również spekulować na temat takich istot poznających jak duchy czyste oraz Bóg, Bóg rozumiany jako nieskończony intelekt poznający (*intellectus infinitus*). Należy dodać, że taka lub inna diagnoza ludzkiej sytuacji epistemicznej w świecie zawsze musi mieć jakieś konsekwencje metafizyczne i egzystencjalne.

Po czwarte, celem epistemologii filozoficznej może być rozważenie idei poznania w całej jej ogólności tak, jak tę ogólność jesteśmy w stanie uchwycić. Tutaj będą należały oczywiście rozważania wymienione w punkcie poprzednim, a więc rozważania na temat ludzkiej sytuacji epistemicznej w świecie, jednocześnie jednak cel w tym wypadku jest bardziej ambitny i spekulatywny niż poprzednio, możemy mianowicie na przykład pytać, czy do idei poznania należy bycie poddanym fizycznym związkom przyczynowym, czy może istnieć tego rodzaju świadomość, która ma nieskończony zasięg lub co może w ogóle zostać poznane, czy na przykład wyłącznym przedmiotem poznania muszą być uniwersalia (obojętnie jak rozumiane) i ich rekombinacje. Widać natychmiast, że przy tym podejściu do celów epistemologii nasze ludzkie poznanie byłoby ideą szczegółową, podpadającą pod ogólną ideę poznania.

Po piąte, celem epistemologii filozoficznej był — i jest nim nadal — jakiś rodzaj reakcji na problem powszechnego sceptycyzmu, a także jakieś uporanie się ze sceptycyzmami szczególnymi, bo przecież, na przykład, sceptycyzm w odniesieniu do istnienia innych umysłów nie jest błahym zagadnieniem! Chodzi tu głównie o to, czy możemy wiedzieć, czy coś w ogóle wiemy, gdyż sceptyka powszechnego można przedstawić jako kogoś, kto zostawia nam wszystkie przekonania, lecz zabiera nam wiedzę. Według niego żadne przekonanie nie jest wystarczająco dobrze uzasadnione, aby mogło uzyskać status wiedzy, a to dlatego, że każde uzasadnianie albo musi prowadzić do ciągu w nieskończoność, albo do błędnego koła, albo nie da się wykluczyć, że wszyscy podlegamy jakiemuś rodzajowi uniwersalnego złudzenia. Poradzenie sobie ze sceptycyzmem powszechnym nie równa się oczywiście rozświetleniu ludzkiej sytuacji w świecie w zasugerowanym sensie, ani analizie idei poznania, ani nie musi za sobą pociągać wszystkich poprzednio wymienionych celów epistemologii filozoficznej. Można też przypuszczać, że z problemem powszechnego sceptycyzmu muszą borykać się wszystkie skończone intelekty poznające, wyłącznie bowiem dla intelektu nieskończonego (dla Boga) problem ten nie powstaje.

Po szóste, celem rozważań epistemologicznych może być jakiś rodzaj ugruntowania poznania ludzkiego, a najlepiej „ostatecznego ugruntowania”. Pojęcie ugruntowania stało się ostatnio modne w filozofii angielskojęzycznej (*Grounding*)<sup>2</sup>. Tutaj należy tylko wskazać, że owo ugruntowanie poznania może polegać na odwołaniu się do natury świata i do jego odwiecznego oraz racjonalnego sposobu funkcjonowania (filozofia starożytna), do prawdomówności Boga i do stworzonego przez Niego dopasowania pomiędzy światem a ludzkim umysłem (scholastyka, neoscholastyka, a także Kartezjusz); za ostateczną podstawę i ugruntowanie ludzkiego poznania mogą także być uznane takie rzeczy jak ludzka oczywistość i pewność co do kryteriów traktowania czegoś jako wiedzy (Kartezjusz i jego kontynuatorzy).

Po siódme, przemianę w filozofii, która dokonała się wraz nadejściem nowożytności, można scharakteryzować w ten sposób, że o ile filozofowie czasów starożytnych i średniowiecznych zastanawiali nad początkiem i naturą kosmosu, to od momentu wystąpienia Kartezjusza duża część myśli filozoficznej zaczęła być poświęcana problemowi powstania i natury poznania ludzkiego. W tym kontekście należy wskazać na przynajmniej trzy podstawowe zagadnienia: (1) kwestię punktu wyjścia w filozofii; (2) problem takiego punktu wyjścia w filozofii, w wypadku którego nie dochodziłoby do popełnienia jakiejś postaci błędu *petitio principii*; (3) problem bezzałożeniowości punktu wyjścia rozważań filozoficznych<sup>3</sup>. Czy filozofia powinna zaczynać się od badania poznania ludzkiego, jego natury i zasięgu, czy też może wychodzić od świata (bytu), nie troszcząc się w punkcie wyjścia o problemy epistemologiczne? Czy można ustanowić taki punkt wyjścia analiz filozoficznych, który byłby bezzałożeniowy, na przykład

<sup>2</sup> Por. np. *The Routledge Handbook of Metaphysical Grounding*, M.J. Raven (ed.), New York 2020.

<sup>3</sup> Por. R. Ingarden, *O niebezpieczeństwie petitionis principii w teorii poznania* (1921), [w:] *idem, U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 357–380.

w ten sposób, że znajdowałyby się w nim wyłącznie przekonania (sądy) oczywiste, pewne oraz samouzasadniające się i w ten sposób „gaszące” regres epistemiczny? Czy możliwy jest taki punkt wyjścia w myśleniu, który byłby rzeczywiście bezzałożeniowy, bo przecież w każdym dyskursie (nie tylko filozoficznym) musimy używać jakiegos języka, posługiwać się niesionymi przezeń znaczeniami, a więc co w obliczu tego faktu miałyby oznaczać bezzałożeniowość? Czy tak radykalnie pojęte zadania, już nie tylko epistemologii, lecz filozofii po prostu, dotyczyłyby bezzałożeniowego uprawomocnienia innych podstawowych tez na temat świata i bytu oraz, czy miałyby dotyczyć także uprawomocnienia ludzkiej kultury? Widać, jak ogromne jest to zadanie, a jak sądzi wielu, jest to przedsięwzięcie niewykonalne.

Po ósme, specyficzną odmianą zasadniczego celu epistemologii, jakim miałyby być ugruntowanie poznania ludzkiego, są, jak je tu chciałbym nazwać, próby odkrycia spekulatywnej genezy poznania. Geneza ta zazwyczaj zawiera elementy uznawane za aprioryczne, lecz tak nie musi być. Przykładami poszukiwania spekulatywnej genezy poznania są oczywiście stanowiska Kanta, neokantystów czy transcendentna filozofia Husserla w postaci tak zwanej fenomenologii genetycznej. We wszystkich tych wypadkach celem epistemologii miałyby być ukazanie, jak ludzkie poznanie jest umożliwione przez elementy aprioryczne, które w sobie zawiera, lub jak ono się konstituuje, gdy przyjmujemy, że istnieją określone struktury aprioryczne i dotrzemy do najbardziej podstawowych składników poznawania, na przykład do jakości pierwotnych danych wraźniowych, czy do różnego rodzaju syntez epistemicznych (Kant, Husserl i inni). Jak jednak należy sądzić, tego rodzaju ugruntowanie nie może zostać uznane za rzeczywiście ostateczne, gdyż zakłada faktyczność struktur mających być podstawą poznania ludzkiego. Mimo że struktury te miałyby być aprioryczne, a stąd miałyby nosić na sobie znamię konieczności, to jednak jako takie muszą one być tylko faktycznym wyposażeniem ludzkiego umysłu. Nie jesteśmy jednakże w stanie stwierdzić, czy są one czymś koniecznym dla wszystkich skończonych podmiotów poznających, a przynajmniej my ludzie tego nie jesteśmy w stanie wiedzieć.

Po dziewiąte, jako osobne kwestie, które mogą być celem rozważań filozoficznej teorii poznania, należy wymienić dwie wielkie opozycje epistemologiczne, a mianowicie: zjawisko–rzeczywistość oraz kategorie bytu–kategorie poznania. Fragmentem obu tych problemów jest nowożytny spór realizm–idealizm, który jest często traktowany jako emblematyczny dla epistemologii filozoficznej. W wypadku pytania o naturę relacji pomiędzy kategoriami bytu i kategoriami poznania z góry wiadomo, że nigdy my, ludzie, nie będziemy wiedzieli, czy te dwie sfery pokrywają się z sobą całkowicie. Jakimś wyjściem może tu być stanowisko w stylu G.W. Leibniza, czyli panlogizm w sensie tezy, że wszystko, co istnieje, może zostać poznane przez ludzki rozum — to jednak wymaga odwołania się do Boga i do ustanowionej przez Niego harmonii między sferą bytu z jednej strony (sferą bytu stworzonego), z drugiej zaś sferą poznania ludzkiego, a być może sferą poznania właściwą wszystkim skończonym podmiotom poznającym.

Po dziesiąte, celem rozważań epistemologicznych może też być ukazanie, że należy zrezygnować z wszelkich prób ostatecznego ugruntowania, a to dlatego, że każda taka próba musi posługiwać się jakimś rodzajem poznawania,

a zatem nigdy nie będzie mogła zostać uznana za ostateczną (L. Nelson)<sup>4</sup>. Epistemologia musi się więc albo ograniczyć do analizy podstaw nauk (*Grundlagenforschung*), szczególnie nauk przyrodniczych i formalnych (różne pozytywizmy), albo szukać w naukach tego, co one same mówią o poznaniu lub poznawaniu ludzkim i zwierzęcym (w XX wieku na przykład W.V.O. Quine i dzisiejsi kontynuatorzy jego koncepcji), a więc trzeba dążyć do zastąpienia spekulatywnej epistemologii jakimś rodzajem tak zwanej epistemologii znaturalizowanej, nazywanej także eksternalistyczną. Motywem prowadzącym do takiego stanowiska jest głównie fakt istnienia wiekowych i niekończących się sporów filozoficznych, w tym sporów epistemologicznych, które trzeba przerwać, a nie próbować je rozwiązywać.

Tego rodzaju detranscendentalizacja celów epistemologii może też przybrać formę pragmatyczną w tym sensie, w jakim działo się to — i dzieje się nadal — w pracach pragmatystów, począwszy od „starej” amerykańskiej szkoły pragmatycznej aż do nam współczesnych czasów<sup>5</sup>. W obszarze filozofii niemieckojęzycznej należy w tym kontekście z pewnością przypomnieć spór pomiędzy trzema interpretacjami idei ostatecznego uprawomocnienia (*Letztbegründung*), a mianowicie chodzi tu o rozgrywającą się od lat sześćdziesiątych XX wieku dyskusję między krytycznym racjonalizmem (K. Popper), teorią krytyczną (przedstawiciele szkoły frankfurckiej) oraz reprezentantami tak zwanego konstruktywizmu (szkoła erlangenńska: W. Kamlah, P. Lorenzen). Stanowiska te odwoływały się do pojęcia praktyki jak działania społecznego (komunikacja, dialog) oraz do pojęcia dobrze uzasadnionej konwencji i na tej podstawie próbowały wskazać na ostateczne założenia ludzkiego poznawania i działania w świecie oraz na ich uzasadnienia<sup>6</sup>. Można tu osobno odwołać się do koncepcji reprezentowanych przez K.O. Apla czy J. Habermasa. W wypadku Habermasa quasi-transcendentalnym celem epistemologii jest rekonstrukcja teoretycznych i etycznych założeń komunikacji społecznej<sup>7</sup>.

W ostatnich czasach pojawiło się podejście, lansowane w tzw. filozofii analitycznej, w ramach którego wydaje się, że głównym, a być może jedynym, zadaniem epistemologii filozoficznej miałyby być analiza pojęcia wiedzy<sup>8</sup>. Po przedstawieniu dotąd wyliczonych problemów powinno być widać wyraźnie, że jest to bardzo ograniczony cel. Chodzić miałyby o to, aby wyliczyć składniki pojęcia wiedzy osobno konieczne, a łącznie wystarczające do przypisania komuś lub sobie wiedzy. Punktem wyjścia była tu koncepcja stwierdzająca, że wiedza polega na posiadaniu prawdziwego i odpowiednio uzasadnionego przekonania. Natychmiast da

<sup>4</sup> L. Nelson, *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, Göttingen 1908.

<sup>5</sup> W ramach tej „starej” szkoły należy wskazać na następujące postacie: Ch.S. Pierce, W. James, J. Dewey, G. Mead, F.C.S. Schiller. Jako współczesnych zwolenników pragmatyzmu wymienia się: P.F. Ramsey, W. Sellars, H. Putnam, N. Reschera, R. Rorty’ego, R.B. Brandoma.

<sup>6</sup> Por. C.F. Gethmann, *Letztbegründung*, [w:] *Enzyklopädie. Philosophie und Wissenschaften*, J. Mittelstrass (Hg.), Stuttgart-Weimar 2010, s. 549–552.

<sup>7</sup> Por. K.O. Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main 1998; J. Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?*, [w:] *Sprachpragmatik und Philosophie*, K.O. Apel (Hg.), Frankfurt am Main 1976, s. 174–272.

<sup>8</sup> Początki tej tendencji w epistemologii analitycznej sięgają sławnego artykułu E. Gettier’a *Is Justified True Belief Knowledge?*, „Analysis” 23 (1963), s. 121–123. Od czasu publikacji tego tekstu powstała cała gałąź filozoficznych dociekań, zmierzających do sformułowania „definicji wiedzy”.

się dostrzec, że nawet gdybyśmy rozwiązali problem definicji wiedzy w tym sensie, to zasadniczo żaden z wymienionych powyżej problemów nie zostanie rozwiązany. Tamte problemy były problemami metaprzekmiotowymi, ten zaś jest problemem przedmiotowym, dotyczącym takiego lub innego rozumienia pojęcia wiedzy, rozumienia bądź to na poziomie potocznym, bądź naukowym.

Wystarczy na przykład zauważyć, że jeśli wiedza jest prawdziwym i odpowiednio uzasadnionym przekonaniem, to owo uzasadnienie musi składać się określonych przekonań, a więc właściwie należałoby powiedzieć, że wiedza to prawdziwe przekonanie, które wspiera się na innych przekonaniach — gdy tak to jednak określimy, to albo mamy do czynienia z nieskończonym regresem przekonań, albo ten regres jest zatrzymywany przez jakieś przekonania uznane za oczywiste i pewne. Wtedy jednak cały kartezyjański problem wiedzy, oczywistości i pewności powraca.

Mając w tle owe rozważania, można teraz postarać się ocenić stanowisko Adama Groblera zaprezentowane w jego *Epistemologii*. Od razu da się zauważyć, że jej Autor umieszcza sam siebie w nurcie epistemologii, jak by go można było nazwać, „definitywnym”, a chodzi tu oczywiście o trójskładnikową definicję wiedzy stwierdzającą, że wiedza jest prawdziwym i odpowiednio uzasadnionym przekonaniem. Grobler omawia wprawdzie niektóre źródła poznania, a więc podejmuje pierwszą z wyliczonych tu kwestii, czyli zagadnienie rodzajów wiedzy, ale jakby uważa, piszę „jakby”, gdyż to nigdzie nie jest wyraźnie wypowiedziane, że najważniejszym zadaniem filozofii poznania jest sformułowanie definicji wiedzy. Autor nie formułuje żadnej własnej definicji wiedzy, konkurencyjnej w stosunku do tych, które pojawiły się w kontekście dyskusji nad trójskładnikową definicją wiedzy, lecz aby odpowiedzieć na pytanie, czym jest wiedza, używa metafory kanapki lub sandwicza, a to dlatego, że wiedza według niego ma charakter warstwowy. Pisze na ten temat, co następuje:

W metaforze sandwiczowej, której użyłem na określenie mojej propozycji (Grobler 2016), presupozycje pełnią rolę kromki podtrzymującej od dołu nadzienie wiedzy. Górną kromkę stanowi repertuar pytań dopuszczalnych w kontekście, czyli zastosowań wiedzy<sup>9</sup>.

Sandwicz trzyma się krzepko, gdy kromki ściśle obejmują nadzienie. Ta metafora oddaje sytuację, gdy wiedza oparta na określonych presupozycjach, w które wchodzi również założenia idealizacyjne i klauzula *ceteris paribus*, dobrze funkcjonuje w obrębie zamierzonych zastosowań. Czasem jednak powstają napięcia<sup>10</sup>.

Według Groblera wiedza składa się zatem z trzech warstw, względnie składników: z korpusu wiedzy, z założeń wiedzy, czyli z części dolnej, podtrzymującej ten korpus, oraz z części górnej, czyli z repertuaru pytań dopuszczalnych w danym kontekście. Do tego Autor dodaje, że:

Pojęcie wiedzy i uzasadnienia mają zatem charakter idealizacyjny, podobnie jak teoretyczne pojęcia nauki. Myślę, że pojęcia teorii filozoficznych są pod tym względem generalnie podobne do pojęć nauki, czemu filozofowie nie poświęcają należytej uwagi<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> A. Grobler, *Epistemologia*, s. 247.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 251.



Na końcu rozdziału ostatniego Grobler podejmuje problem globalnego sceptycyzmu i pisze, zwracając się do czytelnika:

Zauważ, że każdy scenariusz globalnego sceptycyzmu, czy to mózgow na pożywce, czy świata powstałego pięć minut temu ze złudnymi śladami odległej przeszłości, zakłada niewykrywalne działanie niedostępnego poznawczo czynnika, jakiegoś niecnego uczonego lub innego tajemniczego zwodziciela. Na mocy klauzuli *ceteris paribus* można takie scenariusze słusznie pomijać, dokładnie tak, jak się pomija domniemane, równoważące się siły przyrody<sup>12</sup>.

Dodaje również, że:

Pomijanie takich możliwości jest możliwe na zasadzie czysto pragmatycznej, czyli tylko dlatego, że uwzględnienie takiej możliwości nie ma praktycznego znaczenia, że — jak powiedział Williams (14.2.) — „na jedno wychodzi w ramach tego, co w ogóle mogą wiedzieć”. Jednak ma ono głębsze uzasadnienie metodologiczne: dopuszcza możliwość falsyfikacji klauzuli *ceteris paribus*. Sam scenariusz sceptyczny, taką klauzulą nie opatrzony, jest niefalsyfikowalny. Zawsze bowiem można go wzmocnić jakąś hipotezą *ad hoc*. Klauzula *ceteris paribus* takich hipotez zabrania. Ponadto klauzula *ceteris paribus* i inne presupozycje pragmatyczne ukierunkowują badania w danym kontekście, co zwiększa ich efektywność. Powiada się, że im więcej wiemy, tym większe okazują się rozmiary naszej niewiedzy. Z drugiej strony, jeżeli klauzula *ceteris paribus* wyraża naszą niewiedzę, to można powiedzieć, że wiedza wyrasta z niewiedzy. Wiedza w swoim rozwoju bierze za dobrą monetę konsekwencje niewiedzy, dopóki moneta nie okaże się fałszywa<sup>13</sup>.

Autor zdaje się przypisywać klauzuli *ceteris paribus* jakieś cudowne działanie, eliminujące problem globalnego sceptycyzmu jako problem wprowadzany do dyskursu epistemologicznego od strony hipotez sceptycznych. Rozwiązanie, które przedstawia, jest więc pragmatyczne: w kontekstach naukowych, jak również w kontekstach życia codziennego możemy zastosować tę klauzulę, czyli klauzulę „jeśli wszystko inne jest równe, to wiemy to, co nam się wydaje, że wiemy”, a zatem, jeśli przyjmiemy, że nie podlegamy uniwersalnemu złudzeniu, to możemy twierdzić, że coś wiemy. Trudność polega tu jednak na tym, że gdy pytamy o relację pomiędzy sceptycyzmem a wiedzą, to nie chodzi nam ani o konteksty potoczne, ani o konteksty naukowe, ani o jakieś inne konteksty nazywane pragmatycznymi, lecz o kontekst, jeśli tak to można określić, filozoficzny, a tu nie da się zastosować klauzuli *ceteris paribus*. Patrząc z tego punktu widzenia, zasadnicze stanowisko, zajęte przez Groblera w *Epistemologii*, należy określić jako sceptycyzm, a to dlatego, że Autor książki nie znajduje żadnych argumentów przeciwko sceptycyzmowi oprócz pragmatycznego stwierdzenia, że jeśli nie jest tak, jak to sceptycy sugerują, to możemy twierdzić, że coś wiemy. Tak więc pragmatyzm oznacza u Groblera prawdopodobnie decyzję, a więc działanie, aby zastosować klauzulę *ceteris paribus*.

Okazuje się zatem, że nic nie podtrzymuje dolnej warstwy wiedzy, a jeśli nic jej nie podtrzymuje, to nie tylko nie możemy twierdzić, że cokolwiek wiemy — nawet w sensie wiedzy kontekstualnej, którą preferuje Autor książki — lecz także wszystkie inne scenariusze są dopuszczone. Dopuszczony jest więc i taki scenariusz, że istnieje zły demon, który nas nie tylko łudzi co do istnienia świata, lecz także, który może nas niemiło potraktować, gdy niejako wyjdziemy ‘na zewnątrz’, to znaczy, gdy wyjdziemy ze złudzenia istnienia świata poprzez to, co nazywamy śmiercią.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 254.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

To są te konsekwencje antropologiczne i egzystencjalne mocnych rozstrzygnięć filozoficznych, a w tym też epistemologicznych, o których wspomniałem w części pierwszej. Teraz jest źle, ale nie jest wykluczone, że może być gorzej. Sądzę zatem, że Grobler nie ma racji, gdy stwierdza, że na jedno wychodzi w ramach tego, co w ogóle mogą wiedzieć. To, czy podlegamy uniwersalnemu złudzeniu co do istnienia i natury świata, jest jednak ważne.

Można tu jeszcze zauważyć, że problem wiedzy nie dotyczy wyłącznie tego, jak należy oszacować epistemiczne założenia nauk przyrodniczych czy formalnych, ale też odnosi się do pytania, czy wiemy, co powinniśmy czynić działając w świecie, „czynić” w odniesieniu do siebie i do innych osób. Na czym opiera się wiedza odnosząca się do zasadniczych norm działania i na czym mogłoby polegać jej uzasadnienie. Tego rodzaju problematyki Autor *Epistemologii* nie podejmuje.

## Bibliografia

- Apel K.O., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main 1998.
- Gethmann C.F., *Letztbegründung*, [w:] *Enzyklopädie. Philosophie und Wissenschaften*, J. Mittelstrass (Hg.), Stuttgart-Weimar 2010, s. 549–552.
- Gettier E., *Is Justified True Belief Knowledge?*, „Analysis” 23 (1963), s. 121–123.
- Grobler A., *Epistemologia. Sandwiczowa teoria wiedzy*, Kraków 2019.
- Habermas J., *Was heißt Universalpragmatik?*, [w:] *Sprachpragmatik und Philosophie*, K.O. Apel (Hg.), Frankfurt am Main 1976, s. 174–272.
- Ingarden R., *O niebezpieczeństwie petitionis principii w teorii poznania* (1921), [w:] *idem, U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 357–380.
- Nelson L., *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, Göttingen 1908.
- The Routledge Handbook of Metaphysical Grounding*, Raven M.J. (ed.), New York 2020.