http://dx.doi.org/10.18778/8220-034-8.10

Jan Woleński
Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie

KŁOPOTY Z *EPISTEME*

Historia *episteme* i sporów wokół niej sięga starożytności[1]. Z grubsza rzecz biorąc, *episteme* to tyle, co wiedza. Można prowizorycznie przyjąć, że:

(1) jeśli *A* należy do *episteme*, jest prawdą, i na odwrót – jeśli *A* jest prawdziwe, jest składnikiem wiedzy.

Słowo „prowizorycznie" użyte wyżej bierze się stąd, że trzeba jeszcze wyjaśnić, o jakim pojęciu prawdy mówi się w (1), gdyż prawdy są różne, np. klasyczna, koherencyjna itd., a w zależności od przyjęcia takiej lub innej koncepcji prawdziwość ma rozmaite własności, np. jest abolutystyczna lub relatywistyczna. W tej sytuacji wiele zależy od rozumienia *episteme*. Pomijając presokratyków, filozoficznie interesująca historia *episteme* zaczyna się od Parmenidesa i Platona. Obaj przyjęli, że *episteme* jest wiedzą kwalifikowaną przez swoją niepowątpiewalność. Ma (wiedza) swój specyficzny przedmiot (stabilny, tj. niezmienny byt w jego integralności – Parmenides, wieczne i niezmienne idee – Platon) i swoją charakterystyczną metodę polegającą na użyciu rozumu będącego źródłem i gwarantem tego, co należy do wiedzy. Tak więc parmenidejsko-platońska koncepcja *episteme* była oparta na racjonalizmie, jednym z podstawowych poglądów w kwestii źródeł wiedzy. To wymuszało rozumienie prawdziwości w kontekście *episteme* i zasady (1), ponieważ prawda w tym otoczeniu filozoficznym musiała być pojmowana jako wyrażająca własności wiedzy.

Parmenides głosił globalistyczną aletejologię (to wygodny termin dla oznaczenia problematyki prawdziwości). Prawda dotyczy całości bytu, a nie jego fragmentów, i jako taka jest absolutna (niezmienna), podobnie jak jej przedmiot. Platon wprawdzie nie podzielał globalizmu, ale uważał prawdziwość za absolutną (por. Szaif 1996). Obaj, Parmenides

[1] Historia pojęcia *episteme* jest omówiona w artykule F.P. Hager (1968). W artykule niniejszym w wielu miejscach korzystam (często bez zaznaczania tego) z (Woleński 2007). Nie podaję też odwołań do faktów powszechnie znanych z historii filozofii.

i Platon, uznali, że dedukcja jest instrumentem rozumu, ale drugi uznał, że intelekt działa również, właściwie – przede wszystkim przez intuicyjny wgląd w idee. W konsekwencji Platon wyróżniał dwa rodzaje *episteme*, intuicyjną oraz dyskursywną. Co bliższego rozumienia prawdziwości w (1), trzeba wykluczyć wszelkie relatywistyczne jej koncepcje, np. reprezentowane przez sofistów i oparte na mniej lub bardziej arbitralnych konwencjach.

Parmenides i Platon zdawali sobie sprawę, że ludzie akceptują jako prawdziwe także takie sądy, które nie należą do *episteme*, ale do *doxa* (opinii), odnoszącej się do zmiennych rzeczy, postrzeganych zmysłowo. Słowo „jako" w kontekstach „byt jako taki" lub „byt jako byt" (*ens qua ens*) i „akceptują jako prawdziwe" jest osobliwie ważne. Termin ten wyraża tutaj tzw. reduplikację, ale w różny sposób, bo *episteme* jest nieomylna (byt po prostu istnieje jako byt), a *doxa* niekoniecznie, a dokładniej jest omylna. Zarazem jednak Platon dostrzegał, że opinie bywają mniej lub bardziej uzasadnione. Stąd pojawił się problem kryterium uzasadnienia w wypadku *doxa*. Platon nie umiał tego rozwiązać, podobnie jak Arystoteles. Niemniej zakres *episteme* u Arystotelesa był inny niż u Platona, bo obejmował także wiedzę pozyskiwaną empirycznie – w gruncie rzeczy Arystoteles, przynajmniej programowo, innej nie uznawał, aczkolwiek jego pojęcie doświadczenia nie jest jednoznaczne. Tak czy inaczej, nie był racjonalistą w rozumieniu Platona, ale empirystą genetycznym, czyli zwolennikiem drugiego z podstawowych kierunków na temat źródeł poznania. Niemniej uważał *episteme* za wiedzę pewną, narzucającą się z empiryczną oczywistością poprzez zasady kojarzące formalne i materialne elementy substancji. Krótko mówiąc, Platońska *episteme* charakteryzowała się tym, że miała szczególny przedmiot, różny od świata zmysłowo poznawalnego, i korzystała z metody rozumowej, natomiast wedle Arystotelesa przedmiotem *episteme* jest świat dany empirycznie, poznawalny doświadczalnie, i skorelowana z nim metoda. Różnica pomiędzy Platonem a Arystotelesem w kwestii przedmiotu i metody *episteme* okazała się fundamentalna dla całej późniejszej teorii poznania. W sprawie prawdziwości Arystoteles rozumiał ją jako stwierdzenie tego, jak jest – ta intuicja obecna jest także u Platona (por. Crivelli 2004). Nie ma jednak żadnych specjalnych trudności w interpretowaniu tej koncepcji jako absolutystycznej, ale nie jest to jedyna wykładnia (patrz niżej).

Pojęcie *episteme* radykalnie zakwestionowali sceptycy. Uważali, że taka wiedza nie jest osiągalna, a tych, którzy sądzą inaczej, nazywali dogmatykami. Stąd ich reguła izostenii, tj. prawdziwościowej równosilności sądów wzajemnie sprzecznych. Jeśli tak, to należy powstrzymać się od stanowczego uznawania sądów i zadowolić się wątpieniem.

Jeszcze inne stanowisko zajęli akademicy ze średniej Akademii Platońskiej, zwłaszcza Karneades, który uważał, że nie ma wiedzy pewnej, a istnieje jedynie prawdopodobna. Odrzucał *episteme* i twierdził, że musimy zadowolić się opinią w sensie Platona. O ile sceptycyzm odrzucał prawdziwość jako nieosiągalną, o tyle akademizm daje się pogodzić z rozmaitymi koncepcjami, dzisiaj nazywanymi nieklasycznymi (koherencjonizm, teoria zgody powszechnej, utylitaryzm, a nawet koncepcja oczywiści, o ile ewidencja jest stopniowalna). Tak więc można bronić (1), gdy zastąpi się w tej formule „*episteme*" przez „*doxa*". Podsumowując, główną cechą *episteme* wedle filozofów antycznych, zarówno tych, którzy ją uznawali, jak i tych, którzy ją odrzucali, była jej pewność i stąd bierze się jej oczywistość. To, czy *episteme* w rozumieniu starożytnych jest tym, co potem nazwano wiedzą konieczną, może być sporne. Pewną racją za przypisaniem *episteme* atrybutu konieczności jest to, że wiedzy w tym rozumieniu nie można zaprzeczyć, ale też nie jest jasne, czy chodzi o zaprzeczenie logiczne, czy psychologiczne.

Na kolejne ważne idee na temat *episteme* (chociaż sam termin nie był używany, będę się nim posługiwał) trzeba było czekać aż do Kartezjusza (pomijam *episteme* rozumianą jako *scientia divina*, tj. o Bogu). Wprowadził on ideę *mathesis universalis*, uniwersalnej nauki wzorowanej na matematyce i zawierającej prawidła do kierowania rozumem (aluzja do tytułu jednego z podstawowych dzieł Kartezjusza). Aby uzyskać *episteme*, trzeba dotrzeć do jasnych i wyraźnych idei wrodzonych umysłowi, przeprowadzić ich analizę, a wtedy sądy jawią się z oczywistością gwarantującą ich prawdziwość. Kartezjański sceptycyzm, zwany epistemologicznym, nie miał niszczyć *episteme*, ale jej pomagał, gdyż zalecał wątpienie we wszystko, w co daje się powątpiewać bez popadnięcie w sprzeczność. O ile Platoński natywizm był raczej metaforyczny, gdyż zakładał wiedzę wrodzoną jako efekt metempsychozy (wędrówki dusz), o tyle Kartezjański dotyczył struktury umysłu – był poglądem obywającym się bez mitologii. Ideę *mathesis universalis* rozwinął Leibniz. Miała to być uniwersalna wiedza w ramach, której dałoby się rozwiązać każdy problem w sposób algorytmiczny. Innymi słowy, każdy sporny problem miałby swoje rozwiązanie poprzez obliczanie (słynny postulat *calculemus*). Leibniz był bodaj pierwszym filozofem, który rozważał problem natury sądów składających się na *episteme*. Odróżnił prawdy rozumowe od prawd o faktach. Pierwsze są natury matematycznej i konieczne, a drugie nie, ale tylko dla skończonego umysłu ludzkiego. Gdybyśmy dysponowali umysłem nieskończonym, takim jak boski, każdą prawdę widzielibyśmy jako identycznościową i konieczną. Ale ponieważ jesteśmy tylko ludźmi, pewne prawdy jawią się nam jako faktyczne. Leibniz był natywistą, podobnie jak Kartezjusz – obaj uznawali zasadę (1), aczkolwiek Leibniz opowiadał się za koherencjonizmem

aletejologicznym. Prawdziwość była rozumiana przez obu filozofów (także Spinozę – innego wybitnego racjonalistę nowożytnego) w sposób absolutystyczny (koherencjonizm Leibniza był infinitarny, gdyż umysł Boga był jego pełną manifestacją). Ze strony empiryzmu mieliśmy w tym czasie tylko jeden ważny przyczynek, mianowicie rozróżnienie relacji pomiędzy ideami i kwestii dotyczących faktów. Tylko pierwsze wyrażają związki koniecznościowe, natomiast drugie to, co dzisiaj nazywa się wiedzą empiryczną. Zarazem jednak David Hume, sceptyk-empirysta, nie przykładał zbytniej wagi do analizy pojęcia *episteme*.

Kant był pod wpływem zarówno Leibniza, jak i Hume'a. W ogólności chciał pogodzić racjonalizm z empiryzmem. Uczynił to przy użyciu dwóch rozróżnień, mianowicie:

(2) (a) sądów analitycznych i syntetycznych;
(b) sądów apriorycznych i aposteriorycznych.

Wedle Kanta każdy sąd ma postać „*S* jest *P*". Jeżeli treść orzecznika jest nie większa (tj. mniejsza lub równa) treści podmiotu, to dany sąd jest analityczny, w przeciwnym razie jest sądem syntetycznym. Ta definicja odwołuje do stosunków pomiędzy treściami (nie zakresami) terminów będących konstytuantami sądów (zdań). Chociaż owe relacje nie są łatwo definiowalne z uwagi na ich intensjonalność, mniej więcej wiadomo, o co chodzi, np. pomocniczym kryterium może być zasada „im termin ma większy zakres, tym ma mniejszą treść". Znacznie bardziej skomplikowane jest rozróżnienie (2b)[2]. Dzisiaj przyjmuje się, że sąd aprioryczny to taki, którego uzasadnienie jest całkowicie niezależne od doświadczenia, natomiast sąd aposterioryczny to taki, którego uzasadnienie opiera się na doświadczeniu. Pogląd Kanta był bardzo rygorystyczny w tym sensie, że aprioryczność polega na całkowitej niezależności od doświadczenia. Jeśli skrzyżujemy oba podziały z (2), otrzymamy cztery kategorie sądów: (i) analityczne *a priori*; (ii) syntetyczne *a priori*; (iii) analityczne *a posteriori*; (iv) syntetyczne *a posteriori*. Ponieważ każde zdanie (od tego momentu będę konsekwentnie używał terminu „zdanie") analityczne jest *a priori*, klasa (iii) jest pusta. W konsekwencji mamy trzy kategorie zdań, mianowicie: (i) analityczne, (ii) syntetyczne *a priori* i (iii) syntetyczne *a posteriori*. Pierwsze i drugie są konieczne i pewne, trzecie nie. Logika składa się ze zdań analitycznych, które są tautologiczne, matematyka i fizyka teoretyczna (wedle Kanta jej paradygmatem jest mechanika Newtona) – ze zdań syntetycznych *a priori*, a np. botanika i historia – ze zdań syntetycznych *a posteriori*.

Aprioryczność zdań analitycznych opiera się na ich redukowalności do zdań identycznościowych (zdania prawdziwe) lub kontradyktorycznych

[2] Por. (Casullo 2003) dla omówienia problematyki aprioryczności we współczesnej filozofii.

(zdania fałszywe). To także przesądza o ich konieczności i pewności zdań analitycznych. Najważniejszym problemem są zdania syntetyczne *a priori*, oczywiście także konieczne i pewne. Ich istnienie i własności są gwarantowane przez formy zmysłowości, tj. czas (do niego jest zrelatywizowana arytmetyka) i przestrzeń (do niej zrelatywizowana jest geometria) oraz do tzw. kategorii, w szczególności przyczynowości (do niej zrelatywizowana jest fizyka teoretyczna). Czas, przestrzeń i kategorie są wrodzone umysłowi – tak więc Kant był natywistą[3]. Jego zdaniem każde poznanie zaczyna się od doświadczenia, ale elementy aprioryczne porządkują dane empiryczne zgodnie ze znanym powiedzeniem Kanta, że rozum bez zmysłów byłby pusty, natomiast zmysły bez rozumu – ślepe. Kant odrzucał metafizykę, którą określał jako rozważania tzw. rzeczy samych w sobie, pozostających poza granicami wszelkiego doświadczenia. A jeśli tak, to stwierdzeniom metafizycznym nie można przypisywać jakichkolwiek zdań, czy to analitycznych, czy to syntetycznych. Wreszcie trzeba wskazać, że rozważania Kanta sugerują ważne odróżnienie poznania jako czynności i poznania jako wytworu. Gdyby Kant w ogóle operował pojęciem *episteme*, zapewne odniósłby je do wytworów poznawczych, a nie czynności. Tak czy inaczej, *episteme* obejmowałaby nie tylko to, co aprioryczne, ale także to, co aposterioryczne. Łatwo zauważyć, że modyfikacja Leibniza przez Kanta polegała na uznaniu kwestii faktów za w pełni legitymowane i stwierdzanych zarówno w zdaniach syntetycznych *a priori*, jak i syntetycznych *a posteriori*, natomiast Kant, godząc się na rozróżnienie relacji pomiędzy ideami i zagadnień dotyczących faktów, uważał, że Hume pominął zdania syntetyczne *a priori*. Zarazem jednak zdania syntetyczne *a priori* stanowią najważniejszy składnik *episteme* (można nawet argumentować, że jest to wiedza *sensu stricto*) i problem ich prawdziwości jest szczególnie istotny. Kant uważał, ze rozumienie prawdy jako korespondencji jest zbyt trywialne, aby być filozoficznie interesujące (por. Scheffer 1993). Sam, przynajmniej wobec sądów syntetycznych *a priori*, stosował swój transcendentalizm, tj. pogląd, że istnieją (patrz wyżej) aprioryczne formy zmysłowości i kategorie stanowiące transcendentalne czynniki poznawcze przekraczające doświadczenie. To one kierują rozum w kierunku prawdy, oczywiście absolutnej.

[3] Ten zarys poglądów Kanta pomija wiele istotnych i kontrowersyjnych problemów. Jednym z nich jest pytanie, jak rozumieć umysł (rozum) – czy jako pojedynczy istniejący tu i teraz, tj. w konkretnym człowieku, czy ponadindywidualny. Jeśli przestrzeń rozumieć jako euklidesową (tak to było u Kanta), to odkrycie geometrii nieeuklidesowych obaliło kantyzm, ale obrońcy tej filozofii (a było ich po Kancie wielu) argumentują, że nie chodzi o konkretną wymiarowość przestrzeni, ale o abstrakcyjną, tj. jakąś. Dyskusja o tych kwestiach przekracza tematykę niniejszego artykułu, podobnie jak rozpatrywanie apriorycznych elementów w etyce.

Ciekawym rozwinięciem idei Kanta jest propozycja Kazimierza Ajdukiewicza (por. Ajdukiewicz 1947), aby skorelować kierunki epistemologiczne z typami zdań dopuszczalnych jako elementy *episteme* przez poszczególne opcje teorio-poznawcze. Łatwo zauważyć, że empiryzm i aprioryzm mogą być mniej lub bardziej radykalne, a ponadto trzeba odróżnić oba kierunki w wersji genetycznej (psychologicznej; natywizm jest racjonalizmem genetycznym) i metodologicznej. Aby uniknąć dwuznaczności w używaniu nazw „racjonalizm" i „empiryzm", Ajdukiewicz zaproponował, aby racjonalizm metodologiczny i empiryzm metodologiczny nazwać odpowiednio aprioryzmem i aposterioryzmem. Mamy następujące korelacje (zdania analityczne są rozumiane szerzej niż u Kanta, tj. jako takie, które uznaje się lub odrzuca się na podstawie znaczeń słów, z których składają się)[4]:

(3) (a) aprioryzm skrajny (zdania analityczne, zdania syntetyczne *a priori*);

(b) aprioryzm umiarkowany (zdania analityczne, zdania syntetyczne *a priori*, zdania syntetyczne *a posteriori*);

(c) aposterioryzm umiarkowany (zdania analityczne, zdania syntetyczne *a posteriori*);

(d) zdania syntetyczne *a posteriori*.

Jest przy tym oczywiste, że tabela (3) dotyczy wytworów poznawczych, a nie czynności kognitywnych. Historycznie rzecz ujmując (to tylko kilka przykładów), Platon, Kartezjusz i Leibniz byli apriorystami skrajnymi, Kant – apriorystą umiarkowanym, Hume i Koło Wiedeńskie – aposteriorystami umiarkowanymi, natomiast John Stuart Mill – aposteriorystą skrajnym. Mamy też precyzyjne ujęcie rozmaitych zakresów terminu „*episteme*". Wedle (a) wszystko, co należy do *episteme*, jest aprioryczne – inaczej mówiąc, wiedza jest aprioryczna i nie może być empiryczna (poza wiedzą jest *doxa*); apriorysta skrajny mógłby się nawet zgodzić, że jest to coś syntetycznego *a posteriori*, ale nie należy do wiedzy jako takiej. Dla Kanta, jak już zaznaczyłem, zakres *episteme* obejmuje wszystkie rodzaje zdań. Hume i Koło Wiedeńskie utrzymywali, że *episteme* jest albo analityczna (logika i matematyka), albo syntetyczna *a posteriori* (reszta). Wedle Milla wszystko, nawet matematyka i logika, jest syntetyczne *a posteriori*. Niemniej trzeba też mieć cały czas na uwadze na uwadze, że *episteme* wedle antycznego rozumienia była traktowana jako aprioryczna i takie jej rozumienie było powtarzane, jawnie lub *implicite*.

[4] Nie jest to oczywiście jedyna współczesna definicja analityczności. Por. (Woleński 2007), rozdz. 12 dla obszernej dyskusji na temat analityczności, a także aprioryczności.

Jeśli (3) ma dostarczać mapy poszczególnych regionów *episteme*, to trzeba dodać zasadę (1), gdyż *episteme* składa się ze zdań prawdziwych. Mamy przy tym następujące reguły:

(4) (a) jeśli *A* jest zdaniem analitycznym, nie-*A* też jest zdaniem analitycznym;

(b) jeśli *A* jest zdaniem syntetycznym *a priori*, nie-*A* też jest zdaniem syntetycznym *a priori*;

(c) jeśli *A* jest zdaniem syntetycznym *a posteriori*, nie-*A* też jest zdaniem syntetycznym *a posteriori*.

Krótko mówiąc, (4) powiada, że analityczność i syntetyczność (zarówno *a priori*, jak i *a posteriori*) są niezmiennicze z uwagi na operację negacji[5]. Żadna konkretna teoria prawdy nie jest wyróżniona przez (3) i (4). Można dodać dowolną ze znanych definicji, korespondencyjną, semantyczną, pragmatyczną, zgody powszechnej, koherencyjną czy oczywistości. To, jaką koncepcję uzna się za dopełniającą analizę *episteme*, wymaga, by powtórzyć raz jeszcze rozstrzygnięcia, czy prawda jest absolutna w danym rozumieniu, czy nie. Jeśli rozszerzy się *episteme* przez zaliczenie do niej zdań syntetycznych *a posteriori*, powstaje problem statusu i własności zdań empirycznych, a to rodzi nowe problemy i trudności, głównie związane z tym, że prawdziwość empiryczna nie jest ostateczna.

Przypuśćmy, że ktoś opowiada się za aposterioryzmem, umiarkowanym lub skrajnym. Jeśli tak, to winien przyjąć empiryzm genetyczny, tj. pogląd, że wiedza pochodzi z doświadczenia. Pojawia się następujący problem dla aposteriorysty skrajnego, mianowicie statusu nauk formalnych, tj. logiki i matematyki, o ile przyjmie się, że składają się z prawd koniecznych, cokolwiek miałoby to znaczyć (pewien szczególny problem związany ze zdaniami koniecznymi poruszę niżej). Wystarczy tutaj założyć, że prawdy konieczne nie są redukowalne do empirycznych, tj. syntetycznych *a posteriori*. W tej sytuacji aposteriorysta skrajny musi odrzucić pogląd, że nauki formalne mają szczególny status, i przyjąć, że są generalizacjami empirycznymi. Mill argumentował, że pewność twierdzeń logiki i matematyki zasadza się na powtarzalnym i bezwyjątkowym doświadczeniu. Aposteriorysta umiarkowany jest w nieco lepszej sytuacji, gdyż może powiedzieć, że nauki formalne składają się z prawd analitycznych. Sukces jest jednak połowiczny, ponieważ, stojąc na gruncie empiryzmu genetycznego, trzeba pokazać, w jaki sposób procedury empiryczne wygenerowały zdania analityczne, czyli nie-syntetyczne. Innymi słowy,

[5] To samo dotyczy innych funktorów rachunku zdań, ale pod warunkiem, że łączą one zdania jednorodne, np. koniunkcja *A* Ù *B* jest analityczna, jeśli oba jej człony są analityczne. Natomiast kwalifikacja kontekstów „mieszanych", np. koniunkcji, w której jeden człon jest analityczny, a drugi syntetyczny *a posteriori*, jest otwarta. Można rzecz uogólnić i uznać, że koniunkcja zdań apriorycznych jest aprioryczna.

problemem dla aposteriorysty umiarkowanego jest transformacja informacji empirycznej w analityczną. Stwierdzenie, popularne w empiryzmie logicznym, że logika i matematyka są szczególnymi formami językowymi i nie dotyczą świata realnego, nie rozwiązuje problemu, gdyż pozostaje kwestia ich zaistnienia w ludzkiej praktyce poznawczej. Przekładając to na język czynności i wytworów, stajemy przed potrzebą wyjaśnienia, jak te pierwsze zaszłości poznawcze, o ile założyć, że polegają wyłącznie na doświadczeniu, mogły wytworzyć wiedzę analityczną, a więc rezultaty aprioryczne. Nawet jeśli aposteriorysta umiarkowany zaprzeczy, jakoby zdania analityczne były aprioryczne, nie usuwa to problemu, gdyż cały czas nie ma wyjaśnienia statusu takich stwierdzeń, które uważa się odmienne od tego, co syntetyczne *a posteriori*.

Kłopoty aposterioryzmu zdają się dostarczać mocnych punktów aprioryzmowi. Ponieważ apriorysta może zgodzić się na analityczność logiki (tak rzecz ujmowali np. Leibniz i Kant), pozostaje matematyka jako nauka syntetyczna *a priori* (pomijam w tym miejscu fizykę teoretyczną). Znaczy to, że matematyka jest niezależna od doświadczenia, ale równocześnie dostarcza nowej informacji o jej przedmiocie, ponieważ nie jest tautologiczna. Kant (pomijam poglądy Leibniza) uważał, że aprioryczność matematyki bierze się z jej związku z czasem i przestrzenią. Inne zdanie miał w tej materii Platon, uważający matematykę za naukę o pewnych szczególnych tworach idealnych. Dzisiaj, gdy mówi się o platonizmie matematycznym, ma się na myśli pogląd, że przedmiotem matematyki są abstrakcyjne obiekty, np. liczby, figury geometryczne czy funkcje. Twory te istnieją w szczególny sposób i są poznawane dzięki specjalnym metodom, w szczególności dowodom dedukcyjnym. Wszelako aby coś udowodnić, trzeba dokonać poważnej pracy epistemicznej, np. sformułować definicje i aksjomaty. Nie ma zgody co do tego, na czym takie operacje poznawcze polegają. Jedni mówią o intuicji polegającej na bezpośrednim kontakcie z obiektami badanymi przez matematyków, inni o żmudnej analizie pojęć. Tak czy inaczej, współczesny apriorysta matematyczny powiada, że *episteme* matematyczna jest kształtowana przez szczególne operacje. Problem jednak w tym, że trzeba je określić w miarę precyzyjny sposób, gdyż kwalifikacja „szczególne" nie wyraża niczego konkretnego i w gruncie rzeczy znaczy, że chodzi operacje jakiegoś rodzaju x. W samej rzeczy zwrot „operacje jakiegoś rodzaju x" wyraża funkcję zdaniową, a to domaga się bliższego określenia, czym są owe operacje. Pewien dramatyczny moment w tych rozważaniach polega na tym, że o ile aposteriorysta dysponuje w miarę jasną koncepcją wiedzy, ale taką, że nie rozwiązuje ona problemu statusu nauk formalnych, o tyle apriorysta osiąga rozwiązanie ostatniej trudności, ale dokonując wprowadzenia bardzo silnej (i przeto wątpliwej) konstrukcji epistemologicznej opartej na bardzo mocnej

ontologii (przyjęcie egzystencji bardzo szczególnych bytów i związków pomiędzy nimi).

Poruszę jeszcze pewną trudność związaną ze zdaniami koniecznymi. Możemy zasadnie oczekiwać, że jest to analogia do (4):

(5) jeśli *A* jest zdaniem koniecznym, nie-*A* ma ten sam atrybut.

Apriorysta, niezależnie od tego, czy jego stanowisko jest skrajne, czy umiarkowane, odróżnia konieczności analityczne i konieczności syntetyczne (przypomnijmy, że główne pytanie Kanta dotyczyło sądów syntetycznych *a priori*). Na pierwszy rzut oka wszystko jest w porządku, ponieważ możemy powiedzieć, że negacja zdania koniecznie analitycznego jest koniecznie analityczna, a negacja konieczności syntetycznej, tj. apriorycznej, zachowuje status negowanego zdania, czyli jest konieczna syntetycznie. Ale jak zdać z tego sprawę definicyjnie? Dla uproszczenia argumentacji załóżmy, że analityczność jest identyfikowana jako tautologiczność, tj. mamy:

(6) *A* jest analityczne wtedy i tylko wtedy, gdy *A* jest tautologią.

Nic nie zmieni się, gdy tautologiczność lub analityczność zastąpimy przez konieczność. W konsekwencji mamy:

(7) nie-*A* jest konieczne wtedy i tylko wtedy, gdy nie-*A* jest tautologiczne.

Z tego ostatniego otrzymujemy:

(8) *A* jest niemożliwe wtedy i tylko wtedy, gdy nie-*A* jest tautologiczne.

Można pójść dalej i zaproponować:

(9) *A* jest konieczne wtedy i tylko wtedy, gdy *A* jest prawdziwe we wszystkich modelach.

Inaczej mówiąc, prawdy logiczne są utożsamione z prawdami analitycznymi (koniecznymi) rozumianymi jako uniwersalnie prawdziwe. Zwykle mówi się w tym wypadku o konieczności logicznej. Stosownie do tego niemożliwość logiczna jest tym samym co fałszywość we wszystkich modelach, czyli logiczna sprzeczność.

Jeśli jednak odróżniamy konieczność analityczną od konieczności syntetycznej, stwierdzenia (5)–(9) nie przenoszą się automatycznie na tę drugą. Nie wchodząc w szczegóły, można powiedzieć tyle tylko, że konieczność syntetyczna jest prawdziwością w jakiejś klasie modeli, ale pytanie w jakiej, ponieważ trzeba ją jakoś scharakteryzować. Jeśli zmienimy definicję prawdy analitycznej, powiadając, że jest ona ufundowana na postulatach znaczeniowych, nic nie zmieni się, ponieważ konieczność syntetyczna nadal jest zagadkowa[6]. W (8) pojawiło się pojęcie prawdy

[6] Nie proponuję tutaj jakiejś drogi rozwiązania kłopotów związanych z analityczną koncepcją logiki i matematyki. Pewne sugestie w tej mierze, idące po linii aposterioryzmu umiarkowanego, zawiera mój artykuł (Woleński 2012).

teorio-modelowej, a więc jedno z możliwych ujęć w ramach aletejologii, które w naturalny sposób wyjaśniają semantyczną definicję prawdziwości. W samej rzeczy, (8) definiuje uniwersalność logiki. Nie ma żadnego powodu, aby apriorysta nie korzystał z pojęcia prawdy w modelu w definicji logiki. Zarazem jednak mógłby odrzucić pojęcie prawdy syntetycznej w modelu jako zbyt lokalne. Wspomniana koncepcja *mathesis universalis* (matematyka jest jej częścią) sugeruje, że jest to *episteme* uniwersalnie prawdziwa. Jeśli jednak tak jest, nie może to być uniwersalność logiczna, a to rodzi pytanie – jaka? W konsekwencji negacje konieczności syntetycznych nie są sprzecznościami logicznymi – a więc czym są? Jednocześnie wielcy aprioryści, z Kantem włącznie, a więc także umiarkowani, raczej uważali aprioryczną *episteme* właśnie za ściśle ogólną.

Kłopoty aprioryzmu i aposterioryzmu w związku z wyjaśnieniem statusu logiki i matematyki są poważne, ale przynajmniej dają się jasno wyeksplikować. Tabela (3) prowadzi jednak do innych zagadnień, bardziej ogólnych, a nie związanych tylko z filozoficznymi podstawami logiki i matematyki. W szczególności pozostaje ogólny problem statusu filozofii i jej poszczególnych części, tj. metafizyki, epistemologii i aksjologii, rozumianych jako *episteme* (ewentualnie jako jej rodzaje)[7]. Jak już wspominałem, Kant odrzucał metafizykę i stąd nie ma większego sensu dyskutować, czy wedle jego zdania jest ona analityczna, syntetyczna *a priori*, czy syntetyczna *a posteriori*. Zarazem jednak Platon, Kartezjusz i Leibniz byli metafizykami, i to najwyższej rangi, a ich poglądy można (a nawet trzeba) interpretować jako uznające metafizykę za aprioryczną. Hume odrzucał metafizykę jako sceptyk kwestionujący typowe zagadnienia metafizyczne, np. konieczność związku przyczynowego, a Koło Wiedeńskie uznawało nieusuwalną bezsensowność dociekań metafizycznych. Ale można sobie wyobrazić apriorystę umiarkowanego, który utrzymuje, że metafizyka jest możliwa jako ontologia formalna i jest formułowana jako kolekcja zdań analitycznych. Tak np. można interpretować pewne pomysły z zakresu ontologii możliwych światów (por. Wiliamson 2013). Innym przykładem jest neoscholastyczna interpretacja Arystotelesa wskazująca, że naczelne zasady bytu są aprioryczne i konieczne. Neoscholastycy zgadzają się, że owe pryncypia bytowe są oparte na doświadczeniu w jakimś rozszerzonym sensie, i podkreślają, że chodzi im nie o konieczność logiczną, ale jakąś inną, nazywaną rzeczową, np. zachodzącą pomiędzy Bogiem a światem. Współczesnym zwolennikiem poglądu Platona, Kartezjusza i Leibniza na metafizykę jest Edmund Husserl. Uważa on metafizykę za w pełni legitymowane rozważanie świata przy użyciu rozmaitych

[7] W dalszych uwagach pomijam *episteme* aksjologiczną. Rodzi ona wiele swoistych problemów.

metod niezależnych od nauki. W samej rzeczy filozofia ma być *prima* w radykalnym sensie, tj. niezawisła do jakiejkolwiek nauki specjalnej, nawet matematyki. Metafizyka rozpatruje związki konieczne i jest nastawiona na tzw. materialne *a priori.* Korzysta z rozmaitych form czy też rodzajów redukcji fenomenologicznej (pomijam szczegóły) mającej dotrzeć do istoty rzeczy i koniecznych związków pomiędzy nimi, czyli usiłuje odkryć to, co często określa się jako materialne *a priori*[8]. Aposteriorysta skrajny także nie musi kwestionować metafizyki, np. jako uogólnienia wyników nauk empirycznych – taka koncepcja była popularna w kręgach I i II pozytywizmu. Niemniej traktuje metafizykę jako jedną z nauk szczegółowych (lub jakąś sumę niektórych ich wyników), a to nie dostarcza nowej problematyki, przynajmniej w kontekście niniejszego artykułu, podobnie jak umiarkowana wersja aposterioryzmu. Dalej będę się zajmował filozofią jako *episteme* w rygorystycznym rozumieniu, tj. jako apriorycznie ugruntowaną wiedzą pewną.

Jeśli epistemologia rozważa jakieś kwestie metafizyczne lub z pogranicza jej i metafizyki, np. zagadnienie realizmu czy status umysłu jako władzy poznawczej, powyższe uwagi o metafizyce stosują się także do teorii poznania. W związku z tym pojawiają się dwa ważne pytania: po pierwsze, o źródła *episteme* filozoficznej (kwalifikacja „metafizycznej" lub „teorio-poznawczej" nie ma już większego znaczenia), po drugie, o status samej epistemologii. Wygodnie jest zacząć od tej drugiej kwestii. Problematyka epistemologiczna była uprawiana od momentu pojawienia się filozofii. Pomijając pewne antycypacje u sofistów czy sceptyków, kartezjański przewrót filozoficzny polegał na uznaniu priorytetu epistemologii w całokształcie filozofii. Tak samo myśleli o tym empiryści brytyjscy, a Kant był jednym z radykalniejszych przedstawicieli tej opcji filozoficznej. Niemniej długo nie było specjalnego terminu oznaczającego problematykę epistemologii. Niemiecki termin *Erkenntnistheorie* (alternatywnie *Erkenntnislehre*) stał się popularny dopiero około połowy XIX w. Oznaczano nim dociekania o źródłach poznania, prawdziwości i granicach poznania. Angielskie słowo *epistemology* pojawiło się mniej więcej w tym samym czasie i odnosiło się do odpowiedzi na pytanie: „Czym jest poznanie?". Statusem epistemologii szczególnie zajęli się neokantyści. Kontynuując transcendentalną filozofię Kanta, wprowadzili termin *Geltung* (ważność, obowiązywanie, prawomocność). Wedle Kanta każde zagadnienie poznawcze musi odpowiedzieć na dwa pytania, mianowicie: *questio facti*

[8] Szczególnie wyrazistym rozwinięciem idei Husserla są poglądy Romana Ingardena. Rozróżnia on ontologię i metafizykę – pierwsza ma badać formalne modele (możliwości) ontologiczne, a druga odpowiedzieć na pytanie, który z tych modeli jest spełniony w świecie realnym. Por. (Ingarden 1960) – jest to wydanie 2, najlepsze z uwagi na strukturę całego dzieła.

(pytanie o fakty) i *questio juris* (pytanie o prawo, zasadę). To drugie jest ważniejsze i jest rozwiązywane drogą dedukcji transcendentalnej. Kant wskazywał, że jest podobnie jak w procesie sądowym, podczas którego strona musi wskazać fakty i odwołać się do zasady usprawiedliwiającej jej roszczenie. Kant używał terminu *Deduktion* nie w znaczeniu logicznym, ale wedle łaciny średniowiecznej, w której *deductio* to wywodzenie przed sądem. Neokantyści, głównie Heinrich Rickert, uważali, że należy badać nie prawdziwość poznania, ale jego ważność (prawomocność), i to właśnie ma czynić teoria poznania. Jej zadanie jest normatywne (w sensie dedukcji transcendentalnej) i polega na wskazaniu kryterium poznania (możemy powiedzieć, że *episteme*, aczkolwiek termin ten nie był używany przez neokantystów). Takie rozumienie epistemologii (Niemcy na ogół nie używają słowa *Epistemologie*) było bardzo popularne w filozofii niemieckiej końca XIX i początku XX w. – przejął je m.in. Husserl. Angielski termin *epistemology* nie jest tak bardzo zabarwiony normatywnie, ale jednak ma takowe konotacje. Można zmodyfikować (1) przez zastąpienie „jest prawdą" przez „jest „prawomocne", przy czym prawomocność ma być zdefiniowana na gruncie epistemologii.

Rozważmy teraz zdanie:

(10) *K* jest kryterium prawomocności *episteme*,

gdzie *K* reprezentuje jakieś konkretny sprawdzian, np. dedukcję transcendentalną lub wgląd w istotę rzeczy w rozumieniu Husserla. Jeśli (10) należy do epistemologii, a to zostało wcześniej założone, jest też składnikiem *episteme*. Leonard Nelson dostrzegł pewien problem logiczny związany z (10) (por. Nelson 1908; 1911; por. też Woleński 2016)[9]. Jeśli (10) należy do *episteme*, musi, po pierwsze, spełniać kryterium *K*, a po drugie, być zdaniem syntetycznym *a priori*. Jeśli jednak tak ma być, to znaczy, że (10) samo musi być prawomocne przed aplikacją do niego kryterium *K*. Jest to jednak możliwe tylko w wypadku zdań analitycznych, których ważność jest zagwarantowana definicyjnie. Wynika z tego, że uznajemy możliwość wydedukowania zdań syntetycznych *a priori* (dotyczy to także zdań syntetycznych *a posteriori*, ale jest bez znaczenia w rozważanym kontekście) samych zdań analitycznych, co jest niemożliwe, gdyż drugie są treściowo puste, a pierwsze – nie. Innymi słowy, *K* jest aplikowane samozwrotnie do samego siebie, co powoduje albo błędne koło, albo *regressum ad infinitum*.

Argument Nelsona wprawdzie przypomina rozumowanie sceptyków, ale dotyczy czegoś innego. Sceptycy bowiem kwestionowali możliwość poznania, a Nelson uważał, że poznanie ma miejsce, natomiast

[9] Moje przedstawienie argumentu Nelsona nie pokrywa się z oryginalnym – jest też uproszczone w porównaniu z ujęciem z mojego wcześniej wspomnianego artykułu.

niemożliwa jest teoria poznania, rozumiana jako instancja rozstrzygająca o ważności wiedzy. Nelson nie ukrywał tego, że kieruje swoje rozumowanie przeciwko fenomenologii. Husserl i Ingarden próbowali odeprzeć Nelsonowską krytykę (por. Ingarden 1921). Propozycja polegała na skorzystaniu z zasady bezzałożeniowości filozofii, a teorii poznania w szczególności. Metodą uchylającą potrzebę dokonywania założeń miała być redukcja fenomenologiczna, a więc wgląd w badany przedmiot (w tym wypadku poznanie) dokonywany przez świadomość oczyszczoną ze wszystkich akcydentalnych domieszek. Tak pozyskane doświadczenie (fenomenologowie podkreślali, że chodzi właśnie o doświadczenie) gwarantuje apodyktyczną oczywistość. Ta charakterystyka jest o tyle niepełna, że nie informuje, kiedy doświadczenie fenomenologiczne jest kompletne, a to jest przecież warunek poprawności całej metody[10]. Podobne pytanie można zadać każdej metodzie ustalania zakresu *episteme*, np. dedukcji transcendentalnej, której struktura logiczna jest pozornie prosta (polega na ustaleniu korelacji pomiędzy faktem a zasadą – jest to operacja podobna do tzw. subsumcji, czyli podciągnięcia faktu pod normę), ale ustalenie prawomocności przesłanki większej, np. zdania: „Przestrzeń euklidesowa jest aprioryczną formą zmysłowości", może nasuwać (i nasuwa) poważne trudności. Analizując argument Nelsona, z łatwością zauważamy, że dotyczy on dość powszechnej sytuacji, mianowicie pytania, czy dane kryterium spełnia warunki, które same stanowi. Oto prosty przykład. Jeśli definiujemy system formalny, np. logikę zdań czy predykatów, formułujemy ścisłe wymagania poprawności dla wprowadzanych pojęć, np. formuły zdaniowej lub procedur, np. reguł inferencyjnych. Tego rodzaju warunki mają charakter metalogiczny. Rodzi to pytanie, czy metalogika należy do logiki. Odpowiedź, że tak, jest możliwa przy szerokim rozumieniu logiki. Ważniejsza jest jednak kwestia statusu stwierdzeń metalogicznych, bo np. te odnoszące się rachunku zdań nie są prawami tego systemu. Ogólna zasada jest taka, że jeśli **L** jest sformalizowanym systemem logicznym, to jego metateoria **ML** jest przynajmniej częściowo sformułowana w sposób nieformalny, zwykle w języku nieformalnej matematyki. Znaczy to m.in., że warunki poprawności orzeczeń metalogicznych są liberalniejsze niż logicznych. Wszelako racjonaliści chcieliby, aby metaepistemologia była *episteme* w równym stopniu jak epistemologia.

[10] Pozwolę sobie na wspomnienie osobiste. Uczestniczyłem w seminariach Ingardena w latach 60. Zawsze frapował mnie następujący problem metodologiczny. Obaj, Husserl i Ingarden, stosowali tę samą metodę filozoficzną i obaj utrzymywali, że stosują ją poprawnie. Wszelako jeden i drugi doszli do zgoła przeciwnych konkluzji metafizycznych. Ingarden był zawsze realistą, a Husserl – idealistą transcendentalnym. Ingarden nie potrafił odpowiedzieć na te wątpliwości.

Pytanie pierwsze, mianowicie o źródła *episteme*, było bardzo różnie interpretowane w historii filozofii. Problem polega na tym, ze o ile tzw. zmysły łatwo jest zidentyfikować, niejako palcem, o tyle z rozumem sprawa ma się inaczej. Nie można wskazać części organizmu, która jest rozumem. Nie jest nim mózg ani nawet umysł, o którym zakładamy, że jest jakoś ucieleśniony. Rozum rozpoznaje się raczej po rezultatach jego działalności, nie bez kozery nazywanych rozumowaniami. Stąd bierze się spora liczba wzajemnie niezbyt zgodnych prezentacji rozumu przez poszczególnych racjonalistów. Wprawdzie zgadzają się oni w tym, że istnieje „oko" (cudzysłów zamierzony) rozumu, i na ogół nazywają je intuicją, ale opisy tego „narządu" nie są równoważne, aczkolwiek zgadzają się co do tego, że racjonalistyczna (celowo nie używam terminu „racjonalna"; patrz przypis 2) intuicja jest wrodzona, dociera do istoty rzeczy i nie może być zredukowana do psychologicznej. Zarazem jednak inaczej ją charakteryzował Platon, inaczej Kartezjusz, inaczej Leibniz, inaczej Kant i jeszcze inaczej – Husserl. Te rozbieżności są zaskakujące na pierwszy rzut oka, ponieważ można by oczekiwać, że tak ważne narzędzie poznawcze jak intuicja prowadząca do *episteme* winno działać standardowo. Tak jednak nie jest, nawet w przypadku poglądów jednego filozofa racjonalisty epistemologicznego. Wszelako nie ma w tym nic dziwnego, skoro nie ma jasności w sprawie kryterium prawomocności. Konkretne, dotyczące nie tylko różnych filozofów, ale także faz rozwoju danego filozofa przykłady potwierdzają ten osąd. Weźmy jako przykład Husserla. Głosił on radykalnie niezgodne poglądy na temat *epoche* w różnych fazach swojego filozofowania. Na początku bronił fenomenologii realistycznej, ale potem transcendentalnej. Co więcej, bliższy wgląd w rozmaite propozycje w sprawie zasobu twierdzeń mających należeć do *episteme* przekonuje, że ich akceptacja wymaga wpisania się w jakąś ogólną perspektywę filozoficzną, np. kantyzm, fenomenologię, heglizm itd. To rodzi podstawowe pytanie o to, czy są to propozycje mające walor intersubiektywności. Moim zdaniem odpowiedź jest negatywna, co nasuwa przypuszczenie, że wprawdzie można opisać metafilozoficznie *episteme* i jej rozmaite egzemplifikacje, jednak akces do jakiejkolwiek z nich jest *de facto* irracjonalizmem w sensie Ajdukiewicza, tj. opowiedzeniem się za tezą, która nie jest komunikowalna (bez reszty) intersubiektywnie i takoż niesprawdzalną. A ponieważ filozof analityczny pozostaje właśnie na poziomie metafilozoficznym, ma w miarę czyste sumienie, aczkolwiek dzięki niewątpliwie minimalistycznemu nastawieniu metodologicznemu. Nie chcę twierdzić, że ta perspektywa jest nowym kamieniem filozoficznym, ale przynajmniej pozwala uwolnić się od zaklętego kręgu konkretnych natywizmów i aprioryzmów, rozumianych metafizycznie. Natomiast z punktu widzenia empiryzmu nie ma żadnych przeszkód, aby *episteme* rozumieć jako wiedzę ugruntowaną

doświadczalnie, czyli opinię w sensie parmenidejsko-platońskim. Wtedy jednak powstaje kwestia warunków odróżniających *doxa* zasadną od bezzasadnej oraz status logiki i matematyki. W filozofii nic nie ma za darmo, tj. bez trudności.

Bibliografia

Ajdukiewicz K. (1947), *Logika i doświadczenie*, „Przegląd Filozoficzny" 40, s. 3–22; przedruk w: K. Ajdukiewicz (1964), *Język i poznanie*, t. 2, PWN, Warszawa, s. 44–60.

Casullo A. (2003), *A Priori Justification*, Oxford University Press, Oxford.

Crivelli P. (2004), *Aristotle on Truth*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hager F.P. (1968), *Episteme*, [w:] J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2: D–F, Wissenschaftliche Buchgesselschaft, Darmstadt, s. 587–594.

Ingarden R. (1921), *Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntistheorie*, „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung" 4, s. 545–568; tłum. polskie: *O niebezpieczeństwie „petitionis principii" w teorii poznania*, [w:] R. Ingarden (1971), *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa, s. 357–380.

Ingarden R. (1960), *Spór o istnienie świata*, t. 1, PWN, Warszawa.

Kleszcz R. (1998), *O racjonalności – studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Nelson L. (1908), *Über das sogennante Erkenntnisproblem* (książka jako odbitka z *Abhandlungen der Frisschen Schule II*, s. 415–818 plus Indeks), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht; przedruk w: L. Nelson (1973), *Gessamelte Schriften*, t. 2, Hamburg, Meiner.

Nelson L. (1911), *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*, [w:] *Atti del IV Congresso Internationale di Filosofia. Bologna*, t. 1, Genova, Formignini, s. 255–275; tłum. polskie w: L. Nelson (1994), *O niemożliwości teorii poznania*, [w:] idem, *O sztuce filozofowania*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków, s. 115–138.

Scheffer T. (1993), *Kants Kriterium der Wahrheit*, de Gruyter, Berlin.

Szaif J. (1996), *Platons Begriff der Wahrheit*, Alber, Freiburg.

Wiliamson T. (2013), *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.

Woleński J. (2007), *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza i realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Woleński J. (2012), *Naturalism and the Genesis of Logic*, „Papers on Logic and Rationality. Festschrift in Honor of Andrzej Grzegorczyk (Studies in Logic, Grammar and Rhetoric)" 27(40), s. 223–240; przedruk w: J. Woleński (2018), *Logic and Its Philosophy*, Peter Lang, Berlin, s. 57–70.

Woleński J. (2016), *On Leonard Nelson's Criticism of Epistemology*, [w:] J. Redmond, O. Pombo Martins, A. Nepomuceno Fernández (red.), *Epistemology, Knowledge and the Impact of Interaction*, Springer, Berlin, s. 383–400.

Streszczenie: *Kłopoty z* episteme

Artykuł analizuje problem *episteme* jako wiedzy pewnej. Jeśli ma być taka, to jej jest prawdziwość jest absolutna. *Episteme* w powyższym sensie była związana z racjonalizmem genetycznym (natywizmem)

i aprioryzmem. Jeśli filozof empirysta odrzuca *episteme*, ma problemy z wyjaśnieniem statusu logiki i matematyki. Zarazem jednak wyjaśnienie, jak *episteme* jest możliwa, wymaga przyjęcia bardzo mocnych założeń epistemologicznych i ontologicznych. Ponieważ racjonaliści zasadniczo różnią się w poglądach na naturę *episteme*, można mieć wątpliwości, czy racjonalizm nie przeradza się w irracjonalizm.

Slowa kluczowe: wiedza, logika, *a priori*, *a posteriori*, racjonalizm, empiryzm

Summary: *Some Problems with* episteme

The presented paper analyses the problem of *episteme* as knowledge being certain. If *episteme* is to be such, its truth is absolute. *Episteme* in the above sense was always associated with rationalism (nativism) and apriorirism. If a philosopher-empiricist rejects *episteme*, he or she has difficulties with explaining the status of logic and mathematics. On the other hand, the explanation of the possibility of *episteme* requires the acceptance of very strong epistemological and ontological assumptions. Since the rationalists offer principally different view on the nature of *episteme*, one can have doubts whether rationalism does not lead to irrationalism.

Keywords: knowledge, logic, mathematics, *a priori*, *a posteriori*, rationalism, empiricism