

przykładu można wymienić żywy nurt fenomenologiczny, epistemologię genetyczną spod znaku Piageta, teorię poznania implikowaną przez socjologię wiedzy, koncepcje pozytywistyczno-analityczne, gnoseologię marksistowską, funkcjonującą w co najmniej kilku wersjach.

W tej sytuacji nasuwa się przypuszczenie, że owa mnogość opcji stanowi przejaw kryzysu tej dziedziny. Jeśli zaś przyjąć tę ocenę, to zachodzi pytanie, czy jest to kryzys wzrostu, rokujący w przyszłości porozumienie, czy przeciwnie — stan ten świadczy o bezradności teorii poznania, nie potrafiącej uzyskać konsensusu w żadnej sprawie.

Niezależnie od tego pytania, pojawia się inne, bardziej podstawowe. Jest nim problem wielości i odmienności ujęć przedmiotu i metod gnoseologii. Dopiero dotarcie do przyczyn tego pluralizmu pozwoli bowiem postawić diagnozę co do możliwości jego zredukowania czy nieusuwalności. Wstępnym zabiegiem musi być jednak próba poklasyfikowania najważniejszych stanowisk teoriopoznawczych, co pozwoliłoby przy okazji uchwycić główne między nimi różnice. Konieczność takiej typologii wynika nie tylko z potrzeby orientowania się w gąszczu stanowisk, ale przede wszystkim stąd, że nieświadomość podstaw odrębności w dużym stopniu przesądza o bezpłodności dyskusji. Przejawia się to w częstym zjawisku mieszania podczas tych sporów dwóch płaszczyzn: wewnątrzsystemowej i międzysystemowej.

DWIE PŁASZCZYZNY SPORÓW GNOSEOLOGICZNYCH

Najpowszechniej spotykanym typem sporów w zakresie teorii poznania jest ten, który dotyczy listy problemów uznanych za klasyczne zagadnienia, konstytuujące przedmiot tej dziedziny filozofii. Zalicza się do nich zazwyczaj pytania: o źródła wiedzy, o przedmiot wiedzy pojęciowej i zmysłowej, o definicję i kryterium poznania wartościowego, o granice ludzkiego poznania.

Wokół każdego z tych pytań wykształciły się w toku historii filozofii opozycyjne stanowiska. I tak dzieje teorii poznania to dzieje sporów między aposterioryzmem i aprioryzmem, racjonalizmem i empiryzmem, realizmem teoriopoznawczym a teoriopoznawczym idealizmem, klasyczną teorią prawdy z teoriami nieklasycznymi, absolutyzmu z relatywizmem itp.

Ten, kto pojmuje uprawianie teorii poznania jako kontynuację tych kontrowersji, czuje się zobowiązany do opowiedzenia się po jednej ze stron. Omawiany sposób włączania się do dyskusji teoriopoznawczych spotykamy zazwyczaj w podręcznikach.¹ Jest tam poniekąd usprawiedli-

¹ Por. np. K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Warszawa 1949; Z. Cackowski: *Główne zagadnienia i kie-*

wiony dydaktyczną potrzebą zreferowania faktycznych losów wyłaniania się poszczególnych problemów i implikowanych przez nie opozycyjnych koncepcji. Niestety, ten sam schemat przenoszony jest często do prac, które pretendują do twórczego uprawiania problematyki teoriopoznawczej. Skłania to do postawienia im zarzutu swoistej naiwności. Wyraża się ona w przekonaniu (na ogół zawartym tylko *implicite*), jakoby istniała rzeczywista możliwość sensownych polemik wokół szczegółowych kwestii, bez uprzedniego porównania ontologicznych i antropologicznych założeń kryjących się za daną postawą. Inaczej rzecz nazywając: tego rodzaju postępowanie stanowi przejaw braku samowiedzy co do tego, że poglądy z zakresu teorii poznania nie są niezależne od całości przesłanek reprezentowanego systemu filozofii i nie można ich porządnie dyskutować bez zrozumienia, z czego wynika takie czy inne ujęcie natury poznania.

Można bowiem przyjąć, że rzutowanie przeświadczeń pozateoriopoznawczych na teoriopoznawcze sensu *stricto* zachodzi zawsze, również wtedy, gdy dany filozof deklaruje pełną autonomię swych gnoseologicznych poglądów. Jeśli zgodzić się z tym punktem widzenia, to wynika zeń potrzeba rozróżnienia dwóch typów sporów w zakresie teorii poznania. Posługując się terminologią zapożyczoną od G. A. Brutjana², należy mianowicie mówić o sporach „wewnątrzfilozoficznych” i „międzyfilozoficznych”, albo — jeszcze dokładniej: „wewnątrzsystemowych” i „międzysystemowych”. Niezbędność jasnego określenia, w której z tych dwóch płaszczyzn aktualnie się poruszamy, wynika między innymi stąd, że ten sam aparat pojęciowy używany przez polemizujące strony zawiera w ujęciu każdej z nich odmienne treści. Wspomniana naiwność wielu dyskusji polega i na tym, że antagoniści mówią obok siebie, łudząc się, jakoby ze sobą rozmawiali. Jest to następstwem braku krytycyzmu wobec specyficznego języka filozofii. Wbrew pozorom nie istnieje żadne filozoficzne *esperanto*, w którym znaczenia pojęć byłyby dla wszystkich identyczne i niezmienne. W istocie mamy tu do czynienia raczej z relatywizmem językowym, wynikającym z różnej kategoryzacji świata a prowadzącej do wielości sensów tych samych słownych formuł.

Elementarnym warunkiem poprawności i autentyczności dyskusji byłoby zatem wyraźne określenie poziomu, na jakim się ona ma toczyć. Spełnienie tego postulatu jest zaś tożsame z dokonaniem teoretycznego samookreślenia, tj. ze zdaniem sobie sprawy z przynależności danej teoriopoznawczej koncepcji do określonego filozoficznego paradygmatu.

runki filozofii, Warszawa 1970; A. B. Stępień: *Wstęp do filozofii*, Lublin 1976, część III.

² G. A. Brutjan: *Oczerki po analizu filozofskogo znanija*, Eriewan 1979, s. 69 i n.

Być może, okaże się wówczas, iż w niektórych przypadkach porozumienie jest zupełnie niemożliwe. Za to w innych przypuszczalnie ujawniłyby się szansa uzgodnień pomiędzy koncepcjami, w których różnice są tylko powierzchowne, a nie fundamentalne.

Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że na obecnym etapie rozwoju badań należałoby się skupić na refleksji metodologicznej, dotyczącej sposobów uprawiania teorii poznania i problemie ich porównywalności i przekładalności. Nie oznacza to bynajmniej deprecjacji problematyki merytorycznej, a jedynie wymóg samoświadomości pod adresem jej przedstawicieli, który powstrzymywałby ich od udziału w pseudodyskusjach. Metodologia teorii poznania, rozpoczynając od uporządkowania już nagromadzonego materiału, powinna dodatkowo przynieść korzyść polegającą na podsumowaniu naszej wiedzy o poznaniu i wskazaniu jej najbardziej newralgicznych punktów.

ZASŁUGI FENOMENOLOGII DLA ROZWOJU METATEORIOPOZNAWCZEJ REFLEKSJI

Postulat metodologicznej refleksji nad sposobem uprawiania teorii poznania i możliwością porównywania wyników różnych koncepcji został sformułowany dosyć dawno. Niestety, nie doczekał się on upowszechnienia i nie stał się obyczajem większości badaczy parających się tą dziedziną. Zasluga postawienia tego problemu, a także zaproponowania pewnych jego rozwiązań przypada fenomenologii. Co prawda, kwestia metodologicznego samookreślenia pojawiła się przy okazji dystansowania się fenomenologów od innych teorii jako kłopot praktyczny, wkrótce jednak przekształciła się w problem samoistny. Jak wiadomo, fenomenologia konstruowała własną koncepcję problematyki i metod teorii poznania w opozycji do koncepcji psychofizjologicznej, wówczas dominującej. Negacja zastanego wzorca narzucać więc musiała pewne cechy modelu uznawanego za właściwy. Z krytyki błędów psychofizjologii: jej dogmatyzmu i uzależnienia od nauk szczegółowych, wpływał naczelny dla fenomenologii nakaz zabiegania o autonomię teorii poznania, mający zapewniać jej absolutną pewność wyników i zabezpieczać przed niebezpieczeństwem popadnięcia w błędne koło.

Szczegółowa krytyka konkretnej doktryny gnosologicznej doprowadziła jednak fenomenologów do następującego uogólnienia: „Jeżeli chcemy uzyskać choćby przygotowawcze określenie teorii poznania — pisał R. Ingarden — musimy rozpocząć od przed naukowego stanu jej badań i starać się niejako w skrócie przejść te stadia, które mogą doprowadzić teorię poznania do jej określenia naukowo wartościowego i odpowiedzialnego. Ten właśnie fakt sprawia, iż w dzisiejszym stanie

rzeczy potrzebny jest teoretyczny — lub lepiej powiedziawszy — metodologiczny wstęp do teorii poznania, który by niejako przyspieszył proces jej krystalizowania się w gałąź wiedzy świadomą swej odrębności, podstawowych rysów swego przedmiotu badań, jako też doboru właściwych środków poznawczych i sprawnej metody.³

Przypominając na użytek współczesnej nauki o poznaniu kartezjańską dyrektywę namysłu nad metodą przed jej zastosowaniem do rozwiązania kwestii merytorycznych, Ingarden tym samym ustawiał poprzeczkę pomiędzy koncepcjami przedrefleksyjnymi a tymi, które pragną świadomie przestrzegać wymagań samowiedzy. Fenomenologia w jego wydaniu, formułując takie żądanie pod własnym adresem, zarazem wprowadzała kryterium naukowości w stosunku do wszelkich innych, konkurencyjnych teorii. Polski myśliciel zaproponował zresztą próbę ich klasyfikacji biorąc pod uwagę odrębność sposobu traktowania przedmiotu teorii poznania i wynikających stąd metod jego badania. Odróżnił mianowicie: psychofizjologiczną teorię poznania, opisowo-fenomenologiczną teorię poznania, aprioryczno-fenomenologiczną teorię poznania, logistyczną teorię poznania i autonomiczną teorię poznania.⁴

Mimo, iż sam autor twierdzi, iż jest to po prostu sprawozdanie z aktualnego, faktycznego stanu rzeczy, łatwo dopatrzeć się w jego podziale kryterium wartościującego. Kolejne koncepcje są wymieniane w porządku zbliżania się do apriorycznie ustalonego idealnego modelu. Spełniać on ma dwa podstawowe warunki: z jednej strony — wymóg autonomii teorii poznania, jej niezależności, zarówno w stosunku do nauk szczegółowych, jak i założeń metafizycznych, z drugiej zaś — samoświadomości i metodologicznej dyscypliny. Tym należy tłumaczyć fakt, iż na jednym krańcu znalazła się psychofizjologia obciążona wszelkimi możliwymi „przestępstwami” wobec tych wymagań⁵, a na przeciwległym — autonomiczna teoriapoznania, z założenia dążąca do wyrugowania tych błędów.

Fenomenologia, walcząc o uznanie swej głównej idei: niezależności nauki o poznaniu, umacnia własne pozycje poprzez ostrą krytykę tych

³ R. Ingarden: *U podstaw teorii poznania*. Część pierwsza. Warszawa 1971, s. 23.

⁴ *Ibid.*: s. 25.

⁵ Nie jest z pewnością przypadkiem, że Ingarden dokonał tak szczegółowej analizy i krytyki właśnie psychofizjologicznej teorii poznania, poświęcając jej całą wielką rozprawę, zamieszczoną w cytowanej pracy. Uczynił to — jak można się domyślać — po to, by przez negację tego reprezentatywnego modelu „dogmatycznej” gnoseologii, tym wyraziściej, poprzez kontrast, uwypuklić główne cechy modelu właściwego, jakim był dla niego model autonomicznej, fenomenologicznej teorii poznania.

koncepcji, które — w jej pojęciu — nie dorastają do tego poziomu. Tym w dużej mierze należy tłumaczyć fakt, iż jej zwolennicy tak wiele uwagi poświęcają analizie odmiennych ujęć przedmiotu i metod gnoseologii. Zdając sobie sprawę z tego, że ich trend do typologii innych koncepcji ma charakter „interesowny”, trzeba jednak przyznać, iż posiada on także wartość samoistną. Porządkowanie stanu nauki o poznaniu idzie w parze ze wzrostem autokrytycyzmu, narzucanego jej twórcom.

Ingardenowską myśl o prymarności metody przed teorią wyeksponował A. B. Stępień, poświęcając temu zagadnieniu rozprawę „O metodzie teorii poznania”, a także — wiele miejsca w innych pracach.⁶ Kontynuuje on także tendencję Ingardena do klasyfikowania różnych wersji teorii poznania, wiążąc wątek sprawozdawczy z wartościującym. W podręczniku „Wstęp do filozofii” napotykamy następującą propozycję charakterystyki poszczególnych koncepcji:

I. Psychologiczna teoria poznania, według której problematyka teoriopoznawcza jest fragmentem problematyki nauk szczegółowych, takich jak: psychologia, fizjologia, socjologia i razem z nimi przynależy do nauk przyrodniczych i humanistycznych, zarówno pod względem przyjmowanych przesłanek, jak i stosowanych metod;

II. Logistyczna teoria poznania, preferująca metodę dedukcyjną na wzór nauk dedukcyjnych. Przyjmując niesprzeczny układ aksjomatów i odpowiednie reguły postępowania dedukuje z nich twierdzenia na temat poznania;

III. Semantyczna teoria poznania, sprowadzająca problematykę teoriopoznawczą do logiki i języka. Kładzie ona jednostronny nacisk na wytwory poznawczo-językowe;

IV. Metafizyczna teoria poznania, ujmująca poznanie jako byt szczególnego rodzaju i rozważająca jego strukturę, sposób istnienia i ontyczne uwarunkowania;

V. Autonomiczna teoria poznania, pojmująca poznanie nie jako jeden z przedmiotów otaczającego świata, lecz jako informatora, źródło wiedzy o czymś.⁷ Nie ulega wątpliwości, że typologia Stępnia nawiązuje do Ingardenowskiej. Trudno jednak stwierdzić, by stanowiła jej ulepszone wydanie. Podział Stępnia operuje bowiem niejasnym i niejednoznacznym kryterium. Raz wydaje się, że jest nim metoda uprawiania teorii poznania, to znów okazuje się, że chodzi raczej o sposób określania jej przedmiotu. Ponadto autor nie troszczy się ani o udokumentowanie wyróżnionych typów rzeczywiście istniejącymi przykładami, ani o to, by podział obejmował przynajmniej większość współczesnych koncepcji. Do

⁶ A. B. Stępień: *O metodzie teorii poznania*, Lublin 1966.

⁷ A. B. Stępień: *Wstęp do filozofii...*, s. 50 i n.

żadnej z wymienianych grup nie sposób na przykład przyporządkować tak znaczących współcześnie propozycji, jak: epistemologia genetyczna, koncepcja socjopoznawcza, czy pewne wersje marksistowskiej teorii poznania. Próba zaliczenia ich do nurtu „psychologicznego” byłaby jawnym nieporozumieniem.

TYPOLOGIA KONCEPCJI TEORIOPOZNAWCZEJ WEDŁUG KRYTERIUM KONTEKSTOWOŚCI

Ocena wysiłku fenomenologii w zakresie porządkowania różnych wydań teorii poznania musi więc być ambiwalentna. Doceniając samą potrzebę klasyfikacji, wymagającą rekonstrukcji przesłanek metodologicznych, trudno przystać na proponowane przez fenomenologów kryterium metody, gdyż okazało się ono w niektórych przypadkach nie przylegające do badanego obiektu. Tak na przykład „metafizykalna” teoria poznania, wyróżniona przez Stępnia, wymyka się po prostu charakterystyce w tych kategoriach.

Z tych niepowodzeń fenomenologii w zakresie prób odnalezienia jakiejś logiki w chaosie wielu koncepcji teoriopoznawczych można wszakże wyciągnąć pewną pozytywną konkluzję. Jeżeli, mianowicie, sama metoda nie jest w stanie wyjaśnić ostatecznych przyczyn pluralizmu, należy się domyślać, że ona sama jest pochodna wobec głębszych uwarunkowań różnorodności gnoseologii. W poszukiwaniu jej źródeł na trop naprowadzają nas sami fenomenologowie wówczas, gdy charakteryzują cele i zadania „autonomicznej” teorii poznania.

Kierując się jako nadrzędną zasadą niezawisłości, musieli oni przyjąć szereg założeń, zapewniających możliwość jej spełnienia. Dotyczą one już nie metody, ale przedmiotu, o którym mogłaby orzekać taka teoria. Według Ingardena „teoria poznania ma przede wszystkim wykryć zawartość naczelnej idei ogólnej poznania w ogóle, bez względu na to, przez jakiego rodzaju podmiot byłoby ono osiągnięte, w jakich aktach świadomości uzyskiwane i jakiego by się przedmiotu tyczyło.”⁸

Analizując tę wypowiedź widzimy, iż chodzi tu o skonstruowanie takiego przedmiotu badań, który nadawałby się do analizy przy pomocy wcześniej przyjętej, uznanej za wartościową metody. Streszczając: rygor metody niezawisłej od nauk szczegółowych doprowadził do konieczności przyjęcia tezy o istnieniu „czystego” poznania, autonomicznego we wszystkich możliwych wymiarach: wobec podmiotu, jego poznawczych narzędzi, a także — wobec przedmiotu. W rozumowaniu tym mamy więc do czynienia z oryginalnym zabiegiem dopasowania materiału do

⁸ R. Ingarden: *U podstaw...*, s. 382.

narzędzia, obiektu do metody. Wyidealizowane narzędzie: metoda fenomenologiczna wymusza adekwatny do siebie stopień abstrakcyjności i subtelności przedmiotu. Może być nim tylko czysta świadomość, wyizolowana z wszelkich podmiotowych i przedmiotowych uwikłań. W swym rygorystycznym dążeniu do autonomii, fenomenologia posuwa się tak daleko, że odróżnia „człowieka poznającego” od „poznającego podmiotu”, jedynie ten ostatni uznając za właściwy obiekt dla teoriopoznawczych dociekań. Teraz też staje się jasne, że jest to wyraz protestu przeciwko gnoseologiom „realistycznym”, to jest tym, które brały pod uwagę poznającego człowieka w jego odniesieniu do poznawanej rzeczywistości. Przesłanką dystansowania się fenomenologii od pozostałych koncepcji jest zatem w istocie generalnie odmienny pogląd na przedmiot teorii poznania. Oś podziału przebiega między nimi według granicy, wyznaczonej przez sposób ujęcia podmiotu poznania: bądź jest nim czysta świadomość, rozpatrywana bez względu na swego „spełniacza”, bądź też — realny człowiek brany w związku z pozapoznawczymi uwarunkowaniami.

Tak oto poniekąd samej fenomenologii zawdzięczamy określenie kryterium klasyfikacji współczesnych teorii poznania, które chcemy obecnie przedstawić. Byłaby nim mianowicie zasada kontekstowości, bądź akontekstowości w ujmowaniu podmiotu, dopero wtórnie wpływająca na wybór metody preferowanej przez poszczególne koncepcje. W oparciu o to kryterium rysuje się następujący, wstępny podział istniejących ujęć gnoseologii:

I. Akontekstowe teorie poznania, traktujące o czystym podmiocie, jakim jest sama świadomość wyabstrahowana ze wszelkich subiektywnych i obiektywnych uwikłań;

II. Kontekstowe teorie poznania, dla których obiektem jest człowiek realny istotnie zależny od świata zewnętrznego. W centrum uwagi stają tu te uwarunkowania płynące z natury świata i z istoty psychiki, które determinują zarówno fakt występowania, jak i przebieg procesów poznawczych, wartość i użytek czyniony z uzyskiwanych w jego trakcie rezultatów.

Kryterium kontekstowości idzie w parze z kryterium funkcjonalności: teorie akontekstowe przyjmują ideę, iż poznanie jest spełniane ze względu na siebie samo, natomiast kontekstowe zakładają funkcjonalność poznania wobec działania, nie są więc autoteliczne.

PODZIAŁ TEORII POZNANIA ZE WZGLĘDU NA RODZAJ PREFEROWANEGO KONTEKSTU

Pierwszy stopień naszej klasyfikacji prowadzi do zarysowania granicy między — z jednej strony — fenomenologią, odosobnioną w swym

rygoryźmie, z drugiej zaś — całą rodziną koncepcji, domagającą się wewnętrznej specyfikacji. Narzucającą się zasadą czynienia dalszych różnic w jej obrębie jest rodzaj kontekstu, któremu przypisuje się znaczący wpływ na poznanie. W grę wchodzi głównie dwa typy preferencji: uwarunkowania naturalne, biologiczne, bądź — społeczne.

Opowiadając się za przeważającym znaczeniem któregoś z nich, kontekstowe teorie poznania przejmują jedną z dwóch wersji: II(A) teorii poznania uwzględniających przyrodniczy kontekst poznania żywego organizmu, II(B) teorii poznania koncentrujących się na społecznym kontekście poznania człowieka.

Wspólną przesłanką koncepcji należących do grupy II(A) jest skierowanie uwagi na fakt, że zjawisko poznawania pełni doniosłą funkcję dla biologicznej egzystencji podmiotu. Traktuje się je więc jako wywoływane przez bodźce materialne ważne dla przeżycia. Główną funkcją procesów poznawczych jest zapewnienie adekwatnej reakcji organizmu na oddziaływanie środowiska przyrodniczego, z których jedne są pożyteczne, inne zagrażają życiu. Zadaniem poznania jest regulowanie zachowania podmiotu, informowanie go, przed czym ma uciekać, a za czym — gonić. Zatem jest ono maksymalnie interesowne w tym znaczeniu, że ochrania samo istnienie podmiotu.

Taki uproszczony schemat odnosi się szczególnie do tej wersji gno-seologii, której reprezentantem jest behawioryzm. Jest on niejako modelowym wydaniem biologistycznego podejścia do teorii poznania, które — rozciągając zakres swych badań także na podmioty zwierzęce — nie robi specjalnego wyjątku dla podmiotu ludzkiego. Cechuje go ponadto antymentalizm, wyrażający się w przeświadczeniu, iż między bodźcem a reakcją zachodzi niczym nie upośredniony, jednoznaczny związek. W swej Watsonowskiej, skrajnej wersji, behawioryzm nie ostał się długo z uwagi na zbyt już drastyczne uproszczenia i daleko posunięty redukcjonizm. Tym niemniej trzeba o nim wspomnieć, jako że dał on impuls koncepcjom neobehawiorystycznym, wnoszącym do wyjściowej teorii „poprawkę” psychiki. Zadecydowała ona zresztą o dość istotnych różnicach. Behawioryzm klasyczny, zapoczątkowany przez Watsona rugował zarówno z psychologii, jak i z opierającej się o nią teorii poznania kategorię psychiki, przenosząc całą uwagę na zewnętrzne zachowanie. Tym samym teoria poznawania przekształcała się w teorię zachowania. Poznawanie, a tym bardziej świadomość stawały się w tym ujęciu epifenomenem.

Neobehawioryzm, dziedzicząc ideę funkcjonalnego i genetycznego powiązania poznania z zachowaniem, na powrót wprowadził do swych rozważań kategorię psychiki, a raczej — umysłu, pragnąc im jednak

nadać konsekwentnie materialistyczną interpretację. Nie wdając się w analizę różnych wariantów tego stanowiska, ogólnie można powiedzieć, iż na ich gruncie głównym problemem jawił się problem psychofizyczny. W stosunku do tradycyjnej, wywodzącej się od Kartezjusza wersji uległ on jednak modyfikacji. W obecnym sformułowaniu treścią problemu *mind-body* jest pytanie o rodzaj związków zachodzących między dwoma szeregami procesów: neurofizjologicznych i psychicznych. Odpowiedzi możliwe mieszczą się w przedziale wyznaczonym przez dwie skrajności: dualizmu psychofizjologicznego i tzw. teorii identyczności. Odsyłając zainteresowanych do dzieła D. M. Armstronga, zawierającego drobiazgowy przegląd i krytykę stanowisk w tej kwestii, prezentującego ponadto oryginalną koncepcję autora jako zwolennika teorii identyczności⁹, tutaj jedynie pragniemy wskazać na jeden, interesujący nas aspekt sprawy. Otóż, zarówno antymentalistyczna, jak i mentalistyczna wersja behawioryzmu stanowią konkretne i bardzo reprezentatywne przykłady takiego uprawiania nauki o poznaniu, które kładzie nacisk na przyrodniczy kontekst procesów poznawczych. W pierwszym przypadku prowadzi to wręcz do wchłonięcia poznawania przez zachowanie, w drugim — do ograniczenia wymiaru tego, co psychiczne do tego, co jest odpowiedzialne za regulację zachowania ze względu na przetrwanie żywego organizmu.

Tak obecnie wyglądałaby sytuacja w zakresie teorii, które Ingarden nazwał psychofizycznymi. W pełni aktualna pozostaje też jego krytyka tego ujęcia, z koronnym zarzutem „naturalizacji” psychiki ludzkiej na czele. Można ją co najwyżej wzmocnić o zarzut anihilacji psychiki w ogóle w odniesieniu do behawioryzmu skrajnego, a gdy już jest ona uwzględniana przez wersję umiarkowaną, o to, że nie bierze pod uwagę specyficznych właściwości środowiska ludzkiego, jego wymiaru społecznego i kulturowego.

Optyka narzucana przez koncepcje wywodzące się z tradycji psychofizjologicznej wyznaczana jest przez te same parametry: indywidualizm i naturalizm. Obydwie te przesłanki w konsekwencji prowadzą do redukcjonizmu. Jego symptomami jest zapoznanie społecznych, dla człowieka istotnie ważnych wyznaczników poznania oraz ignorowanie faktu względnej autonomii poznania w stosunku do jego funkcji biologicznych i praktycznych. Oceniając jednak wartość tego podejścia z naszego punktu widzenia, przedstawiają one tę zaletę, iż podważają mit o rzekomej bezinteresowności i faktycznej możliwości czystego umysłu. Tę realistyczną i słuszną tendencję opłaciły one jednak zbyt wysokim kosztem — niesłuchanie zubożając kontekst, w którym poznanie zachodzi i redukując jego liczne funkcje do jednej — biologiczno-życiowej.

⁹ D. M. Armstrong: *Materialistyczna koncepcja umysłu*, Warszawa 1982.

ANTYNATURALISTYCZNE TEORIE POZNANIA

Błądu naturalizmu i redukcjonizmu starają się ustrzec te gnoseologie, które kładą nacisk na społeczne okoliczności ludzkiego poznania. Jednakże i wśród nich nie zachodzi jednorodność, odnośnie tego, co należy uznać za decydujące składniki owego kontekstu. Zastanawiając się nad przyczynami i przejawami wewnętrznych rozbieżności wewnątrz tej grupy koncepcji, zacznijmy tym razem od próby określenia kryterium wyodrębniania poszczególnych stanowisk. Przedtem jednak wypada wyartykułować tę tezę, której uznawanie pozwala widzieć między nimi pokrewieństwo. Jest to — najogólniej biorąc — przekonanie o społecznej naturze człowieka, przeciwstawione idei, jakoby ta natura miała być predeterminowana bądź przez czynniki wyłącznie przyrodzone, bądź — nadprzyrodzone i określana przez nie raz na zawsze jako niezmienna.

Pozytywna treść tej tezy wyraża się w przeświadczeniu, że stan „bycia człowiekiem” jest w sposób istotny uwarunkowany przynależnością do świata społecznego i jego wytworów. Teorie przyjmujące za swoją tę ideę nazwijmy teoriami społecznymi. Są one programowo antynaturalistyczne i antyindywidualistyczne. Zakładają też historyzm w traktowaniu wszelkich przejawów ludzkiej aktywności, w tym również poznawczej. Wśród zwolenników gnoseologii społecznych panuje zgoda co do tego, że podstawowym momentem dla wyjaśniania fenomenu poznania jest uwzględnianie jego związku z aktywnością praktyczną, pracą. Jednakże praca może być interpretowana na różne sposoby, zależnie od tego, który z jej aspektów uzna się za znaczący dla procesów poznawczych. I tak: może być ona rozumiana

a) jako aktywność polegająca na wytwarzaniu dóbr materialnych, zaspokajających — w pierwszym rzędzie — również materialne potrzeby człowieka,

b) jako sytuacja współdziałania wymuszająca kształtowanie się więzów społecznych, pozytywnych w łonie danej grupy, tj. nadającej tej grupie spójność i określających wspólnotę jej interesów, negatywnych zaś jeśli idzie o stosunki między grupami antagonistycznymi: pracującą i „próżniaczą”,

c) jako działalność, która będąc przede wszystkim wytwórczością materialną i czynnikiem więzotwórczym, jednocześnie stanowi podłoże generowania potrzeb i tworzenia dóbr kulturowych. Ów świat kultury duchowej, jakkolwiek zdeterminowany przez pracę, stanowi w stosunku do niej obszar względnie autonomiczny.

Wyeksponowanie każdego z trzech wymienionych aspektów pracy prowadzi do różnych następstw w dziedzinie gnoseologii. Pozwala to przyporządkować im następujące odmiany społecznych teorii poznania:

Teorię poznania praxistyczną, której zasadniczym rysem jest rozwinięcie wątku o genetycznym i funkcjonalnym uwarunkowaniu poznania przez pracę. Jej przedstawiciele przyznają się otwarcie do „fundamentalnego funkcjonalizmu w traktowaniu teorii poznania”.¹⁰ Polega on na przekonaniu, że „kontakt poznawczy człowieka ze światem nie może być rozumiany, gdy się go rozpatruje jako kontakt jedyny (jak to ma miejsce w epistemologiach idealistycznych). Rzeczywisty kontakt poznawczy człowieka ze światem jest częścią, elementem, fazą dwufazowego obrotu, w którym jedną (i podstawową) fazą jest kontakt materialno-praktyczny, drugą zaś — kontakt poznawczy. Ten ostatni bez pierwszego nie może istnieć i nie może być rozumiany.”¹¹

Uwaga praxistów skierowana jest zatem głównie na pozapoznawcze determinaty poznawania, które upatruje się w sferze aktywności praktycznej, przedmiotowo-narzędziowej. Interesujące dla nich są dwa węzłowe momenty, w których związek pracy i poznania jest szczególnie doniosły: jednym z nich jest moment narodzin poznania, które jest wymuszane przez potrzebę efektywnego działania, drugim zaś — moment praktycznego zastosowania wiedzy, będący zarazem jej weryfikacją. Teoria ta włącza do swojej siatki pojęciowej kategorię praktyki, wychodząc z założenia, że poznanie nie jest autonomiczne i ostatecznie — podporządkowane działaniu. Teoria praxistyczna, rozpatrując antropogenezę poznania w związku z pracą, stara się uwzględnić dwie jej płaszczyzny: gatunkową i jednostkową. Przedstawiciele tego nurtu poza analizami czysto filozoficznymi¹² z upodobaniem sięgają po materiał psychologiczny, zwłaszcza z zakresu psychologii genetycznej — dorobku J. Piageta czy L. S. Wygotskiego.¹³ Czynią to w dążeniu do uchwycenia dynamiki poznania, ujmowanego jako proces motywowany i napędzany przez konieczność adaptowania się człowieka do zmieniającego się ludzkiego środowiska.

¹⁰ Por. Krytyczna rozprawa Z. Cackowskiego: *Problem psychofizyczny. Teoria identyczności* [w:] *Poznanie, umysł, kultura*, Z. Cackowski (red.), Lublin 1982, s. 321.

¹¹ Z. Cackowski: *Przedmiot i zakres teorii poznania. Poznanie jako fakt, konieczność, możliwość* [w:] *Poznanie, umysł...*, s. 37.

¹² np. T. M. Jaroszewski: *Rozważania o praktyce. Wokół interpretacji filozofii Karola Marksa*, Warszawa 1974.

¹³ J. Piaget: *Psychologia i epistemologia*, Warszawa 1977 (zwłaszcza rozdział *Od psychologii genetycznej do epistemologii*); L. S. Wygotski: *Wybrane prace psychologiczne*, Warszawa 1971, a także — próbę zinterpretowania koncepcji psychologicznych tych uczonych ze stanowiska teorii praxistycznej: J. Mizińska: *Koncepcja umysłu Lwa Wygotskiego* [w:] *Poznanie, umysł...* oraz *Dwa aspekty problemu społecznej genezy podmiotowości* [w:] *Homo agens*, Z. Czarniecki, B. Dziemidok (red.), Lublin 1981.

Omawiana koncepcja, koncentrując się zazwyczaj na zależnościach poznania od działania, często traci z oczu tę okoliczność, że społeczeństwo nie jest homogenicznym konglomeratem jednostek. Jej przedstawiciele, powołując się na marksizm, eksploatują zeń jeden tylko wątek, ten, który streszcza się w sentencji „praca stworzyła człowieka”. Idąc za tą ideą, kontynuują tradycję teorii odbicia, zakładającej zasadniczą adekwatność wyników poznania wobec jego przedmiotu. Uzupełniają ją tylko o element aktywności umysłu jako zdolnego do stawiania hipotez, a nie tylko — pasywnie odzwierciedlającego świat. Ta aktywność nie jest jednak samowolna — jej rezultaty znajdują się pod stałą kontrolą praktyki, która pełni funkcję selekcyjną nieadekwatnych i adekwatnych konstrukcji intelektualnych.

Mimo, że praksiści często uzurpują sobie prawo reprezentowania właściwej wykładni teorii poznania wynikającej z marksizmu¹⁴, trudno w pełni zgodzić się z nimi pod tym względem. Materializm dialektyczno-historyczny jest bowiem inspiracją co najmniej dla dwóch linii uprawiania gnoseologii.¹⁵ Podczas, gdy pierwsza, jak to staraliśmy się wyżej pokazać, akcentuje pozytywne skutki pracy dla poznania, druga podejmuje wątek świadczący o wręcz odwrotnych konsekwencjach. Mowa tu o tzw. socjopoznawczej gnoseologii, pozostającej pod wpływem socjologii wiedzy.

Różnica między tymi podejściami sprowadza się do tego, że praksiści wskazują na antropotwórcze aspekty pracy, zaś zwolennicy gnoseologii wypływającej z socjologii wiedzy — na antropodestrukcyjne następstwa pracy wyalienowanej. Różnica owa wynika z poziomu, stopnia idealizacji i abstrakcyjności obu koncepcji. Teoria praxistyczna interesuje się wpływem pracy na poznanie głównie z punktu widzenia ewolucji gatunku, zaś socjologowie wiedzy z założenia rozpatrują mniejsze całości: formacje społeczno-ekonomiczne. Przy tym patrzą na nie ze szczególnego punktu widzenia, biorąc pod uwagę ewidentnie nieadekwatne postacie poznania, za jakie uznają ideologię — czyli tzw. świadomość fałszwą. Sugerując się Marksowskimi analizami tego fenomenu, niektórzy z nich na czele z K. Mannheimem, dochodzą do zgeneralizowania twierdzenia zawartego w *Ideologii niemieckiej*. Sądzą mianowicie, że fałszywe formy społecznej świadomości nie są zjawiskami przejściowymi, związanymi tylko z ustrojami opartymi o pracę wyalienowaną, lecz że wszelka świadomość zbiorowa zawsze jest partykularna

¹⁴ Por. Z. Cackowski: *Przedmiot i zakres teorii poznania...* § 11, w którym została dokonana charakterystyka marksistowskiej teorii poznania.

¹⁵ Por. interesujące rozważania na ten temat w rozprawie I. i L. Nowaków: *Miejsce teorii umysłu w kategoriałnej interpretacji dialektyki* [w:] *Poznanie, umysł...*

i interesowna, a przeto subiektywna. Stojąc na takim stanowisku uważają, iż w odniesieniu do wiedzy społecznej nie można posługiwać się klasycznym kryterium prawdy. Od-socjologiczna teoria poznania przykłada zasadniczą wagę do egzystencjalnego kontekstu poznania, szczególnie zaś do tego momentu, który wyraża się w determinowaniu społecznej świadomości przez konflikty mające swe korzenie w antagonizmach ekonomicznych. Rozdarcie społecznej całości na grupy o przeciwstawnych interesach życiowych znajduje wyraz — w myśl tej koncepcji — w analogicznym rozdzieleniu sposobów postrzegania społecznej rzeczywistości. Konkurujące ze sobą wizje społecznego ładu walczą o dominację, w której stawką jest polityczna władza. Gwarancją sukcesu w tej walce jest takie przedstawienie własnych, partykularnych interesów grupy, by mogły być przyjęte za ogólnospołeczne. Mechanizmem tego procesu jest mistyfikacja i automistyfikacja świadomości, dzięki której pozory występują, a raczej prezentują się jako prawda.

Jasnym się staje, dlaczego posługiwanie się kryterium prawdy i fałszu w znaczeniu klasycznym przestaje mieć przy takim podejściu uzasadnienie. Wiedza jest tu przecież pojęta głównie w swej funkcji użytecznej i instrumentalnej. Prowadzi to do popadnięcia w relatywizm, przed którym jednak socjologowie wiedzy na różne sposoby usiłują się bronić.¹⁶ W sumie jednak są skłonni poprzestawać na odsłanianiu wpływu lokalizacji podmiotu społecznego na kształt jego świadomości, aniżeli do wartościowania jej w kategoriach prawdy-fałszu.

I na koniec wypada choćby pokrótce scharakteryzować ten typ gno-seologii społecznej, który preferuje kulturowy kontekst poznania.

Kulturalistyczna teoria poznania nie abstrahuje bynajmniej od bazy, jaką dla kultury jest praca i jej wytwory. Świadczą o tym słowa E. Cassirera, którego można uznać za wyraziciela tego nurtu: „Cechą charakterystyczną człowieka, jego znakiem rozpoznawczym nie jest jego metafizyczna czy fizyczna natura, lecz praca. To właśnie praca, to właśnie system ludzkich działań określa i determinuje zakres pojęcia „człowieczeństwo”.”¹⁷

Jednakże przywołanie pracy jako warunku *sine qua non* kultury w zasadzie kończy rozważania nad nią. W niniejszym ujęciu aktywność kulturotwórcza jest na tyle samoistna, iż działalność praktyczno-życiową umieszcza się tylko jako jej dalekie tło. Koncepcja ta ujmuje poznanie poniekąd niezależnie od działania, traktując je jako specyficzną zdolność

¹⁶ K. Mannheim: *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. A Harvest Book, New York 1936.

¹⁷ E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1977, s. 153.

posługiwania się symbolami i rozumienia ich. W przyjętej przez nich perspektywie człowiek to nade wszystko *homo symbolicus*: „Zasada symbolizmu ze swoją uniwersalnością, prawdziwością i możliwością powszechnego zastosowania jest magicznym słowem, jest owym „Sezamie, otwórz się!”, dającym dostęp do specyficznego świata człowieka, do świata kultury”.¹⁸

Przesłanką rozumowania kulturalistów jest teza, że społeczeństwo na każdym etapie rozwoju wymaga integracji, która może i musi przebiegać ponad antagonizmami. Właśnie kultura dostarcza owych spójnych wzorów myślenia i działania, gwarantujących ciągłość życia wspólnoty.¹⁹ Współcześnie, spośród wielu form działalności symboliczno-kulturowej wymienianych przez Cassirera: sztuki, magii, mitu, religii, nauki, języka, największym zainteresowaniem cieszy się właśnie ten ostatni. Według E. Sapira język jest jakby wcieleniem samej istoty symbolizmu, tworzywem wszelkich innych form kultury. Stanowi on „...doskonały system symboliczny, o idealnie jednorodnym materiale, jako narzędzie wszelkich odniesień i znaczeń dostępnych danej kulturze zarówno w formie zaktualizowanej komunikacji, jak i w formie tak idealnych substytutów, jak myślenie”.²⁰

Wyeksponowanie roli działalności symbolicznej prowadzi do określonego ujęcia zadań teorii poznania. Jej obiektem staje się mianowicie wewnętrzna aktywność świadomości, która przy pomocy specyficznych i poniekąd apriorycznych form organizuje chaotyczny materiał empiryczny i nadaje mu sens, a nie po prostu go odzwierciedla.

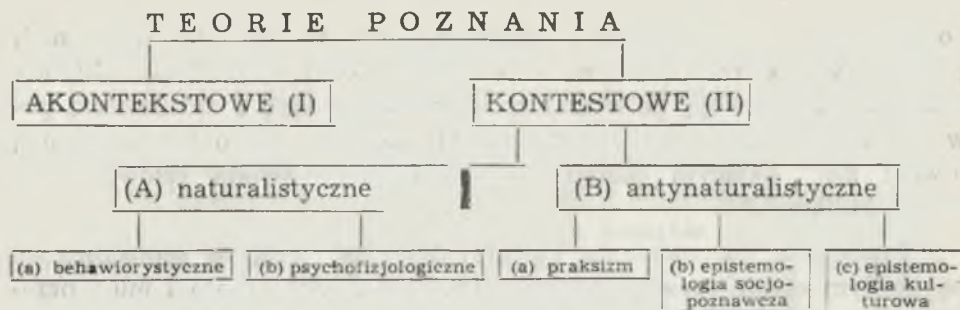
PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Nakreślona dotąd próba typologii różnych sposobów uprawiania teorii poznania jest tylko jedną z wielu możliwych. Nie uwzględnia ona z pewnością wszystkich istotnych czynników, jak choćby stosunku do historyczności poznania. Proponując niniejszy schemat klasyfikacji chcieliśmy osiągnąć dwa cele: Po pierwsze — przeciwstawić się upraszczającej tendencji do przeciwstawiania koncepcji materialistycznych i idealistycznych, co niesłychanie zubaża mapę współczesnej refleksji nad poznaniem. Po drugie — zastanowić się, czy istnieje szansa tłumaczenia wyników badań z języka jednej teorii na język innej. Zanim podejmiemy to zagadnienie, przedstawmy zaproponowaną typologię w graficznej postaci:

¹⁸ *Ibid.*: s. 97.

¹⁹ Por. R. Benedict: *Wzory kultury*, Warszawa 1966, s. 115 i n.

²⁰ E. Sapir: *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978, s. 37.



Wracając do szans wzajemnego porozumienia pomiędzy tymi odmianami teorii poznania, można teraz powiedzieć, iż najgłębsze, fundamentalne rozbieżności rysują się na tym poziomie, na którym dokonaliśmy pierwszego stopnia podziału. Wynikają one z zasadniczo odmiennego ujęcia podmiotu poznającego: w jednym wypadku jest to czysta świadomość, w drugim — cielesny człowiek w uwikłaniu z otoczeniem przyrodniczym i społecznym. W ramach rodziny teorii kontekstowych, poszczególne teorie różnią się tym, jaki element pozapoznawczego kontekstu uznają za pierwszoplanowy dla samego poznania. Każda z propozycji podnosi zwykle jeden taki element do rzędu podstawowej determinanty, zapoznając lub ignorując pozostałe. Ten pluralizm ma zarówno dobre, jak i złe strony. Dobre, bo uświadamia złożoność ludzkiego fenomenu, złe — bo prowadzi do konkurencji i rywalizacji poszczególnych ujęć. Czas najwyższy, by sam fakt wielości koncepcji stał się przedmiotem refleksji teoretyków poznania. Być może ta różnorodność da się częściowo zredukować i uzgodnić.

РЕЗЮМЕ

Современная теория познания отличается плюрализмом точек зрения и решений по отношению к всем основным гносеологическим вопросам. Это множество концепций побуждает не только к вопросу, какая из них правильна, но тоже к постановке метагносеологического вопроса. Можно спрашивать, сравнимы ли вообще отдельные теории познания и можно ли сопоставлять их результаты.

В статье проведена классификация современных теорий познания на „контекстные” и „аконтекстные”. Критерием деления является способ трактовки субъекта познания: или как „чистого”, или же — действующего в естественном, практическом, общественном, культурном контекстах.

В заключение можно сказать, что причиной плюрализма является аспектность, вытекающая из онтологических и антропологических предпосылок отдельных теорий познания. Прежде чем приступить к критике данной гносеологической концепции, надо выявить эти скрытые предпосылки. Только тогда станет возможным разрешение вопроса о переводимости результатов, получаемых разными теориями познания.

SUMMARY

Pluralism seems to be the main characteristic of contemporary epistemology. Variety of approaches to and solutions of main epistemic questions provokes not only a search for a right one but also states a metaepistemic question: Are the above theories compatible, can we compare their solutions?.

In the present work, the author classifies contemporary epistemologies according to the way of approach to the subject: either pure or entangled in natural, practical, social or cultural contexts.

The conclusion is that the ontological and anthropological aspects of the epistemologies are the reason for the mentioned plurality. These aspects should be taken into consideration before any attempt is made to criticise a given theory. Then it will only be possible to assess their solutions.

