

CEZARY MORDKA

**Poza absolutyzmem, relatywizmem,
subiektywizmem i obiektywizmem**

Beyond Absolutism, Relativism, Subjectivism and Objectivism

Współczesna filozofia, jak nigdy dotąd, pełna jest najrozmaitszych propozycji rozwiązań jej fundamentalnych problemów. Rozwiązania te można kwalifikować i analizować za pomocą różnych podziałów. W poniższych uwagach będę próbował pokazać pewne trudności związane z ujęciami za pomocą kategorii obiektywizmu, subiektywizmu, relatywizmu i absolutyzmu. Terminy te odnoszę do zagadnień ontologicznych – subiektywizm wyznacza z grubsza opcje idealistyczne (łącznie z transcendentalizmami, teorią danych zmysłowych i fenomenalizmem), gdy obiektywizm będzie obejmował stanowiska realistyczne ze sporem absolutyzmu i relatywizmu.

1. RELATYWIZM I JEGO KRYTYKA

Rozpoczynając od stanowiska relatywistycznego, warto zauważyć relatywność określeń samego relatywizmu, przy pewnym jednak wspólnym ich rdzeniu. Relatywizm zdaje się pojawiać w reakcji na różnorodność poglądów tak ontologicznych, jak

epistemologicznych, zwyczajowych czy aksjologicznych¹, co prowadzi do odróżnienia jego tez negatywnych i pozytywnych.

Negatywny aspekt relatywizmu to antyuniwersalizm, antyabsolutyzm oraz antyfundacjonizm. Nierzadko pojawia się też antyobiektywizm.

I tak, twierdzą teoretycy tego nurtu, nie istnieją powszechnie obowiązujące oraz ostatecznie uzasadnione twierdzenia o świecie (relatywizm epistemologiczny), nie ma absolutnie ugruntowanych sądów wartościujących (relatywizm aksjologiczny), znaczeń niezależnych od określonego języka (relatywizm semantyczny), wreszcie nie sposób mówić o istnieniu wspólnej, uniwersalnej ontologii typu bytów, które stanowiłyby podstawowy materiał świata (relatywizm ontologiczny).

Cechą wspólną odmian relatywizmu jest stwierdzana **zależność** tego, co istnieje, co jest poznawane, co jest etyczne czy estetyczne, od **czynników relatywizujących**, tj. systemów pojęciowych, wyposażenia i stanów podmiotów, społeczeństw, kultur, wspólnot czy epok historycznych.

Ta „zależność” jest rozmaicie rozumiana, lecz nie wydaje mi się zasadnicza dla określenia relatywizmu. Zważywszy na powyższe, przez relatywizm będę rozumiał stanowisko, dla którego ważna jest nie tyle „rozmaitość” czy „zależność”, co fakt, iż:

„[...] wszystkie przekonania moralne i empiryczne należy traktować jako tak samo prawomocne, tak samo uzasadnione, «dobre» czy «prawdziwe» ponieważ nie ma kryterium pozwalającego na wskazanie takiego kodeksu epistemologicznego czy moralnego, jednej zasady moralnej czy epistemologicznej lub też jednego poglądu na świat, który byłby prawdziwy czy słuszny w sensie absolutnym”².

Jak jest jednak możliwe, aby jednocześnie obowiązywały różne ontologie czy różne „prawdy”? Powodem zasadniczym i jednocześnie wyjaśnieniem jest ta oto sytuacja, iż fakty nie są odkrywane, lecz tworzone (Goodman nazywa każdą działalność poznawczą człowieka tworzeniem świata). To z kolei może mieć miejsce, gdy przypisuje się rzeczywistości amorficzność umożliwiającą jej ustrukturalizowanie w zależności od zmiennych i lokalnie ważnych kategorii wiedzytwórczych³.

Świat jest więc w relatywizmie (*implicite*) rodzajem chaosu, porządkowanym przez rozmaite teorie, co wyjaśnia możliwość „równego” obowiązywania wytworzonych światów. W konsekwencji pojęcie prawdy musi zostać odniesione do kategorii wiedzytwórczych, „schematów pojęciowych” itd., pojawiających się w określonym czasie i miejscu. Można powiedzieć, że w relatywizmie nic nie ma znaczenia, nic nie jest prawdziwe ani wartościowe, nic nie istnieje bez relatywizacji na schemat poznawczy, podmiot, język, kulturę czy wspólnotę.

Podstawowa uwaga, jaka się niemalże natychmiast nasuwa, to brak uzasadnionego przejścia od tezy o rozmaitych opisach świata do owych opisów równocЕННОści.

¹ A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt*, Wrocław 1997, s. 14.

² *Ibid.*, s. 33.

³ S. Olczyk, *Epistemologiczny sens relatywizmu poznawczego*, Łódź 1994, s. 15.

Skąd bowiem wiadomo (a z wielości poglądów to nie wynika), że „wszyscy jednako mają rację”?

Trzeba, sądzę, dodatkowej tezy, a mianowicie wspomnianej wyżej, iż świat jest rodzajem chaosu rozmaicie następnie formowanego przez schematy poznawcze czy teorie. Konstytuują one własne światy, a „wszystkie są jednakowo wartościowe, cenne czy prawdziwe”.

Z tym momentem jednak relatywizm staje się absolutyzmem – udaje mu się sięgnąć do istoty świata, czyli do jego bezforemności.

Wiedza o chaosie wynika z założenia o równocенności, lecz warto zapytać: z czego wynika równocенność? Wszak nie z samej wielości poglądów.

Idąc dalej, jeśli relatywizm ma rację, powstaje zagadnienie genezy teorii czy schematów poznawczych. Skądże się one wzięły i w jaki sposób doszło od uformowania pre-egzystującego chaosu?

Na podobnej bazie formułowane są inne relatywistyczne tezy. Jeśli przesądzą one o braku fundamentu poznania i wiedzy uniwersalnej, to dla takiego twierdzenia nie wystarczy konstatacja, że do tej pory nie udało się jej osiągnąć. Trzeba wiedzieć, iż jest to po prostu niemożliwe. Jednakowoż sama wiedza o tej niemożności musi być (znowu) ostateczna i uniwersalna. Gdy jednak zgodzić się na powyższe, relatywizm zagrożony jest problemem samosprzeczności. Relatywista przeczy bowiem sobie, odrzucając uniwersalność i absolutność, jednocześnie przypisując je swoim własnym twierdzeniom.

Prof. A. Grobler zauważa, iż powyższy zarzut pozostaje nietrafny, jako że obowiązuje wyłącznie na gruncie absolutyzmu – relatywista bowiem chętnie zgodzi się na relatywizację tak własnych, jak i absolutystycznych tez. Jednak ta relatywizacja kryje w sobie motyw metaabsolutystyczny – jak sądzę nie do uniknięcia.

2. ABSOLUTYZM

Absolutyści, w opozycji do relatywizmu, żyją nadzieją znalezienia ostatecznego rozwiązania. Można powiedzieć, że filozofia żyje taką nadzieją, trudną do wykoźnienia z powodu radykalizmu tej dziedziny ludzkiej wiedzy. Zadając radykalne pytania, filozofowie wytwarzają różnicę między tym, co wątpliwe i tym, co zamierzone, jako już wątpliwościom niepodległe. Stąd właśnie rodzi się oczekiwanie na ostateczny rezultat będący radykalną poznawczą aspiracją.

„Można słusznie twierdzić, że wszelkiemu myśleniu chodzi o osiągnięcie prawdy lub co najmniej zbliżenie się do niej – prawda jest żywiołem wszelkiego myślenia, ale przywilejem myślenia filozoficznego jest prawda zdobyta w sposób radykalnie krytyczny. Myślenie filozoficzne, mówiąc nieco ściślej, jest przeniknięte dwoma przeciwstawnymi sobie dążeniami. Jedno kieruje się w stronę najwyższych prawd. [...] Drugie kieruje się w stronę niezbywalnej pewności. Stąd bolesna świadomość

rozdarcia między najwyższymi nadziejami a trwającą możliwością utraty wszelkich nadziei”⁴.

I tak *noesis* Platona miała dostarczać wiedzy pewnej, bezwzględnej, prawdziwej, a stoickie wyobrażenia chwytne (kataleptyczne) zdawały się uniemożliwiać wszelki błąd. Kartezjusz określił swoje badania jako „najpewniejsze i najoczywistsze dowody”⁵, Spinoza był przekonany o prawdzie swoich twierdzeń z koniecznością geometryczną. Nieomylność w intuicji widział Bergson, tomiści – w jej odmianie intelektualnej, neopozytywiści ufali zdaniom protokolarnym, a Husserl – spostrzeżeniu immamentnemu. Przykłady można być mnożyć, problem jednak w tym, że **wyniki** tych „nieomylnych” poznań były odmienne, a każde gwarantowało dzięki odpowiedniemu aktowi swoją prawomocność. Teoretykom wątpiącym w wiarygodność absolutystycznego dostępu przeciwstawia się argument znany od starożytności.

„Dogmatycy zarzucają sceptykom, że nie są oni zdolni ani poszukiwać tych rzeczy, o których oni dogmatyzują, ani w ogóle myśleć. Oto sceptyk albo chwytą (poznaje) orzeczenia dogmatyków, albo ich nie chwytą. Jeżeli chwytą, to jak może wątpić o tym, co według własnych słów uchwycił? Jeżeli zaś nie chwytą, to nie ma oczywiście nic do powiedzenia o tym, czego nie uchwycił”⁶.

Posiadacze poznania koniecznego asekurują się więc uprzedzeniami czytelników oraz, rzadziej, nienajlepszą formą wykładu własnych nauk⁷.

Jeśliby jednak nawet ktoś osiągnął wgląd niepoddający się już żadnej modyfikacji, powstaje problem jego sformułowania – niestety, jak na razie nie dysponujemy neutralnym ontologicznie językiem, który by uchwyczone treści przekazał. Zatem absolutyzm pozostaje jak na razie teoretycznym (choć zasadnym) filozoficznym marnieniem.

3. SUBIEKTYWIZM I JEGO ODMIANY

Subiektywizm, zarówno w wersji ontologicznej jako idealizm subiektywny, jak i w wersji teoriopoznawczej, nie ma dzisiaj wielu zwolenników. Warto jednak rozważyć tę opcję, która doprowadziła do skandalu filozoficznego, jakim była konieczność udowadniania istnienia świata, a jednocześnie roszcząca sobie do podania „rozwiązania jego zagadki” w postaci idealizmu subiektywnego lub fenomenalizmu.

Subiektywizm jako idealizm subiektywny ma, rzecz jasna, początek w argumentacji Kartezjusza. Jak wiadomo, szukając wiedzy absolutnie pewnej, powołując się na omylność zmysłów, a następnie na tezę, iż „roztropność nakazuje nie ufać nigdy w zupełności tym, którzy nas choćby raz zawiedli”, argumentując za kłopotliwością

⁴ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 466.

⁵ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 7–8.

⁶ A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki (Od Filona do Sekstusa)*, Warszawa 1966, s. 198.

⁷ A. Siemianowski, *Pytanie, wątpliwość, wybór*, Warszawa 1967, s. 119.

odróżnienia jawy od snu oraz postulując istnienie boga Zwodziciela, dochodzi on do wniosku, że tym, co istnieje bez wątpienia, jest zawsze *ego* jako rzecz myśląca, gdy egzystencja świata zewnętrznego zawsze wymaga oddzielnej argumentacji.

W nieco innej wersji argumentacja subiektywistów wychodzi od stwierdzenia subiektywności niektórych cech przedmiotu.

Przedmiot P, nie zmieniając się, występuje raz w spostrzeżeniu s1 jako posiadający cechę c1, drugi raz w spostrzeżeniu s2 jako nieposiadający cechy c1. Ponieważ (nie ulegając zmianie) przedmiot P nie może zarazem być c1 i nie-c1, przeto występowanie w nim c1 zależy od zmiany warunków zewnętrznych, względnie od stanu podmiotu⁸. O ile nie zmienił się przedmiot ani warunki zewnętrzne, podmiot musi być tym, który „produkuje” określoną cechę.

I tak kostka cukru może smakować raz gorzko, a raz słodko, w zależności od tego, w jakim stanie znajduje się podmiot ją smakujący. Kostka oraz warunki zewnętrzne nie ulegają zmianie, a więc doznania smakowe muszą być przez podmiot jakoś wytworzone.

Podobną argumentację można przeprowadzić w stosunku do kolorów czy zapachów, co niektórych filozofów prowadziło do akceptacji tzw. realizmu krytycznego. Obecny jest on programowo u realistów uznających naukowy obraz świata za jedynie rzeczywisty:

„Za realistów uważają się filozofowie głoszący, że tylko przedmioty nauki „rzeczywiście istnieją”, i że znaczna część świata potocznego doświadczenia, jeśli nie cały, jest tylko «projekcją»”⁹.

Pogląd, jakoby pewne własności, jak wielkość, kształt, położenie były „rzeczywiste”, natomiast inne typu barwa, smak czy zapach – „nierzeczywiste”, Putnam określa jako pogląd „postnaukowego zdrowego rozsądku”¹⁰.

I tak, czerwony sweter nie jest w tym sensie czerwony, że istnieje „wielkość fizyczna” tożsama z jego czerwienią, ale posiada on dyspozycję („Siłę” w siedemnasto- i osiemnastowiecznym idiomie) do działania na podmiot w pewien określony sposób. Wynik tego oddziaływania to dane zmysłowe lub idee czerwieni.

Pierwszym z problemów, jaki się tu natychmiast pojawia, jest znana od czasów Berkeleya trudność dotycząca zasadności przyjęcia jakości pierwotnych jako obiektywnie istniejących.

„Po pierwsze masywność jedzie na tym samym wózku co barwa. Jeśli przedmiotom nie przysługują barwy, wbrew temu co się nam «naiwnie» wydaje, nie przysługuje im też masywność, jak się nam «naiwnie» wydaje”¹¹.

⁸ A. B. Stępień, *Zagadnienie punktu wyjścia teorii poznania*, „Roczniki Filozoficzne” 1964, z.1–4, s. 100, też R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, s. 77–78.

⁹ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu*, w: *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 327.

¹⁰ *Ibid.*, s. 330.

¹¹ *Ibidem*.

Następnie – wyjaśnienie, iż widzenie czegoś czerwonego to wynik padania i pochłaniania światła, powstawania obrazu na siatkówce, dziania się czegoś w mózgu, co częściowo rozumiemy z prac Hubela i Wiesela, aż do pojawienia się doznania lub danej zmysłowej, nie wydaje się Putnamowi, i słusznie, żadnym wyjaśnieniem.

Jeszcze gorzej ma się rzecz z pojęciem dyspozycji.

Zarówno maszywność, jak i czerwień mają być bowiem **dyspozycjami** do wywierania na nas określonych danych zmysłowych lub wywoływania określonych „stanów” naszych mózgów i układów nerwowych.

„Myśl, że tego rodzaju własności tkwią «w» rzeczach samych, jako ich własności wewnętrzne, jest spontaniczną «projekcją»”¹².

Lecz, pyta Putnam:

„Gdzie w naszym układzie pojęciowym umieścić zdolność umysłu do «rzutowania» czegokolwiek na cokolwiek?”¹³.

Idealizm subiektywny nie ma tego problemu, jako że wszystkie własności są produktami podmiotu.

Rzeczy są więc „tworami psychicznymi” (Ajdukiewicz), „elementami przeżycia” (Ingarden), „stanami życia świadomego” (Fraser), „modi” czy to podmiotu czy „świadomości umysłu” (Marcia Calkins). Świat zewnętrzny „nie istnieje”, przedmiot „tkwi” immanentnie w podmiocie¹⁴.

Jeśli jednak tak właśnie jest, to powstaje pytanie o podmiot (podmioty) owych subiektywnych jakości. Hume’owska krytyka jaźni jako oddzielnej percepcji pojawia się tu jako konsekwencja subiektywizmu stojącego się solipsyzmem chwili bieżącej¹⁵.

Solipsyzmu, jako takiego, pokonać się nie da, daje się jednak pokazać braki argumentacji doń prowadzącej.

Otóż z tego mianowicie, że kostka cukru doświadczana jest raz jako gorzka, a kiedy indziej jako słodka, nie wynika, że podmiot produkuje, wytwarza słodkość lub gorzkość. Ogólniej zmienność fenomenalna doświadczenia nie pociąga wniosku o jego tylko subiektywności.

Co więcej, jeśli przyjąć jako wynik analizy subiektywistów, iż przedmiot jest podmiotowym wytworem, pojawia się kłopot z jego tożsamością – skąd wiadomo, że raz jawi się jako słodkie, a raz jako gorzkie **to samo indywiduum**?

„Wydawałoby się, że w takim razie nie jest możliwe kilkakrotnie spostrzegać jeden i ten sam przedmiot”¹⁶.

¹² *Ibid.*, s. 333.

¹³ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu*, w: *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 335.

¹⁴ H. Elzenberg, *Domniemany immanentyzm Berkeley’ a*, [w:] *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa–Kraków 1964, s. 31.

¹⁵ S. I. Witkiewicz, *O idealizmie i realizmie*, Warszawa 1971, s. 275.

¹⁶ R. Ingarden, *Niektóre założenia idealizmu Berkeley’a*, w: *Księga Pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego*. Lwów 1931, s. 1–44.

Można wprowadzić przyjąć, iż pewna wielość elementów się powtarza, co skłania nas do nazwania całego zbioru jednym i tym samym wyrazem, ale i sama nazwa to wszak zbiór wrażeń zmieniających się od przypadku do przypadku.

Idealiści subiektywni zakładają, iż spostrzeganie indywiduów sprowadza się do ich **doznawania**. Nie negując zachodzenia doznań, wydaje się, że stanowią one tylko jedną z warstw spostrzeżenia.

Być może jednak nie dają za wygraną subiektywiści, wszelkie spostrzeżenia są po prostu halucynacjami czy marzeniami sennymi. Argument ten był wielokrotnie krytykowany, jako że samo ujęcia halucynacyjne czy marzenia senne dają się jako takie określić wtedy, gdy znamy sytuacje niehalucynacyjne (nie jest to, co prawda, kontra konkluzyjna).

Gdyby jednak nawet świat był jedynie moją fatamorganą, to nasuwa się pytanie, czym jest owo „ja”? Nieprzestrzennym, czasowo scharakteryzowanym strumieniem świadomości? Lecz słowo „strumień” to metafora. Jak pojąć to, co zostaje po redukcji świata i ciała, i czy jest sens wtedy mówić o innych jaźniach?

K. Michalski doprowadza do końca ideę nierzeczywistości świadomości, którą odnajduje w pismach Husserla.

„[...] «świadomość» **nie ma granic**; nie ma żadnego zewnątrz, które by mogło ją ograniczać. Nie ma granic – ale mimo to jest **zamkniętą** w sobie sferą. [...] nie można do niej nic dodać ani nic ująć. [...] Gdybym dla unaocznienia tej myśli miał dobrać dla niej jakąś zmysłową metaforę, powiedziałbym: jest jak kula...”¹⁷.

Radykalny subiektywizm w dowolnej wersji kończy się wchłonięciem rzeczywistości przez podmiot.

Nie godząc się ani z argumentacją subiektywizmu, ani z jego konsekwencjami, trzeba jednak stwierdzić, iż kieruje on uwagę na podmiot, na to, co subiektywne jako niezbędny kontekst uprawiania wszelkich badań, eliminując ideę rzeczy w sobie, rzeczy, która – o ile abstrahuje się od wszystkiego, czym jest ona dla podmiotu – staje się absurdalna.

„Rzecz sama w sobie (a termin ten obejmuje również ducha, Boga) oznacza przedmiot, o ile abstrahuje się od wszystkiego, czym on jest dla świadomości, od wszystkich jego określeń czuciowych, jak też od wszystkich dotyczących go określonych myśli. Łatwo dostrzec, co pozostaje; całkowity abstrakt, zupełna pustka, coś określonego już tylko jako tamta strona tego, co negatywne w stosunku do wyobrażenia, czucia, określonego myślenia itd.”¹⁸.

Nie oznacza to w żadnym razie, że rzeczy nie istnieją bez podmiotu ani że podmiot je określa, lecz jedynie, iż pytań odnoszących do „niezależnego świata” nie można w ogóle postawić, bowiem sam akt pytania ustanawia współzależność (L. Kołakowski).

¹⁷ K. Michalski, *Logika i czas*, Warszawa 1988, s. 92

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Nauka Logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1968, s. 102.

4. OBIEKTYWIZM

Opcje obiektywistyczne, jak wszystkie w filozofii, posiadają wiele odmian w zależności od rozumienia pojęć „obiektywność” czy „obiektywny”.

Nie wdając się w spory językowe, chciałbym odróżnić przede wszystkim obiektywność przedmiotową (ontyczną) i obiektywność poznawczą. Dalsze dookreślenia przyjmę za A. Zybertowiczem¹⁹.

Obiektywność ontologiczna odpowiada z grubsza absolutnemu, idealnemu i realnemu sposobowi bycia tak, jak rozumie je Ingarden (z samoistością i samodzielnością jako podstawowymi momentami bytowymi).

Z kolei obiektywność poznawcza dotyczy operacji i wytworów poznawczych.

Operacje poznawcze są obiektywne wtedy, gdy prowadzą do „obiektywnie ważnych” wyników poznawczych.

„Każde przedmiotowe odniesienie pewnego aktu poznawczego albo wytworu poznania polega na tym, że ten akt albo wytwór zawiera w sobie pewną intencję (pewien sens intencyjny), która **mierzac** w byt różny od aktu (wytworu) i jego intencji, **przypisuje** mu zarazem pewną uformowaną materię i istnienie w pewien określony sposób (który jeszcze w różnych przypadkach może być różny). Jeżeli sens intencji jest tego rodzaju, że to, co owemu bytowi przezeń przypisane, dokładnie **trafia** w to, co w owym bycie istnieje ‘obiektywnie’ (w sensie ontycznym), i że sens intencji ‘wypełnia’ się – jak niegdyś Husserl mówił – w tym czymś obiektywnie istniejącym, dochodzi do ‘pokrycia się’ z nim – wtedy taki akt poznawczy albo poznawczy wytwór jest ‘**obiektywny**’ w sensie **epistemologicznym**, osiąga swą ‘obiektywną ważność. Ta ‘trafność’ sensu intencji, która się ujawnia w zjawisku ‘wypełniania’, ‘dochodzenia do pokrycia się z tym co w obiekcie «obiektywne» (w sensie ontycznym)’, jest właśnie tym, co stanowi ‘obiektywność’ aktu poznawczego resp. wytworu.”²⁰

Natomiast A. Zybertowicz określał obiektywistyczny model poznania przez następujące postulaty: a) poznanie jest wyznaczone przez naturę rzeczywistości, b) prawda leży na zewnątrz (podmiotu, wiedzy, języka, kultury), c) języki, a zwłaszcza teorie odzwierciedlają świat, d) fakty i prawidłowości są odkrywane, e) wiedza to efekt relacji podmiotowo-przedmiotowej lecz wyznaczonej przez otoczenie, f) rzeczywistość sama w sobie selekcionuje opisy świata.

Chciałbym się skupić przede wszystkim na problemie obiektywności poznawczej, a wymaga to przyjęcia podstawowych dystynkcji.

Akceptuję podstawowe odróżnienie aktu poznawania oraz wyniku poznawczego (treści poznawczej).

Akt poznawczy w przypadku poznania ludzkiego jest aktem świadomym, przy czym przez termin „świadomość” rozumiem taką własność bytu ludzkiego, dzięki

¹⁹ A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie*, Toruń 1995, s. 60.

²⁰ R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*. Część pierwsza, Warszawa 1971, s. 489.

której, używając terminu heideggerowskiego, świat wychodzi na jaw (podmiot coś ujmuje).

Bycie świadomym można opisać za pomocą pola świadomości, figury–tła, centrum–peryferii, odniesienia podmiotowego, konscientywności, jedności, czasowości, znajomości, przykrości–przyjemności, intencji i treści.

Intencjonalność świadomości to jej skierowanie o określonym

- a) typie (np. chcenie, spostrzeżenie, nadzieja, miłość, pragnienie, wstyd, duma etc.),
- b) egzystencjalnej neutralności (relacja intencjonalności nie zależy od realnego istnienia jej przedmiotów),
- c) intensjonalności, czyli treści (którą J. Paśniczek nazywa nośnikiem intencjonalnym²¹).

„Sama treść aktu jest w nim tym, co o tym rozstrzyga, w jakim kierunku (na który przedmiot) akt się zwraca i jakiego przedmiotu dotyczy, i to zarówno pod względem formalnym, jak i materialnym”²².

Owa treść będzie potencjalnym nośnikiem obiektywności poznawczej. Może ona być prosta lub złożona, zawierać elementy stałe i zmienne, dotyczyć formalnej budowy przedmiotu (rzeczy, zdarzenie, procesy) i jego materialnego uposażenia²³.

Za pomocą treści domniemywam nie tylko, czy mam przed sobą rzecz lub zdarzenie, ale także jaka jest ta rzecz. Następnie trzeba wziąć pod uwagę takie elementy składowe treści, jak funkcja, czynności motoryczne oraz cel.

Inaczej mówiąc, spostrzegając na przykład fotel (coś jako fotel), nie tylko domniemywam, że to jest pewna rzecz o określonych własnościach²⁴. W skład mojego spostrzeżenia wchodzi rozumienie jego funkcji (siedzenie na nim), czynności motorycznych (wiem, jakie ruchy wykonać, aby na nim usiąść) oraz celu (np. odpoczywanie, oglądanie telewizji itd.).

To poszerzone pojęcie treści można nazwać modelem umysłowym. Zawiera on pewną reprezentację rzeczywistości, ale nie jej kopię ani odbicie.

W tradycyjnej fenomenologicznej koncepcji treści nienaocznej owa treść ma wypełniać się, pokrywać z tym, do czego odnosi. Jeśli tak się dzieje, wtedy właśnie jest ona obiektywna – osiąga obiektywną ważność.

Niestety, treść aktu intencjonalnego nie tylko jest reprezentacją świata (jego wy-cinka), lecz także w owej treści, w owym modelu postrzegany jest świat. Model w konkretnym akcie spostrzegania nie stoi obok świata, lecz właśnie w nim świat jest percypowany. Nie możemy więc prostu porównać świata z modelem (teorią, treścią), lecz świat jest już dany, powtórzę – w modelu.

²¹ J. Paśniczek, *Dwie teorie intencjonalności. Przyczynek do właściwego rozumienia koncepcji intencjonalności Husserla*, „Studia Filozoficzne” nr 1 (254) 1987 s. 19–32.

²² R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, wyd. III zmienione, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987, s. 182.

²³ Na przykład. R. Ingarden, *O języku i jego roli w nauce*, s. 47.

²⁴ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski, Warszawa 1988, s. 149.

Ów model wyznacza formę i materialne uposażenie postrzeganych bytów.

Jeśli idzie o formę, to wielu filozofów uznawało jej aktywny, kreacyjny wręcz charakter²⁵.

L. Kołakowski, interpretując dociekania Bergsona, ujął to w następujący sposób:

„Podział rzeczywistości na części jest naszym własnym wytworem – w istocie rzekome części są tylko formami oglądu świata jako całości, widokami całej rzeczywistości zdjętymi z niej za pomocą czynności abstrahowania. Abstrakcja nie jest tylko wyróżnianiem klas i cech – również postrzeganiem ograniczonych przestrzennie indywiduów. Owe indywidua i rzeczy, uchodzące w naszym wyobrażeniu za realne części świata, są w istocie płodami abstrakcji, równie fikcyjnymi jak somorządnie egzystujące gatunki i rodzaje metafizyki platonizującej”²⁶.

Poglądy w zbliżonym tonie znajdujemy u Spinozy, w subiektywistyczno-gatunkowej interpretacji Marksa²⁷ czy w niektórych prądach relatywizmu językowego lub pragmatyzmie Schillerowskim. Jednak wobec tych oryginalnych filozoficznie poglądów pojawiają się następujące zarzuty:

1. W przypadku subiektywizmu gatunkowego związanego z ideami młodego Marksa jest to zasadniczo problem wewnętrznej sprzeczności. W interpretacji tej zarówno indywidua, jak i gatunki są produktami, twórcami, działaniami, lecz produktami i działaniami gatunków, w tym gatunku ludzkiego. Stwarza to paradoksalną sytuację, w której gatunek ludzki stwarza podział chaotycznej rzeczywistości na indywidua i gatunki!
2. Jeśli indywidua i gatunki są wytworem, to trzeba by przyjąć istnienie chaosu rzeczywistości i języka, czy kategorii poznawczych, które – jak Bóg – unosiłyby się nad owym chaosem, by w jakiś nieznany sposób wytworzyć indywidua. Filozofujący podmiot oraz inni ludzie także byłiby takimi produktami. Skąd jednak wzięły się owe kategorie? Czy nie pojawiają się one *deus ex machina*?
3. Gdy idzie o wyniki namysłu Bergsona, to indywidua (rzeczy) wydają się pojawiać u niego jako skutki wyłącznie względów utylitarnych, konieczności radzenia sobie z życiem. Lecz warto zapytać, dla kogo owe względy utylitarne mają sens skoro indywidua ludzkie same są produktem „użytecznościowym”?²⁸.

²⁵ „Dyskutowałem kiedyś ze sławnym etnometodologiem, który twierdził, że wykazał, iż tak naprawdę to astronomowie poprzez swoje badania i wypowiedzi na ich temat tworzą kwazary i inne zjawiska astronomiczne. – Pomyśl – powiedziałem. – Przypuśćmy, że ty i ja idziemy na spacer w księżycową noc i ja mówię «Jaki piękny księżyc», a tym się ze mną zgadzasz. Czy w ten sposób tworzymy księżyc? Tak – odpowiedział.” J. R. Searle, *Umysł, język społeczeństwo*, tłum. D. Cieśla, Warszawa 1999, s. 39.

²⁶ L. Kołakowski, *Bergson – antynomia praktycznego rozumu*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, t.1, Londyn 1989, s. 145

²⁷ L. Kołakowski, *Karol Marks i klasyczna definicja prawdy*, w: *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 45.

²⁸ L. Kołakowski, *Bergson – antynomia praktycznego rozumu*, w: *Pochwała niekonsekwencji*, t.1, Londyn 1989, s. 146.

Warto tu zwrócić uwagę na badania przeprowadzone przez Berlina i Kaya²⁹ dotyczące rozróżnień granic zakresów nazw kolorów, które zdają się świadczyć przeciwko idei amorficznej rzeczywistości konstytuowanej przez język – a nie są to jedyne wątpliwości dotyczące koncepcji preegzystującego chaosu.

Koncepcje związane z chaosem świata, jego bezforemnością zdają się więc być co najmniej niedopracowane. Nie znaczy jednak, że należy je odrzucić. Pozostają one pewną teoretyczną możliwością, która czeka na uszczegółowienie. Zanim to jednak nastąpi, zasadnie będzie założyć, iż świat wiarygodnie jawi nam się jako system indywiduów, procesów i zdarzeń, przy całej świadomości odwoływalności tej tezy.

5. REFLEKSJE KOŃCOWE

Podsumowując: między realizmem naiwnym czy fundamentalizmem a koncepcjami dotyczącymi „bezforemności” rzeczywistości należy szukać innej drogi. Można mówić o pewnej „daności” świata w niechaotycznej formie, który to świat zostaje na rozmaite sposoby ujęty przez rozumiejący podmiot. W tym kierunku idą moje poszukiwania.

Jeśli jednak podział świata na indywidua nie jest dowolny, to pozostają pytania dotyczące tego, czym owe indywidua są. J. Dębowski przekonuje, iż poznanie musi ujawniać (odsłaniać, odkrywać) coś w jego własnym sensie³⁰. Niestety, stwierdzenie to ma charakter czysto postulatyczny, jako że filozof nie podaje on ani jednego przykładu w sposób niepowątpiewalny egzemplifikującego jego tezę.

Tymczasem banałem wydaje się, iż świat postrzegany jest w wielu sensach, w wielu treściach. Ta sama rzecz jest ujmowana na najrozmaitsze sposoby, dana „w” rozmaitych teoriach. I nie chodzi tutaj tylko o zogniskowanie uwagi ani o grę elementu czysto obserwacyjnego i teoretycznego jasno odróżnionego³¹. Sens, treść, model czy teoria nie jest na zewnątrz świata, ale w owej treści świat jest spostrzegany.

„Ponieważ zbiór doniosłych filozoficznie pytań nie stanowi klasy zamkniętej, oznaką bezkrytycznego optymizmu byłoby absolutyzowanie aparatu pojęciowo-dowodowego któregośkolwiek z istniejących systemów filozofii i uważanie tego systemu za najdoskonalszy z doskonałych”³².

Istniejąca wielość systemów zakłada rozmaite ontologie, lecz jak do tej pory nie udało się zbudować superontologii, harmonijnie podporządkowującej przypadki poszczególne.

Zgoda na taką sytuację nie prowadzi w żadnym razie do relatywizmu z jego równocześnieścią wszelkich punktów widzenia, stawia jednak przez pytaniem, którym tak

²⁹ E. Rosch, *Linguistic relativity*, w: A. Silverstein, *Human Communication: Theoretical Perspectives*, New York 1974.

³⁰ J. Dębowski, *Świadomość, poznanie, naoczność poznania*, Lublin 2001, s. 99.

³¹ K. Jodkowski, *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe*, Lublin 1990, s. 179.

³² J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988, s. 39.

wnikliwie parał się prof. A. Grobler: jaki jest wobec tego sens uprawiania działalności teoretycznej? Która z teorii jest warta akceptacji i ze względu na co, jaki jest sens tworzenia teorii, skoro ich porównanie z samą rzeczywistością wydaje się niemożliwe? Klasyczna odpowiedź sytuuje cel w klasycznie pojętej teorii prawdy, jednak, jak sądzę, cel ten – dopóki nie uda nam się zbudować fundamentalistycznej teorii poznania – wydaje się niemożliwy do osiągnięcia.

Proponuję pytanie o cel działalności teoretycznej wpisać w szersze zagadnienie: jaki jest sens jakiegokolwiek działalności ludzkiej?

Działalność ta jest mocno związana z procesami motywacyjnymi. Struktury motywacyjne, do których zaliczamy wewnętrzne siły sprawcze, takie jak popędy, potrzeby, pragnienia, motywy i dążenia, inicjują, podtrzymują i finalizują zachowania, decydują o ich dynamice³³.

Oprócz potrzeb witalnych, których zaspokojenie wiąże się z przetrwaniem, potrzeb społecznych, czyli afiliacyjnych, takich jak potrzeba przyjaźni, miłości, dominacji czy agresji, istnieją potrzeby osobiste, z których warta podkreślenia jest potrzeba poznawcza (oprócz samorealizacji, poszukiwania sensu życia, potrzeby własnych osiągnięć).

Potrzeba poznawcza wiąże się ze stawianiem sobie takiego celu, jak prawda, poszukiwanie prawdy. Co się jednak dzieje, gdy idea prawdy jako zgodności teorii z rzeczywistością ulega zawieszeniu?

Dla wielu filozofów oznacza to potrzebę stawiania innych celów, takich jak choćby szczęście, użyteczność lub autorozwój. Dla innych, w tym dla mnie, pociągająca jest możliwość budowania teorii, co do których **mamy nadzieję czy wierzymy, że są prawdziwe w klasycznym sensie**, choć nie sposób tego wykazać przez ich porównanie ze światem „w sobie” czy ostatecznie uzasadnić. Co jednak motywuje do takich właśnie działań i czy mają one w ogóle jakiś sens? Odpowiedzi szukałbym w teorii tzw. działań zaangażowanych.

„Doniosłym odkryciem uczonych, które może okazać się przełomem w naukach humanistycznych i społecznych, jest stwierdzenie, że nie wszystkie działania człowieka są celowe, czyli ukierunkowane na osiągnięcie określonego stanu rzeczy [...]”³⁴.

Ludzie podejmują działania zaangażowane, otwarte lub parateliczne, w których ważne jest samo poszukiwanie.

„Warto podkreślić, że **aktywość jest źródłem celów, a nie cele źródłem aktywności**. [...] Zresztą intencje w działaniach zaangażowanych są często **niestabilne, nieskrystalizowane, niedookreślone i rozmyte** (podkr. C. M.)”³⁵.

Istnieje więc rodzaj napięcia motywacyjnego, w którym samo zaangażowanie wyprzedza pojawienie się jasnych i klarownych celów. Władza, posiadanie, przy-

³³ J. Koziński, *Transgresja i kultura*, Warszawa 1997, s. 25

³⁴ J. Koziński, *Transgresja i kultura*, Warszawa 1997, s. 31.

³⁵ *Ibidem*, s. 32.

jaźń, potrzeba osiągnięć stają się mniej ważne od pasji poznawania, rozumienia, teoretycznych poszukiwań i budowania modeli świata. Uświadomiona niemożność zrealizowania danego celu (np. osiągnięcia prawdy jako zgodności z rzeczywistością) nie ma tu wielkiego znaczenia.

SUMMARY

In this paper I present a variety of philosophical investigations that can be organized in different ways. One of them is to set them in contrary oppositions as relativism contra absolutism, and objectivism against subjectivism. My purpose is fundamentally negative: i.e. to show that such oppositions expired and there is nothing to say inside this theoretical circle. So I suggest a different way of thinking. This is the view that involves the theory of motivation connected with phenomenological attitude of the given in non-chaotic way.