

F ILOZOFIA  
WSPÓŁCZEŚN E



# epistemologia współcześnie

UNIVERSITAS

# **epistemologia współcześnie**

## FILOZOFIA WSPÓŁCZEŚNIE

seria pod redakcją  
Marka Hetmańskiego

Bogactwo problemów, stałość kategorii i stanowisk, nieustanne poszukiwania odpowiedzi na odwieczne pytania o świat, człowieka, poznanie, wartości, a także niezwykle zróżnicowana tradycja – wszystko to zazwyczaj orientuje filozofię na jej przeszłość, która jak nigdzie indziej wciąż na nas wszystkich oddziałuje. Ale intensywnie doświadczana współczesność i to wszystko, co dzieje się poza horyzontem tradycji i poza samą filozofią kieruje naszą uwagę także na zmiany, jakie się w niej dokonują. Co dzięki temu zachowa, a co zmieni ze swej tradycji, z czym ją to skonfrontuje, na jakie próby intelektualne i praktyczne wystawi, jak bardzo ją przy tym odmieni? Nauka, polityka, religia, sztuka, kultura masowa – wszystkie te dziedziny współokreślają sens i znaczenie tematyki epistemologicznej, ontologicznej, aksjologicznej czy antropologicznej. Filozofia współcześnie jest w trakcie różnorodnych zmian, które zasługują na uwagę, a także twórcze współuczestniczenie.

F ILOZOFIA  
WSPÓŁCZEŚN E



# epistemologia współcześnie

redakcja  
**Marek Hetmański**

**Kraków**

---

© Copyright by Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych  
UNIVERSITAS, Kraków 2007

**ISBN 97883-242-1049-7**  
TAiWPN UNIVERSITAS

Projekt okładki i stron tytułowych  
*Ewa Gray*

---

[www.universitas.com.pl](http://www.universitas.com.pl)

# SPIS TREŚCI

Marek Hetmański, *Epistemologia jako filozoficzna refleksja nad poznaniem i wiedzą* 7

## Część I

### EPISTEMOLOGIA – JEJ STATUS, TRADYCJA I ROZWÓJ

Stanisław Judycki, <i>O dzisiejszym stanie epistemologii</i> . . . . .	71
Barbara Tuchańska, <i>Socjo-historyczna hermeneutyka poznania zamiast epistemologii.</i> <i>Projekt badawczy i edukacyjny</i> . . . . .	85
Zdzisław Cackowski, <i>Kilka uwag o pojmowaniu epistemologii</i> . . . . .	101
Alina Motycka, <i>Czymności poznawcze w nauce a epistemologia</i> . . . . .	109
Barbara Kotowa, <i>Historyczno-kulturowa perspektywa badawcza w epistemologii</i> . . . .	117
Józef Dębowski, <i>O epistemologii i niektórych jej osobliwościach. Czyli dlaczego nie jestem reprezentacjonistą?</i> . . . . .	125
Jan Woleński, <i>Status epistemologii: pomiędzy naturalizmem a transcendentalizmem</i> . .	139

## Część II

### PROBLEMATYKA TEORIOPOZNAWCZA W NAUCE

Andrzej Kapusta, <i>Teoria poznania a nauki o człowieku</i> . . . . .	161
Mariola Kuszyk-Bytniewska, <i>Zagadnienia teoriopoznawcze w socjologii</i> . . . . .	193
Zbysław Muszyński, <i>Epistemologiczne problemy w lingwistyce</i> . . . . .	239
Grzegorz Nowak, <i>Biologia i epistemologia</i> . . . . .	255
Urszula M. Żegleń, <i>Kognitywistyka – czy nowa szata dla starych problemów epistemologicznych?</i> . . . . .	271

Część III  
WYBRANE ZAGADNIENIA  
EPISTEMOLOGICZNE

Renata Ziemińska, <i>Moje doświadczenia w dziedzinie epistemologii</i> .....	307
Małgorzata Czarnocka, <i>Naturalizowanie epistemologii a spekulacje</i> .....	317
Elżbieta Pakszys, <i>Po co komu partykularyzm teoriopoznawczy? O przeznaczeniu epistemologii feministycznej</i> .....	331
Andrzej Biłat, <i>Czy epistemologia jest nauką?</i> .....	337
Piotr Markiewicz, <i>Epistemologia empiryczna</i> .....	351
Zbigniew Król, <i>Pewne problemy epistemologiczne związane z matematyką</i> .....	365
Paweł Kawalec, <i>Epistemologia komputacyjna</i> .....	375
Andrzej Kubić, <i>Znaczenie sceptycyzmu dla epistemologii współczesnej</i> .....	391
Józef Bremer, <i>Wilfrida Sellarsa krytyka mitu danych w świetle współczesnych teorii fundacjonalistycznych</i> .....	405
Anna Rykowska, <i>Eksternalizm a samowiedza: jak to ze sobą pogodzić</i> .....	415
Marek Maciejczak, <i>Intencjonalność i podstawy poznania</i> .....	429
Leszek Kopciuch, <i>O trudnościach w poznawaniu wartości etycznych u Nicolai'a Hartmanna</i> .....	445
Indeks nazwisk .....	455

## EPISTEMOLOGIA JAKO FILOZOFICZNA REFLEKSJA NAD POZNANIEM I WIEDZĄ

Epistemologia jest filozoficzną refleksją nad poznaniem i wiedzą i ten fakt nie wydaje się budzić wątpliwości. Klasyfikacja dziedzin (dyscyplin) filozoficznych, powstała w filozofii nowożytnej i współczesnej, a potwierdzona przez jej instytucjonalne (np. akademickie, podręcznikowe) formy wyrazu, nadaje epistemologii osobne miejsce w filozofii – obok ontologii, logiki, semiotyki, metodologii, estetyki czy filozofii umysłu. Problematyka epistemologii stanowi jednocześnie przedmiot badań coraz liczniejszej grupy nauk (psychologii, kognitywistyki, antropologii kulturowej, nauk biologicznych) i fakt ten sytuuje filozoficzną refleksję nad poznaniem w specyficznym położeniu, stanowi dla niej (niezależnie od ocen samej epistemologii) szczególne wyzwanie. Dlatego też współczesna epistemologia podlega intensywnym i daleko idącym przeobrażeniom, które skłaniają do jej opisu i wnikliwej oceny. Opis tych zmian trudno jest oddzielić od przewidywań czy ocen, dlatego też poniższe uwagi będą miały zarówno deskryptywny, jak i normatywny oraz prognostyczny charakter. Przedstawię najważniejsze kwestie podnoszone w epistemologii, jak również, nie wchodząc w szczegóły, spory wokół nich powstałe w czasie jej rozwoju, z większym naciskiem na ostatnie dekady, w których były one najbardziej ożywione.

Specyfika zagadnień współczesnej epistemologii polega na tym, że poza dziedziczeniem i kontynuacją tradycyjnej, klasycznej problematyki teorio-poznawczej (sformułowanej w dyskusjach jeszcze z przełomu siedemnastego i osiemnastego stulecia) jest ona jednocześnie nastawiona na **analizy i poddawanie w wątpliwość, krytykowanie, a nawet odrzucanie pojęć i definicji wiedzy i poznania**. Słowem, trwa ona dzięki tradycji,



ale też rozwija się niezależnie od niej, stale ją rewidując. Definiowanie i zmienianie sensów kluczowych kategorii epistemicznych ma znaczenie również dla innych dyscyplin filozoficznych, w tym również dla nauki. Epistemologia uczestniczy bowiem w ich własnych teoriopoznawczych analizach i badaniach, gdyż zawsze miała (na co wskazują liczne przykłady z historii filozofii) na nie wpływ, inicjując lub krytykując ich tematykę czy też konkretne rozstrzygnięcia. Z tego względu jej historyczna pozycja i status teoretyczny są szczególne: nie tylko bowiem formułuje własne stanowiska i teorie, lecz stawiając podstawowe pytania o **istotę zjawisk poznawczych**, słowem, czyniąc poznanie i wiedzę **problemem**, pełni wobec nich ważną funkcję teoretyczną.

Epistemologia odgrywa, chociaż lepiej powiedzieć – powinna odgrywać, szczególną rolę inspirującą w stosunku do nauk, które również podejmują we właściwy dla siebie sposób (swoimi metodami) zagadnienia procesów poznawczych i uzyskiwania wiedzy. Podobny cel, lecz różne środki i metody badań, jak również odmienny status twierdzeń, wskazują na szczególną, wcale nie jednoznaczną, pozycję epistemologii wobec nauk. Stawiając swe najogólniejsze pytania: „jak jest możliwe poznanie i wiedza” lub „jak rozwiązać problem poznania”, epistemologia winna na nie odpowiadać nie tyle w duchu Kantowskim, co pod postacią badań nad takimi „możliwościami i koniecznościami” poznawczymi, w których pod uwagę bierze się rzeczywiste (dlatego właśnie konieczne) uwarunkowania procesów poznawczych, a nie wyidealizowane czy aprioryczne (założone) wizje poznania. Nie chodzi jednak o to, aby epistemologia była wobec nauk czy innych teoretycznych ujęć poznania i wiedzy (właściwych np. sztuce czy ideologii) specjalnie wyróżnionym, czy też uprzywilejowanym punktem widzenia, z którego formułowa-

W swym głównym, konstytutywnym dla siebie zadaniu powiedzenia, czym jest wiedza i poznanie, epistemologia musi być otwarta na to, co dzieje się poza nią. Powinna przede wszystkim rozoznawać się w tym, co dzieje się w życiu i w praktyce, a nie tylko w sferze czystej teorii czy własnej historii.

łaby kategorię sądów, lecz o to, aby stale i aktywnie towarzyszyła wszelkim rozważaniom i badaniom problemów poznawania i wiedzy, współuczestnicząc w ich formułowaniu czy rozwiązywaniu. Tę pozycję i rolę epistemologii scharakteryzowałbym prostym zwrotem – „pośród” lub „pomiędzy”, lecz nie „ponad”, „poza” czy „przed” innymi badaniami poznawczymi. Inaczej jeszcze mówiąc, jej pozycja wobec innych badań nad

poznaniem i wiedzą to aktywne, samoświadome i odpowiedzialne uczestnictwo, a nie zdystansowane mentorstwo. Skutków tak rozumianej istoty epistemologii można oczekiwać także poza nią samą, poza filozofią czy nauką (a więc poza dyskursami teoretycznymi), a mianowicie w dziedzinie praktycznych, społeczno-historycznych sytuacji tworzenia się wiedzy, gdzie poznawanie jest problemem czy trudnością, a posiadana już wiedza staje się wyzwaniem. Wiedza jako zjawisko społeczno-kulturowe i prawda jako naczelna wartość (idea) myślenia i doświadczenia zawsze są przedmiotem szczególnej uwagi człowieka i społeczeństw, celem ich praktyczno-poznawczych zabiegów oraz wartościowań. Są obiektami tych indywidualnych i zbiorowych doświadczeń, w których poznanie i wiedza wyłaniają się z różnorodnych form życia, stając się obiektami godnymi szczególnego (epistemologicznego) namysłu teoretycznego. Chodzi zatem o takie życiowe doświadczenia jednostki czy zbiorowości, w których pewne ich treści stają się poznaniem jako takim czy wiedzą w ogóle, i które z tego właśnie powodu wymagają pogłębionego, teoretycznego, a także metateoretycznego ujęcia, właśnie epistemologicznego. Wszystko to razem uczyniło dawniej, i czyni obecnie, epistemologię nie tylko historycznym konstruktem teoretycznym (działem filozofii), lecz także bieżącym i przyszłym faktem kulturowym, mającym określone i duże, na co chcę zwrócić uwagę, społeczne znaczenie. Słowem, bez metateoretycznego charakteru, ale i zarazem kulturowo-cywilizacyjnej roli epistemologii nie można zrozumieć filozofii zawsze podejmującej kwestie teoriopoznawcze. Nie uda się również, co wydaje mi się szczególnie ważne, dostrzec istotnych zmian zachodzących w tych sferach i obszarach życia codziennego czy całej cywilizacji, w których poznanie i wiedza zaczynają odgrywać coraz większą rolę, np. w komunikacji masowej, w różnych instytucjach i strukturach demokratycznych społeczeństw informacyjnych. Bez ostrego światła pochodzącego z rzetelnych analiz kategoryalnych i rozległego spojrzenia idącego z badań kulturowo-społecznych nie będzie można zobaczyć ważnych zmian cywilizacyjnych.

★

Na niniejsze wprowadzenie składa się kilka ogólnych uwag metateoretycznej natury, ponadto parę ocen, które formułuję na podstawie zanalizowanych wybranych problemów, a także kilka prognoz (mających charakter raczej hipotez), które odnoszą się do wyobrażonego przeze mnie dalszego rozwoju epistemologii. Najogólniej i wstępnie mówiąc, uznają autonomicz-

ność filozoficznych badań teoriopoznawczych i oryginalność teorii epistemologicznych, lecz uważam, że muszą one znacząco zmienić swoje podejście do szeroko rozumianych zagadnień (problemów) poznawczych, aby spełnić, na co zwracam uwagę, ważną teoretycznie i użyteczną społecznie rolę. Sądzę mianowicie, że epistemologia, jako filozoficzna analiza poznawania i wiedzy, ma szczególną rolę do odegrania, ale też nie jest to zadanie, którego wykonania może podjąć się sama. W obrębie samej filozofii jest ona (wywalczyła sobie taką pozycję) względnie autonomiczna dzięki swej metateoretycznej naturze, polegającej na stawianiu dogłębnych i zasadniczych pytań, które mają znaczenie również dla każdego innego rodzaju wiedzy teoretycznej, np. dla ontologii, aksjologii. Inaczej mówiąc, jest samodzielna w obrębie filozofii jako takiej, chociaż nie jest w pełni niezależna od innych ujęć teoriopoznawczych problemów. W tym sensie epistemologia jest wyraźnie zależna przedmiotowo, dokładniej mówiąc, problemowo (tj. w znaczeniu rzeczywistych, konkretnych, domagających się rozwiązania zagadnień, trudności czy wątpliwości) od innych dyscyplin. Chcąc tego czy nie, zależy ona od sposobów ujmowania typowych zagadnień poznawczych w nauce i poza nią, chociaż sama z kolei problematyzuje (w specyficzny dla siebie sposób kategoryzuje, redefiniuje, postuluje, krytykuje itp.) tę tematykę. Ta rzeczywista zależność (podległość) tematyczno-problemowa i jednocześnie, paradoksalne występowanie w postaci dyscypliny autonomicznych badań (niezależnych co do przedmiotu i metod) jest jednym z bardziej charakterystycznych rysów dotychczasowej epistemologii. Znaczące kulturowo i cywilizacyjnie zmiany, jakim podlegają zjawiska poznawcze oraz wiedzotwórcze, przymuszają epistemologię do znaczących zmian jej samej. Powinna ona dlatego badać swój przedmiot w aspekcie nieustannych i długotrwałych przeobrażeń, a nie w postaci zastygłego bytu, szczególnego bytu poznania i wiedzy. Tej okoliczności (faktu kulturowego, ale również teoretycznego) wciąż nie są świadomi filozofowie, a także (najbardziej wszak do tego predysponowani) sami epistemologowie. W swym głównym, konstytutywnym dla siebie zadaniu powiedzenia, czym jest wiedza i poznanie, epistemologia musi być otwarta na to, co dzieje się poza nią. Powinna przede wszystkim rozeznawać się w tym, co dzieje się w życiu i w praktyce, a nie tylko w sferze czystej teorii czy własnej historii. Zarówno względnie krótka historia samej epistemologii, jak i długie dzieje teoriopoznawczej problematyki, nie powinny nadmiernie koncentrować na sobie uwagi ani przesłaniać rzeczywistych problemów (ich treści, a nie formy ujęcia), jakie są do zbadania.

Tak rozumiana epistemologia musi uwzględnić szerokie konteksty pozateoretyczne, w jakich występują jej główne kategorie oraz rzeczywiste problemy, którymi winna się zająć. Powinna więc wzbogacać treściowo i zakresowo swój przedmiot badań, ukazując, jak złożonymi i różnorodnymi zjawiskami są czynności poznawania i ich wyniki – różne rodzaje i typy wiedzy – oraz podmiot poznający. Nieodzowne jest wyjście poza rozumienie poznania jako prostego, intelektualno-zmysłowego aktu, chwytającego swój obiekt bez związku z innymi czynnościami praktycznymi. Konieczne jest ponadto opisanie, jakim uwarunkowaniom (społecznym, kulturowym, technicznym itp.) one podlegają. W spełnianiu tego zadania powinna stosować nowe typy analiz, które uzupełniłyby tradycyjne, klasyczne metody pojęciowo-kategorialne o empiryczne, porównawczo-syntetyczne studia przypadków społeczno-historycznych, w których poznanie i wiedza, odgrywając kluczową rolę, są określane (definiowane i oceniane) przez takie czynniki jak struktura społeczna, w tym jej instytucje i organizacje, a także technika czy systemy i środki komunikacyjne. Dzięki temu epistemologia wprowadziłaby do swoich ujęć i konceptualizacji empiryczne badania socjologiczno-antropologiczne i szeroką perspektywę kulturowo-cywilizacyjną, nie ograniczając się przez to do dotychczasowych wąskich ujęć.

Program, jaki mogłaby (powinna) epistemologia realizować, wyraziłbym w postaci następującej formuły (planu swoistej drogi do przebycia): w metateoretycznym punkcie wyjścia (1) dokonać rozważnej rewizji (przedefiniowania i poszerzenia) przedmiotu swoich badań (kategorii epistemicznych – wiedzy, prawdy, pewności, ale także – niewiedzy, ignorancji czy niepewności), w tym również wzbogacić metody i cele, aby następnie, już w punkcie dojścia, wspierając się przy tym na empirycznych badaniach zapożyczonych z nauk, (2) dokonać pogłębionej analizy i oceny fenomenu ludzkiego poznawania i wiedzy, aby w końcu (3) rozpatrzyć, jak również przewidzieć pozateoretyczne skutki analiz teoriopoznawczych dla nauki, techniki, społeczeństwa i kultury. Inaczej mówiąc, epistemologia winna dokonać krytycznej (w sferze metateoretycznych analiz) samooceny, zanalizować w oparciu o naukowe wyniki (dzięki właściwemu sobie problematyzowaniu) specyfikę poznawania i wiedzy, a także sformułować prognozy i oceny poznawczych zjawisk z uwzględnieniem ich szerokiego kontekstu. W taki sposób epistemologia może być zarówno opisowa, jak i normatywna, pozostać wierna tradycji, ale też być otwarta na przyszłe zmiany. Łatwo zauważyć, że zarysowany powyżej program (powie-

działnym – model) epistemologii nie jest dzisiaj realizowany przez którąkolwiek z koncepcji czy szkół epistemologicznych. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, aby wziąć go, co zdecydowanie postuluję, pod uwagę, wkomponować w istniejące już tradycyjne stanowiska i następnie ocenić możliwości eksplanacyjne i przewidywające, jakimi dysponowałyby wówczas tak wzbogacona teoria poznania.

## I. METATEORETYCZNY CHARAKTER EPISTEMOLOGII

Każda analiza fenomenu poznania i wiedzy – filozoficzna, naukowa czy nawet zdroworozsądkowa – poza skierowaniem głównej uwagi na swój właściwy przedmiot (procesy i czynności poznawcze oraz określone rodzaje wiedzy), siłą rzeczy prowadzi również do badań nad sobą samą, co wyraża się w pytaniach o to, czym wyróżnia się poznawanie poznania, czym szczególnym jest wiedza o wiedzy? Nie podobna uciec od tego typu refleksji i jest ona obecna w każdej z nauk, jej elementów można też dopatrzeć się w myśleniu zdroworozsądkowym (np. w radzeniu sobie ze złudzeniami poznawczymi), zasadniczo jednak pojawia się ona w ramach filozoficznych badań nad poznaniem i wiedzą, jest domeną epistemologii. Co jednak charakteryzuje ten typ refleksji – jej paradoksalność, antynomiczność, jakiś stały zbiór pytań czy zagadnień, specjalna metoda, uprzywilejowana pozycja epistemologa, szczególnie wartościowe i specyficzne (nigdzie niepowtarzalne) wyniki? Wydaje mi się, krótko odpowiadając na te pytania, że żadna z tych rzeczy z osobna, a raczej wszystkie razem, chociaż w różnym stopniu, współdecydują o specyfice epistemologii. Czym jednak wyróżnia się metateoretyczna refleksja obecna w epistemologii od tej spotykanej w nauce (np. w metamatematyce, która też formułuje znaczące wnioski tej rangi, na przykład pod postacią twierdzeń Gödla) czy w innych działach filozofii (np. w ontologii czy aksjologii)? Bez wątpienia wyróżnia się ona rozległością spojrzenia i istotowym wglądem w same podstawy wiedzy oraz możliwością, wręcz powinnością formułowania ogólnych twierdzeń w sprawach genezy, struktury czy rozwoju ludzkiego poznania. Metateoretyczny charakter epistemologii nie ma jednak jednego idealnego wzorca, nie przybrał też jakiegś jednej dominującej

(wykluczającej inne) postaci historycznej, chociaż stale funkcjonują modele typu Arystotelesowskiej teorii poznania czy Kantowskiej normatywnej epistemologii. Ten charakter wciąż jest w niej obecny *implicitie*, przyjmując tylko różnorodne, zmienne formy historyczne i kulturowe.

Wprawdzie w okresie kształtowania się badań *stricte* epistemologicznych w obrębie niemieckiej filozofii pokantowskiej i neokantowskiej (Alexander Baumgarten, Ernst Reinhold, Eduard Zeller) oraz w angielskiej myśli przedanalizycznej (James Ferrier) zwracano uwagę szczególnie na kwestie statusu kolejno: *Theorie der Erkenntnis*, *Wissenschaftslehre*, *Theory of Knowledge* czy *Epistemology*, w tym głównie ich związku z ontologią, to jednak nie wskazywano w nich na jakiś wyróżniony krąg zagadnień, który miałby je konstytuować. I chociaż w następnych dekadach (głównie wraz z nasileniem się tendencji scjentyistycznych w pierwszej połowie dwudziestego wieku) podejmowano w europejskiej myśli dyskusje i spory nad pozycją filozofii wobec nauki, to w sumie w obrębie samej epistemologii nie zawocowały one specjalistyczną czy powszechnie akceptowaną (nieproblematyczną) refleksją metateoretyczną. Wyrażano dość powszechnie przekonanie, że w konfrontacji z naukowymi standardami poznawania i wiedzy epistemologia ma dwie możliwości: albo będzie się do nich upodobniała, albo sama stworzy nowe standardy i normy. W sumie nie była to specjalnie pogłębiona refleksja metaepistemologiczna. Dlatego też należy zgodzić się z formułowaną opinią, że zazwyczaj (choć nie wyłącznie, jak pokażę to później) o metateoretycznym charakterze epistemologii nie decyduje ani żaden zestaw problemów, ani też jakiś jeden wypracowany w jej historii wzór takiej refleksji, tylko na ogół właściwa dla konkretnej epistemologicznej koncepcji inklinacja jej autora (autorów) lub specyfika szkoły czy nurtu, w którym się ona pojawia i rozwija. Tak sądzi właśnie Jan Woleński, pisząc: „Nie da się moim zdaniem z góry określić kolekcji problemów metaepistemologicznych potrzebnych do objaśniania epistemologii i jej zagadnień. (...) Nie ma zatem innego wyjścia niż wybranie kwestii, które zdaniem autora, trzeba poruszyć w metateoretycznym wprowadzeniu do epistemologii”<sup>1</sup>. Słowem, poziom meta w epistemologii jest wypadkową czynników historycznych. Wybór zagadnień takiego właśnie rodzaju nie musi być jednak opowiedzeniem się za konkretną epistemologiczną koncepcją, ani tym bardziej argumentem na rzecz jej prawdziwości.

---

<sup>1</sup> J. Woleński, *Epistemologia. Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*, t. 1, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2000, s. 169-170.

Wydaje mi się jednak, że sens takiego wyboru, o ile rzeczywiście ma on miejsce (częściej jest to zdeterminowanie tradycją), wynika z innych jeszcze, ważniejszych racji. Mówiąc wstępnie, metateoretyczne nastawienie epistemologii jest skutkiem faktów, a nie intencji. Chociaż jest wyborem czy dekretem epistemologa, to jednak odzwierciedla prawidłowości o wiele głębszej natury, które leżą poza dziedziną samej epistemologii. Każda bowiem czynność poznawcza odbywa się na poziomie przedmiotowym, czyli kieruje się na poznanie jakiegoś obiektu, zjawiska, zbierając na jego temat określony zasób informacji i tworząc o nim wiedzę. Ale też poznawanie na ogół (nie w każdym jednak przypadku) kieruje się na siebie samo, w celu chociażby korekty uzyskiwanych wyników i doskonalenia zdobywanej wiedzy. Realizuje się także na poziomie wyższym niż przedmiotowy, spełnia się na metapoziomie. Staje się „teorią” siebie samego. Jest to konieczność wynikająca z samej natury życia praktyczno-poznawczego człowieka – musi ono zawsze być korygowane i doskonalone za pomocą określonych środków. Jak pisze na ten temat Zdzisław Cackowski: „Postawa metateoretyczna jest więc w każdej formie działalności poznawczej koniecznością, jest ona pochodna od wymogów poznania przedmiotowego i nie może być od niego absolutnie odrywana. (...) Narzuca się przypuszczenie, że przesłanką wyjściową kształtowania się u człowieka tej wyższej sprawności poznawczej (sprawności poznawczej drugiego rzędu) było również uzewnętrznienie się (wyniesienie poza organizm) środków działania. Każde narzędzie jest uzewnętrznionym, wcielonym i utrwalonym wyrazem takiego czy innego sposobu działania; opis językowy określonego działania również nadaje temu sposobowi działania pewien zewnętrzny byt, czyniąc go możliwym dla oglądu i namysłu. To uzewnętrznione utrwalanie działań za pomocą różnych środków przedmiotowych (narzędzi języka mówionego czy pisanego) stanowi najwidoczniej pierwotną przesłankę refleksji nad samymi sposobami działania, w tym działania poznawczego”<sup>2</sup>. Można więc powiedzieć, iż poznawanie ludzkie (rozpatrywane jako fakt biologiczno-kulturowy, stanowiący o istocie ludzkiej antropogenezy) z tej właśnie konieczności wytwarza refleksję na swój temat. Z natury rzeczy poznawanie jest poznaniem (wiedzą) samego siebie, co w specyficzny sposób rzutuje, ale dopiero w dalszych etapach jego rozwoju i nie zawsze w takiej samej postaci, na jego meta-

---

<sup>2</sup> Z. Cackowski, *Zasadnicze zagadnienia filozofii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989, s. 554.

teoretyczną samorefleksję. Inaczej i skrótowo mówiąc, epistemologiczna refleksja metaprzekmiotowa może towarzyszyć poznaniu jako takiemu, nie jest jednak jego warunkiem wystarczającym, lecz koniecznym następstwem. Jest ona realizowana za pomocą różnych środków, najczęściej językowej (teoretycznej) natury. Utrwaliła się w postaci różnych wskazań, porad, reguł, zasad o mniejszym lub większym stopniu uteoretyzowania, wśród których filozoficzna spekulacja występująca w postaci epistemologicznych norm i wartości zajmuje jedno z miejsc, wcale jednak nie wyróżnione.

Epistemologia tradycyjna rozpatrywana jako kulturowy fakt językowo-spekulacyjnej, oderwanej zazwyczaj od konkretnych zjawisk i procesów poznawczych, czystej refleksji teoriopoznawczej, będąc wytworem samego poznawania, jest jego specyficzną teorią–narzędziem. Zarazem jest jednak na ogół zafałszowaniem swojej natury i historii. Przedstawia się bowiem sama sobie (ale także wobec innych dyscyplin filozoficznych czy nauki) zwykle jako „teoria” niezależna i pierwotna w stosunku do czynności, które ją powołały do życia. Będąc faktem i koniecznością zarówno przyrodniczą, jak i kulturową, przedstawia się jednak jako czysta możliwość i sama powinność.

Metateoretyczny charakter epistemologii ma, warto jeszcze dodatkowo zauważyć, zarówno poznawczy, jak i praktyczny sens. Może on ułatwiać i filozofom, i badaczom konkretnych nauk szczegółowych pogłębienie spojrzenia na złożony fenomen ludzkiej wiedzy i poznania, głównie ich genezę i zdolność do rozwoju oraz doskonalenia. Można mieć uzasadnione oczekiwania w stosunku do epistemologii ze względu na specyfikę i wartość jej metateoretycznych analiz, lecz nie należy spodziewać się dostarczenia przez nią dyrektyw czy wzorców, ale przedsta-

Źródła refleksji teoriopoznawczej znajdują się w znacznej części poza filozofią, jej motywy i cele są nie tylko czysto poznawczej (tylko epistemologicznej), ale i praktycznej natury. To, że istnieje konieczność metateoretycznej refleksji epistemologicznej nad poznaniem, nie oznacza jednak, że mówiłaby ona apodyktycznie i rygorystycznie, co jest normą i regułą, lecz rozpoznawała kształtowanie się norm epistemicznych i śledziła ich funkcjonowanie poza filozofią, a także przenikanie ich do niej, w tym również prognozowała i przewidywała ich rozwój. Nade wszystko zaś rozpoznawałaby rzeczywistą genezę oraz rolę norm i kategorii epistemicznych w bogactwie fenomenów ludzkiego, indywidualnego i zbiorowego poznawania.



wienia pogłębionej i krytycznej refleksji nad rzeczywistą specyfiką ludzkiego poznawania oraz historią wiedzy i jej rolą w życiu społecznym.

Sens poznawczo-praktyczny metaepistemologicznej refleksji sformułowałbym w następujący sposób: po pierwsze, winna ona, we właściwym świetle i w adekwatnych proporcjach, przedstawić historię i pozycję epistemologii w dziejach kultury i filozofii jako specyficznej „teorii”, która wyraża metateoretyczne nastawienie samego poznawania (jego konieczność faktyczną, a nie „transcendentalną możliwość”), po drugie, powinna sformułować właściwą rolę i znaczenie epistemologicznych analiz poza filozofią, a więc w doświadczeniu jednostek i zbiorowości, w takich sytuacjach praktycznych, w których różnorodne zjawiska poznawcze (np. sytuacje dysonansów poznawczych, załamanie się dotychczasowych metod poznawania, trudności z wartościowaniem wiedzy, zmiany jej ideałów, nadmiar informacji przy niedostatku nowych mechanizmów jej weryfikacji i uwiarygodniania itp.) domagają się krytycznej refleksji. Źródła refleksji teoriopoznawczej znajdują się w znacznej części poza filozofią, jej motywy i cele są nie tylko czysto poznawczej (tylko epistemologicznej), ale i praktycznej natury. To, że istnieje konieczność metateoretycznej refleksji epistemologicznej nad poznaniem, nie oznacza jednak, że mówiłaby ona apodyktycznie i rygorystycznie, co jest normą i regułą, lecz rozpoznawała kształtowanie się norm epistemicznych i śledziła ich funkcjonowanie poza filozofią, a także przenikanie ich do niej, w tym również prognozowała i przewidywała ich rozwój. Nade wszystko zaś rozpoznawałaby rzeczywistą genezę oraz rolę norm i kategorii epistemicznych w bogactwie fenomenów ludzkiego, indywidualnego i zbiorowego poznawania. Słowem, nie tworzyłaby ich sama, lecz odnajdywała je w życiu i analizowała, poddając je pod rozważenie innym naukom zajmującym się poznaniem i wiedzą, a także praktyce życia codziennego, np. systemom edukacji i nauczania, instytucjom i organizacjom masowej komunikacji itp.



Zarysowując pozycję epistemologii w filozofii, a także jej znaczenie poza nią, nie można nie nawiązać do stanowiska Richarda Rorty’ego, który jest jednym z najbardziej radykalnych, ale zarazem rzetelnych analityków i krytyków epistemologii jako takiej. Nie podzielając do końca wszystkich jego sugestii co do tzw. filozofii budującej, w szczególności programu epistemologii behawiorystycznej czy propozycji konwersacyjnego uzgadniania tego,

czym jest prawda, należy jednak przyznać mu rację, gdy demaskuje i krytykuje sens klasycznej refleksji filozoficznej nad poznaniem, zrodzonej przez Kartezjusza, Locke'a, Kanta czy Husserla. Warto prześledzić tok jego krytyki, gdyż w znacznej części (choć nie w całości i nie do końca) trafnie ukazuje ona narodziny metateoretycznego charakteru filozoficznej teorii poznania. „Teorię poznania” przedstawiam – pisze Rorty – jako koncepcję będącą wynikiem pomieszczenia uzasadniania roszczeń poznawczych z ich przyczynowym wyjaśnianiem – pomieszczenia, z grubsza mówiąc, zwyczajów społecznych z postulowanymi procesami psychicznymi. (...) Morał (...) jest następujący: koncepcja wiedzy jako nagromadzenia trafnych przedstawień jest arbitralna – można ją zastąpić ujęciem pragmatycznym likwidującym greckie przeciwstawienie kontemplacji działaniu, przedstawiania świata zmaganiu z nim”<sup>3</sup>. Rorty sugeruje, że mistyfikacja ze strony klasycznej epistemologii, w tym ideał pewnego i samouzasadniającego się oraz niekorygowalnego poznania, nie pojawiły się przypadkowo i mają swoje źródła w realnych kwestiach metodologicznych, które zrodziły się na początku nowożytnej nauki. Realnym wówczas problemem była bowiem sprawa uprawomocnienia – tak w „przestrzeni racji logicznych”, jak i w praktyce naukowego badania świata fizycznego – hipotez i teorii naukowych, które musiały konkurować z filozoficznymi, teologicznymi i potocznymi twierdzeniami. Zyskując status twierdzeń matematycznego przyrodoznawstwa, osiągały one epistemologiczną rangę prawdziwych i uzasadnionych przekonań. Usamodzielnienie się reguł uprawomocniania wiedzy naukowej zrodziło w ostateczności epistemologię, lecz jednocześnie usunęło z pola widzenia filozofów rzeczywiste kwestie poznania i wiedzy – tego mianowicie, jak człowiek radzi sobie praktycznie ze światem, a nie tylko tego, jak go w prosty i niezawodny sposób poznaje. Rorty, mając na uwadze powyższe fakty historyczne, proponuje, aby zamiast o epistemologii mówić raczej o hermeneutycznym badaniu fenomenów poznawczych, lecz nie w znaczeniu uprzywilejowanego ich rozumienia (co nieuchronnie skończyłoby się kolejną mistyfikacją), a tylko rozpoznania tego, jak człowiek w różnych sytuacjach praktyczno-poznawczych radzi sobie ze światem. Pisze o tym następująco: „Hermeneutyka nie jest ‘innym rodzajem poznania’ – ‘rozumieniem’ jako czymś przeciwstawnym (nakierowanemu na przewidywanie) ‘wyjaśnianiu’. Lepiej jest ją uważać za innego rodzaju technikę radzenia sobie ze światem. Filozofia

---

<sup>3</sup> R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1994, s. 15.

zyskałaby na jasności, gdybyśmy pojęcie ‘poznania’ **odstąpili** naukom dążącym do przewidywania i przestali się kłopotać ‘alternatywnymi metodami poznania’<sup>4</sup>. Słowem, dawne epistemologiczne zabiegi i tradycję sprowadzili do codziennych praktyk radzenia sobie z konkretnymi sytuacjami o poznawczym charakterze, zagadnienie prawdy pozostawili kaznodziejom i poprzestali na zlaicyzowanym i demokratycznym konwersowaniu.

Nie sądzę, aby musiało się to skończyć dla epistemologii aż tak źle, jak chce Rorty, gdyż rezygnacja przez filozofię z samodzielnego odkrywania prawd o poznaniu oraz oddanie naukom prawa do „niedogmatycznego” formułowania empirycznej wiedzy o kategoriach epistemicznych nie musi doprowadzić nas do całkowitego zaniechania czy też ostatecznego zakończenia epistemologicznej pracy. Epistemologia może się ostać nawet po radykalnych przeobrażeniach, którym albo sama się podda, albo które zostaną na niej wymuszone przez inne praktyki poznawcze czy społeczny kontekst wiedzy, któremu będzie musiała podlegać.

Trzeba przy tym pamiętać, że przepowiadając kres epistemologii (tak jak dokonując jakiegokolwiek krytyki czegokolwiek), czyni się to zawsze z punktu widzenia innej epistemologii, nawet jeśli porzuca się jej tradycyjną nazwę. Aby zatem uniknąć takiej niezręcznej i autodestrukcyjnej sytuacji, trzeba postępować o wiele rozważniej niż czyni to Rorty<sup>5</sup>. Epistemologii zawsze pozostanie ważna rola do odegrania – pokazanie, co jest istotą fenomenu poznawania, jak się on zmienia, a także, jaką wiedzę na jego temat mieć możemy, a także – jaki jest jej status.



Trudności neopragmatycznego stanowiska pokazują, że nie można mimo wszystko pozbawić epistemologii jej ważnych funkcji poznawczych i metateoretycznych, trzeba je tylko właściwie zinterpretować. Są to funkcje nie tylko (ani wyłącznie) teoretyczne, ale także (w znacznej nawet mierze)

<sup>4</sup> Tamże, s. 316.

<sup>5</sup> Trzeba przy okazji zauważyć, iż krytyka Rorty’ego tradycyjnej epistemologii (przeprowadzona w głośnej pracy *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton University Press, NJ 1979), szczególnie w odniesieniu do tzw. fundamentalistycznego programu (wiedza wspiera się na niepowątpiewalnych elementach – danych empirycznych lub zdaniach) nie była w czasie jej powstania tak zupełnie nowatorska. Wcześniej zarzuty pod adresem takiej epistemologii sformułował już Wilfrid Sellars w postaci krytyki teorii „danych”, jak również Willard Van Orman Quine w krytyce dogmatów empiryzmu; obaj autorzy, co warto w tym miejscu podkreślić, nie zanegowali ani nie odrzucili epistemologii jako takiej.

specyficznie praktyczne, które łącznie sprowadzają się do rozpoznawania i definiowania różnorodnych racji (przyczyn faktycznych i uzasadnień logiczno-formalnych) uznawania danych typów doświadczenia za poznanie i wiedzę. Polegają również na ukazaniu genezy tych racji i ich funkcjonowania w różnych sytuacjach o poznawczym charakterze, a więc w kulturze, technice, nade wszystko zaś w nauce, i to już u jej zarania. Nowożytna nauka, zrodzona na przełomie siedemnastego i osiemnastego wieku, poszukiwała warunków poprawnego poznawania (metody) oraz wiarygodnej wiedzy, obu wartości w jej zamiarze wolnych od religijnych, a także ideologicznych uwarunkowań. Narzuciła ona filozofii mit o uprawomocnieniu jako podstawowej funkcji (i zarazem wartości poznawczej), którą ma ona spełniać wobec wszelkiej, nie tylko naukowej wiedzy. Mit ten wszedł na stałe do koncepcji racjonalności poznania, w istocie stworzył ją. Uzasadnianie i uprawomocnianie na wiele stuleci stały się ideałem epistemologicznym, żyjącym swoim własnym, „teoretycznym” (w wąskim znaczeniu „epistemologicznym”) życiem. Tak dalece stały się samoistnymi wartościami, iż przysłoniły swą wyolbrzymioną rangą rzeczywisty sens i swą genezę. A przecież uprawomocnianie poznawania i wiedzy jest okolicznością stale towarzyszącą ludzkim wysiłkom poznawczym. W istocie odbywa się ono już na poziomie epistemicznym (przedmiotowym), a nie tylko epistemologicznym (metapredmiotowym); rozgrywa się w świecie faktów, a nie w sferze norm i wartości. Dokładnie mówiąc, problem uprawomocnienia wiedzy staje się kwestią filozoficzną (epistemologiczną) z chwilą, gdy następuje jego przesunięcie (wręcz wypchnięcie dokonywane przez samych epistemologów) z obszaru faktów w sferę ideałów i norm, co dokonuje się pod wpływem bardzo wielu czynników.

Jak zatem zinterpretować notoryczną skłonność ludzkiego rozumu (a i samych epistemologów) do poszukiwania fundamentów dla wiedzy oraz jej nieustannego uprawomocniania w formie epistemologicznych koncepcji, czyli jej idealizacji i, w końcu, alienacji? A może uprawomocnianie to ma inny niż czysto epistemologiczny sens? Może coś innego je ożywia i utrwała, niż sama tylko predylekcja epistemologii i dotychczasowa tradycja? Sądzę, że można obronić, albo co najmniej uprawdopodobnić, tezę, iż przed wszelkimi normami i zobowiązaniami *stricte* epistemologicznymi istnieją (w sensie ważności, trwałości czy porządku chronologicznego) inne jeszcze powinności i uprawnienia, które ową skłonność pierwotnie powołują i mają na nią wpływ. Jak trafnie zauważa w tej sprawie Stanisław Judycki:

Zarówno na poziomie życia codziennego, jak i w naukach stale dokonujemy różnych rodzajów uprawomocnień, tzn. staramy się podać racje za żywionymi przez nas przekonaniem i w konsekwencji ‘czujemy się w prawie’ uznawać niektóre z nich za prawdziwe. Zadaniem filozoficznej teorii poznania miałyby być analiza różnych sposobów uprawomocniania przekonań, wydzielenie ich odmian oraz udzielanie odpowiedzi na pytanie, które z nich są ‘dobre’, tzn. prowadzą do prawdy, a które nie. W ten sposób epistemologia filozoficzna jest rozumiana nie tyle jako teoria, lecz właściwie jako metateoria uprawomocnienia epistemicznego. Czasem więc porównuje się ją z etyką filozoficzną: teoria poznania byłaby etyką przekonań, tzn. próbą odpowiedzi na pytanie, o czym powinniśmy być przekonani (w etyce poszukujemy uprawomocnień dla pewnej tzw. pozytywnej moralności, a więc dla spontanicznie uznawanej hierarchii norm postępowania indywidualnego lub społecznego)<sup>6</sup>.

Tak zarysowany stan rzeczy wskazuje wyraźnie na uniwersalność i konieczność (gatunkową i kulturową) dokonywanych przez istotę ludzką zabiegów uprawomocniania, ale jednocześnie, co wydaje mi się tutaj najważniejsze, ukazuje rzeczywisty, a nie wyobrażony sens i rangę epistemologicznych (i innych filozoficznych) uprawomocnień jako takich. Otóż są one tylko pozornie samoistne czy nadrzędne w stosunku do innych poszukiwań racji i norm działań człowieka. Przedstawiają się jako takie, kiedy w rzeczywistości ich przedteoretyczne życie jest inne. Bez wątplenia o wiele trwalsze i bardziej znaczące niż czysto filozoficzne, są uprawomocnienia o bardziej praktycznym (życiowym) sensie, a więc przykładowo uzasadniania polityczne, religijne, światopoglądowe, jak również te, które odwołują się do kulturowo-społecznych (np. technicznych) warunków. W każdym z tych przypadków, a należą one do różnych sfer życia, formułuje się określone przekonania, którym przydaje się dane racje i podstawy ich uprawomocnienia. Normy i reguły uzasadniające żywione na co dzień (bezrefleksyjnie) sądy i mniemania, a więc współtworzące naszą potoczną wiedzę, którą formułujemy w tych praktyczno-poznawczych sytuacjach, są o wiele trwalsze i wcześniejsze niż epistemologiczne uprawomocnienia oraz stworzone przez nie wartości, takie jak prawda, pewność i rozum. Inaczej mówiąc, to zwyczaj i praktyka oceniania oraz wartościowania, które zachodzą w codziennym życiu, stwarzają normy i wartości, które funk-

---

<sup>6</sup> S. Judycki, *Epistemologia XX wieku. Przegląd stanowisk*, „Roczniki Filozoficzne” 1998–1999, t. XLVI–XLVII, z. 1, s. 5–6.

cjonują w sferze ideałów i przedstawiają się zazwyczaj jako samodzielne i bezwarunkowe. Takiemu stanowi rzeczy podlega również epistemologia, która swoich kategorii i norm sama nie wytwarza, lecz najczęściej komponuje je z dostępnych już wzorców i reguł (branych np. z nauki czy z religii), formułuje je po swojemu i następnie utrwała, zaliczając je wyłącznie na swoje konto. To, że żyją one potem (w tradycji, w akademickich instytucjach, w sporach i dyskusjach, w złudnej świadomości niektórych epistemologów) swoim pozornie samodzielnym życiem nie oznacza jednak, że taka jest ich geneza czy natura. W istocie rzeczy uprawomocnienia i normy epistemologiczne oraz wartości i kategorie epistemiczne są syntetyczne w dosłownym sensie tego słowa (powstają jako swoiste syntetyki na bazie naturalnych procesów życia), inaczej jeszcze mówiąc, są derywatami teorii epistemologicznych, wysublimowanym ekstraktem z czynności poznawczych, a także z innych norm. I tak prawda jest pochodna od prawdomówności, pewność jest ekstraktem udanych i długotrwałych wysiłków poznawczych, ale też, czego nie można pominąć w tej szczególnej genealogii epistemicznych wartości, fałsz pochodzi od kłamstwa, zaś niepewność powstaje na skutek (powiedzmy, że tworzy się jako osad) wątpliwości i rozterek poznawczych. Sądzę, że metaepistemologiczna refleksja winna taki właśnie stan rzeczy oraz jego następstwa krytycznie rozpatrywać oraz oceniać, a nie obstawać przy czysto abstrakcyjnym i wyidealizowanym porządku rzeczy w tak ważkiej sprawie jak ludzka egzystencja, w której poznanie i wiedza wyrastają z życia, a nie na odwrót.

A przecież uprawomocnianie poznawania i wiedzy jest okolicznością stale towarzyszącą ludzkim wysiłkom poznawczym. W istocie odbywa się ono już na poziomie epistemicznym (przedmiotowym), a nie tylko epistemologicznym (metaprzedmiotowym); rozgrywa się w świecie faktów, a nie w sferze norm i wartości. Dokładnie mówiąc, problem uprawomocnienia wiedzy staje się kwestią filozoficzną (epistemologiczną) z chwilą, gdy następuje jego przesunięcie (wręcz wypchnięcie dokonywane przez samych epistemologów) z obszaru faktów w sferę ideałów i norm, co dokonuje się pod wpływem bardzo wielu czynników.

Wypada zgodzić się w powyższej sprawie ze stanowiskiem Alvina I. Goldmana, który w miejsce tradycyjnej, subiektywistycznej epistemologii indywidualnej zaproponował (jeszcze w latach osiemdziesiątych) bogatszą jej wersję nazwaną „epistemiką”. Miało to być „przedsięwzięcie łączące

tradycyjną epistemologię, po pierwsze, z naukami o poznawaniu, a po drugie, z dyscyplinami historycznymi i społecznymi, które badają procesy kulturowe wpływające na wiedzę i przekonania (...), z zamiarem wzbogacenia epistemologii oraz z jednoczesnym zachowaniem jej tożsamości<sup>7</sup>. Ta nowa epistemologia wzbogacona została o rozbudowany przedmiot badań – procesy i czynności poznawcze, które szczegółowo zostały rozpracowane w nurcie kognitywistycznym. Ponieważ jednak empirycznie i eksperymentalnie nastawione nauki o poznawaniu są zbyt wąskim ujęciem fenomenów poznawczych, konieczne jest uzupełnienie tego podejścia tradycyjnymi zagadnieniami natury poznania i wiedzy w ogóle, które zawsze leżały w kręgu zainteresowań epistemologii. Goldman nie tyle uzupełnia kognitywistyczne podejście klasyczną epistemologią, co odwrotnie – epistemologię wzbogaca o empiryczne i wieloaspektowe badania. Stawia bowiem pytanie o status teoretyczny analiz epistemologicznych, które choć mają dotyczyć różnorodnych czynności praktyczno-poznawczych, powołujących w społeczeństwie do życia wiedzę, to jednak muszą być nastawione na określanie warunków prawdziwości ludzkich przekonań. Prawdziwościowy charakter epistemologii jest niezbywalny, jakkolwiek musi łączyć się z nowoczesnym, wielotematycznym podejściem do fenomenów poznawczych – oto program „epistemologii społecznej”, jaki Goldman sformułował w przeciągu ostatniej dekady. „W trakcie nabywania wiedzy (prawdziwego przekonania) oraz unikania błędów ludzie kierują się interesami, zarówno wewnętrznymi, jak i zewnętrznymi. Sensowne jest zatem istnienie dyscypliny, która ocenia intelektualne praktyki ze względu na ich przyczynowy wkład do wiedzy i błędu. Oto jak pojmuję epistemologię: jako dyscyplinę, która ocenia te praktyki ze względu na ich powiązanie z prawdą (prawdziwość). Społeczna epistemologia ocenia te praktyki szczególnie ze względu na ten ich charakter<sup>8</sup>. Społeczny wymiar czynności poznawczych oraz wiedzy nie narusza ani nie wyklucza klasycznego, a więc prawdziwościowego nastawienia epistemologii, nakłada tylko na nią szczególnie wymagające zadanie – obok opisu zjawisk epistemicznych poprowadzić, w ścisłym z nim powiązaniu, analizy norm epistemologicznych.

Goldman stwierdza, że klasyczna epistemologia, mając wyłącznie subiektywny i normatywny charakter, jednak nie rozpoznawała i nie oceniała swo-

---

<sup>7</sup> A.I. Goldman, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1986, s. vii.

<sup>8</sup> A.I. Goldman, *Knowledge in a Social World*, Clarendon Press, Oxford 1999, s. 69.

jej natury, tj. nie była w pełni świadoma rzeczywistego pochodzenia norm poznawczych. Mówiła wprawdzie o powinnościach i obowiązkach abstrakcyjnego podmiotu poznającego, nadając mu wyróżnioną i uprzywilejowaną pozycję, która uzasadniała (uprawomocniała) sens norm przez niego posiadanych, ale jednocześnie wyznaczała nazbyt rygorystycznie pojęte powinności i obowiązki. Miała zatem wyraźnie deontologiczny charakter i spełniała funkcję przewodnika (nawet kontrolera) wskazującego podmiotowi poznającemu właściwe, czyli skuteczne i nie dające się korygować zachowania, prowadzące do wydawania prawomocnych i prawdziwych sądów.

Doradczo-deontologiczna rola epistemologii, o której trafnie mówi Goldman, prowadziła zazwyczaj, a i dzisiaj wciąż jeszcze prowadzi niektórych epistemologów, do kłopotliwych sytuacji teoretycznych. Aby bowiem spełnić jakąś regułę, nakazującą (pod groźbą popełnienia błędu) tak a tak postępować, trzeba od podmiotu działania i poznawania oczekiwać dwóch rzeczy: po pierwsze, że regułę tę zna i rozumie, oraz, po drugie, że jest w stanie według niej postępować, tzn. wie również, jakie są konsekwencje takiej sytuacji. Trzeba jednak zauważyć, że znajomość reguł i norm oraz wiedza o ich specyfice, w tym o skuteczności, ale też i ograniczeniach, jakie się z nimi wiążą, jest częścią problemu pochodzenia oraz stosowania takich reguł – taka jest specyfika każdej deontologii. Wydaje się jednak, że epistemologia klasyczna nie była i wciąż nie jest do końca świadoma takiej sytuacji teoretyczno-praktycznej, przez co nie podejmuje we właściwy (pogłębiony i samokrytyczny) sposób rozważań metateoretycznych, wypaczając ostatecznie ich znaczenie i potencjalną wartość dla niej samej.

Na istotę takich rozważań składają się zaś, jak wyraźnie chcę to teraz zaznaczyć, nie tylko same immanentne analizy treści (zawartości merytorycznej, sensów i znaczeń) kategorii epistemologicznych, mocy ich obowiązywania (np. w sensie powiązań z innymi normami), a także ich funkcjonowania w wyróżnionym obszarze poznawczym (np. w poznaniu naukowym, w zdroworozsądkowym doświadczeniu czy doświadczeniu religijnym), lecz przede wszystkim geneza samych kategorii epistemicznych, które zostają podniesione do rangi norm i ideałów filozoficznych (stricte epistemologicznych). Nie chodzi tutaj jednak o to, czego najbardziej bała się klasyczna epistemologia i czego wciąż obawiają się jej współczesne sukcesorki (np. fenomenologia) – a więc o redukcję kategorii epistemicznych do samych zjawisk poznawczych (norm do faktów), co leży u podstaw tzw. naturalistycznego zwrotu w epistemologii (o czym będę



pisal w rozdziale V), w ramach którego niektórzy jego twórcy pozbyli się nazbyt pochopnie problemu norm i wartości w filozoficznej refleksji nad poznaniem. Co jest zatem specyfiką tego podejścia? Kwestię tę widzę w sposób następujący. Badanie genezy i funkcjonowania zjawisk poznawczych, w tym procesów wiedzotwórczych (tzn. utrwalania się na drodze bardzo różnych czynności i procedur poznawczo-praktycznych, przypuszczeń czy przekonań w postać określonej wiedzy) i związanych z nimi kryteriów uzasadniania tej wiedzy, w tym zwłaszcza operacji i zabiegów podnoszenia niektórych jej wytworów (zarówno prostych opinii i przekonań, jak i zdroworozsądkowych sądów teorii) do rangi prawdy czy innych norm, a także nieodzowny analityczno-krytyczny osąd czynności konstytuowania się koncepcji normatywnych, dokonywany przez samych epistemologów – oto zasadnicze i zarazem trudne zadanie dla epistemologii.

## II. OPIS CZY NORMOWANIE

Jednym z trwalszym motywów i zarazem dylematów współczesnej epistemologii jest pytanie o to, czym ma ona być – (1) opisem (dowolnego zresztą rodzaju) tego, jak faktycznie przebiega poznanie i jaką jest (staje się) ono wiedzą, czy też może raczej (2) określeniem (unormowaniem), jak powinno właściwe (nie tylko faktyczne, lecz wszelkie dające się wyobrazić i zaprojektować) poznanie i wiedza wyglądać, jakim powinno ono być wzorem, ideałem? Prawie wszystkie teorie poznania stawiały lub wciąż stoją przed takim właśnie dylematem, zazwyczaj też podążają uporczywie koleinami którejs z tych tradycyjnych dróg. Idąc zazwyczaj jedną z nich, nie biorą pod uwagę jednak możliwości uwzględnienia czy połączenia jej z tą drugą, co jest typowym błędem antynomiczności analiz epistemologicznych; są one z natury swej kontradycyjne, rzadko zaś kontraduktoryczne, zazwyczaj bowiem jedno stanowisko wyklucza drugie i jedna nie jest w stanie wysłuchać i uwzględnić racji drugiej. Sądzę jednak, że możliwe jest konstruktywne i owocne łączenie opisowych analiz teoriopoznawczych z normatywnością niektórych jej tez, dających się w jej ramach sformułować. Konieczne jest tylko właściwe rozpoznanie natury opisowych twierdzeń epistemologicznych (głównie ich zapo-

życzonego od nauki i niesamodzielnego charakteru) oraz krytyczna ocena „powinnościowego” charakteru jej twierdzeń (głównie ich wtórności wobec czynności pozapoznawczych wartościowań). Oba porządki, dwie drogi, którymi epistemologia dotychczas się charakteryzowała i podążała, są możliwe do kontradiktoryjnego uzgodnienia.

Normatywne nastawienie klasycznych analiz epistemologicznych przyjmowało w nowożytnej i współczesnej filozofii dwie postaci. W pierwszej, epistemologia **wydobywała** normy (ideały i wzorce wiedzy) z potocznych czynności poznawczych człowieka (z prostej percepcji, z intelektualnego sądu, rozumowej intuicji czy czynności mówienia i komunikowania), najczęściej jednak z praktyki badawczej różnych nauk szczegółowych (np. z analizy stosowanej w geometrii, z wnioskowania logicznego czy eksperymentalnego doświadczenia fizycznego). Była to tak naprawdę **rekonstrukcja** tych czynności, dokonywana w oparciu o ich idealizację, szczególną (zazwyczaj wyolbrzymioną) waloryzację. Epistemolog zwykle zakładał (wyobrażał sobie), co jest tzw. przyrodzonym poznaniem potocznym lub naukowym i na tej podstawie doprowadzał do wyidealizowania takiego poznania, co na ogół prowadziło do znacznego uproszczenia (niekiedy częściowego zafałszowania) stanu wiedzy potocznej czy naukowej. Taki sposób postępowania – a więc normowania i wartościowania tego, co zaledwie domniemane czy tylko wyobrażone, przedstawiania jako idealnej normy tego, co zmienne i faktyczne – można odnaleźć w programie np. neopozytywizmu (pod postacią dyrektywy empirycznej weryfikacji lub przeprowadzenia demarkacji między wiedzą naukową i nienaukową), w pewnych tezach francuskiego konwencjonalizmu jako programu metodologicznego-epistemologicznego nauk przyrodniczych, czy też w epistemologicznych wnioskach wynikających z empiriokrytycyzmu. Taki normatywny charakter epistemologii (typ rekonstrukcyjny) obecny był już w „krytyce poznania” Kanta wzorowanej na matematycznym przyrodoznawstwie, głównie fizyce Newtona. Do tego typu można też zaliczyć, przy pewnym jednak zastrzeżeniu, także hermeneutyczną teorię poznania, która swoją naczelną kategorię rozumienia jako warunku poznania świata traktowała jako interpretację (w tym sensie właśnie jako rekonstrukcję) dziejowej natury bytu ludzkiego, którą można wydobyć poprzez wnikięcie w istotę języka. Rozumienie jako wydobywanie z języka prawdziwej istoty historycznego bytu człowieka nie jest jednakże, w myśl hermeneutycznej teorii poznania, docieraniem do zewnętrznej i nieziennej prawdy, lecz tylko ukazaniem jej czasowej,

uwikłanej w język natury, przez co niemożliwy jest do osiągnięcia Kartezjański ideał (norma) poznania.

Druga postać normatywnej epistemologii wyrażała się zazwyczaj w **ustanawianiu** (dekretowaniu) norm i dyrektyw na drodze specyficznych i własnych filozoficznych analiz, bez oglądania się (inaczej niż w postaci pierwszej) na praktykę i wzory oferowane przez wiedzę potoczną czy tym bardziej naukę. W istocie rzeczy była to **konstytucja** norm zupełnie nowych, zazwyczaj rygorystycznych, odmiennych od reguł i praktyki poznania naukowego, w znacznej mierze przeciwstawnych im, traktowanych jako lepsze, bo „niedogmatyczne”. Taki sens miały właśnie normy i wzory poznania ejdetycznego sformułowane w programie epistemologicznym fenomenologii Husserla czy Ingardena, który wywodził się wprost z epistemologii normatywnej Kartezjusza.

Na tle epistemologii normatywnych (w obu wersjach – rekonstruującej, czyli odtwarzającej, i konstruującej, czyli wytwarzającej) jej opisowe, minimalistyczne w założeniach, postaci występowały w dziejach filozofii europejskiej zdecydowanie rzadko i stanowiły raczej poboczny nurt filozoficznych badań poznania i wiedzy. Jednak wraz z rozwojem metodologicznych i historycznych badań poświęconych poznaniu i wiedzy (rozpoczętych już pod koniec dziewiętnastego stulecia, np. w neokantowskich dyskusjach nad różnicą między nomotetycznym i ideograficznym modelem wiedzy naukowej) opisowe nastawienie zaczęło powoli przenikać również do epistemologii, nawet jeśli bywało ono w niej krytycznie osądzane lub podważane. Wymownym przykładem jest pod tym względem fenomenologia, która zachowując dominujący i wyraźny normatywny charakter, wypracowała jednocześnie bardzo szczegółowe techniki opisu stanów świadomości (realizując program „psychologii opisowej” Franza Brentano), przez co stanowi ona rzadki przykład co najmniej częściowego przenikania się deskryptywnego i normatywnego charakteru epistemologicznych analiz.

Jaka jest jednak realna, a nie postulowana i utrwalona w historii filozofii, zależność opisowego i normatywnego charakteru epistemologii? Czy możliwa jest zrównoważona proporcja pomiędzy nimi, wzajemne ich uwarunkowanie? Czy epistemologia, podlegająca coraz szerszemu procesowi naturalizacji jej przedmiotu badań, w ogóle może zachować swój tradycyjny, lecz nie tak bardzo radykalny, normatywny charakter? A jeśli go zachowa, o czym jestem przekonany i na rzecz czego będę dalej argumentował, to jak pogodzić go z deskryptywnym nastawieniem, które wszak (w „klasycznej” przynajmniej postaci) polega na ogół na redukcji norm

do faktów, czyli całkowitym pozbyciu się problemu normatywności? Innymi słowy, czy opisowe nastawienie nie wykluczy normatywnego, jak i odwrotnie, oraz czy jest możliwość uzgodnienia ich między sobą w jakimś szerszym i bogatszym projekcie (modelu) epistemologii?

Odpowiadając na powyższe pytania i wątpliwości, trzeba sobie uświadomić, że jakikolwiek opis (zdroworozsądkowy, naukowy czy filozoficzny) tego, czym jest poznanie i wiedza, zawsze jest wkomponowany w jakąś co najmniej *quasi*-epistemologiczną teorię; inaczej mówiąc, chcąc opisać, **jakie** jest poznanie, odpowiedzieć uprzednio musimy na pytanie, **dlaczego** w ogóle coś się poznaje? W tym sensie każdy opis zakłada pewien wzór, ideał, pewną normę. Taka ogólna i typowa zależność nie stwarza jednak kontrowersji, gdyż jest to dość oczywisty fakt charakteryzujący teoretyzowanie jako takie (abstrahowanie i uogólnianie). W przypadku, który tutaj jest rozważany, chodzi jednak o to, czy epistemologia może być

Sądzę jednak, że możliwe jest konstruktywne i owocne łączenie opisowych analiz teorio-poznawczych z normatywnością niektórych jej tez, dających się w jej ramach sformułować. Konieczne jest tylko właściwe rozpoznanie natury opisowych twierdzeń epistemologicznych (głównie ich zapożyczonego od nauki i niesamodzielnego charakteru) oraz krytyczna ocena „powinnościowego” charakteru jej twierdzeń (głównie ich wtórności wobec czynności pozapoznawczych wartościowań). Oba porządki, dwie drogi, którymi epistemologia dotychczas się charakteryzowała i podążała są możliwe do kontradiktoryjnego uzgodnienia.

opisem fenomenów poznawczych, który mógłby obyć się bez uprzednich norm wyznaczających (tj. definiujących, kategoryzujących, oceniających) to, co jest przedmiotem opisu, oraz mówiących, jak opis ten ma być przeprowadzony?

Jest jeszcze jeden bardzo ważny aspekt pytania o rodzaj i sens opisu epistemologicznego. Jeśli uznamy, że ma on w ogóle miejsce, że odznacza się specyfiką (np. odrębnością) w stosunku do opisów naukowych oraz nie jest w kolizji z normatywnym charakterem epistemologii, to powstaje pytanie, co jest faktycznie jego przedmiotem? Oczywiście jest to, że opis jest zawsze odpowiednio dostosowany (podporządkowany) do rodzaju przedmiotu, ale też, z drugiej strony, każdy opis wyznacza, ustanawia swój przedmiot, tzn. ujmuje go w jakimś aspekcie; bywa więc, że obiekt jest korelatem (konstruktem) opisu.

W przypadku opisu epistemologicznego, na rzecz którego tutaj argumentuję, chodzi o taki jego rodzaj, który miałby za przedmiot **rzeczywiste i faktyczne** procesy poznawcze i ich wyniki, a nie brałby za swój obiekt tylko ich **wyidealizowanych postaci i wzorców** (jak jest w przypadku typowych normatywnych epistemologii). Opis epistemologiczny, mający za swój przedmiot coś, co jest (w sensie etymologicznym) z-obiekt-ywizowane, winien odwołać się przede wszystkim do wyników poznawczych (czyli efektów poznawania tego, czym jest poznanie) uzyskiwanych tak w doświadczeniach potocznych, jak i w naukach empirycznych, a także uzyskanych w ujęciach filozoficznych (*stricte* epistemologicznych). Winien zatem wziąć od nich obiekt w sensie dosłownym, tj. swoje ujęcie, tego, co jest obiektem w tych doświadczeniach i teoriach. Innymi słowy, opis epistemologiczny winien syntetyzować i uogólniać obiekt-owe ujęcia poznania i wiedzy z różnych źródeł. Epistemologiczny opis obiektu–poznania czy obiektu–wiedzy może być przez to bogatszy niż każdy ze szczegółowych, jednoaspektowych opisów dokonanych poza filozofią. Może odznaczać się wszystkimi metodologicznymi walorami eksplanacyjnych nauk zajmujących się poznaniem, a więc: dużą zawartością informacyjną twierdzeń, abstrahowaniem i idealizowaniem w stosunku do szerokiego spektrum zjawisk, formułowaniem praw ogólnych (względnie tzw. generalizacji historycznych) oraz zdolnością przewidywania i prognozowania przyszłych zjawisk poznawczych i procesów wiedzytwórczych. Jego istotą powinna być przede wszystkim, w znaczącej i nieprzypadkowej kolejności: (1) analiza genezy procesów poznawczych, (2) opis struktury czy kontekstu pozapoznawczego, w jakich się one ujawniają, oraz (3) analiza ich rozwoju. Te własności (aspekty) poznania i wiedzy zazwyczaj leżą poza kręgiem zainteresowania i możliwości badawczych wyłącznie normatywnych i apriorycznych teorii poznania. Tak pojęty opis cechuje przy tym, na co chcę teraz zwrócić uwagę, szczególne powiązanie z normatywnością epistemologii.

Opis zjawisk i procesów poznawczych prowadzony w ramach epistemologii typu deskryptywnego nie musi zatem, a sądzę nawet, że nie powinien w ogóle, wykluczać jej normatywnego charakteru. Przy pewnym ujęciu tego, czym jest norma i powinność, a mianowicie jaka jest geneza normy czy wzorca epistemicznego (skąd one pochodzą, jakie czynności poznawcze powołują je do życia?) można je uzgodnić z tym, co jest faktyczne i co jako takie jest przedmiotem opisu. Trzeba tylko wskazać na warunkowania przy czynowo-skutkowe, jakie zachodzą w obrębie sytuacji i zdarzeń, w których człowiek przeprowadza określone wartościowania (tj. rozróżnia korzystne

i niekorzystne dla siebie stany rzeczy, dobre i złe, piękne i brzydkie itp.), nade wszystko zaś dokonuje konkretnych wyborów i podejmuje związane z nimi decyzje. Dopiero w kompleksie takich życiowo ważnych, praktycznych zdarzeń i czynności niektóre z nich funkcjonują jako czynności *stricte* poznawcze, a więc dostarczają życiowo ważnych informacji, odpowiadają na konkretne pytania, zaspokajają ciekawość, ograniczają niepokój wywołany niepewnością. Szczególnie satysfakcjonujące i znaczące (w tym sensie – wartościowe) wyniki tych działań zyskują, na ogół jednak po upływie długiego czasu i w sprzyjających warunkach zewnętrznych, status wartościowych (dobrych) treści ludzkiego doświadczenia, stają się w efekcie tego złożonego kompleksu czynności wartościami jako takimi. Ich skuteczność i trwałość oraz powszechna (choć nie absolutna) akceptowalność decydują o tym, że powstaje samoczynnie (w rzeczywistości drogą wielokrotnych prób, licznych niepowodzeń i sukcesów, zawsze powoli i nieustannie) jakiś nakaz takiego a nie innego działania czy poznawania. Formułowana, utrwalana oraz komunikowana zostaje jakaś norma nakazująca dany stan rzeczy utrwalac i według niego postępować, zaś w przypadku sytuacji poznawczych – dążyć do uzyskania pełnego i pewnego doświadczenia oraz jego stanu wyróżnionego – prawdy. Taka jest genealogia wszelkich wartości i norm, w tym też epistemologicznych. Rozpoznanie takiego stanu rzeczy ma istotne znaczenie dla właściwego rozumienia statusu epistemologii.

Ponieważ większość norm (tak etycznych, estetycznych, jak i epistemicznych) jest w istocie rzeczy wskazaniem na możliwości (przyszłe stany rzeczy), które mogą (powinny) zajść w łańcuchu powiązanych między sobą, zdeterminowanych (w tym sensie koniecznych) zdarzeń czy procesów, to można wykazać, że owe normy są faktycznie ich następstwem (skutkiem), że realizują się dzięki nim, jako ich przyczynom. Inaczej mówiąc, normy (wartości) epistemologiczne są zdeterminowane przez fakty. Każda wszak możliwość i powinność wynika z określonej konieczności i faktyczności; zrozumienie istoty norm nie jest możliwe bez opisu faktycznych zjawisk poznawczych.

W tym sensie normatywność epistemologii jest powiązana z jej faktycznością i deskryptywnością zarazem.

Dopiero w kompleksie takich życiowo ważnych, praktycznych zdarzeń i czynności niektóre z nich funkcjonują jako czynności *stricte* poznawcze, a więc dostarczają życiowo ważnych informacji, odpowiadają na konkretne pytania, zaspokajają ciekawość, ograniczają niepokój wywołany niepewnością.

### III. ANALIZY WIEDZY, LECZ JAKIEJ?

Nie tylko metateoretyczny charakter, ale również przedmiot badań epistemologii jest kwestą nieustannych dyskusji. Ogólne stwierdzenie, iż zajmuje się ona poznaniem i wiedzą jako takimi nie jest wystarczające. Nie tyle przedmiotowy zakres terminu „wiedza”, co raczej sposób jego ujęcia jest kwestią wyróżniającą epistemologię wobec innych nauk podejmujących teoriopoznawczą problematykę. O ile sens potoczny tego, czym jest wiedza, jest dość prosty – jest to podmiotowe przekonanie o jakimś przedmiocie, mające swą treść i obiekt, do którego się odnosi – o tyle szczególne znaczenia (interpretacje) bywają już bardzo odmienne i one właśnie czynią epistemologię tak bardzo w tym temacie zróżnicowaną. Wydaje się zatem, iż ogólny sens epistemiczny **fenomenu wiedzy** (to, jakie zjawiska i procesy wchodzi w jego skład) jest raczej prosty i względnie stały, zaś **problem wiedzy** (to, jak zinterpretować jego ujęcia, czym różni się on od innych filozoficznie ujętych problemów) jest już następstwem przyjętych perspektyw (teorii) epistemologicznych; inaczej mówiąc, zjawisko wiedzy, jego opis, jest zazwyczaj precyzowane z punktu widzenia kryteriów, norm i wzorów, wypracowanych przez teorię epistemologiczną.

Ze względu na znaczące i wielostronne przemiany w sferze społecznych i kulturowych, a także przyrodniczych uwarunkowań, jakim podlega ludzki podmiot poznający i tworzący wiedzę (gatunek, jednostki lub grupy) ważnym zmianom ulega również bezpośredni obiekt epistemologicznych analiz – wiedza w ujęciu czysto przedmiotowym, wiedza jako z-obiekt-ywizowane poznanie. Te obiektywne, zewnętrzne wobec wiedzy przemiany mają zresztą zasadniczo zróżnicowany między sobą wymiar czasowy (np. przemiany przyrodnicze są niewyobrażalnie bardziej powolne, bo ewolucyjne, niż kulturowo-społeczne, które często są radykalne i szybkie), mają też naturę zjawisk wielopostaciowych, są na ogół synchroniczne, wykazują tendencję do rozwoju w wielu kierunkach jednocześnie. Zmiany zachodzące zaś wewnątrz samej wiedzy, w szczególności zachodzące w teoretycznej domenie kategorii epistemicznych i odpowiadających im epistemologicznych teoriach, słowem w ich życiu „teoretycznym”, są z kolei zasadniczo krótkotrwałe (bo wyłącznie historyczne), są też na ogół diachroniczne, rozwijają się raczej w jednym kierunku lub też w kierunkach zbieżnych. Historia naturalna fenomenu ludzkiego poznania i wiedzy, gdyby takowa istniała – co uważam za najważniejsze zadanie do opracowania – jak każda *histoire naturelle générale et particulière* czy

*Natural History*, ujmowałaby swój przedmiot w ciągu niezwykle długiego okresu oraz w jego przyrodniczo-społecznej zmienności i byłaby zupełnie czymś innym niż dotychczasowa historia epistemologii. Pierwsza dałaby się zobrazować, używając terminologii z teorii systemów złożonych, modelem dynamicznej ciągłości (nie zawsze jednorodnej, częściowo także wykazującej cechy nieciągłości) o nieliniowym charakterze i analogowej naturze, w której następuje wzmacnianie się licznych tendencji rozwojowych o pewnych atraktorach (tj. wyróżnionych punktach i kierunkach zmian), druga zaś dałaby się wymodelować za pomocą wzoru statycznej nieciągłości, mającej naturę liniową i dyskretną, gdyż wynikającą z przerywistości (nieciągłości), jaką charakteryzuje się zawsze radykalne myślenie teoretyczne, a zwłaszcza klasyczne epistemologiczne<sup>9</sup>. Krótko mówiąc, oba porządki rzeczy (zjawiskowy i teoretyczny), obie historie (naturalna i dekretowana, ciągła i przerywista) są zasadniczo czymś różnym, a różnica ta stanowi właśnie o specyfice epistemologii jako takiej. Nierozpoznanie jej istoty, jak również konsekwencji takiego stanu rzeczy stanowi jednak, paradoksalnie, o żywotności epistemologicznej refleksji. Być może poza taką właśnie sytuacją (rozdzieleniem faktyczności i możliwości, opisu i normy, zjawiska i teorii) epistemologia nie istniałaby w ogóle, gdyż to każda z tych opozycji ją stwarza i wciąż utrzymuje przy życiu. Słowem, zadanie zdefiniowania na nowo fenomenu wiedzy, które wykraczałoby poza tę antynomiczność (o ile nie znosiłoby jej) jest wciąż najważniejszym wyzwaniem, jakie stoi przed epistemologią.

---

<sup>9</sup> Taki stan rzeczy ma na myśli Michel Foucault, gdy, w odniesieniu do historii idei, jak również wszelkiej myśli teoretycznej (w tym teoriopoznawczej refleksji), mówi o „progu epistemologicznym”, który jest sytuacją teoretycznego przerwania ciągłości jakiegoś wcześniejszego dyskursu. Píše o tym następująco: „[w] opisie progu epistemologicznego nie chodzi o tę samą nieciągłość, co w opisie załamania krzywej populacji czy zastąpienia jakiejś techniki przez inną. Nieciągłość stanowi pojęcie paradoksalne, gdyż jest zarazem instrumentem i przedmiotem badań; gdyż zakreśla pole, z którego jednocześnie wynika; gdyż pozwala wyodrębnić dziedziny analizy, będąc jednocześnie czymś, co ujawnia się, gdy je porównać”, tenże, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 33-34. Warto zauważyć, że Foucault, używając pojęcia progu epistemologicznego jako narzędzia teoretycznego, opisującego dzieje myśli jako takiej, a więc tworzącej zasadniczo teoretycznego, a nie zjawiska naturalnego (przynajmniej nie wyłącznie), mógł twierdzić, że jego dzieje (historia naturalna) też są nieciągłe. Bez wątpliwości, gdyby za pomocą pojęcia progu epistemologicznego klasyfikować i opisywać fenomen wiedzy i poznania ludzkiego (abstrahując od ich teoretycznego ujęcia), to wykazałoby się na tym poziomie ontologicznym istnienie więcej dynamicznej (analogowej) ciągłości niż statycznej (dyskretnej) nieciągłości, która ujawnia się dopiero (jak zawsze) na poziomie epistemologicznych teorii.



Trudno dzisiaj zaaprobować Ingardenowską tezę, iż zadaniem teorii poznania (tzw. czystej teorii poznania, w przeciwieństwie do stosowanych teorii poznania) jest „przede wszystkim wykryć zawartość naczelnej idei ogólnej poznania w ogóle, bez względu na to, przez jakiego rodzaju podmiot byłoby ono osiąganе, w jakich aktach świadomości uzyskiwane i jakiego by się przedmiotu tyczyło”<sup>10</sup>.

Potrzeba nowych definicji lub rewizja starych znaczeń zastępych w klasycznych kategoriach epistemicznych wymuszana jest przez ważne zmiany w samym przedmiocie teoriopoznawczych badań (leżącym, jeśli można tak powiedzieć, poza czysto teoretycznym polem filozofii), i które zachodzą niezależnie od woli i opinii epistemologów!

Ograniczenie filozoficznych analiz, w myśl fenomenologicznej teorii poznania, wyłącznie do badania idei poznania (idei wiedzy) w ogóle, których nie można byłoby osiągać ani naukowo, ani środkami innymi niż fenomenologiczne, jest nazbyt kontrowersyjne, aby mogło być wytyczną dla współczesnej epistemologii. Jaki miałyby bowiem sens badanie tego, czym jest poznanie lub wiedza, gdyby miało sprowadzić się do beztreści-

ciowych, chociaż wyrafinowanych językowo analiz, nie dających się przy tym konfrontować z wiedzą na ten temat z innego niż filozoficzne (fenomenologiczne) czy naukowe źródło?

Konieczność zmiany znaczenia, sensu i zakresu (treści) przedmiotu badań epistemologicznych – różnych rodzajów wiedzy i fenomenów poznania – ma uzasadnienie pozaepistemologiczne. Wynika ona, po pierwsze, z samej natury zmian przyrodniczo-społecznych, jakim podlega ludzki podmiot poznający (gatunek, grupy społeczne, jednostki), w tym zaś niektóre procesy poznawcze (np. percepcja wzrokowa wspomagana środkami technicznymi) oraz czynności i zdolności poznawcze (np. dowodzenie czy odkrywanie wspomagane komputerowo<sup>11</sup>), a także, po drugie, ze zmian historyczno-kulturowych, jakim podlega z kolei wiedza (np. jej upośrednianie i wirtualizacja zachodzące wskutek cyfrowego kodowania informacji). Niezaprzeczalnym faktem jest również to, iż także przedmioty (obiekty i kategorie, ich poziomy i struktury) badań każdej z nauk szcze-

<sup>10</sup> R. Ingarden, *Stanowisko teorii poznania w systemie nauk filozoficznych*, w: *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1971, s. 382.

<sup>11</sup> Por. na ten temat: M. Hetmański, *Nowe zdolności poznawcze w systemach informatycznych*, w: L. Haber (red.) *Społeczeństwo informacyjne. Wizja czy rzeczywistość?*, Wydawnictwo AGH, Kraków 2004, s. 331-340.

głównych zmieniają się pod wpływem wielu czynników. Obiekty, procesy, zdarzenia, które są przedmiotami poznania nauki, stale pojawiają się (są redefiniowane) na nowo, wręcz wyłaniają się, dokładnie zaś mówiąc, są wciąż odkrywane, konstruowane; zmieniają się i ewoluują we właściwych sobie kierunkach. Wraz z tą ontyczną zmianą (dającą się ująć w różnorodne koncepcje ontologiczne – od substancjalizmu po relacjonizm, procesualizm i ewentyzm), a także w następstwie przeobrażeń cywilizacyjno-kulturowych powinna następować, przez analogię, również zmiana w epistemicznej kategorii wiedzy. Ale czy tak jest, czy widać jakieś symptomy zmian tego rodzaju? Czy ich ślady widoczne są na metateoretycznym poziomie epistemologii?

Te kulturowo-cywilizacyjne zmiany mają wyraźnie czasowy charakter, dokonują się bowiem w trakcie i na przełomie różnych epok historycznych (wytwarzających odmienne, przeciwstawne sobie paradygmaty epistemologiczne) i kształtują oraz współtworzą, w pierwszej kolejności, same procesy poznawcze i wiedzę, jak również, w drugiej kolejności, ich filozoficzne koncepcje. W istocie rzeczy, na co znowu warto zwrócić uwagę, epistemologia od samego początku zawsze miała za punkt odniesienia jakiś przeważający w danej epoce model czynności poznawczych i wiedzy (głównie teoretyczny, niekiedy z elementami zmysłowo-obrazowymi, np. Archimedesowego punktu, umysłu jak wosku, myślącej trzciny, wiązki wrażeń, maszyny Turinga itp.), chociaż nie zawsze (co pośrednio świadczy o różnym, nie zawsze wysokim, poziomie jej metateoretycznej świadomości) zdawała sobie sprawę z tej zależności. Bywał to, skrótowo mówiąc, bądź (np. w epoce starożytnej i średniowiecznej) model poznawania spełnianego przez mówiący (dialogujący) i biernie postrzegający podmiot, bądź model poznania ze strony podmiotu kontemplującego i polegającego w poznaniu na intuicji i introspekcji. Ale były również (szczególnie w epoce nowożytnej) modele aktywnego rozumowego poznania i wiedzy pewnej, które były faktycznie zapośredniczone przez narzędzia i instrumenty badawcze, a także (zwłaszcza na pograniczu różnych epok czy w ostatnim stuleciu) modele poznania niepewnego, spełnianego ze strony wątpliwego i sceptycznego podmiotu, szukającego wiedzy konsensualnej i zyskującej aprobatę w obrębie danej grupy społecznej. Te kulturowe wzory i modele w niezaprzeczalny sposób decydowały, i będą zawsze decydowały, o sposobie definiowania i rozumienia wiedzy w epistemologii.

Nie wydaje mi się zatem, aby można było współcześnie trwać wyłącznie przy definicjach i koncepcjach wiedzy i poznania utworzonych

na początku epoki nowożytnej (jeszcze w XVII i XVIII wieku), mających swoje specyficzne znaczenie i teoretyczne uzasadnienie w tamtych intelektualnych horyzontach i kulturowo-społecznych kontekstach. Zmienił się świat, powinna też zmienić się każda jego teoria, także filozoficzna. W odniesieniu do swojego przedmiotu epistemologia powinna, zachowując częściowo wierność swojej tradycji, na nowo zdefiniować, a nade wszystko poszerzyć i pogłębić znaczenie i sens kategorii wiedzy, poznania i prawdziwości, które są jej przez tradycję na stałe przypisane. Pytania – **jaka wiedza**, jak też – **jakie poznanie**, nie zyskują satysfakcjonującej poznawczo i ważnej praktycznie odpowiedzi bez poszerzenia ich zakresu (doprecyzowania obszaru badawczego), czyli wskazania nowych zjawisk i faktów, wobec których można je kolejny raz postawić. W sposób zastanawiająco trafny, antycypujący wszystkie późniejsze kontrowersje, wyraził te zależności już Platon, wypowiadając ustami Sokratesa w *Teajtecie* następujące słowa: „I w ogóle to naiwność z naszej strony: szukać, co to jest wiedza i powiedzieć, że to sąd słuszny wraz z wiedzą o różnicy jednostkowej, czy o czymś tam. Zatem ani spostrzeżenie, Teajtecie, ani sąd prawdziwy, ani do sądu prawdziwego dołączane ściśle ujęcie – wiedzy nie stanowią”<sup>12</sup>. Jeśli już Platon uświadamiał sobie trudności z odpowiedzią na pytanie, czym jest wiedza (choć, nie można zapomnieć, że to on właśnie dał podstawę do ujęcia jej jako *episteme*, a więc przyczynił się do powstania jednego z trwalszych dogmatów epistemologicznych!), to tym bardziej współczesny epistemolog nie może poprzestać na dawnych koncepcjach i zadowolić się tradycyjnym uściśleniem historycznych sensów i znaczeń, zapominając, co się dzieje w świecie w sferze zjawisk i procesów poznawczych. Właściwszym wyjściem jest zatem stwierdzenie, posługując się znowu słowami Sokrates, „że to wszystko puste w środku, jak dziurawy orzech, i chować tego nie warto”, chociaż życiowo (a nie tylko teoretycznie) ważny problem, czym jest poznanie i wiedza, nadal domaga się odpowiedzi i to chyba bardziej dramatycznie niż w czasach Platona.

Klasyczne ujęcie wiedzy jako prawdziwego i uzasadnionego przekonania, zaś poznania jako jednorazowego aktu (intelektualnej intuicji) lub jednorodnego procesu (zmysłowej percepcji) wiodącego do takiego wyniku (sformułowane najwyraźniej w tradycji Kartezjańsko-Kantowsko-Husserlowskiej), wydaje się obecnie coraz trudniejsze do utrzymania. Ta koncepcja

<sup>12</sup> Platon, *Teajtet* (XLIVB), przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1964, s. 191.

wiedzy jest coraz bardziej kontrowersyjna, na co zwraca uwagę wielu autorów<sup>13</sup>. Jest to definicja zbyt wąska, ekskluzywna (w sensie zbyt daleko idącego wykluczania poza swój przedmiot badań innych ujęć wiedzy) i zarazem uboga treściowo. Uwzględnia zazwyczaj tylko zmysłowo-intelektualne typy doświadczenia jednostkowego (percepcję, przypominanie, intencjonalne przedstawianie, wyobrażnię, introspekcję, wczuwanie itp.), spełnianego wyłącznie przez samoświadomy jednostkowy podmiot.

Pierwszoosobowa perspektywa tradycyjnej epistemologii i subiektywistyczna interpretacja podmiotu poznającego znajdują wyraz w tzw. propozycjonalnej koncepcji wiedzy (dominującej szczególnie w anglosaskiej tradycji), w której sens epistemicznej kategorii „wiedzieć” (jak również „po-znać”) sprowadza się do formuły: „ $X$  wie, że  $p$ ”. Inaczej mówiąc: pewien podmiot tu i teraz (lub w ogóle, czyli niezależnie od okoliczności towarzyszących) doznaje (tzn. jego zmysły są pobudzane a rozum działa samoczynnie jako aktywny sam z siebie), a następnie przeżywa (introspekcyjnie uświadamia sobie) określoną treść swojego umysłu (sąd w znaczeniu logicznym), którą w następstwie domniemanej (wyobrażonej) prostoty i bezproblemowości subiektywnego odczucia ubiera w formułę „prawdziwego i uzasadnionego przekonania”. Kontrowersyjność takiej koncepcji wiedzy stała się w samej epistemologii w ostatnim półwieczu bardzo wyraźna, zwłaszcza za sprawą znanego artykułu Edmunda Gettier<sup>14</sup>, jednak nadal znaczna część analiz epistemologicznych (głównie

W odniesieniu do swojego przedmiotu epistemologia powinna, zachowując częściowo wierność swojej tradycji, na nowo zdefiniować, a nade wszystko poszerzyć i pogłębić znaczenie i sens kategorii wiedzy, poznania i prawdziwości, które są jej przez tradycję na stałe przypisane. Pytania – jaka wiedza, jak też – jakie poznanie, nie zyskają satysfakcjonującej poznawczo i ważnej praktycznie odpowiedzi bez poszerzenia ich zakresu (doprecyzowania obszaru badawczego), czyli wskazania nowych zjawisk i faktów, wobec których można je kolejny raz postawić.

<sup>13</sup> Por. S. Judycki, *Ewolucja epistemologii w XX wieku: kontynuacja czy zmiana tematu?*, w: *Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu, Szczecin 2005, s. 140–148, J. Kekes, *Najnowsze tendencje i przyszłe perspektywy epistemologii*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1988, nr 3–4 (95–96), s. 733–746.

<sup>14</sup> E. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge*, „Analysis” 1963, t. 23, s. 121–123 (polski przekład: *Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą*, przeł. J. Hartman, J. Rabus, „Principia” 1990, t. I, s. 93–96).

anglosaskich) nie może wyzwolić się spod panowania tego paradygmatu<sup>15</sup>, zawężając i zubożając tym samym przedmiot badań epistemologii, a pośrednio również jej cel i sens.

Nawet poszerzenie propozycjonalnej koncepcji wiedzy o performatywny charakter aktów mowy, które ujmując sąd zarówno w sensie logicznym, jak i psychologicznym, nadają wiedzy tak wyrażonej bardziej zobiektywizowaną formę (tj. wskazują na fakt intersubiektywności i komunikowalności poznawczych wyników), niewiele mimo wszystko zmienia w tej sprawie. Jest to wciąż zbyt prosty i ubogi model poznawania i dysponowania przez człowieka wiedzą, nie wyjaśnia on do końca bogactwa fenomenu ludzkiego poznawania. Jest ono w jego wąskich ramach (przy wszystkich dotychczasowych klasycznych, subiektywistycznych założeniach) nadal spełniane tylko przez jednostkowy podmiot, który posiadając wyróżnione przekonania, oznajmia je wprawdzie (tj. komunikuje) innym podmiotom, lecz nadal umieszcza tak pojętą wiedzę w „logicznej przestrzeni racji”, jak nazywa tę operację Wilfrid Sellars<sup>16</sup>. Takie ujęcie wciąż sprowadza istotę wiedzy do wzajemnego uzasadniania (uprawomocniania) mniej lub bardziej elementarnych przekonań w obszarze teoretycznym składającym się z innych przekonań. Zawęża ją do subiektywnych odczuć, czyli posiadania przez podmiot przedstawiń, pozostających w granicach albo samego umysłu, albo ciała (głównie jednak układu nerwowego). W takim ujęciu wiedza jest poza środowiskiem, społeczeństwem, kulturą, ale również, paradoksalnie, poza światem rzeczy i ludzi.

Następstwem sytuacji przedstawionej powyższej jest również niska ocena, na ogół wykluczenie poza przedmiot badań teoriopoznawczych kategorii **praktyki** i jej pokrewnych, takich jak **technika**, **polityka** czy **komunikacja**. Klasyczna epistemologia traktowała je bądź jako kategorie odmienne (niższej rangi) w stosunku do poznania i wiedzy, bądź jako czynniki zakłócające zdobywanie wiedzy prawdziwej, co najmniej zaś jako obojętne, neutralne. Przeciwwstawienie poznania praktyce jest jednym z najstarszych i zarazem najtrwalszych dogmatów epistemologii i wciąż w niej pokutuje. Wyjątkiem od tego stanu rzeczy w filozofii współczesnej było kilka zaledwie stanowisk: marksistowska teoria poznania (absolutyzują-

---

<sup>15</sup> Przykładem tego są następujące monografie: R. Audi, *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, London 1998 oraz: E. Sosa (red.), *Knowledge and Justification* Dartmouth, Aldershot 1994.

<sup>16</sup> W. Sellars, *Science, Perception, and Reality*, Routledge and Kegan Paul, London 1963, s. 169.

ca rolę praktyki i zarazem trywializująca samo poznanie), dość radykalne i obciążone zarzutem relatywizmu epistemologicznego koncepcje pragmatystyczno-behawiorystyczne (np. Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, George Herbert Mead), szkoła frankfurcka, a także koncepcja rozumu komunikacyjnego Jürgena Habermasa, czy np. postmodernistyczne badania wiedzy, jakie proponuje Jean-François Lyotard<sup>17</sup>. Jeśli da się te listę rozbudować o parę jeszcze innych koncepcji, to i tak nurt ten pozostaje na marginesie klasycznej epistemologii. Wydaje się więc, że najwięcej jest do zrobienia w kwestii poszerzenia badań epistemologicznych, choćby o te właśnie rodzaje poznania i doświadczania.

Nie mniej warte badania epistemologicznego, ale zarazem trudniejsze, są wszelkie przypadki doświadczenia poznawczego człowieka, odbiegające od powyższych „klasycznych” wzorów i modeli. Są to, przykładowo, typy wiedzy niepewnej, nieoczywistej i niedemonstratywnej, różnego rodzaju zachowania gestykularne i pozawerbalne (a więc niepropozycyjalne), które mają jednakże poznawczą funkcję, gdyż wyrażają i przekazują jakąś treść podmiotowego przeżycia. Nie mając wyraźnej asercji, są jednocześnie składową szerszych działań praktyczno-poznawczych. Do tej klasy można włączyć również takie przeżycia poznawcze jak przeświadczenia, przesady, podejrzenia czy uprzedzenia. Wszystkie one razem mają wyraźnie poznawczy charakter, są bowiem w znacznej części intencjonalne i świadome, mają zatem motyw i cel *stricto* poznawczy. Wynikają z dążenia podmiotu do zdobycia określonego doświadczenia i przekazania go innemu podmiotowi. To, iż nie znajdują językowego wyrazu w sądzie logicznym o sprecyzowanej asercji, nie oznacza, że nie są częścią wiedzy ludzkiej. Są realną treścią licznych ludzkich doświadczeń potocznych i zdroworozsądkowych, wchodzą także w korpus wiedzy naukowej (na co zwracają zresztą uwagę koncepcje metodologiczne mówiące o tzw. wiedzy milczącej), są też niejednokrotnie przesłanką do dalszych kroków poznawczych, służąc zdobyciu pełniejszego poznania i racjonalnej wiedzy.

---

<sup>17</sup> „Lecz przez termin wiedza nie rozumie się jedynie – i daleko do tego – zbioru wypowiedzi denotujących; wkraczają tu idee umiejętności praktycznych (*savoir-faire*), umiejętności życiowych (*savoir-vivre*), zdolności postrzegawczych (*savoir-écouter*) itd. Chodzi tu zatem o kompetencję wykraczającą poza orzekanie i stosowanie jedyne go kryterium prawdy, obejmującą również kryteria skuteczności (ocena techniczna), sprawiedliwości i (lub) szczęścia (mądrość etyczna), piękna dźwiękowego lub kolorystycznego (wrażliwość słuchowa, wizualna) itd.”, J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska, J. Migański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1997, s. 68.

Do tego rodzaju wiedzy trzeba też zaliczyć, zyskujące na znaczeniu w naukach praktycznych (np. w ekonomii, socjologii, politologii) oraz w codziennym życiu (w gospodarce, finansach, systemach informatycznych), tzw. systemy wiedzy eksperckiej (zwane „systemami z bazą wiedzy”) oparte na pracach z dziedziny sztucznej inteligencji i robotyki. Są one w istocie rzeczy tylko narzędziem poznawczym w ręku poznającego człowieka, a nie samodzielnym typem jego poznawania; stanowią zaledwie instrument wspomagający ludzkie naturalne zdolności poznawcze; nadzieja niektórych inżynierów i filozofów na stworzenie sztucznego podmiotu równego człowiekowi jest tylko mitem<sup>18</sup>. Nie można jednak pominąć tego zjawiska z pogranicza teorii poznania i technologii, które w znaczący sposób współtworzy dzisiaj coraz szersze obszary doświadczenia człowieka i poszerza jego wiedzę. Warto przy okazji tego zagadnienia odnotować interesującą i ważną zależność, o której póki co mówi się poza samą epistemologią. Otóż poszerzająca się ilościowo informacja gromadzona w sztucznych i zautomatyzowanych systemach, a także rozległa i wyspecjalizowana wiedza zawarta w naukowych teoriach, mówiących o złożonych i ewolucyjnych systemach, osiąga mianowicie, zupełnie nieoczekiwanie i paradoksalnie, swój kres. Trzeba uświadomić sobie, mówi w tej sprawie John Barrow, że pojawiają się liczne fakty (na styku technologii i wiedzy naukowej) wskazujące na ograniczone, i to w sposób fundamentalny, możliwości poznawcze indywidualnych czy grupowych podmiotów poznawczych, wręcz całej ludzkości. „Nasza wiedza o Wszechświecie ma kres. W końcu możemy nawet stwierdzić, iż ów kres o wiele precyzyjniej niż się spodziewamy określa charakter Wszechświata – czyli, że to, czego nie można poznać, odsłania przed nami więcej, niż to, co można poznać”<sup>19</sup>. Poznawanie i wiedza ludzka mogą zatem mieć w skali Wszechświata swój kres, trzeba tylko tę niepokojącą i paradoksalną sytuację należyte zinterpretować epistemologicznie.

W świetle powyższych faktów i zarysowanych nowych sytuacji poznawczych niełatwo dzisiaj obronić tezę, że określenie i rozumienie tego, czym są (czym być powinny) poznanie i wiedza, jest domeną i przywilejem, czy wręcz obowiązkiem, wyłącznie epistemologów. Fakty z dziedziny

---

<sup>18</sup> Por. M. Hetmański, *Artificial Intelligence: The Myth of Information Science*, w: M. Żydowo (red.), *Ethical Problems in the Rapid Advancement of Science*, Wydawnictwo PAN, Warszawa 2005, s. 46–58.

<sup>19</sup> J. Barrow, *Kres możliwości? Granice poznania i poznanie granic*, przeł. H. Turczyn-Zalewska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 284.

ny nauki, analizy oraz diagnozy samej wiedzy naukowej, jak również nowe rodzaje potocznego, jednostkowego i grupowego doświadczenia, które się powoli wyłaniają (mam na myśli głównie emergentne zjawiska powstające w ramach masowej komunikacji zmediatyzowanej i wspomagananej technologiami informatycznymi, tzw. grupową i sztuczną inteligencję), wskazują na nowe, nie będące dotychczas przedmiotem zainteresowań epistemologów, rodzaje i wymiary ludzkiej wiedzy. Ujawniają mianowicie, że powinno się w filozoficznych badaniach uwzględnić

Ten odmienny obraz starych kategorii oraz nowy kontekst ich badania nie jest już tworzony przez samą tylko filozofię, o czym epistemologowie powinni wiedzieć i pamiętać. Nieustanne poszerzanie tak sensu pojęcia, jak i empirycznej treści i znaczenia tego, czym jest faktycznie dzisiaj poznanie i wiedza, zachodzi coraz wyraźniej poza filozofią, i dokonuje się niezależnie od inklinacji, zamierzeń i ideałów samych epistemologów.

**antropologiczno-społeczną** (a nie tylko psychologiczno-jednostkową) **modalność doświadczenia poznawczego człowieka**. Krótko mówiąc, wiedza to nie (bezdiskusyjny) problem jednostki ani domena badań samych tylko filozofów, lecz rzeczywisty problem (tym samym również trudności, kłopoty, zagrożenia, wyzwania itp.) społecznej natury oraz zagadnienie badawcze dla różnych profesji. Wiedza, tak jak jest ona co najmniej od drugiej połowy dwudziestego wieku interpretowana przez liczne interdyscyplinarne nauki o poznawaniu i komunikacji (kognitywistyczny nurt), ale również przez jej potoczne (kulturowo uwarunkowane) wyobrażenia, ukazuje się dzisiaj w nowym teoretycznym i praktycznym kontekście. Podmiotem poznania nie jest już „czysty”, bierny podmiot wyidealizowanych percepcyjno-intelektualnych aktów, lecz „pełnokrwisty” aktor i agent konkretnych i różnorodnych procesów poznawczych. Przedmiotem poznania zaś, czyli wiedzą, jest konglomerat różnych typów doświadczeń takiego podmiotu. Ten odmienny obraz starych kategorii oraz nowy kontekst ich badania nie jest już tworzony przez samą tylko filozofię, o czym epistemologowie powinni wiedzieć i pamiętać. Nieustanne poszerzanie tak sensu pojęcia, jak i empirycznej treści i znaczenia tego, czym jest faktycznie dzisiaj poznanie i wiedza, zachodzi coraz wyraźniej poza filozofią, i dokonuje się niezależnie od inklinacji, zamierzeń i ideałów samych epistemologów. Jest to tendencja, która musi być wreszcie zauważona, doceniona oraz należycie spożyt-



kowana w dzisiejszej epistemologii. Tendencja ta jest widoczna w planie szerokich i złożonych kulturowych i cywilizacyjnych przemian, jakim podlega współczesny świat, ma ona wiele zróżnicowanych przyczyn i skutków. Zachodząc w sferze faktów, musi wreszcie znaleźć swój wyraz na poziomie teoretycznym, a epistemologia, z racji swojego waloru metateoretycznego, winna być jej pierwszym, wiarygodnym i odpowiedzialnym świadkiem.

#### IV. KRES IDEAŁU ABSOLUTNEJ PEWNOŚCI – W STRONĘ NIEPEWNOŚCI

Tym, co najbardziej charakteryzuje klasyczną epistemologię jest nieustanne dążenie do spełnienia **ideału pewności wiedzy**, inaczej mówiąc, ambicja sformułowania warunków, jakie mogłyby zapewnić podmiotowi poznającemu osiągnięcie tego ideału. Za wiedzę uznaje się zatem tylko te jej postaci (od percepcji, przez pamięć, aż do intelektualnego oglądu, introspekcji czy wczucia), które dają podmiotowi pewność, tzn. zapewniają mu posiadanie niepodważalnego przekonania o uzyskaniu uzasadnionego i prawdziwego przekonania. Pewność subiektywna uzupełniana była także o pewność bardziej zobiektywizowaną, np. płynącą z niezawodności twierdzeń algebry lub geometrii (jak u Kartezjusza). Wiedzy, która nie byłaby pewna, nie uważano za wartą epistemologicznych analiz.

Ten stały motyw specyficznego rygoryzmu epistemologicznego wielu klasycznych epistemologii ma kilka swoich przyczyn. Jedną z nich jest nieustanne **zmaganie się ze sceptycyzmem**, który taki właśnie ideał na ogół podważa i odrzuca, uznając, iż wobec wymogów absolutnej wiedzy żadna wiedza nie jest osiągalna. Antysceptyczne nastawienie epistemologii jest wciąż powracającym jej motywem, gdyż sceptycyzm i relatywizm (zorientowane wyraźnie antyabsolutystycznie) zawsze były uznawane za podstawowe zagrożenie dla filozoficznej refleksji nad poznaniem. Za przeciwwagę dla sceptycyzmu, za warunek jego przewyciężenia (lub co najmniej oddalenia), uznawano zazwyczaj wiedzę naukową (tak postępował Kartezjusz), bądź też, na długo jeszcze przed powstaniem nowożytnej nauki, doświadczenie religijne (wiedzę objawioną) traktowane w tra-

dycji judeo-chrześcijańskiej (w późnej starożytności i średniowieczu) za główne, a właściwie za jedyne źródło i fundament pewności i prawdziwości wiedzy ludzkiej. Słowem, naukowe i religijne wzory leżały u podstaw ideału wiedzy pewnej.

Warto przy tej okazji spytać, czy sceptycyzm jest naprawdę ważnym i stałym motywem teoriopoznawczej refleksji? Czy obrona przed sceptycznymi tezami lub konkluzjami, jakie pojawiały się w dziejach filozofii (dotyczyły one, notabene, nie tylko wiedzy, lecz również norm etycznych czy estetycznych) nadaje epistemologii szczególne znaczenie i konstytuuje, jak chcą zwolennicy jej klasycznej wersji, rację jej bytu, czyniąc ją strażniczką absolutnych wartości? Można mieć wątpliwości. Obawa przed popadnięciem w sceptyczne wnioski (tak charakterystyczna np. dla fenomenologów czy niektórych zwolenników tomistycznej teorii poznania) wiąże ręce epistemologowi i każe mu w efekcie zamykać oczy na takie rodzaje poznania, w których zwątpienie, niepewność czy brak wystarczająco uzasadnionej wiedzy są rzeczywistymi motywami poznawania i ważnymi przesłankami zdobywanej wiedzy. Gdyby epistemologia miała do końca zaspokoić wymóg absolutnej pewności wiedzy i za wszelką cenę uniknąć sceptycyzmu, to nie wykroczyłaby poza granice systemów wiedzy, składających się z paru zaledwie aksjomatów lub kilku zdroworozsądkowych twierdzeń.

Trzeba wszak zauważyć, iż sceptycyzm przybiera wiele postaci: starożytny sceptycyzm (czy relatywizm poznawczy np. sceptyków czy sofistów), który był punktem odniesienia dla Platona czy Arystotelesa, a z drugiej strony sceptycyzm renesansowy, który modyfikował Kartezjusz, to dwa różne rodzaje sceptycyzmu, podobnie jak odmienne były sceptyczne tezy zwalczane przez Husserla w jego antypsychologistycznym programie. Bez wątpienia w każdym z tych sceptycyzmów są wątki wspólne, te same argumenty (np. złudzenia zmysłowe, subiektywno-podmiotowy charakter tzw. jakości wtórnych, zniekształcający wpływ emocji lub woli na poznanie) wytaczano przeciwko możliwości wiedzy pewnej, lecz kontekst kulturowy zasadniczo odróżnia każdy z jego rodzajów. Nie ma zatem sceptycyzmu jako jednego i niezmiennego stanowiska teoretycznego, z którym epistemologia musiałaby się zawsze w jednakoowy sposób zmagać. Stały i jednakowy może być co najwyżej (gatunkowo wrodzony) rodzaj doświadczenia, które wyraża się w subiektywnym odczuciu każdego człowieka, że jego doznania zmysłowe są niepewne, jak również w przekonaniu, że ktoś lub coś może go co jakiś czas mylić,

lecz formy, w jakich doświadczenie to się wyraża (tezy, argumenty, uzasadnienia, przykłady itp.) są już bez wątpienia zawsze odmienne i zależą od historyczno-kulturowych warunków, w jakich sceptyczna postawa czy teoria się kształtują. Tym samym trudno jest uznać, że epistemologia ma sceptycyzm (podobnie jak relatywizm, który z niego wynika) za swój stały i zawsze obowiązujący punkt odniesienia. Rozpoznanie zmienności (kontekstowości, a więc i względności) różnych odmian sceptycyzmu czy relatywizmu poznawczego jest jedną z powinności epistemologii i nie może być przez nią przeoczone na rzecz obsesji antysceptycznych. Jest tak zresztą z każdym podstawowym jej stanowiskiem czy motywem przewodnim badań.

Zmagania ze sceptycyzmem wskazują na inny jeszcze kontekst genezy i rozwoju epistemologii i jej problematyki – uwikłanie w religijne treści, dogmaty i ideały (zapewne też instytucje czy organizacje, które je utrwalają i stoją na ich straży). Deistyczna geneza epistemologicznej pewności (tak widoczna u Kartezjusza, Spinozy czy Leibniza) oraz fideistyczno-dogmatyczny motyw przewycięzania sceptycyzmu są obecne, *explicite* lub *implicite*, w wielu jej koncepcjach. Wielkim i trudnym zarazem zadaniem (wręcz wyzwaniem) dla historii filozofii europejskiej byłoby prześledzenie religijnych motywów w refleksji nad poznaniem i wiedzą. Rozpoznać je można już u Platona, potem u Augustyna; za sprawą ich obu weszły one następnie na trwałe do chrześcijańskiej myśli teoretycznej (wspierającej się dodatkowo na Arystotelesie), by potem pojawiać się czy to u Kartezjusza (jawnie), u Hume’a i Kanta (unikających takich powiązań), wreszcie u Husserla i Schelera oraz myślicieli tomistycznych. Religijny kontekst klasycznej epistemologii można odnieść do jeszcze głębszej i bardziej uniwersalnej motywacji, mianowicie do wpływu **mitologicznego myślenia** na większość teorii filozoficznych, myślenia, które nadaje sens absolutny, transcendentny, a także ostateczny wszelkiej przygodności, przypadkowości i prawdopodobieństwu. W wypadku epistemologii za owe niedostatki uznaje się czasowość i empiryczność ludzkiego poznania oraz wiedzy, które po ich przewycięzeniu podnoszone zostają do poziomu Rozumu lub Prawdy. Leszek Kołakowski wskazuje, iż jest to trwała własność cywilizacji, w tym logiki i epistemologii, która wytwarza mityczną wizję swoich wartości.

Mit rozumu ma przeciwdziałać rozpaczliwej zgodzie człowieka na własną przypadkowość. Pytania o własną przypadkowość można nie zadać. Podobnie

jak każdego pytania ostatecznego. Można bowiem zużyć życie nie wykraczając poza bezpośredniość. Jeśli jednak pytanie o przypadkowość człowieczeństwa pojawia się jako dziura w myśleniu człowieka o sobie, to odpowiedź, która wymusza odpowiedź na przypadkowość własną, jest rozpaczliwa. Ci, którzy godzą się na przypadkowość człowieczeństwa i twierdzą, że zgoda taka nie jest rozpaczliwa, nieprawdę mówią. Mit Rozumu oczyszcza z rozpacy; jest racją przeciwko przypadkowości, lecz sam nie może mieć racji. Ma jednak za sobą prawo, które wywodzi się z równej arbitralności obu opcji: opcji za miem lub przeciwko niemu<sup>20</sup>.

Diagnoza powyższa, jak sądzę, jest wprawdzie słuszna, lecz zarysowana wizja epistemologii jako nieuleczalnie chorej na mityczne myślenie jest zbyt pesymistyczna i trudna do przyjęcia. Można wszak pokazać, i to na poziomie właśnie epistemologicznych analiz – a więc rzetelnie i krytycznie – jak wartości epistemiczne funkcjonują w doświadczeniu człowieka, sprawnie je organizując, a nie tylko dramatycznie oszukując i ludzi, i epistemologów.

Mityczno-religijny charakter, dokładniej mówiąc – motyw, filozoficznej refleksji nad poznaniem, nie mniej ważny niż jej liczne i jawne odniesienia do nauki, można uznać albo za jej konstytutywną i pozytywną cechę, albo za niedoskonałość i swoisty błąd tkwiący w jej metateoretycznych podstawach, błąd w każdym razie dający się usunąć. Niezależnie od ocen (skłaniam się ku tej drugiej alternatywie), ten fakt kulturowy wart jest dogłębnego rozpoznania i oceny. Wydaje się, że w kwestii ideałów poznawczych, które epistemologii przyświecają, jak również genezy czy kontekstów społeczno-instytucjonalnych, które ją powołały do życia,

Religijny kontekst klasycznej epistemologii można odnieść do jeszcze głębszej i bardziej uniwersalnej motywacji, mianowicie do wpływu mitologicznego myślenia, które nadaje sens absolutny, i transcendentny, a także ostateczny wszelkiej przygodności, przypadkowości i prawdopodobieństwu. W wypadku epistemologii za owe niedostatki uznaje się czasowość i empiryczność ludzkiego poznania oraz wiedzy, które po ich przewyciężeniu podnoszone zostają do poziomu Rozumu lub Prawdy.

<sup>20</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 49.

krytyczne wnikięcie w ich podstawy jest niezbędne i może teorii poznania wyjść na dobre. Można potraktować to zadanie jako szczególny rodzaj zabiegów laicyzacji czy desakralizacji epistemologii, którym winna się ona dzisiaj poddać.

W świetle powyższej refleksji nie mniej wartą analiz epistemologicznych jest również rzadko badana i zazwyczaj niedoceniana, najczęściej zaś deprecjonowana, szczególna wartość epistemiczna – **niepewność**. Ma ona wyraźnie antynomiczny charakter w stosunku do kategorii pewności, lecz warto się zastanowić, czy nie można całkiem poważnie potraktować jej jako samodzielnej wartości epistemologicznej, nie uwikłanej w sprzeczności z pewnością. Łączą się z nią takie typy doświadczenia poznawczego człowieka czy zbiorowości, jak wątplenie, rozwiązywanie problemów przy ograniczonych i problematycznych (niepełnych i nie do końca znanych) przesłankach, czy też podejmowanie decyzji w sytuacji wiedzy niepełnej, łączące się ponadto z ryzykiem praktycznym i poznawczym. Takie rodzaje doświadczenia ludzkiego były przez epistemologię dotychczas zaniedbywane, analizowane co najwyżej fragmentarycznie lub traktowane z dystansem. A sytuacja, na jaką wskazuje stan nauk współczesnych (całkiem dobrze rozpoznany i opisany np. w ramach ogólnej teorii systemów, przez tzw. podejście systemów złożonych i teorię chaosu, jak również niektóre koncepcje kosmologiczne), które coraz częściej mówią o dysponowaniu wiedzą niepewną i prawdopodobną, zmusza epistemologię do wzmoczenia zainteresowania tym rodzajem wiedzy i nie pozwala na jej wykluczenie z obszaru badań filozoficznych. Niepewność staje się ponadto zjawiskiem społeczno-kulturowym, gdyż przyrost informacji (jego tempo zwykle się już mierzy według postępu geometrycznego), z jakim ludzie i społeczeństwa mają do czynienia, powoduje, iż znaczna część naszej wiedzy ma, obrazowo i skrótowo mówiąc, liczne obrzeża niepewności, a nawet w których centrach niepewność jest na stałe wkomponowana (np. w arytmetyce czy mechanice kwantowej). Rozpoznanie zatem sensu epistemicznego niepewności i niewiedzy oraz sposobów ich opanowywania oraz radzenia sobie z nimi jest ważną sprawą nie tylko teoretyczną, ale i praktyczną. Zadanie to jest już dość dobrze opracowane w eksperymentalnej i poznawczej psychologii (np. w teorii „sądzenia i podejmowania decyzji w ramach niepewności” sformułowanej przez Daniela Kahnemana i Amosa Tversky’ego<sup>21</sup>),

---

<sup>21</sup> Por. D. Kahneman, P. Slovic, A. Tversky, *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cambridge (1982) 1998.

a także w pewnych interdyscyplinarnych socjologiczno-metodologicznych monografiach (np. w pracy Michaela Smithsona<sup>22</sup>), które mogą być, jak sądzę, dobrym punktem wyjścia dla epistemologii.

Ale czy **epistemologia niepewności poznawczej** jest w ogóle możliwa? Jakie warunki musiałby ten rodzaj doświadczenia ludzkiego spełnić, aby uzyskać status modelu lub paradygmatu, aby stać się równorzędną dla poprzednich klasycznych wzorów epistemologii wartością poznawczą? Jest to chyba najtrudniejsze zadanie, jakie dzisiaj stoi przed teorią poznania. Jest ono jednak ważne, a nawet palące, ponieważ w obrębie niektórych nauk ścisłych formułowane są koncepcje mówiące o pozytywnej wartości niepewności, w szczególności, niezupełności, nierozstrzygalności, nieobliczalności itp. Powinny one stać się dla epistemologii przedmiotem analiz.

## V. NAJBLIŻSZE SĄSIEDZTWO I NARASTAJĄCA KONKURENCJA

Epistemologia jest, warto przypomnieć kolejny raz, zaledwie jedną z wielu nauk (w znaczeniu wiedzy ogólnej i uteoretyzowanej) dotyczących poznania i wiedzy. Zajmując wciąż jeszcze wyróżnioną pozycję, usankcjonowaną tradycją, mając niezaprzeczalne walory w postaci wypracowanych już metod i sposobów analiz fenomenów poznawczych, jest od połowy XX wieku coraz bardziej konfrontowana przez naukowe teorie i metody badań nad poznawaniem i wiedzą. Stanowią one dla epistemologii coraz liczniejsze sąsiedztwo, ale i narastającą konkurencję. Jest to fakt, który musi znaleźć należyte zrozumienie i właściwe spożytkowanie w samej filozofii.

---

<sup>22</sup> Por. M. Smithson, *Ignorance and Uncertainty. Emerging Paradigms*, Springer-Verlag, New York–Berlin, London 1989. Autor zauważa pewne zmiany w podejściu do zagadnienia niewiedzy i niepewności: „Ponadto, nasze reakcje na niewiedzę okazują się zmieniać. Nie tak dawno przeważającymi metodami radzenia sobie z niewiedzą były próby jej eliminowania lub absorbowania. Nowe podejście już się pozbyło założenia, iż niewiedza daje się zredukować, obecnie panuje podejście „zarządzania”, które polega na próbowaniu zrozumienia, tolerowania, a nawet wykorzystywania pewnych rodzajów niewiedzy. (...) Perspektywa, którą ja wykorzystuję, jest połączeniem idei z nauk społecznych oraz współczesnej filozofii nauki. Za punkt wyjścia przyjmuję postulat, iż nie ma sensowej dyskusji nad niewiedzą bez umieszczenia jej w społecznym kontekście. (...) Jestem przekonany, że potrzebujemy o wiele bardziej wyrafinowanego dialogu pomiędzy różnymi dyscyplinami, w których dokonuje się twórczej pracy nad niewiedzą”, s. viii–ix.

Niepodobna utrzymać dzisiaj postulatu wzajemnej rozłączności (dysjunktywności) epistemologicznych i naukowych badań, ani (1) ich przeciwstawienia (filozoficznych jako lepszych, naukowych jako gorszych) pod hasłem „bezzałożeniowości”, jak czyniła to fenomenologiczna teoria poznania Husserla i Ingardena, ani też (2) zastępowania filozoficznych (metafizycznych, a więc gorszych) naukowymi (np. formalno-logicznymi, a więc lepszymi), jak radykalnie postulowali neopozytywiści, np. Schlick czy Carnap, lub też mniej radykalnie (niekiedy całkiem sensownie) analitycy, np. Russell czy Wittgenstein. Po osłabieniu, a nawet zaniku radykalnej wersji Husserlowskiego programu oraz braku wyraźnej kontynuacji programu Ingardena, a także po antyneopozytywistycznym przełomie w metodologii i filozofii nauki, który rozwiął złudzenia uzyskania sensownej (poprawnej i pewnej) wiedzy, niepodobna już dzisiaj formułować tak radykalnych programów. Nie da się ani przeciwstawić epistemologii naukom, ani przypisać jej samodzielności i wyłączności, gdyż postulaty takie wikłają ją w nieprzezwyciężalne trudności, wystawiając ponadto na szwank w oczach nauki czy w powszechnym odbiorze.

Przegląd nauk, które zajmują się tym samym przedmiotem badań, co epistemologia, może być dla niej pouczający. Wzajemne relacje i stosunki (ukształtowane historycznie) między obydwoma rodzajami wiedzy teoretycznej (teoretycznego dyskursu) są zresztą bardzo różne: od odłączenia się (oderwania) od epistemologii paru dyscyplin naukowych, po zbliżenie się do niej zupełnie nowych i niezależnych (np. metodologicznie). Porównanie i zestawienie należy zacząć od psychologii, która w sposób najbardziej oczywisty posiada wspólny z epistemologią przedmiot badań, częściowo także (choć jest to kwestia wciąż dyskutowana przez psychologów) metody. Gdy tzw. psychologia filozofująca powstawała powoli w XVIII wieku, wywodząc się z empiryzmu brytyjskiego, to przez swoich twórców, jak i samych epistemologów, postrzegana była jako „fizjologia umysłu ludzkiego” (jak wyraził się Kant, mając na myśli Locke’a). Pretendowała ona do zdobycia wiedzy faktograficznej o procesach poznawczych, prowadzących (w oparciu o mechanizm kojarzenia idei) do wiedzy pewnej, tym samym do stworzenia, na wzór przyrodoznawstwa, swoistej mechaniki umysłu, czyli nauki o prawach rządzących świadomym życiem jednostki. Dla pierwszych epistemologów dążenie to wydawało się od początku bardzo odległe od ich metod i celów, jakkolwiek później niejednokrotnie psychologiczna refleksja była poważnym punktem odniesienia dla wielu koncepcji ściśle teoriopoznawczych (np. Johna