

JADWIGA MIZIŃSKA

CZŁOWIEK — ISTOTA AKSJOLOGICZNA

I. CZŁOWIEK POZNAJĄCY A CZŁOWIEK WARTOŚCIUJĄCY

Poznaniem ludzkim rządzi swoista zasada dychotomizacji. Polega ona na wydzieleniu w całości obiektu poznania dwóch części i przeciwstawianiu ich sobie. Przypuszczalnie dzieje się tak dlatego, że układ dwuczłonowy jest najprostszy, a ponadto para jest od razu uporządkowana.

Skłonność do dwubiegunowego myślenia jest najbardziej jaskrawo widoczna w nastawieniu potocznym. Przeciętny człowiek lubi obracać się w rzeczywistości *czarno-białej*, takiej, w której kierunki *góra — dół*, *dobro — zło* są jednoznacznie określone. Rzec by można, iż tendencja ta stanowi wyraz pewnego naturalnego dążenia do absolutyzacji wiedzy, za którym kryje się tęsknota do bezwzględnej pewności. Wolno domniemywać, że ten fenomen psychologiczny świadczy o głębokim zakorzenieniu poznania w działaniu. Aktywność praktyczna bowiem posiada określoną logikę: jest to logika *albo — albo*. Nie można zarazem działać i nie działać; decydując się na działanie trzeba decydować: *za* albo *przeciw*. Nawet wstrzymanie się od działania jest też wyborem spośród dwóch możliwości. Akces do danego programu działalności równa się — na poziomie myślenia przedrefleksyjnego — pełnej akceptacji tegoż programu i jednoczesnej dezaprobacie dla programu opozycyjnego.

Aktywność praktyczna wymaga bowiem zaangażowania całości osobowości. Warunkiem zaangażowania jest zaś wiara, że to, w czym człowiek praktycznie uczestniczy posiada wartościowy cel i nie dający się zakwestionować sens. Bez tej wiary możliwe są tylko działania pozorne, rodzące w człowieku poczucie nudy i absurdu. Najbardziej wyalienowanym rodzajem pracy nie jest bynajmniej praca fizycznie wyczerpująca, monotonna i uciążliwa, lecz praca wyzuta z sensu; przesypanie góry piachu z jednego miejsca na drugie, które nikomu i niczemu nie służy.

To pragnienie wiary w sens, najlepiej — w sens jednoznaczny, odnajdujemy także w różnych ekspresjach zbiorowej świadomości.

Są nim przeniknięte płody ludowej wyobraźni — baśnie, w których po wielu perypetiach dobro triumfuje nad złem, a sprawiedliwy, choć biedny, zwycięża w końcu niesprawiedliwego bogacza. Również większość religii kultuwuje ten schemat, radykalnie odgraniczając świat doczesny od wiecznego, to co boskie, od tego, co ludzkie, grzech od cnoty, zbawionych od potępionych.

Wreszcie obszarem takiego dualistycznego widzenia świata jest świadomość społeczna ujmowana w tym aspekcie, w którym jest ona regulatorem i stymulatorem stosunków między zbiorowymi podmiotami a bytowymi okolicznościami ich egzystencji. Bodajże nigdzie silniej niż tu nie przejawia się tendencja do dychotomizacji. Ideologia, najbardziej zaangażowana (bo najsilniej sprzężona z praktycznymi interesami) postać światobrazu, zazwyczaj bywa równocześnie programem i kontra-programem. Tym, co w ogóle organizuje ideologię, jest wartość jakiejś wspólnoty, coś uznanego przez tę wspólnotę za nadrzędne dobro. Aby je osiągnąć, należy wszakże obalić i zniszczyć to, co jakaś inna, opozycyjna wspólnota uznaje za swoje wartości i dobro.

Reguła wyodrębniania przeciwstawień w rzeczywistości zewnętrznej przenosi się zatem i na rzeczywistość *wewnętrzną*, na dziedzinę stosunków między ludźmi. Kontynent ludzkiego, społecznego i kulturowego świata nie jest homogeniczny. Posiada miejsca wyróżnione, dzieli się na *ojczyznę* i *zagranicę*. W powszechnym odczuciu nie ma nic bardziej naturalnego, niż podział na *swoich* i *obcych*. Jest to podział oparty po części na rozpoznaniu inności, ale rzeczywiste jego kryterium ma charakter emocjonalny. *Swój* stanowi synonim *dobrego, właściwego, obcy* zaś jawi się nie po prostu jako inny, lecz jako *zły, niewłaściwy*.

Mimowolnym świadectwem owej tendencji do dychotomizacji i ostrego kontrastowania ludzi i spraw na *śluszne* i *niesłuszne, nasze* i *obce* jest propagandowa sztuka, zwłaszcza zaś — literatura, jeśli ulega z własnego lub cudzego wyboru presji argumentu o swej służebności względem jakiejś ideologii. Produkuje wówczas dzieła hagiograficzne, których bohaterami jest najczęściej stereotypowa para *święty — zbrodniarz*, przy czym obydwaj te typy mają stanowić odpowiednio wzór i antywzór. Porzywając i odpychając; zaświadczać swym postępowaniem słusność naszej idei jako świętej, natomiast cudzej jako zbrodniczej, literatura taka w istocie pełni funkcję instruktażu. Poucza, jak czynić trzeba, a jak nie należy. Można by powiedzieć, że świadomość przedrefleksyjna bierze za swój model Herkulesa. Aby wykonać swe *Herkulesowe* prace, czyli wytrzebić zagrażające nam potwory, musimy mieć pełną jasność i dogłębne przekonanie, że uosabiają one zło i że dobro oraz prawda są po naszej stronie.

Lecz w toku swych dziejów ludzkość dopracowała się także innego

wzorca. W miarę wzrostu samoświadomości pojawił się mianowicie Szekspirowski Hamlet. Herkules i Hamlet stanęli naprzeciwko siebie, pierwszy jako bohater działania, bohater praktycznego czynu dyktowanego impulsami, drugi — jako bohater teoretycznego namysłu nad sensownością działania.

Zanim wszakże samorefleksja *homo sapiens* wcieliła się w tę postać literacką — co nadało jej moc oddziaływania również na umysły ludzi prostych, niewykształconych — istniała ona dużo wcześniej, aczkolwiek jej zasięg był niewielki, ograniczony do elity intelektualistów. Mowa o filozofii, która w Europie wywodzi się ze zwątpienia we wszelkie potoczne oczywistości. W jakimś sensie prekursorem Hamleta był Sokrates z jego prowokacyjną sentencją: *wiem, że nic nie wiem*.

To doprawdy epokowe zdanie wypada uznać za przekroczenie szczybla dzielącego świadomość człowieka — Herkulesa i człowieka — Hamleta. Sokrates był tym, który dał posiew wątpliwościom już nie tylko co do zewnętrznego, widzialnego świata, ale też — co do wiedzy człowieka o sobie samym, w szczególności zaś — o stopniu pewności tego, co wydaje się niewątpliwe.

Oświadczenie Sokratesa, choć na pozór ma formę twierdzenia, w istocie jest pytaniem. I to pytaniem podwójnym: o podstawę poczucia pewności głoszonych poglądów oraz o sensowność dążenia do jakiegokolwiek ostatecznej pewności w ogóle. Przesłanką do zwątpienia w naturalną oczywistość potocznych opinii stał się dla Sokratesa ich pluralizm: na ten sam temat, o jednej i tej samej sprawie różni ludzie wygłaszali różne, czasami skrajnie przeciwne poglądy. W tej sytuacji filozof, miast pytać, które stanowisko jest jedynie, czyli absolutnie słuszne, zawiesił ważność wszystkich naraz. Rzekomo używając liczby pojedynczej, rzekomo mówiąc o sobie samym: *wiem, że nic nie wiem*, naprawdę czynił to wyznanie w imieniu pozornie wiedzących wszystkich ludzi. Czynił tak z intencją skłonienia ich ku autorefleksji nad wartością poznania w ogóle, a nie tylko nad prawdą lub fałszem poszczególnych mniemań.

Wyzwanie Sokratesa spotkało się z reakcjami dwojakiego rodzaju. Mentalność jego ateńskich współobywateli, świadomość potoczna, poczuła się nade wszystko urażona próbą zaszczepienia jej pierwiastków niedowierzania i podejrzliwości wobec siebie. Na taką próbę zadrażnienia jej ambicji, uroszczeń do poznawczego absolutyzmu, zareagowała ona brutalnie: skazaniem na śmierć tego, kto powążył się naruszyć jej dogmatyczną wiarę w samą siebie.

Ale, jak wiadomo, fizyczne unicestwienie *śmiertelnej części* Sokratesa nie było identyczne z unicestwieniem rzuconej przez niego idei — głoszącej, iż pewność i oczywistość towarzyszące poznaniu co-

dziennemu są zwodnicze. Z tym dwuznacznym testamentem filozofa musieli borykać się jego uczniowie i następcy. Do obowiązku opowiedzenia się wobec takiej spuścizny po swoim mistrzu poczuł się przede wszystkim Platon.

Jego dzieła stanowią osobliwy konglomerat, w którym raz na pierwszy plan wybijają się spisane poglądy Sokratesa — Platon usuwa się wówczas jako skromny *protokolant* w cień — innym zaś razem Platon mówi od siebie. Właśnie dzięki temu, że dialogi mają jak gdyby dwóch autorów, tym mocniej uwidacznia się sposób i kierunek, w którym Platon usiłował poradzić sobie z dylematem odziedziczonym po swoim nauczycielu. Inaczej niż *demokratyczne* pospółstwo zrozumiał on bowiem przesłanie działalności pedagogicznej Sokratesa, której jego śmierć nadała nowy wymiar.

Oto filozofia postsokratejska stanęła przed problemem, który dałby się wysłowić w pytaniu: *Czy na miejsce pozornej pewności może i musi wkroczyć autentyczna niepewność?*

W ujęciu Platona pytanie to zostało rozstrzygnięte tak, że zawarty w nim dylemat mógł zostać natychmiast przekroczony. Z perspektywy wieków, jakie upłynęły od momentu wystąpienia wątpliwości Sokratesa, narzuca się uwaga, iż filozofia grecka nie była jeszcze przygotowana do wytrzymania napięcia spowodowanego zawieszeniem potocznej pewności. Wykazała się swoistą nietolerancją na stan niepewności. W osobie Platona zareagowała na ów stan podważenia zaufania do jednego typu pewności — pragnieniem uzyskania pewności nowego typu, lepszej, tym razem rzeczywiście niezawodnej, absolutnej.

Z nauk swego mistrza bez większych poprawek Platon przyjął tylko jedno: zasadę, że to, co jawi się jako synkretycznie ujmowane poznanie i wiedza, w gruncie rzeczy jest czymś niejednorodnym, tak pod względem celu, środków, jak i końcowych efektów. Platon mianowicie podchwycił i doprowadził do skrajności spostrzeżenie swoich poprzedników, z całą siłą wyeksponowane przez Sokratesa, że w całokształcie ludzkich wyników poznawczych nazywanych wiedzą należy odróżnić dwa jej gatunki: wiedzę pozorną (mniemania, *doxa*) od wiedzy prawdziwej (*epistémé*).

Tak oto zasada dychotomizacji funkcjonująca w poznaniu żywiółowym, a odnosząca się do tegoż poznania w postaci ostrego rozgraniczenia stanu wiedzy i niewiedzy, skompromitowana przez Sokratejskie *wiem, że nic nie wiem*, odżyła na powrót — tym razem w refleksji już *stricte* filozoficznej.

Dualizm przenikający cały system idealizmu obiektywnego znalazł swój dosadny wyraz także w Platońskiej epistemologii. Dążenie do odzyskania pewności, opartej tym razem na niewzruszonych podstawach.

jest bodaj naczelnym motywem platonizmu. Ponieważ powrót do naturalnego poczucia bezpiecznej pewności został odcięty przez sceptycyzm Sokratesa, można było jej szukać już tylko w takich regionach, których tamte wątpliwości nie mogły dotyczyć. Skoro siedliskiem niepewności okazał się świat realny jako wytwarzający iluzję, przeto siedziba bezwzględnej pewności mogła się jawić wyłącznie poza *tym światem*.

Trzeba przyznać Platonowi niesłychaną konsekwencję. Mając przed oczyma rzeczywistość podwojonej wiedzy: *złej doksy* i *dobrej epistemy*, *per analogiam* powołał on do istnienia dwa światy przedmiotów takiej wiedzy. Jednakże, zarówno relacja między *doksą* i *epistemą*, jak też stosunek między *niedoskonałym światem realnym* a *światem doskonałych idei*, bynajmniej nie układały się symetrycznie. Jak wspomniałam, każda para przedmiotów wyodrębniona przez ludzkie poznanie, niejako automatycznie jest uporządkowana i to na jeden, jedyny sposób. Porządek ten daje się co najwyżej odwrócić, ale nie daje się zmienić. W takim dwójkowym układzie na ogół też panuje hierarchia: któremuś z elementów przysługuje pozycja dominująca, a tym samym pozostały znajduje się na pozycji podporządkowanej.

U Platona sprawa jest ewidentna. Spośród dwóch gatunków wiedzy, *doksy* i *epistemy*, pierwszy został *skazany na potępienie* (naturalnie, teoretycznie), drugi natomiast na wywyższenie.

Prawda jako wartość poznawcza definiująca *epistemę* awansowała u Platona do rangi najwyższej i została zrównana z Pięknem i Dobrem. Teoria poznania stała się równoznaczna z epistemologią, czyli właśnie z teorią owej prawdziwej wiedzy. Wbrew nazwie (która okazała się bardzo sugestywna) epistemologia, począwszy od czasów Platona, nie była po prostu teorią wiedzy. Zawierała bowiem w sobie moment wartościujący i to — jeśli tak można powiedzieć — drastycznie wartościujący. Przez całe stulecia epistemologowie koncentrowali się bardziej na konstruowaniu ideałów wiedzy prawdziwej i kryteriów jej odróżniania od mniemań, aniżeli na beznamiętnym opisie procesów poznawczych i wyjaśnianiu ich mechanizmów. Epistemologia, choć swoim mianem sugerowała brak zaangażowania i sama siebie uważała za czystą, bezstronną teorię, faktycznie pozostawała pod presją nałożonego na siebie obowiązku normowania praktyk poznawczych człowieka. To co podawała jako opis autentycznych przebiegów poznania ludzkiego, faktycznie stanowiło zazwyczaj projekcję uprzednio przyjętych przez danego filozofa norm. Z tego powodu tenże sam podmiot — człowiek, jawił się raz jako istota zaopatrzona w wiarygodne zmysły, innym zaś razem świadectwo zmysłów zostaje apodyktycznie odrzucone, a rola odkrywcy prawdy przypada rozumowi.

O czym świadczą choćby ten spór empiryzmu z racjonalizmem, nie

mówiąc już o całym syndromie innych odwiecznych sporów epistemologicznych, z polemiką na temat kryteriów prawdy na czele? Beż wątplenia jest to bezwiedny dowód tego, iż człowiek pozostaje istotą aksjologiczną zarówno na poziomie poznania potocznego, jak też wtedy, gdy wkracza na *metapoziom*, usiłując poznać własne poznanie. To znaczy zaś: będąc bezpośrednio nastawiony na wartości poznawcze, noologiczne, pośrednio podlega także całkiem innym, pozapoznawczym wartościom, które jakby z ukrycia decydują, jaka będzie treść i waga przypisywana tym pierwszym.

II. AUTONOMICZNA I NIEAUTONOMICZNA TEORIA POZNANIA: EPISTEMOLOGIA A DOKSOLOGIA

Opinię Whiteheada, że historia filozofii to dzieje *przypisów do Platona*, można zinterpretować i tak, że Platon pozostawił po sobie z gruntu niewykonalny program — każde pokolenie filozofów jest więc poniekąd z góry skazane na podjęcie Syzyfowej pracy jego zrealizowania.

Cóż jednak takiego tkwiło w myśli Platońskiej, że pobudzała ona do coraz to nowych wysiłków sprostania jej wyzwaniu? Aby unaocnić ten *drażniący* element, przywołajmy pewien fragment z *Państwa*: *Platon: Chociaż tam będzie wzrok w oczach i ten, który go posiada, zechce się nim posługiwać i chociaż będzie barwa na przedmiotach, to jednak, jeśli się nie dołączy rodzaj trzeci, to mający właśnie naturalne przeznaczenie, to wiesz, że wzrok nic nie zobaczy, a barwy pozostaną niewidzialne. — Czegóż tam takiego jeszcze potrzeba — zapytał (Glaukon). — Tego, co ty nazywasz światłem — odpowiedziałem. (...) — Więc ja — dodałem — słońce nazywam dzieckiem Dobra: Dobro je zrodziło na podobieństwo własne i tym, czym jest Dobro w świecie myśli i przedmiotów myśli, tym jest słońce w świecie widzianym w stosunku do wzroku i do tego, co się widzi. (...) — Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom, a poznającemu daje moc poznania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy. (...) A wiedzę i prawdę podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy, tak i tu słusznie jest uważać te dwie rzeczy za podobne do Dobra, ale za Dobro samo uważać którąkolwiek z nich nie jest słuszne; Dobro należy stawiać od nich jeszcze wyżej. — Przyznasz, że słońce, tak mi się wydaje, rzeczom widzianym nie tylko widzialności dostarcza, ale i powstania, i wzrostu i pożywienia. (...) — Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również istnienie oraz istota od*

*niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele. A Glaukon bardzo śmiesznie: Apollonie — powiada — cóż to za wzrost i górowanie nadludzkie i niesamowite*¹.

Przytoczony fragment *Państwa* to jakby epistemologiczne *credo* Platona, wyraz poglądów filozofa na temat tego, jak przebiega ludzkie poznanie. Ale czy jest to doprawdy *credo* wyłącznie epistemologiczne?

Czasy nowożytne, zwłaszcza od Bacona i Kartezjusza, przyzwyczyły nas kojarzyć epistemologię z dociekaniem o wiedzy, prowadzonymi pod kątem możliwości osiągnięcia przez nią wartości ściśle poznawczych, takich jak adekwacja wobec rzeczywistości, obiektywność, wewnętrzna koherencja, logiczna oczywistość. Wszystkie wymienione przed chwilą określniki są niczym innym, jak tylko różnymi aspektami centralnej wartości, którą ta wiedza ma osiągnąć, a którą dla epistemologii w jej klasycznym ujęciu zawsze pozostaje Prawda.

Tymczasem w Platońskim opisie, który posługuje się analogią pomiędzy poznaniem w ogóle a wizualnym postrzeganiem świata, prawda bynajmniej nie jest potraktowana jako ostateczny i samoistny cel. Prawda ukazuje się tu jako dwójako zależna od wartości wyższego rzędu — Dobra. Dobro jest dla Platona *przyczyną wiedzy i prawdy, a* ponadto — Dobro jest także warunkiem poznania prawdy. Uwydatnieniu tej podwójnej pochodniości Prawdy od Dobra służy właśnie metafora słońca. Słońce, czyli światło intelektu wydobywa z mroku rzeczy, ich kształty i barwy. Lecz światło to, choć pochodzące od słońca, czyli w tym wypadku — od idei Dobra, samo słońcem (dobrem) nie jest. Przekładając to na dzisiejszy język, rzecz można: Platon przestrzega przed myleniem prawdy z dobrem. A to znaczy: protestuje przed przyznaniem prawdzie statusu wartości absolutnej, autonomicznej. Ponad prawdą stoi Dobro — i prawda ani nie może ani nie powinna rugować go z tej pozycji. Albowiem nie posiada tych predyspozycji, jakie przysługują Dobru. Otóż *słońce* Dobra jest dla Platona nie tylko źródłem światła, pozwalającego widzieć: przedmioty, ale także — źródłem ciepła, które pozwala na ich *powstawanie i wzrost*.

Wyznanie Platona jest zatem nade wszystko *credo* aksjologicznym. Filozof przedstawia w nim pożądany porządek wartości i ich hierarchię, według której dopiero wartość Dobra jawi się jako autoteliczna, zaś wartość Prawdy, jako od tamtej pochodna i jej podporządkowana.

¹ Platon: *Państwo*. Warszawa 1958, s. 349—353.

Podobnie patrzy na tę kwestię Arystoteles. W *Zachęcie do filozofii* czytamy: *Istnieją różne rodzaje wiedzy: jest taka, która tworzy w życiu rzeczy potrzebne, jak i taka, która uczy, jak z nich korzystać. Jeden rodzaj wiedzy jest służebny (...), inny kierujący (...); z tym drugim jako bardziej autorytatywnym, wiąże się prawdziwe dobro. Jeśli zaś ten tylko rodzaj wiedzy zapewnia poprawność sądów, posługuje się rozumowaniem i ujmuje dobro jako całość, a jest nią filozofia, która może się posługiwać wszystkimi innymi rodzajami wiedzy i kierować zgodnie z zasadami natury, powinniśmy przeto usilnie zabiegać o to, by stać się filozofami, bo tylko filozofia zawiera w sobie sądy i bezbłędną mądrość zalecającą, co czynić należy a czego nie należy*².

O ile cytowany fragment z Platońskiego dialogu stwarza wrażenie opisu wyimaginowanego modelu sytuacji poznawczej (choć dydaktyczny wydźwięk owego opisu jest ewidentny), o tyle Arystoteles już zupełnie nie ukrywa normatywnego charakteru swego stanowiska. Dyktuje, jak być powinno, wbrew temu, jak j e s t. W nastawieniu potocznym ludzie są mianowicie skłonni poprzestawać na utylitarnych zyskach wynoszonych z wiedzy. Prawda jest — owszem — ceniona, ale nawet nie ze względu na nią samą, lecz z uwagi na korzyści, które zapewnia. Widocznie Arystoteles intuicyjnie przewidywał, czym się może zakończyć taka emancypacja prawdy (wiedzy *tylko* prawdziwej), skoro nawoływał do podporządkowania jej jakiejś innej wiedzy. Tak jak Platon dbał nade wszystko o zachowanie należytego dystansu między *doksą* a *epistemą* i konstruował ideały tej ostatniej, tak Arystoteles posiadał już świadomość pokus zawartych w wiedzy typu *techné*. I główną jego troską było zachowanie należytych proporcji między nią jako *wiedzą służebną*, a bardziej autorytatywną *wiedzą kierującą*, z którą łączył *prawdziwe dobro*.

Owa wiedza kierująca była w istocie mądrością, do której dostęp zapewniało dopiero nastawienie filozoficzne. *Zachęta do filozofii* jest adresowana do wszystkich ludzi. Można się domyślać, iż Arystoteles w ten sposób pragnął przypomnieć, że u człowieka potrzeba prawdy jest ważna nie mniej niż potrzeba sensu, czyli odniesienia poszczególnych prawd do całości, w ramach której układają się one dopiero w sensowny wzór.

Taki był mniej więcej obraz sytuacji istniejącej w teorii poznania, kiedy wyłaniała się ona jako względnie samodzielna dyscyplina filozoficzna. Podkreślmy raz jeszcze: Platon i Arystoteles bynajmniej nie zabiegali dla epistemologii o status dziedziny niezależnej od ontologii, antropologii, a zwłaszcza — aksjologii pojętej jako refleksja

² Arystoteles: *Zachęta do filozofii*. Warszawa 1988, s. 5.

nad wartościami pozapoznawczymi: moralnymi i estetycznymi. Wprost przeciwnie: z całą stanowczością domagali się, aby wartości użytkowe czerpane z wiedzy prawdziwej pozostawały pod ścisłą kontrolą wartości wyższego rzędu, uosabianych przez Dobro.

Bez wątpienia jest to ślad wpływu myśli Sokratejskiej, pogłos intelektualizmu etycznego, w którym wiedza została potraktowana jako wprawdzie niezbędny, ale tylko środek do cnoty, to jest — do doskonalenia ludzkiego postępowania, tak aby realizowało ono w coraz wyższym stopniu idee umiaru i sprawiedliwości.

Paradygmat odziedziczony ze starożytności, po *wielkiej trójce* jej najznakomitszych filozofów: Sokratesie, Platonie i Arystotelesie — nie zawiera więc bynajmniej tendencji do wrywania teorii wiedzy z kontekstu całościowego filozoficznego systemu. Na odwrót, widzimy w nim dbałość o to, by epistemologia była zakorzeniona w przesłankach ontologicznych i antropologicznych, a co więcej, by była blisko powiązana z etyką.

Spójrzmy teraz pod tym kątem na nowożytną teorię poznania i zapytajmy, w jakim stopniu jest ona wierna antycznej tradycji. Podstawą do oceny jej współczesnego stanu niechaj będzie fundamentalna praca E. Husserla *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentna*, Pisana w pierwszych dziesiątkach naszego stulecia praca ta ogłasza stan klęski. Tytułowe pojęcie *kryzysu* sygnalizuje paradoksalny fakt załamania się europejskiej kultury spowodowany... nadmiernymi triumfami nauki. Ale to nie bezpośrednio naukę oskarża filozof o sprowokowanie katastrofalnych dla społeczeństwa i kultury następstw. Ich przyczyną — w oczach Husserla — była agresywna ideologia scjentyistyczna, bezmyślny i niepohamowany kult nauki.

Temu, że świadomość potoczna uległa swoistemu *zaczarowaniu* możliwościami nauki i techniki, że popadła w rodzaj *idolatrii*, winna jest, zdaniem Husserla, sama filozofia. Proces nieumiarkowanego wzrostu uwielbienia dla wiedzy naukowej rozpoczął się już na progu nowożytności — autor wiąże go z nazwiskami Galileusza i Kartezjusza z a. Jakkolwiek ich wysiłki miały zbożny cel: doprowadzenie do odkrycia i powszechnego zastosowania niezawodnej metody naukowej, gwarantującej jednoznacznie osiągnięcie uniwersalnych prawd, to przez potomnych zostały one zinterpretowane w taki sposób, że doprowadziło to do fatalnych skutków. Mianowicie od czasu, kiedy dzięki Kartezjuszowi teoria poznania awansowała do rangi *filozofii pierwszej* (która to ranga wcześniej przysługiwała ontologii), tym samym została skazana na alienację. Epistemologia, stając się autonomicznym działem filozofii, wchłaniając w siebie problematykę ontologiczną, antropologiczną i aksjologiczną, znalazła się poza jakąkolwiek kontrolą z zewnątrz. Nic jej już

teraz nie przeszkadzało, by wartość epistemologiczną prawdy utożsamić z dobrem. Ta ekspansja teorii poznania na tereny dla niej obce, rozpoczęta przez Galileusza i Kartezjusza, znalazła swe szczytowe dopełnienie w końcu XIX wieku. Doszło do tego, że i sama epistemologia została podporządkowana metodologii, co z kolei sprzyjało szerzeniu się kultu metody. To, co na początku tej osobliwej rewolucji stanowiło jedynie potencjalne zagrożenie, obecnie stało się sztandarowym zawołaniem: *Moją etyką jest moja metoda*.

Złączenie tego, co z taką starannością było przez starożytnych łączone: utożsamienie wartości epistemicznych z wartościami moralnymi (oraz innymi wartościami pozapoznawczymi) — doprowadziło do dziwnej sytuacji: nauka stała się sprawnym i efektywnym narzędziem wydzieraniu świata jego tajemnic, lecz sama siebie uznała przy tym za autorytet w kwestii czynionego z nich użytku. Niestety, wspinając się na takie wyżyny nie uniknęła swego rodzaju *zawrotu głowy*. Popadła w kryzys, który E. Husserl diagnozuje jako opróżnienie jej precyzyjnego, coraz bardziej sformalizowanego i zmatematyzowanego języka z sensu. Rozwojowi samej nauki i jej metodologii nie towarzyszyła bowiem równoległa refleksja nad jej przeznaczeniem i statusem. Odkrywając reguły rządzące rzeczywistością (zresztą głównie przyrodniczą) jednocześnie zakrywała ich sens dla człowieka: *Przebranie w idee sprawia, że właściwy sens metody, formuł i teorii pozostał niezrozumiały i wobec naiwności obecnej przy powstawaniu metody nigdy go nie rozumiano*⁸.

Za wyzwolenie od konieczności liczenia się z ontologią jako teorią bytu, antropologią — teorią człowieka i etyką, zapłaciła więc *autonomiczna teoria poznania* wysoką cenę. W społecznym odbiorze scjentyzm zaczął funkcjonować jako usprawiedliwienie dla praktyk wykorzystywania osiągnięć nauki do celów niekoniecznie mających coś wspólnego z Dobrem. Ponieważ instancja dobra powszechnego została unieważniona, otwarło się pole dla posługiwania się nauką i techniką w celach partykularnych, nierzadko — antyhumanitarnych. Wprawdzie Baconowskie przekonanie, iż wiedza to potęga stało się naocznie stwierdzanym faktem, lecz zarazem wyszło na jaw, że owa potęga może się obrócić przeciwko człowiekowi, który ją wyzwolił — jak gdyby zapominając, w imię czego.

Opisane przez Husserla zjawisko kryzysu nauki, będące zarazem symptomem i źródłem kryzysu kultury w ogóle, daje się ostatecznie wyjaśnić jako wyswobodzenie się epistemologii spod *jarzma* a k -

8 E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentálna*. Kraków 1987, s. 49.

s j o l o g i i. Czasy współczesne zapoznały potrzebę odróżniania *wiedzy służebnej od wiedzy kierowniczej*, cedując obydwie te funkcje na naukę. Zniesieniu tej starożytnej dychotomii towarzyszyło pogłębianie się dychotomii innej, również dostrzeganej przez myślicieli antycznych, lecz teraz doprowadzonej do skrajności. Im bardziej mianowicie rósł prestiż wiedzy naukowej, zastrzeżonej dla elity intelektualnej, tym mniejszej kontroli przez filozoficzną i naukową refleksję podlegała świadomość społeczna. Rozciągało się na nią odium dawniej przenaczone dla *doksy* jako wiedzy bezwartościowej.

Wskutek tego rozziwmu między wiedzą elity i *wiedzą* mas doszło do anomalii, swoistego *stanu dwuwiedzy*. K. Mannheim w następujących słowach krytykuje ten stan rzeczy, domagając się zrewidowania statusu *autonomicznej epistemologii* jako mimowolnej jego sprawczyni: *Filozofowie zbyt długo zaprzątnięci byli swym własnym myśleniem. Pisząc o myśleniu, mieli na uwadze przede wszystkim swą własną historię, czyli historię filozofii, lub dziedziny wiedzy tak specyficzne, jak matematyka czy fizyka. Ten typ myślenia ma zastosowanie jedynie w okolicznościach ściśle określonych, zaś wyników jego analizy nie sposób przenieść bezpośrednio na inne dziedziny życia. Jednakże nawet wówczas, gdyby ów typ myślenia dało się zastosować, dotyczyłby jedynie pewnego swoistego wymiaru egzystencji, byłby jednak niewystarczający dla żywego człowieka, pragnącego rozumieć i kształtować swój świat. Tymczasem ludzie, działając, poczęli rozwijać z lepszym lub gorszym skutkiem, rozmaite metody eksperymentalnego i intelektualnego badania otaczającego świata, które nigdy nie doczekały się analiz równie precyzyjnych, jak typy tak zwanych nauk ścisłych. Jednak ludzkie działanie, jeśli przez czas dłuższy pozbawione zostanie intelektualnej kontroli i krytyki, przejawia zazwyczaj tendencję, by podążyć własnym torem.*

Za jedną z anomalii naszych czasów uznać należy zatem okoliczność, iż właśnie metody myślenia, za pomocą których dochodzimy do naszych najistotniejszych rozstrzygnięć oraz usiłujemy rozpoznać nasz polityczny i społeczny los, a także nim pokierować, nie są zbadane, pozostają zatem poza zasięgiem intelektualnej kontroli i samokrytyki. Anomalia owa okaże się tym groźniejsza, gdy uprzyomnimy sobie, że od należytego przemyślenia sytuacji zależy dziś dużo więcej, aniżeli w społeczeństwie dawniejszym. Doniosłość wiedzy społecznej wzrasta proporcjonalnie do niezbędności zabiegów regulujących proces społeczny. Tak zwanego przednaukowego, nieścisłego myślenia (którym, paradoksalnie, posługują się również logicy i filozofowie, gdy podejmować muszą decyzje praktyczne) nie zdołamy jednak zrozumieć odwołując się wyłącznie do analiz logicznych. Stanowi ono kompleks, którego nie należy ujmować ani w

oderwaniu od psychologicznego podłoża rządzących w nim emocjonalnych i witalnych bodźców, ani od sytuacji, w której ono powstaje i do rozwikłania której zmierza*.

Usprawiedliwieniem dla przytoczenia tak obszernego fragmentu *Ideologii i utopii* K. Mannheim'a jest to, iż zawiera on nie tylko rozpoznanie źródeł impasu, w jakim znalazła się współcześnie epistemologia, ale też i pewien program przełamania kryzysu świadomości, którego ów impas jest zarazem skutkiem i przyczyną.

III. DOKSOLOGIA JAKO KONCEPCJA POZNANIA ZAANGAŻOWANEGO EGZYSTENCJONALNIE I AKSJOLOGICZNIE

Niebezpieczna przesada, jaką niósł ze sobą scjentyistyczny kult naukowości — polegała — przypomnijmy — na wyniesieniu *czystej teorii* ponad *brudną praktykę* i towarzyszącą tej ostatniej interesowność. Oznaczało to w efekcie negatywne następstwa dla obydwu, ostro od siebie odgraniczonych, postaci wiedzy — zarówno kontrolowanej przez metodę teorii, jak i żywiołowej świadomości społecznej. E. Husserl ukazuje przede wszystkim szkody, które to rozdarcie przyniosło dla teorii. Nauka pozbawiona filozoficznej samoświadomości popadła jego zdaniem we wtórną naiwność, która objawiała się samozadufaniem i wiarą w jej rzekomo przyrodzony, *naturalistyczny obiektywizm*. Była to jak gdyby odwrotna strona zapoznania rangi i roli podmiotowej komponenty poznawczej relacji.

K. Mannheim zwracał natomiast uwagę na inny aspekt zjawiska kryzysu świadomości — na dewiację świadomości potocznej, pozbawionej kontroli i hamulców ze strony teorii, która raz na zawsze uznała dogmat, iż wszelka stronniczość i tendencyjność jest epistemologicznym złem. Z punktu widzenia autonomicznej teorii na miano wiedzy godnej filozoficznego rozważania zasługuje jedynie to, co w poznaniu okaże się ponadczasowe i uniwersalne. Wszelkie inne elementy świadomości noszące znamiona przypisania do określonego czasu i miejsca — partykularnego punktu widzenia cząstkowego podmiotu — zostają apodyktycznie usunięte poza obręb uwagi epistemologia i metodologia.

Każdy z myślicieli na swój sposób zmierzał do skonstruowania programu naprawy tego niedobrego stanu rzeczy. Husserl wyobrażał sobie, że można i należy kontynuować tradycję uprawiania autonomicznej teorii poznania, lecz z taką modyfikacją, by uwzględnić jednocześnie

⁴ K. Mannheim: *Ideologia i utopia. Rozważania wstępne*. W: *Problemy socjologii wiedzy*. Warszawa 1985, s. 312—313.

problematykę sensu i intencjonalności. Fenomenologia pragnęła objąć swym spojrzeniem zarówno naukę, jak i wiedzę potoczną i dla obydwu tych postaci poznania zakładała ideał uzyskiwania samooczywistej oraz powszechnej intersubiektywności. U jego podstaw leżało przeświadczenie, iż w nastawieniu fenomenologicznym dają się zawiesić wszelkie momenty powodujące subiektywizm, a tym samym — ujawnić ostateczny zakres prawd wspólnych dla każdego podmiotu. Rzecz można, iż Husserl, mimo swego krytycyzmu wobec pozytywistycznego mitu naturalistycznego obiektywizmu, sam także poruszał się w takim paradygmacie, który nakazywał ignorować aksjologiczną otoczkę poznania. Był bowiem przekonany, iż metodyczny intelektualny wysiłek, podejmowany świadomie i z dobrą wolą wystarczy, by *oczyścić* przedrefleksyjne poznanie z naleciałości emocjonalno-wolicjonalnych.

Nie wolno nie doceniać roli, jaką odegrała fenomenologia dla przełamania anachronicznego schematu *starej epistemologii*, która lekceważąco traktowała rzeczywistość „*Lebensweltu*” i ewokowaną przezeń świadomość żywiołową. Lecz Husserl jednego progu nie zdołał (czy też nie chciał) przekroczyć. Nie dopuszczał mianowicie myśli, iż pojedyncze *ego cogito* podlega tak silnej presji ze strony zbiorowego podmiotu poznania, do którego przynależy, że nawoływanie go do wznoszenia się na poziom wiedzy bezinteresownej musi pozostać epistemologiczną utopią.

Właśnie ten próg, przed którym zawahała się fenomenologia, został ostatecznie przekroczony przez socjologię wiedzy. Głosząc konieczność *nowej epistemologii*, jej zwolennicy, z K. Mannheimem na czele, w gruncie rzeczy mieli na myśli całkowicie nową, oryginalną problematykę i kategoryzację zasadniczo rozszerzonego obszaru, na którym miała teraz gospodarować teoria poznania. Jej założenia są na tyle osobliwe, iż proponuję ją tutaj nazywać doksologią.

W odróżnieniu od epistemologii, która bazowała na wyrzuceniu poza obręb swoich zainteresowań *doksy* (funkcjonowała ona jedynie jako *negatywny* bohater, antymodel), doksologia czyni centrum swojej uwagi właśnie poznanie żywiołowe, prerefleksyjną świadomość potoczną i świadomość społeczną. O ile epistemologia pragnęła nade wszystko budować *wspólnotę myśli*, i w imię tego stawała się swoistą *teorią podobieństw*, o tyle doksologia na plan pierwszy wysuwała różnicę między podmiotami: różnice w treściach ich wiedzy, pod którymi spodziewała się odnaleźć ich utajone źródła. Z tego powodu werbalizowana i uświadamiana część zawartości umysłu jawiła się teraz tylko jako jeden z dwóch jego wymiarów. Zwierciadło świadomości zdradzało bowiem istnienie swojej odwrotnej, niezwierciadlanej strony —

a to poprzez fakt, iż u różnych partykularnych podmiotów zbiorowych występowały różne, nie pokrywające się ze sobą wizje rzekomo *kopiowanej* przez nie obiektywnej rzeczywistości.

Otóż istota rewolucji doksologicznej zasadza się na tym, że przyjęła ona do teoretycznej wiadomości — jako niezbywalny fakt — pluralizm i różnorodność swiatioobrazów konstruowanych przez kolektywne podmioty wiedzy, ale ponadto — że wyprowadzała genezę owej wielości wizji świata ze szczególnie pojętej funkcji poznania. Centralną tezą doksologii była mianowicie idea egzystencjalnego zakorzenienia wszelkiego poznania. Najkrócej jej sens wyklada się tak oto: Człowiek nie żyje, by poznawać, lecz poznaje, aby żyć. Czynności wiedzotwórcze są ostatecznie uwarunkowane koniecznością przetrwania i potrzebą rozwoju podmiotu egzystencji. Zatem zmieniające się warunki ludzkiej egzystencji — człowieka jako istoty historycznej, muszą interweniować w sposób myślowego postaciowania owego, także historycznego świata. Człowiek zaś jest integralną całością, w której tylko sztucznie można oderwać od siebie składową *praktyczną* od *teoretycznej*. Będąc zmuszony przez okoliczności do zaangażowanej działalności w celu poradzenia sobie z nimi, człowiek staje się interesowny i stronniczy. Ten moment życiowej a nieusuwalnej interesowności wkracza też do poznania. Ideał *epistemy*, wiedzy absolutnie bezinteresownej, przyczynia się co najwyżej do jeszcze bardziej wyrafinowanego maskowania tej naturalnej tendencji zaangażowanego myślenia. W rezultacie dochodzi do coraz głębszego rozdziewu między deklarowanym ideałem wiedzy ściśle teoretycznej (jakoby z definicji wolnej od wpływów społecznego i kulturowego kontekstu) a praktykami partykularnej i tendencyjnej świadomości społecznej. Aby przełamać tę szkodliwą dla obu stron izolację *czystej epistemy* i *brudnej doksy*, należy zrezygnować z normatywnych ambicji i zająć się analizą mechanizmów sprawiających, że poznanie absolutnie neutralne jest... absolutnie niemożliwe.

Zgodnie z rozpoznaniem doksologicznym wynika to stąd, że człowiek jest istotą wartościującą rzeczywistość ze względu na własne cele, a poznanie jest tym wartościowaniem poprzedzone i do głębi przeniknięte. W pewnym sensie aksjologia wyprzedza więc epistemologię i podporządkowuje ją sobie. Można udawać, że tak nie jest, a wówczas żywioł aksjologiczny pozostaje bez kontroli i staje się tym groźniejszy, im staranniej przebiera się w szaty rzecznika *uniwersalnych prawd*. Ale można i należy dokonać teoretycznego rozdzielenia tych żywiołów, pomieszanych ze sobą w nastawieniu potocznym, a zignorowanych w nastawieniu epistemologicznym.

Zadaniem, jakie sobie wytycza doksologia jest właśnie rekonstruk-

cja aksjologicznych *a priori*, jakie z podziemia świadomości decydują o różnorodności tego, co pragnie uchodzić za aposterioryczne epistemy. Narzędziem do odtwarzania owych *a priori* mają być kategorie *kąta widzenia stylu myślenia*, za pomocą których socjologia wiedzy zamierza docierać do systemu kulturowych i społecznych wartości, które decydują o sposobie poznawczego organizowania egzystencjalnych doświadczeń podmiotu.

Tylko w ten sposób, dzięki uznaniu autentycznego faktu uczestnictwa człowieka w nieobojętnej dlań rzeczywistości i konstytuowanej przezeń postawy zaangażowanego obserwatora, możemy wyjaśnić niejednorodność świadomości i chroniczne stany jej rozszczepienia. Dokologia rezygnuje z beznadziejnego (i niepotrzebnego) programu homogenizacji ludzkiego myślenia; model absolutnie obiektywnej *epistemy* byłby bowiem równoznaczny ze swego rodzaju odpodmiotowieniem człowieka, pozbawieniem go prawa do wartościowania i oceny tego, co zastał w świecie oraz tego, co sam do niego wnosi. Zamiast dążenia do pełnego obiektywizmu, dokologia proponuje kontrolowany subiektywizm. To zaś zakłada otwarcie się na odmienne systemy aksjologiczne i porównywanie ich z własnym. Tylko na takiej drodze może w przyszłości pojawić się nadrzędna wspólnota ludzka, tolerująca i uznająca za powszechne Dobro pluralizm różnych wyobrażeń o dobru.