

- Epistemologiczne typy poznania
- „Refleksja towarzysząca” w poznaniu
- Przedmiot poznania: byt czy idea?
- U źródeł epistemologii
- Problem „mostu” epistemologicznego
- Podstawy realizmu poznawczego
- Epistemologia a koncepcja człowieka
- Sposób realizowania poznania

EPISTEMOLOGIA (gr. ἐπιστήμη [episteme] — wiedza, poznanie; λόγος [logos] — rozum, nauka) — nauka o poznaniu, zw. teorią poznania; filozoficzne dociekanie wyjaśniające, czym jest poznanie i jaka jest wartość, czyli rzetelność informacji dotyczących rzeczywistości ujmowanej w aktach poznania. Tak rozumiana e. jest nieodłączną częścią wyjaśniania filozoficznego.

Problematykę rzetelności poznania u zarania filozofii przedstawiano w tzw. racjonalnej psychologii, będącej filozoficzną antropologią (teorią człowieka), później — na skutek zwiększającego się w ciągu wieków zsubiektywizowania filozoficznych wyjaśnień — e. stała się swoistym apriorycznym warunkiem filozofii, a niekiedy nawet zastępowała samą filozofię. Jako oddzielna, naczelna dziedzina filozoficznego poznania e. została sformułowana w 1832 przez E. Reinholda w dziele *Theorie des Menschlichen Erkenntnisvermögens und Metaphysik* (I–II, Go 1832–1835).

Epistemologiczne typy poznania. Jeśli problematyka rzetelności ludzkiego poznania jest przedmiotem e., to należy się zastanowić, jaki typ poznania ma się na uwadze: czy poznanie spontaniczne, czy refleksyjne, czy systemowe (jako że ludzkie poznanie jest i spontaniczne, i zreflektowane, przechodzące w system myślowy).

W życiu codziennym, rozeznając otaczający nas świat, posługujemy się przede wszystkim poznaniem spontanicznym, w którym interioryzujemy, czyli poznawczo przyswajamy sobie treści rzeczy, z którymi obcujemy. Poznanie spontaniczne, w całokształcie procesu poznawczego angażuje nasze zmysły zewnętrzne (wzrok, słuch, dotyk, smak, czucie itp.) oraz zmysły wewnętrzne („zmysł wspólny”, łączący wrażenia poszczególnych zmysłów zewnętrznych oraz wyobrażnię, pamięć, a następnie władze rozumowopoznawcze, współpracujące z poznaniem zmysłowym, czyli tzw. *vis cogitativa*). W poznaniu spontanicznym dokonujemy ujęcia zarówno faktu istnienia rzeczy, jak i jego koniecznych struktur, poprzez pojęcia i sądy, które natychmiast tworzymy i „wypowiadamy sobie”, gdy dostrzegamy poznawczo jakąś rzecz.

„Refleksja towarzysząca” w poznaniu. Procesowi poznania spontanicznego towarzyszy zawsze zaczątkowa refleksja, zw. refleksją towarzyszącą, w której zachodzi proces rejestracji naszego poznania. Refleksja towarzysząca „protokółuje” to wszystko, co spontanicznie poznajemy, a więc: przedmiot, który poznajemy, sposób, w jaki go poznajemy, i wreszcie sam podmiot poznający. Poznając spontanicznie otaczający nas świat wiemy, że poznajemy, uświadamiamy sobie treści poznania, czyli rozumiemy (przynajmniej zaczątkowo) rzeczy poznawane,

oraz wiemy, że to my sami dokonujemy procesu poznania. Dane refleksji towarzyszącej można formalnie uprzedmiotować w pytaniu, co rozumiem przez taką lub inną wypowiedź? (gdy mówię np. „kot”, to mogę zapytać: co przez to wyrażenie rozumiem; odpowiem, że rozumiem przez to wyrażenie „czworonoga miauczącego” — wypowiadam więc sens wyrażenia „kot”). Sensy naszych wyrażeń słownych są pojęciami, które formułuję — poprzez proces znakowania — poznając samą rzecz.

Towarzysząca każdemu ludzkiemu poznaniu refleksja rejestruje najpierw poznawany przedmiot, wyrażony w procesie poznawczym w postaci pojęcia (będącego treściowym wyrazem poznania), które jest utworzonym przez poznającego znakiem zinterioryzowanej poznawczo rzeczy. Akt refleksji towarzyszącej jest albo aktem spontanicznym, natychmiastowym, albo aktem metodycznym i zorganizowanym. Refleksja ta wskazuje również na podmiot dokonujący aktu poznania, ujawniając w ten sposób zachodzące w poznającym podmiocie procesy wyobrazeniowego i zmysłowego (zmysłów zewnętrznych) poznania.

„Poznanie rejestrujące”, zachodzące w refleksji towarzyszącej każdemu procesowi poznawczemu, można „wydzielić” i uczynić przedmiotem nowego aktu poznania w tzw. refleksji pełnej, „aktowej”, nakierowanej na dane uzyskane w poznaniu spontanicznym. Refleksja pełna wykorzystuje te dane, które zostały zarejestrowane w refleksji towarzyszącej (jeśli w spontanicznym poznaniu, widząc kogoś poznaję go i wypowiadam wyrażenie: „człowiek”, to w refleksji pełnej przedmiotem tego poznania jest sens pojęcia „człowiek”). Przedmiotem tego typu poznania są zatem wytworzone uprzednio — w spontanicznych aktach poznania — pojęcia (sensy).

Ujęte w spontanicznym poznaniu pojęciowe treści można „składać” i „rozkładać” w kolejnych poznawczych aktach sądowych. W aktach tych podczas procesu „składania” (afirmacji) lub „rozkładania” (negacji) występuje także asercja, tj. intelektualny akt uznania, że „jest tak, jak jest”, czyli stwierdzenie tożsamości (w granicach złożonej treści) lub negacji tożsamości (w granicach ujawnionej negacji). Utworzone sądy pozytywne i negatywne mogą być podstawą dalszego procesu rozumowania, kierowanego prawami logiki.

Pytanie, czy nasze spontaniczne poznanie jest rzetelne, a przez to prawdziwe, tzn. ujmujące w aktach poznania treść rzeczywistości (istniejącej), znajduje odpowiedź już w refleksji towarzyszącej, która potwierdza spontaniczne poznanie tego, że rzecz naprawdę istnieje! Fakt istnienia rzeczy podmiot poznający rejestruje spontanicznie w procesie przedrefleksyjnego poznania. Stwierdzenie faktu istnienia jakiejś rzeczy dokonuje się nie poprzez jakiś specjalnie wytworzony znak, lecz przez intelektualne „zaakceptowanie” istnienia — w spontanicznych aktach poznawania i zaczęcia procesu realnego poznania tego, co istnieje, czyli bytu.

Wiedząc, że rzecz istnieje, skupiamy spontanicznie uwagę na treści tej rzeczy. Realnie istniejący byt (jakaś rzecz) może być „przyswojony” (np. widząc realnie istniejącego kota, ujmuję jego charakterystyczne cechy: jego kształt, wydawany dźwięk, ruchy), czyli zinterioryzowany w akcie poznania w postaci zarysowanego swoistego „znaku”, który jest przezroczystym (czyli w akcie spontanicznego poznania bezpośrednio niezauważalnym) „obrazem” poznawanej rze-

czy. Znak ten pozostaje nadal we mnie, mogę więc „w refleksji pełnej” uczynić go przedmiotem mego poznania. Fakt, że mogę go uczynić przedmiotem poznania, jest uwarunkowany rejestracją mego poznania w refleksji towarzyszącej, która w trakcie poznawania spontanicznego, „na gorąco” rejestrowała cały proces poznania, gwarantując przez to moje rzeczywiste rozumiejące poznanie; może ono być bardziej dogłębne, może być powierzchowne, ale zawsze jest interioryzacją treści realnie istniejącego przedmiotu. Fakt istnienia rzeczy ujmujemy bezznakowo, gdyż nie posiadamy znaku (pojęcia) istnienia, a nadto — istnienie warunkuje fakt poznania. To, co poznajemy w aktach spontanicznego poznania, jest treścią bytu realnie istniejącego. W akcie poznania ujęliśmy wprost treść bytu, mniej lub bardziej dokładnie, a wraz z nią — jako rację rzeczywistości poznania — ujęliśmy nasze uznanie realnego istnienia rzeczy poznawanej. Równocześnie z ujęciem poznawczym określonej treści ujęliśmy dostrzeżenie jej tożsamości, tzn. że jest to ta, a nie inna treść (np. że jest to treść kota, a nie człowieka czy innego bytu). Również poznawczo ujęliśmy, że poznana treść (ta, a nie inna) jest treścią istniejącego bytu — co jest podstawą stwierdzenia, że poznawczo bezbłędnie został ujęty realnie istniejący byt, gdyż zostało stwierdzone aktualne istnienie tego, co ma określoną treść.

W procesie poznawczym został zatem poznawczo ujęty i stwierdzony realnie istniejący byt, i to stwierdzony ponad wszelką wątpliwość; byt ten może być dokładniej lub mniej dokładnie poznany w swej treści. W dziejach ludzkości proces poznawania treści realnie istniejącego bytu może trwać nieskończenie długo, niewątpliwe natomiast jest to, że byt w pierwszym akcie poznania zostaje ujęty poznawczo, jako istniejące „coś” (będące np. kotem czy inną rzeczą).

Przedmiot poznania: byt czy idea? Co było przyczyną powstania problemu rzetelności poznania w filozofii? Odpowiedź odnajdujemy w historii filozofii, która pokazuje, że przedmiot poznania przesunięto z realnie istniejącego bytu na poznawcze ujęcia jego treści, czyli dokonano przesunięcia poznania z rzeczy, na idee (sensy) poznawanych pierwotnie rzeczy. Wiąże się to ze swoistym kryzysem poznania dostrzeżonym przez starożytnych myślicieli gr., zwł. przez Platona (wcześniej przez Heraklita i Parmenidesa). W czasach nowożytnych problem rzetelności poznania podjął Kartezjusz.

Poznanie spontaniczne uzależniało nadmiernie rezultaty poznania od świadectwa zmysłów i od (ciągle zmiennych) przedmiotów. Dlatego Heraklit stwierdził, że „zmysły są złymi świadkami rzeczy”, a Parmenides zmysłowe poznanie uznał za „drogę głupców”, uważając, że wiedzę rzetelną może gwarantować tylko czysty intelekt. Czysty intelekt jednak, bez świadczenia zmysłów, dostarczał dla poznania tylko swoją myśl, stąd: samo myślenie oraz to, co jest myślane, musiało być z sobą tożsame. I to nazwał Parmenides „bytem”, który jako jedyny, niezłożony — bo absolutnie tożsamy — jest przedmiotem poznania, czyli „tym co” poznajemy. Parmenides za źródło poznania wartościowego uznał czysty intelekt. Historia filozofii pokazała, że intelekt czysty, bez udziału zmysłów, może dostarczyć jedynie pustej tautologicznej zasady, uznanej za byt.

Koncepcją do dziś oddziałującą na problematykę poznania okazało się przeświadczenie Platona, że intelekt ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ [nous], dusza) jest jedynym źródłem poznania; ludzka dusza (intelekt) jest zdolna do poznania kontemplatywnego ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ [nóesis]), poznania racjonalnego, dyskursywnego ($\delta\iota\alpha\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ [dianóesis])

oraz poznania prawdopodobnego tego, co mnogie i zmienne (δόξα [doksa]). Poznanie ludzkie jest zawsze anamnezą (ἀνάμνησις), czyli swoistym powrotem do tej wiedzy, jaką dusza posiada „od zawsze”, tzn. jeszcze przed jej skazaniem na wcielenie. Dusza, jako duch (nous), żyje swym życiem poznawczym; połączenie jej z ciałem uniemożliwia jej pełne poznanie. Filozofia ma pomóc człowiekowi powrócić do stanu ducha czystego. To, co człowiek poznaje, to są niezmiennie, same w sobie bytujące idee-sensy. Platon rozciągnął na całokształt ludzkiego poznania postulat Sokratesa o niezmienności i stałości sensu (u Sokratesa — „cnoty” — ἀρετή [areté], jako treści moralności).

Sofiści (Protagoras, Gorgiasz) usiłowali sprowadzić ludzkie poznanie do umiejętnego wykorzystania jednej — pragmatycznej — funkcji języka, która przejawia się w umiejętności posługiwania się językiem dla celów praktycznych, które są istotne w życiu społecznym, pomijali natomiast funkcję syntaktyczną i semantyczną (znakową) języka. W przeciwieństwie do nich, Sokrates wyakcentował semantyczną (znaczeniową) funkcję języka, dowodząc na tej podstawie, że nie jest tym samym: być człowiekiem „cnotliwym-mężnym”, co „niecnotliwym”. Postępowanie moralne charakteryzuje się stanami koniecznymi, a tylko funkcja semantyczna języka uwzględnia stany konieczne, ogólne i stałe. Ogólność, konieczność i stałość stanów rzeczy wyraża znak językowy w swej funkcji semantycznej. Dlatego język etyki musi uwzględniać owe koniecznościowe stany, w przeciwnym razie dojdzie do zniweczenia i zakwestionowania faktu uczciwego ludzkiego życia i postępowania.

Takie cechy poznania, jak konieczność, ogólność i stałość, Platon rozciągnął na poznawanie całej rzeczywistości w jej źródłach, czyli ideach, a idee te uznał za przedmioty wartościowego ludzkiego poznania.

Czy rzeczywiście jest tak, że tym, co poznajemy spontanicznie, są „idee”, czyli „umysłowe obrazy rzeczy”? Już w średniowieczu, w latach 1267–1268, św. Tomasz z Akwinu zagadnienie to przeanalizował w *Sumie teologicznej* (I, q. 85, a. 2): „[...] niektórzy uznali, iż siły poznawcze, jakie są w nas, nic nie poznają jak tylko własne doznanie [...], czyli obraz intelektualnopoznawczy w sobie zatrzymany. Tak więc tego rodzaju obraz jest tym, co intelektualnie pojmujemy. Takie jednak mniemanie jest fałszywe z dwóch powodów. Najpierw dlatego, że tym samym jest to, co intelektualnie pojmujemy i to, o czym są różne wiedze. Jeśliby zatem tym, co intelektualnie pojmujemy, były tylko obrazy, które są w duszy, wynikałoby, że cała [nasza] wiedza nie dotyczy rzeczy, które są poza duszą, lecz jedynie intelektualnych obrazów rzeczy, które są w duszy, jak wedle platoników, wszystkie wiedze są o ideach, o których utrzymywano, że są poznane intelektualnie, aktualnie. Po wtóre, nastąpiłby błąd starożytnych, głoszących, że »wszystko, co jest ujrane, jest prawdą«, i w ten sposób to, co sprzeczne, byłoby zarazem prawdziwe. Jeśliby bowiem władza poznania nie poznawała nic, jak tylko własne doznania, to tylko by je osądzała. A tak się coś przedstawia, jak władza poznawcza doznaje. Zawsze więc osąd władzy poznawczej będzie o tym, co osądza, a więc o doznaniu własnym, w takiej mierze, w jakiej ono jest. W ten sposób wszelki sąd będzie prawdziwym. I tak, jeśli zmysł smaku nie czuje [nic innego], jak tylko własne doznanie, to ten, kto posiada zdrowy smak, sądzi, że miód jest słodki, i będzie to osąd prawdziwy. A także ten, kto posiada smak zanieczyszczony, osądzi, że miód jest gorzki — osądzi prawdziwie. Albowiem i jeden, i drugi osądzą wedle tego, jak jego

smak został zaatakowany. A z tego wynikałoby, że wszelkie mniemanie jest równie prawdziwe, i w ogóle wszelkie przekonanie. Dlatego należy stwierdzić, że obraz intelektualnopoźnawczy ma się w stosunku do intelektu jak to, przez co intelekt pojmuje. A to się staje jasne następująco: Skoro czynność jest dwojaka, jak to w IX księdze *Metafizyki* [1050 a 23 — b 2] jest powiedziane: jedna, która pozostaje w tym, co działa, jak widzieć, rozumieć, i druga, która przechodzi na rzecz zewnętrzną, jak ogrzewać i siekać, to każda z nich dokonuje się wedle jakiejś formy. I tak, jak forma, wedle której jakaś czynność zmierza do rzeczy zewnętrznej, jest podobieństwem przedmiotu działania, jak ciepło ogrzewającego jest podobieństwem ogrzanego — podobnie i forma, wedle której dokonuje się działanie u tego, kto działa, jest podobieństwem przedmiotu. Stąd podobieństwo rzeczy widzianej jest tym, przez co wzrok widzi, i podobieństwo (obraz) intelektualnie rozumianej, jakim jest obraz intelektualnie poznawczy, jest formą, wedle której (przez którą) intelekt pojmuje.

Aliści, skoro intelekt dokonuje refleksji nad samym sobą, to przez tę samą refleksję pojmuje to, że pojmuje i obraz, poprzez który pojmuje. Dlatego obraz intelektualnopoźnawczy w sensie wtórnym jest tym, co poznajemy. Ale tym, co poznajemy w sensie pierwotnym, jest sama rzecz, której obraz intelektualnopoźnawczy jest podobieństwem”.

Koncepcja Akwinaty zasadniczo rozstrzyga ten dylemat. Niestety, rozwiązanie to nie zawsze jest dostrzegane i rozumiane przez filozofów analizujących kwestię sposobu poznania.

U źródeł epistemologii. Dlaczego w czasach nowożytnych pojawił się problem uzasadniania wartości ludzkiego poznania, jeśli przedmiotem poznania jest byt, a idee są tylko pośrednikami, czyli tym, „przez co” dokonujemy poznania samej rzeczy? Niewątpliwie zaważyła tu tradycja platońska, wg której przedmiotem naszego wartościowego poznania są idee, pojęte jako coś „samo w sobie”. Platońskie idee w systemie Arystotelesa — chociaż nie uznane za coś realnego — zostały zrozumiane jako tzw. substancja druga (οὐσία δευτέρα [ousía deuterá]), czyli jako powszechnik gatunkowy, „gatunek”, a także jako τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai], czyli przedmiot definicji, będący „rzeczą samą w sobie”; przez Awicennę zostały odczytane jako „natura trzecia”, stanowiąca zespół cech konstytutywnych.

Scholastycy pozostający pod wpływem Jana Dunska Szkota, a następnie F. Suareza, „naturę trzecią” pojęli jako „pojęcie obiektywne” rzeczy, Kartezjusz natomiast nazwał ją „idea” (oczywiście „subiektywną”), która — jako jedyna — stanowi przedmiot („to, co”) poznania.

Czy poznając — jako przedmiot — samą ideę, poznajemy zarazem samą rzecz, której obrazem jest idea? Koncepcja Kartezjusza zadominowała w filozofii, i z tego powodu teoria poznania stała się dla wielu zwolenników takiego sposobu myślenia „filozofią pierwszą”. Akcent położony na wartości poznania został przejęty przez zwolenników scholastyki i tomizmu w interpretacji Suareza. Szkoły jezuickie, które stały na stanowisku surezjańskim, uległy poglądom epistemologów szukających porozumienia z dominującą myślą filozofii podmiotu, dla której to właśnie „idee subiektywne” były przedmiotem poznania. Na tym tle także dla scholastyków powstał problem „mostu poznawczego” — odnalezienia czegoś, co prowadziłoby od poznania idei do poznania świata realnego,

tzn. obiektywnie i konkretnie istniejącego, czyli czegoś, co prowadziłyby od myślenia o idei (cogitatio) do poznania istniejącej rzeczy. Można tu postawić tezę, że tego typu przedsięwzięcie, nazwane później teorią poznania, jest zawsze nieudaną — bo niemożliwą — próbą wydobywania się (przez samo myślenie i analizę myśli) z obszaru czystej myśli ku poznaniu świata (realnie istniejącego!).

Próbę taką podejmowali niektórzy myśliciele w XIX i XX w., np. E. Husserl; jego twierdzenie, że naczelnym zadaniem filozofii jest ukrytycznienie poznania-myślenia nie stało się przełomowym w e., bowiem sens traci już samo pytanie: „w jakiej mierze subiektywne przeżycie poznawcze jest obiektywnie wartościowe i odpowiada rzeczywistości?” — usiłuje bowiem odkryć w samym myśleniu (cogito) — a więc w porządku intencjonalnym — w akcie fenomenologicznego oglądu, jawiącą się zarazem i subiektywność, i transcendentalność fenomenu świata. Myślenie (cogito) jawiło się więc jako immanencja (subiektywność) i transcendencja (obiektywność) zarazem. Wg Husserla, sam akt poznania zawiera relacje motywujące i uzasadniające prawdziwość, w tym rzetelność (i realność) swego myślenia; w czystej subiektywności obiektywność miała być dana na mocy tego, że subiektywny byt intencjonalny ujawnia obiektywność.

W bycie intencjonalnym, jakim jest poznawana treść, występuje odniesienie do świata (gdyż byt intencjonalny został utworzony z poznawczego ujęcia i interioryzacji istniejącego świata), ale intencjonalność nie niesie przecież ze sobą realności. Wychodząc od analizy bytu intencjonalnego, czyli samej myśli, nie można, w systemie znakowym poznania, afirmować istnienia realnego świata. Fenomenologiczne koncepcje poznania oraz niemal wszystkie współczesne koncepcje filozofii, łącznie z hermeneutyką i postmodernizmem, są konsekwencją ciągu myślowego filozofii podmiotu. Punkt wyjścia tego typu filozofii — umieszczony w polu świadomości jako „cogito cogitatum”, czyli „myślę myślenie” (moje) — nie dostarcza danych wystarczających do stwierdzenia istnienia poznawanego przedmiotu (istnienia świata), a więc nie prowadzi do osiągnięcia prawdy, tj. uzgodnienia naszego poznania z realnie istniejącą rzeczywistością. Nie jest zatem prawdą, że w ejdetycznym ujęciu poznawczym występuje zarazem subiektywność i transcendencja, docierająca do samej rzeczy istniejącej, bowiem jawiąca się transcendencja jest jedynie transcendencją znaku wytworzonego przez podmiot, który w akcie poznania ujmuje tylko treść, a nie istnienie rzeczy. Gdyby w realnej rzeczy nie było różnicy pomiędzy jej istnieniem i jej treścią, czyli gdyby tym samym było być „tą oto” treścią, co istnieć, to można by uznać postulat Husserla za uzasadniony.

Problem „mostu” epistemologicznego. Aby wydobyć się z obszaru czystej świadomości w dziedzinę poznawania rzeczywistości podejmowano różnorodne próby dostarczenia sposobów umożliwiających przejście przez ten epistemologiczny „most” idealizmu poznawczego. Prekursorem tej tendencji był hiszp. filozof J. Balmes (1810–1848), który w dziele *Filosofía fundamental* (I–II, Ba 1846) zastanawiał się nad: problemem pewności poznania; jej uzasadnieniem; sposobami jej nabycia. Pytania te suponują, że poznanie nasze jest faktem pierwotnym. Istnieją trzy wzajemnie warunkujące się podstawowe kryteria poznania, które są władne uzasadnić rzetelność poznania. Kryterium pierwsze to stwierdzenie faktu istnienia; kryterium drugie to zasada niesprzeczności przyjęta jako oczywista; kryterium trzecie to „instynkt” intelektualny, dotyczący obiektywności

poznania. Obiektywności poznania dowodził Balmes na podstawie „instynktu” intelektualnego. Sądził, że problem obiektywności poznania wykracza poza dziedzinę filozofii i należy do dziedziny „sensus communis”. Pierwszą i zasadniczą funkcją zdrowego rozsądku jest usprawiedliwienie obiektywności idei — co jest warunkiem filozofii i co nie jest skoordynowane z filozofią. Argumentuje „ad hominem”: „Jeśli przyjmujecie fakty świadomości dlatego, że wierzycie, że myślicie, że widzicie konieczność — to czyż nie ma tej samej konieczności między ideą i przedmiotem?” Wynika stąd, że to ludzka świadomość, a ostatecznie Bóg, jako gwarant idei, stanowi oś teorii poznania Balmesa.

W XIX w. niektórzy filozofowie scholastyczni, w uzasadnianiu prawdziwości poznania borykają się z subiektywizmem kartezjańskim i kantowskim. Apelują do oczywistości poznania, a samą oczywistość utożsamiają z pierwszymi zasadami, zwł. (pod wpływem Arystotelesa) z zasadą niesprzeczności. Z niesprzecznością wiążą także Kartezjańskie „cogito”, jako konkretną zasadę stwierdzającą własne istnienie. Tok uzasadnień epistemologicznych przebiega zazwyczaj następująco: 1) odparcie sceptycyzmu dające zaistnienie pewności; 2) zasadnicza nieomylność źródeł poznania; 3) analiza szczegółowa tych źródeł; 4) oczywistość jako naczelné kryterium prawdy; 5) wyjaśnianie faktu błędu.

Po ukazaniu się encykliki *Aeterni Patris* Leona XIII, uzasadniającej konieczność powrotu do filozofii św. Tomasza, studia nad jego myślą zasadniczo nie zmieniły nastawienia epistemologicznego, chociaż wykorzystywano definicje i podziały wprowadzone przez Akwinatę. Namysł epistemologiczny w XIX w. zwykło się określać terminem „dogmatyzm”, ze względu na przyjęte przez niego formy przewycięzania sceptycyzmu. Stanowisko to można spotkać u takich autorów, jak: M. Liberatore, G. Sanseverino, J. Kleutgen, S. Tongiorgi, D. Palmieri, S. Schiffini, J. Urraburu, M. De Maria, V. Remer, Z. Gonzales, T. Zigliara, A. Lepidi, T. Pesch, J. Gredt.

Pod koniec XIX w. i w pierwszej poł. XX pojawiły się tendencje uzasadniania wartości ludzkiego poznania w polemice z kantyzmem, pozytywizmem, bergsonizmem, blondelizmem, fenomenologią. W tych dyskusjach i polemikach niekiedy ulegano wpływom myśli dyskutowanych autorów i kierunków myślowych, zwł. fenomenologii (A. Forest, G. Söhngen, G. Rabeau, A. Brunner), uważając, że o wartości poznania intelektualnego decyduje zwykle refleksja i analiza poznania refleksyjnego (D. Roland-Gosselin, C. Boyer, B. Romeyer).

Na tle idealizujących dociekań teoriopoznawczych lub ujęć synkretyzujących takich autorów, jak H. Gouhier, R. Jolivet, P. Wilpert, J. de Vries, wyróżnia się w epistemologii realistyczne stanowisko É. Gilsona. Gilson, dostrzegając powtarzające się w dziejach filozoficznego wyjaśniania bytu wątki błędu „a posse ad esse”, ukazuje, że tego rodzaju usiłowania są błędne z powodu błędnego punktu wyjścia, za który obrano „czyste myślenie”, czyli tak lub inaczej pojęte „cogito” (Kartezjańskie, empirystów angielskich, Kanta, Fichtego, Hegla lub fenomenologów). I nikomu, jak dotąd, co pokazują dzieje rozważań filozoficznych, nie udało się dokonać rzeczywistego przejścia z analizy myślenia i zawartości myśli do zaafirmowania świata realnego. Nikt nie obalił twierdzenia: „a nosse ad esse non valet illatio” („nie ma przejścia od wiedzieć do istnieć”) — uniemożliwia to charakter ludzkiej myśli, która realna jest jedynie realnością (istnieniem) myślącego człowieka, który nie jest władny poznając — „stwarzać”, udzielać realnego istnienia myślanym przez siebie bytom-treściom. Koncepcje idealistyczne

filozofii żyją więc jedynie prawami myślenia, czyli prawami logiki; są logicznie zwarte, „racjonalne”, gdyż żyją tylko myślą pracującego intelektu, a nie samą rzeczą. Wszelkie „logiczne” uzasadnienie takiej myśli uzasadnia jedynie relacje logiczne, racjonalne w obrębie myśli, nie ma natomiast siły kreowania rzeczywistości. Przyjmując aprioryczny punkt wyjścia, stawiamy się w sytuacji nierealnej wobec faktu realnego poznania, którym jest pierwotnie spontaniczne poznanie bytu. Doniosłe w tej kwestii jest stwierdzenie Akwinaty (*In Sent.*, I, d. 19, q. 5, a. 1): „Skoro w rzeczy jest jej istota i jej istnienie, to prawda osadza się bardziej na istnieniu rzeczy niżli na jej istocie, tak jak i sama nazwa »byt« [ens] pochodzi od nazwy »istnienie« [esse]. I w samym działaniu intelektu ujmującego istnienie rzeczy takie, jakie przejawia się jakimś podobieństwem do niej, dopełnia się relacja adekwacji, w czym ziszcza się racja prawdy”.

Podstawy realizmu poznawczego. Podstawą realizmu poznawczego jest przeżywane codziennie przez każdego człowieka doświadczenie ludzkiego poznania, a nie abstrakcyjna analiza myśli, oderwanej od bezpośredniego poznawczego kontaktu z realnie istniejącym światem materialnym. Codzienne doświadczenie poznawcze człowieka ukazuje, że to w poznawczym kontakcie z poznawanym bytem człowiek wie o tym, że poznaje świat istniejący realnie, i że ten realnie istniejący świat staje się zinterioryzowaną własnością poznającego. Przez zmysłowe spostrzeżenia ujmujemy istniejący konkret, jawiący się i rozumiany jeszcze niewyraźnie („ut existens sub natura communi”), ale uwyrażniający się coraz bardziej poprzez syntezę naszego zmysłowego poznania i intelektualnego rozumienia.

W owym intuicyjnym, bezpośrednim kontakcie poznawczym (istnienie jest ujmowane bez znakowego pośrednictwa, a znaki przeźrocyste nie zatrzymują na sobie aktu poznania) wrażenie zmysłowe nie jest czymś bezpośrednio danym poznawczo. Wrażenie pochodzące od zmysłów zewnętrznych (czucie, widzenie, słyszenie) jest dostrzegane w spontanicznym poznaniu na sposób obecności rzeczy poznawanej. Znaczy to, że poznając naszymi zmysłami zewnętrznymi jesteśmy całkowicie pochłonięci przez „odczuwany”, „widziany”, „słyszany” przedmiot, oraz wiemy, że nic nie pośredniczy pomiędzy nami jako poznającymi a poznawanym zmysłowo przedmiotem. Nie uświadamiamy sobie (nie możemy nawet sobie uświadomić) swoich poznawczych wrażeń czuciowych, wzrokowych, słuchowych, węchowych; wrażenia uświadamiamy sobie dopiero w wyniku racjonalnej refleksji i analizy naszego poznania zmysłowego. Jeśli widzę, to to, co jest racją aktu widzenia, nazywam wrażeniem poznawczo-zmysłowym; jest ono tak bezpośrednio związane z widzianym przedmiotem, że nie mogę tego wrażenia uprzedmiotowić nawet w akcie refleksji — nie mogę „zobaczyć” mego „widzenia”, gdyż widzę tylko przedmiot widziany. Wrażenie zmysłowe jest przyjmowane jako czynnik uniesprzeczniający akt widzenia, słyszenia, czucia. To, co poznaję, jest samym poznawanym przedmiotem — „sensible in actu est sensus in actu”. I w tym właśnie danym mi wrażeniu przedmiotu ujmuję akt istnienia tego przedmiotu; jest to ujęcie bytu realnie istniejącego, zaczątkowo rozumianego jako jakiś powszechnik: „drzewo”, „koszula”, „człowiek” — „ut existens sub natura communi”, jak powie św. Tomasz w *In Aristotelis librum De anima commentarium* (lib. II, lect. XIII), i rozwinie to w następujący sposób: poznajemy „[...] jako coś istniejącego pod wspólną naturą;

to [poznanie] zaś dlatego zachodzi, że wiąże się [zmysłowe poznanie] z intelektualnym w tym samym podmiocie. Stąd poznaję tego oto człowieka, o ile jest tym oto człowiekiem, i to oto drzewo, o ile jest tym oto drzewem". Jest to ujęcie bytu realnie istniejącego, które pierwotnie wypowiadamy w świadomym sądzie egzystencjalnym: „A — istnieje”; za „A” podstawiamy „widziany”, „słyszany”, „wączhany”, „odczuwany” konkret w zmysłowym spostrzeżeniu. Spostrzeżenie to, w kontekście działania intelektu, jest ogólnie rozumiane i staje się coraz doskonalsze (w miarę napełniania władz zmysłowopoznawczych) w sferze zmysłowego poznania, które nie dokonuje się w oderwaniu od działania rozumu, gdyż jest przyporządkowane umysłowemu poznaniu. W ludzkim poznaniu procesy poznawcze zmysłowe oraz umysłowe nie występują w izolacji, bowiem to ten sam człowiek poznaje poprzez swe władze poznawcze zmysłowe i umysłowe. Separowanie procesów poznawczych może doprowadzić do pseudoproblemów, które zresztą wystąpiły obficie w tzw. krytycznej teorii poznania. Sprzężenie w jednym procesie poznawczym naszych zmysłów i umysłu jest następstwem ludzkiego sposobu bytowania jako syntezy materii i ducha; człowiek istnieje istnieniem duszy, organizującej sobie materię do bycia ludzkim ciałem, przez które dusza (istniejąca samodzielnie) może działać jako człowiek, gdy zostanie wytracona z bierności poznawczej poprzez otaczający materialny świat, którego częścią jest nasze ciało, będące racją konieczną (choć niewystarczającą) wszelkich ludzkich działań. Ostateczne wyjaśnienie ludzkiego działania, w tym zwł. wyjaśnienie ludzkich procesów poznawczych, nie sprowadza się do analiz intelektualnopoznawczych, lecz do zrozumienia sposobu ludzkiego bytowania, które wyraża się w różnorodnym — także poznawczym — ludzkim działaniu.

Epistemologia a koncepcja człowieka. Problemy epistemologiczne (teorio-poznawcze) dotyczą człowieka i mogą być zrozumiałe jedynie na tle rozumienia ludzkiej natury, a nie niezależnie od niej, gdyż wtedy znika podmiot ludzkiego poznania, a e. buduje się dla jakiegoś „ducha” — jak to uwidoczniło się w kartezjańskiej i postkartezjańskiej filozofii podmiotu (podmiotu zazwyczaj mylnie rozumianego i mylnie interpretowanego). E., która wychodzi z danych świadomości, na zawsze musi pozostać w sferze świadomości jako uniwersalnym siedlisku znaczeń, ostatecznie odrealnionych, gdyż w zabiegach redukcyjnych znikło zarówno istniejące „ja”, jak i istniejący świat. E. zrodzona z dziewiczego, niezapłodnionego przez rzeczywistość punktu wyjścia — cogito, nie mogła stać się udanym płodem myśli filozoficznej — wyjaśniającej rzeczywistość ludzkiego poznania.

Sposób realizowania poznania. W jaki sposób przeprowadzić faktycznie wyjaśniające poznanie w filozoficznych dociekaniach epistemologicznych? Niewątpliwie, najpierw trzeba ustalić sam „fakt poznawczy”, następnie fakt ten (jawiący się w życiu poszczególnego człowieka i w życiu społecznym) poddać wyjaśnieniu przez wskazanie takich czynników realnych, których ewentualna negacja byłaby negacją faktu ludzkiego poznania. Takim faktem — zarówno jednostkowym, jak i społecznym — jest nasze spontaniczne poznanie przednaukowe, zw. także poznaniem zdroworozsądkowym. Jest ono niedoskonałe, podlegające ciągłemu usprawnianiu, jednak w tym spontanicznym, zdroworozsądkowym poznaniu dostrzegamy zasadniczą dla człowieka (ludzkości) bazę poznawczą, dzięki której człowiek przetrwał w historii swego istnienia, dosko-

nalił się i rozwinął nauki. Owa baza poznawcza, jaką jest przednaukowe potoczne poznanie, charakteryzuje się realnym związaniem ludzkiego poznania z faktem istnienia rzeczywistości, od której człowiek jest zależny. Tutaj właśnie ludzkie poznanie afirmuje istnienie rzeczy i ludzi, co pozwala człowiekowi przyrzeć się rzeczom (ludziom) istniejącym realnie i do nich się w praktycznym działaniu ustosunkować, poprzez coraz dokładniejsze poznawanie treści rzeczy istniejących i zaafirmowanych w spontanicznym poznaniu. Co więcej, poznanie takie jest udziałem wszystkich ludzi, a rezultaty tego poznania ludzie sobie nawzajem komunikują w naturalnym języku, uwikłanym w relacje syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne. Te relacje językowe można oczywiście rozerwać, ograniczając się w rozumieniu i użyciu języka wyłącznie (lub zasadniczo) do jednej z nich. Działo się tak w historii filozofii, np. w starożytnych Atenach sofiści wyakcentowali funkcję pragmatyczną języka, a Sokrates i Platon funkcję semantyczną — pomijając pozostałe funkcje języka. W XX w. twórcy językoznawstwa strukturalnego, traktującego język jako system relacji między wyrażeniami, wyakcentowali natomiast syntaktyczną funkcję języka. Skutek daje się odczuć natychmiast w postaci okrojonych, a przez to samo nieprawdziwych sformułowań dotyczących istniejącej rzeczywistości.

Podstawową i niepomijalną bazę analiz i wyjaśnień rzetelności ludzkiego poznania oraz bogate źródło problematyki epistemologicznej stanowi przednaukowe poznanie zdroworozsądkowe. W danych przednaukowego poznania występują bowiem, mniej lub bardziej jawnie, niemal wszystkie problemy filozoficzne; sama filozofia wyrosła przecież z poznania przednaukowego, zawierającego konieczne dla ludzkiego życia informacje. Agnostycyzm, sceptycyzm, dogmatyzm poznawczy dotyka już przednaukowe poznanie, które samo musi się oczyszczać, by móc zagwarantować trwanie człowieka i jego rozwój. Zdroworozsądkowe, przednaukowe poznanie nie jest, oczywiście, zdolne samo z siebie, tj. na poziomie przednaukowości, rozwikłać trudności sceptycyzmu, agnostycyzmu czy uduwnień tzw. filozoficznych; ono po prostu nie liczy się z takimi dziwactwami i je odrzuca jako nieprzydatne dla życia, rezerwując zadanie rzetelnych wyjaśnień rzeczywistości dla rozumnej filozofii lub dla odpowiedzialnej i sprawdzalnej nauki.

Zdroworozsądkowe poznanie dostarcza materiału dla uzasadnienia faktu poznania istnienia bytu, a także istniejących realnych treści bytowych. Odwołuje się ono do filozoficznych wyjaśnień związanych z rozumieniem bytowej struktury człowieka, by przez to zrozumieć strukturę ludzkiego działania, zwł. w dziedzinie poznawczej, w której doświadczenia i sformułowania wyjaśnień dostarczane przez myślicieli w ciągu stuleci stanowią ważny element poznawczy. Dotyczy to całego procesu ludzkiego poznania — zmysłowego i rozumowego — wraz z rozumieniem aktów pojęciowego, sądowego i dyskursywnego poznania. Szczególnie doniosłym materiałem zdroworozsądkowego przednaukowego poznania jest rozumienie pojęć uniwersalnych i poznania transcendentального, tzn. przekraczającego zakresy powszechników i dotyczącego całej rzeczywistości. Takie pojęcia, jak „byt”, „rzecz”, „prawda”, „dobro”, „piękno” występują w ludzkim poznaniu przednaukowym; trzeba je tylko, poprzez wyjaśnianie filozoficzne, uczynić zrozumiałymi.

Już w przednaukowym obszarze poznania występują tzw. sądy naczelne, czyli „pierwsze zasady”, zw. tożsamością, niesprzecznością, wyłączonym środ-

kiem, racją bytu (przyczynowością), celowością, substancjalnością. E. nie może tych kwestii nie wyjaśniać — zarówno w aspekcie sposobu ich sformułowania i użycia, jak też w aspekcie ich przedmiotowości, gdyż wszystko to wiąże się z wartością i realizmem ludzkiego poznania. Analizując te problemy za pomocą metody uniesprzeczniającego wyjaśniania pomaga w używaniu racjonalnego języka w racjonalnym obszarze (istniejącej rzeczywistości) filozoficznych dociekań.

Bibliografia: D. Mercier, *Critériologie générale. Ou théorie générale de la certitude*, Lv 1899, 1923⁸; Thomas Aquinas, *In Aristotelis librum De anima commentarium*, Tn 1925, 1959⁴; J. Tonquédec, *La critique de la connaissance*, P 1929; D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude critique de la connaissance*, P 1932; G. van Riet, *L'épistémologie thomiste*, Lv 1946; É. Gilson, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, P 1947, 1983; Krąpiec Dz II; R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, I, Wwa 1971; Krąpiec Dz XIV; Krąpiec Dz VIII; Krąpiec Dz XX.

Mieczysław A. Krąpiec