

Józef Niżnik

Pogranicza epistemologii

Temat tego opracowania może sugerować, że autor ma skonkretyzowaną koncepcję epistemologii i wyróżnia w niej problematykę, która stanowi jej merytoryczne centrum oraz problematykę „peryferyjną”, która z różnych powodów – na przykład z racji jej powiązań z innymi dyscyplinami, albo z powodu wyjścia poza ściśle rozumiany dyskurs filozoficzny – stanowi jej pogranicza. Chcę więc zaraz na wstępie wyjaśnić, że nie jest moją intencją rozróżnienie tak rozumiane.

Co więcej, chcę argumentować, że współcześnie nie sposób ustalić zakresu czegoś, co mogłoby być problematyką centralną dla epistemologii, że klasyczne problemy, pytania, a nawet terminy epistemologii zostały przekonująco zakwestionowane. Natomiast pozostały zagadnienia wyrosłe na styku tradycyjnie pojmowanej epistemologii i rozmaitych innych dziedzin wiedzy. W dodatku, tak rozumiane pogranicza epistemologii wydają się współcześnie jedyną żywą problematyką teoriopoznawczą. Mają one tę przewagę nad niejasnym „centrum”, że od pogranicza nie wymaga się dokładnych granic, które są kłopotliwe dla epistemologii w ogóle.

Samo rozumienie epistemologii, jak również jej miejsce w filozofii, pozostaje problemem. Aby zobaczyć, że to miejsce epistemologii w filozofii było problemem niemal zawsze, wystarczy spojrzeć na niektóre z klasycznych systemów filozoficznych. Jakkolwiek były one systemami właśnie dlatego, że rozstrzygały w obrębie wspólnej doktryny większość filozoficznych kwestii, oferując logicznie ze sobą powiązane koncepcje niemal

wszystkich filozoficznych subdyscyplin, nietrudno zauważyć, że dla jednych z nich osią teoretyczną była problematyka epistemologiczna (Kant), a dla innych ontologiczna (Hegel) bądź moralna (Nietzsche). Mimo to, filozofia klasyczna była aż do Husserla zgodna w poglądzie na szczególny status epistemologii. To wyróżnione miejsce epistemologii polegać miało na tym, iż miała ona być dyscypliną suwerenną, która jako teoria poznania nie może odwoływać się do żadnych innych nauk oferując przy tym nie budzące wątpliwości podstawy wszelkiej wiedzy. Stanowisko takie zwykło się nazywać fundamentalizmem epistemologicznym. Niekiedy odróżniano epistemologię czystą od stosowanej, oczekując, że tym fundamentem wszelkiej aktywności poznawczej człowieka będzie epistemologia czysta.

Roman Ingarden, w swoim wykładzie habilitacyjnym z roku 1924, pisze na ten temat następująco: „Przedmiotem badań teorii poznania jest zawartość naczelnej idei poznania w ogóle, badań kulminujących ostatecznie w ustaleniu principów poznania. Celem ustalenia takich principów jest poddanie krytyce wartości poznawczej twierdzeń i metod jakiegokolwiek z innych nauk”¹. Innymi słowy, epistemologia miałyby być nie tylko niezależna od praktyki badawczej i wyników innych dyscyplin, ale to w oparciu o jej ustalenia oceniana ma być wartość poznawcza wyników innych dziedzin wiedzy.

Jednak to rozwój nauki – który dokonał się w dużej mierze nie tylko niezależnie od filozofii, ale często wbrew niej – podważył racje dla tak formułowanych aspiracji epistemologii i w znacznej mierze był powodem tendencji antyfundamentalistycznych w formułowaniu jej celów². Pozostała jednak epistemologia (nawet jeżeli pod tą nazwą będziemy rozumieć jakieś pogranicza klasycznej teorii poznania) kluczową dziedziną w samej filozofii. Jest nią przynajmniej w jednym sensie: od tego, jaki kształt przyjmuje epistemologia, zależą w dużej mierze funkcje filozofii wobec innych form aktywności intelektualnej człowieka włączając w to uprawianie nauki. Wiele wskazuje też na to, że istnieje również zależność odwrotna: faktyczne funkcje, które filozofia spełnia we współ-

¹ R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1971, s. 391.

² Spośród rozmaitych argumentów wspierających taką tezę szczególne miejsce zajmują te pojawiające się we współczesnych dyskusjach bliskich perspektywie *cognitive science*. Zob. np. P. M. Churchland, *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*, MIT Press, 1990.

czesnej kulturze, wpływają na pojmowanie epistemologii. Innymi słowy, w miejsce dziedziny aspirującej do tego, aby być fundamentem wszelkiej działalności poznawczej, pojawia się dyscyplina, która wychwytuje szczególne konsekwencje teoretyczne rozmaitych dziedzin wiedzy. Mianowicie takie konsekwencje teoretyczne, które wykraczają poza obszar przedmiotowy danej dyscypliny.

Epistemologia staje się więc czymś zupełnie nowym, uprawianym w zupełnie nowej sytuacji. Przy odrzuceniu fundamentalizmu epistemologicznego, które wydaje się nieuchronne, z jednej strony, oraz nowym spojrzeniu na procesy tworzenia wiedzy – z drugiej, coraz trudniej określić obszar epistemologii i uzgodnić jej współczesną koncepcję. Natomiast jej pogranicza są coraz bardziej eksponowane, badane i coraz wyraźniej oddziałują na działalność intelektualną człowieka. Klasyczne pytania teoriopoznawcze pozostają czymś na kształt negatywnego układu odniesienia, czyli czymś co jest *explicite* albo *implicite* podważane, a nawet odrzucane. Dlatego pod szyldem epistemologii albo teorii poznania uprawia się niekiedy po prostu historię filozofii, natomiast nowe idee ważne dla teorii poznania pojawiają się w obrębie filozofii nauki, socjologii wiedzy, metodologii, logiki, psychologii. To właśnie te dyscypliny stanowią pogranicza, o których mowa. Niekiedy dyscypliny te są wręcz uważane za sukcesorów epistemologii, która – zdaniem rzeczników takiego poglądu – jest już wyłącznie historią.

Szczególnie mocno formułuje taki pogląd Richard Rorty³. Argumentuje on, że sama idea teorii poznania jest już czymś archaicznym, ponieważ implikuje taką lub inną teorię reprezentacji, która została współcześnie skutecznie podważona. Wydaje się jednak, że istotą problemu jest nie tyle zasadność stosowania pojęcia epistemologii, co jego treść. Można zrezygnować z pojęcia epistemologii czy teorii poznania, ale w ten sposób nie jesteśmy w stanie wyeliminować pewnego obszaru problemowego wyznaczanego przez twórczą interakcję człowieka z jego otoczeniem. Mowa tu o tej interakcji, której najistotniejszym efektem jest – tak lub inaczej rozumiana – wiedza oraz przyjmowane przez człowieka kanony racjonalności. Natomiast trafne jest spostrzeżenie krytyków idei teorii poznania, że współcześnie ten obszar problemowy nie mieści się już w zakresie klasycznych pytań, które uważano – wzorem Poppera – za

³ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979.

stałe, pozostawiając filozofii jedynie swobodę w proponowaniu coraz to nowych odpowiedzi. Cechą współczesności są bowiem nie tyle nowe odpowiedzi na odwieczne pytania, co odrzucenie tych pytań. W tym pytań o prawdę, o obiektywność, o racjonalność.

Interesuje mnie, jak do tego doszło i jakie w tej sytuacji można sformułować wnioski dla tych, którzy chcą zajmować się epistemologią samą, a nie tylko jej historią. Zadanie epistemologii, pojmowane na wzór cytowanej wcześniej tezy Ingardena, jest – moim zdaniem – zupełnie nierealne. Nie jest już możliwa ani ogólna idea poznania, ani principia, których żądał Ingarden. Postaram się choć wstępnie wyjaśnić dlaczego. Dalszych argumentów dostarczają pozostałe teksty zawarte w tym tomie.

Zasadniczym spostrzeżeniem jest chyba fakt, że we współczesnej refleksji filozoficznej – zwłaszcza tej, która nieuchronnie obecna jest w dyscyplinach „sąsiadujących”, jak te wymienione wyżej – uderza nieadekwatność samego pojęcia poznania w odniesieniu do rozmaitych procesów, których zwińczeniem jest wiedza. Pojęcie to staje się jakby pojęciem niejasnym. Odnosi się wrażenie, że jest ono obciążone intuicjami, które na naszych oczach są przewyżczane zarówno przez filozofię, jak i przez dyscypliny szczegółowe.

Interesujące, że ta nieadekwatność pojęcia poznania była sygnalizowana już od paru dziesiątków lat nie naruszając jednak podstawowych kanonów filozofii. R. Rorty cytuje wypowiedź Wilfrida Sellarsa z 1963 roku, który pisał: „kwalifikując zdarzenie czy stan jako poznanie nie opisujemy tego zdarzenia czy stanu; lokujemy go w logicznej przestrzeni rozumu, jako uprawomocniającego i będącego w stanie uprawomocnić to, co się twierdzi”⁴. Było to wyraźne zakwestionowanie tradycyjnie rozumianego pojęcia poznania przy zachowaniu samego terminu. Upłynęło jednak kilkanaście lat, zanim pogląd taki przestał być wyjątkowy, a ujawnienie pełnych jego konsekwencji jest zapewne ciągle przed nami. Zresztą pewne naruszenie struktury sensu podstawowych pojęć filozofii nie ogranicza się do pojęcia poznania. Aby wyjaśnić to spostrzeżenie, muszę zacząć od uwag dotyczących samego sposobu ufundowania zrębów filozoficznego dyskursu. Otóż jest on obciążony zasadniczą arbitralnością.

⁴ W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London and New York, 1963, s. 169. Cyt. za R. Rorty, *Philosophy...*, wyd. cyt., s. 389 („in characterizing an episode or a state as that of *knowing*, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says”).

Nawet przyjmując, że całość aktywności człowieka w świecie jest – w ostatecznej instancji – przesądzana przez arbitralne wybory, w tym również poznawcze, rozmiary arbitralności filozofii są nieporównywalnie wielkie. Mówiąc o arbitralności mam na myśli wybory nie umotywowane, a przesądzające – w tym przypadku – całość ludzkiego stosunku do świata i całość aparatury służącej artykulacji ludzkiej myśli. Rezultatem takich wyborów są kluczowe pojęcia jak byt, poznanie albo prawda. To właśnie te pojęcia konstituowały filozofię. Przesądziły one w istocie całokształt intelektualnego ujmowania świata. W stylistyce M. Foucault można powiedzieć, iż są one odpowiedzialne za kluczową dla człowieka formację dyskursywną⁵.

To, co mam tu na myśli, można dookreślić posługując się koncepcją podstawowych (albo systemowych) wzorów kultury sformułowaną przez Alfreda Kroebera. Otóż podstawowe wzory kultury to, według tego antropologa, takie fakty kulturowe, które pchnęły cywilizację w określone koleiny rozwoju⁶. Przykładami mogą być monoteizm, alfabet, koło itd. Koncepcja ta zwraca uwagę swoją prostotą i uderzającą trafnością. Toteż warto zauważyć, że współcześnie jesteśmy świadkami takich przemian cywilizacyjnych, które w dużym stopniu polegają na porzucaniu tysiącletnich kolein rozwoju. Alfabet traci swój monopol na rejestrację języka w miarę doskonalenia komunikacji opartej na nowych technologiach informatycznych, koło przestaje być podstawową ideą zarówno w transporcie, jak i w urządzeniach produkcyjnych.

Wiele przemawia za tym, że obserwujemy podobne zjawisko również w świecie myśli, a zwłaszcza w filozofii. Fundamentalne pojęcia filozofii – właśnie takie, jak „byt”, „poznanie” i „prawda” – zmieniają swój charakter diametralnie. Istota tej zmiany polega na tym, że nawet jeżeli zostają one zachowane, to z pojęć traktowanych „rzeczowo” stają się pojęciami, które zaczynają funkcjonować instrumentalnie, operacyjnie.

Najwyraźniej widać to w koncepcji prawdy, dominującej we współczesnej filozofii nauki. Nie jest to zresztą sprawą ostatnich lat. Już 30 lat temu krytyka pojęcia prawdy przeprowadzona przez Thomasa Kuhna zmierzała do pokazania, że pojęcie to jest wynikiem teleologicznego rozumienia postępu. W swojej najsłynniejszej pracy twierdził Kuhn, że „Gdybyśmy potrafili zastąpić koncepcję ewolucji –do–tego, co chcielibyśmy wiedzieć,

⁵ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, PIW, Warszawa 1977, s. 64.

⁶ A. L. Kroeber, *Istota kultury*, PWN, Warszawa 1973, s. 218 i n.

przez koncepcję ewolucji –od–tego, co wiemy, pozbylibyśmy się szeregu kłopotliwych problemów”⁷. Niepostrzeżenie zmienia się również sens pozostałych dwóch kluczowych pojęć filozofii: „bytu” i „poznania”. Nie przestają one być użyteczne, ale w coraz większym stopniu zaczynają brzmieć postulatywnie, albo nawet funkcjonować w roli skrótu myślowego. Na placu pozostają m.in. świadomość, umysł, świat, teoria, działanie, rozumienie, interpretacja. Przy tym dla większości z nich związek z pierwowzorami języka minionych stuleci polega jedynie na brzmieniu słowa i, ewentualnie, akceptacji pewnych tradycji intelektualnych.

Dewastującymi dla pojęcia bytu w swoim odwiecznym rozumieniu okazały się bardzo rozmaite koncepcje. Z jednej strony współczesna hermeneutyka, z drugiej zaś różne postaci metodologicznego konstruktywizmu. Toteż niekiedy uważa się wręcz, że hermeneutyka to nie jeden z nurtów humanistyki, filozofii czy metodologii, ale współczesny substytut, czy nawet sukcesor epistemologii⁸. Odo Marquard sugeruje, że jest ona współczesną formą sceptycyzmu⁹.

Szczególnie interesujące jest we współczesnej filozofii wypieranie pojęcia rzeczywistości przez pojęcie świata. Fakt ten jest widoczny nawet w fenomenologii, a więc filozofii wciąż obiecującej fundament dla wszelkiego poznania. Najbardziej jednak spektakularnie został wyartykułowany przez filozofię analityczną. Nie „rzeczywistość”, ale „świat” interesuje Bertranda Russela czy Georga Edwarda Moore’a. Pojęcie „świata”, „mego świata”, pojawia się w słynnej wypowiedzi Wittgensteina: „Granice mego języka oznaczają granice mego świata”¹⁰. Odmienność obu tych nurtów filozofii – fenomenologii i filozofii analitycznej – jest tu o tyle mniej istotna, że nie interesuje nas w tej chwili sam sens pojęcia „świata”, do jakiego oba te nurty się odwołują, a tylko fakt rezygnacji z pojęcia rzeczywistości. Nietrudno zauważyć, iż – niemal w każdym przypadku – pojęcie rzeczywistości zawiera swoiste obciążenie obiektywistyczne, natomiast pojęcie „świata” potencjalny subiektywizm. „Świat” jest najczęściej „czyimś światem”. Ostateczne konsekwencje takiego pojmowania świata znajdujemy w filozofii Heideggera, w którym świat staje się

⁷ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa 1968, s. 186.

⁸ Por. R. Rorty, *Philosophy...*, wyd. cyt., s. 315.

⁹ O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1987, s. 20.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1970, 5.6.

korelatem *Dasein*, czymś wyodrębnionym jedynie ze względu na *Dasein*¹¹.

Z drugiej strony, mimo swojego fundamentalizmu, paradygmatem intelektualnym naszej współczesności pozostał – na swój sposób – kartezjański sceptycyzm. W jakiejś mierze patronuje on ciągle żywemu nurtowi filozofii nauki, który zainicjował K. Popper, a który doprowadził do anarchizmu metodologicznego P. Feyerabenda¹². Warto przy tym zauważyć zmianę filozoficznego celu tych, którzy świadomie lokują się w tym paradygmacie. Na przykład John Watkins pisze: „Mówiąc nieskromnie, moim zamiarem jest osiągnąć to, co nie udało się Kartezjuszowi: poddać naszą wiedzę o świecie zewnętrznym ogniowej próbie sceptycyzmu, a następnie – z pomocą tej odrobiny, którą da się ocalić – wyjaśnić, jak jednak naukowa racjonalność jest możliwa”¹³. Jak więc widać, celem Watkina jest ocalenie „racjonalności naukowej”. Przeniesienie akcentu z problematyki uważanej w klasycznej epistemologii za niezbywalną, z problematyki wiarygodności poznania, na zagadnienie racjonalności pokazuje, jak mimo woli, wręcz niepostrzeżenie, również z tradycji fundamentalizmu w epistemologii mogą wyrastać niefundamentalistyczne idee. W ten sposób Watkins – trudno powiedzieć na ile świadomie – zbliża się do poglądu Rortiego, który rozważa możliwość zastąpienia w epistemologii zadania formułowanego jako „odkrywanie prawdy” zadaniem rozumianym jako tworzenie kanonów racjonalności¹⁴.

Nie dla wszystkich jednak również tak rozumiane zadanie epistemologii byłoby do zaakceptowania. Odrzucają je zwłaszcza autorzy tych koncepcji, które z wymogu racjonalności zupełnie rezygnują, jak anarchizm teoretyczny Feyerabenda¹⁵, albo irracjonalizm Edynburszczyków¹⁶. Można, oczywiście, w dalszym ciągu utrzymywać, że poglądy takie nie tyle odrzucają racjonalność, co osobiwie ją rozumieją. Można też upierać się, że dotyczą one ciągle poznania. Nie można się jednak oprzeć wrażeniu, że pojęcie poznania jest zupełnie nieadekwatne dla tego typu aktywności

¹¹ Dobrze oddaje to w swoich analizach Krzysztof Michalski. Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 57–63.

¹² J. Niżnik, *Teoretyczny anarchizm a ważność wiedzy społecznej*, w: J. Niżnik (red.), *Rozwój nauki a społeczny kontekst poznania*, PWN, Warszawa 1987, s. 106–126.

¹³ J. Watkins, *Nauka a sceptycyzm*, PWN, Warszawa 1989, s. 3.

¹⁴ R. Rorty, *Philosophy...*, wyd. cyt., s. 249.

¹⁵ P. Feyerabend, *Against Method*, London 1975.

¹⁶ B. Barnes, D. Bloor, *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge*, w: M. Hollis, S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, London 1984.

intelektualnej, o której traktują te koncepcje. Na przykład umieszczanie idei „wytwarzania wiedzy” (*the manufacture of knowledge*) w zakresie pojęcia poznania wydaje się zbyt daleko idącą umownością¹⁷. Jeżeli jednak, z braku lepszych pomysłów, decydujemy się na taką umowność, bądźmy tego w pełni świadomi.

W tym miejscu dochodzimy do kwestii zasadniczej dla tych rozważań, mianowicie stosunku epistemologii do nauki. Otóż wspomniane koncepcje są, przede wszystkim, rezultatem badania rozwoju nauki. To właśnie analiza procedur faktycznie stosowanych w nauce pozwoliła na gruntowną rewizję dominujących wcześniej koncepcji teorii poznania albo nawet zakwestionowanie racji dla istnienia takiej dziedziny refleksji. Rewizja ta dokonała się częściowo poza epistemologią i nie zawsze została przez epistemologię zauważona. Co więcej, autorzy tej rewizji często nie zdawali sobie sprawy z wszystkich konsekwencji swoich koncepcji. A dotyczyły one właśnie takich pojęć, jak „prawda”, „istnienie”, „rzeczywistość”. Doskonałą ilustracją tej sytuacji są filozoficzne kłopoty z zasadą nieoznaczoności Heizenberga. Nie spowodowały one od razu podważenia struktury pojęciowej epistemologii, jednakże to właśnie w rezultacie takich kłopotów pojęcie poznania zaczęło brzmieć niejasno (innym przykładem mogą być dwie konkurencyjne teorie światła – falowa i korpuskularna, z których żadna nie wystarcza dla wyjaśnienia wszystkich zagadek, jakich dostarcza światło fizykom). Okazało się zwłaszcza, że rehabilitacja sceptycyzmu, irracjonalizmu, relatywizmu i konstruktywizmu nie tylko nie paraliżuje ludzkiej zdolności do działania, ale pozwala na zupełnie nowe spojrzenie na istotę tego związku człowieka ze światem, jakim jest jego naukowa wykładnia.

W ten sposób nauka zaczęła niespodziewanie pełnić funkcję, która wcześniej bywała przypisywana wyłącznie filozofii: jest to racjonalizacja ludzkiego istnienia. Znowu, aby wyjaśnić, co mam dokładnie na myśli, sięgnę poza filozofię i przywołam jednego z teoretyków socjologii, a mianowicie Vilfreda Pareto.

Twierdzi on, że w ludzkich działaniach dominują działania nielogiczne. Równocześnie jednak nieusuwalną potrzebą człowieka jest przekonanie o racjonalności jego aktywności. Na tle tej koncepcji można powiedzieć, że filozofia wyrosła z potrzeby najbardziej generalnej, z potrzeby racjonalizacji ludzkiego istnienia. Życie jest bowiem fenomenem biologicznym. Dopiero człowiek „wynałazł” sens i dokonał przy jego pomocy

¹⁷ Knorr-Cetina, *The Manufacture of Knowledge*. Obszerniej traktuje o tym Olga Amsterdamska w tekście zamieszczonym w niniejszym tomie.

swoistej autokonstytucji, tworząc racje dla swego istnienia i działania. W ten właśnie sposób filozofia została obciążona grzechem pierworodnym w postaci arbitralności kluczowych założeń: takich m.in., że niezależnie od ludzkiej myśli istnieją sens i prawda.

Doskonale był świadom tej arbitralności Protagoras twierdząc, że „miarą wszystkich rzeczy jest człowiek; istniejących, że są i nieistniejących, że nie są”¹⁸. Współczesna filozofia rejestruje różne przykłady renesansu tych intuicji. Wspomniany już Marquard wręcz twierdzi, że „Sens, to bezsens, na który się godzimy”¹⁹. Jednak nie byłoby filozofii znanej nam z historii gdyby nie to, że wielu jej przedstawicieli dowodziło, iż sens i prawda istnieją niezależnie od ludzkiej myśli. Tezy takie są wyrazem arbitralności przesądzającej historię ludzkiej myśli tak, jak w świetle doktryny judaistyczno-chrześcijańskiej, biblijny grzech pierworodny przesądzał cały dalszy ciąg ludzkiej historii. Jednak dopiero na tle takich założeń poznanie mogło stać się problemem i pozostało nim do dzisiaj, choć jest to już problem innego rodzaju.

Nauka, która wyłoniła się z filozofii, „prześcignęła” ją nie tylko w zakresie rozumienia rzeczywistości, kontrolowania świata, ale także w dziedzinie jego dyskursywnego ujęcia, kwestionując jego potoczną percepcję by, w końcu, uczynić myśl czymś nadrzędnym, niezależnym od świata albo przyznać jej wręcz status rzeczywistości. Dotyczy to zarówno nauk społecznych, jak i przyrodniczych²⁰. W tym sensie idea trzeciego świata K. Poppa trafnie oddaje filozoficzne znaczenie niektórych koncepcji nauki²¹. Można również utrzymywać, że interpretacja w koncepcjach hermeneutycznych jest w istocie nie tyle drogą prowadzącą do rozumienia (a więc, czy się tego chce, czy nie, jakimś ekwiwalentem poznania), co substytutem poznania, że jedyne co nam dostępne, to takie lub inne interpretacje. Idea nie nowa, bo sformułowana nad wyraz radykalnie już przez F. Nietzschego, choć w nieco innym kontekście teoretycznym.

Jedną z ważnych konsekwencji tych zmian w statusie i funkcjach nauki był fakt, iż myśl przestała być jednoznacznie identyfikowana z myślącą jednostką. Zresztą to odindywidualizowanie myślenia następowało z różnych stron. Swój udział miała w nim zarówno psychologia, jak

¹⁸ Platon, *Teajtet*, Warszawa 1959, VIII E.

¹⁹ O. Marquard, *Abschied...*, wyd. cyt., s. 33.

²⁰ W naukach przyrodniczych przykładów można szukać zwłaszcza w fizyce cząstek elementarnych (np. teoria kwarków).

²¹ K. Popper, *Wiedza obiektywna*, PWN, Warszawa 1992.

antropologia kulturowa i filozofia języka. Ważne w tym procesie było dostrzeżenie „uspołecznienia poznania”, które wcale nie było jedynie ideą marksistowską. Wystarczy tu przypomnieć idee E. Durkheima bądź P. Sorokina. Problem społecznego wymiaru poznania stał się istotnym akcentem znacznej części współczesnej filozofii, wbrew logicznym i teoretycznym niebezpieczeństwom, jakie są związane z oderwaniem myśli od jednostki. Ten wymiar poznania zaprzęta zwłaszcza socjologię wiedzy. Ewolucja tej subdyscypliny – zajmującej się relacją bytu i myśli – przebiegała od badania determinacji myśli przez byt, poprzez badanie ich wzajemnych relacji, do badania determinacji rzeczywistości przez myśl. Niekiedy widać to nawet w rozwoju jednego myśliciela, jak pokazałem to gdzie indziej na przykładzie J. Habermasa²².

Podsumowując trzeba podkreślić, że nie sposób uprawiać filozofię w sposób owocny, twórczy (np. wyjść w uprawianiu epistemologii poza historię filozofii), bez uwzględniania tego, co dzieje się w nauce. Równocześnie nauka – jak nigdy dotąd – sięga po filozofię. Właśnie dzięki uwolnieniu się od tradycyjnie rozumianego empiryzmu oraz rezygnacji z dogmatycznego pojmowania swojej racjonalności. To właśnie w ten sposób idee filozoficzne, tak jak to było u zarania nauki, mogą inspirować naukę. Spójrzmy choćby na koleje idei atomu, a obecnie na genezę niektórych teorii socjologicznych. Epistemologia jest tym obszarem, na którym, w sposób naturalny dokonuje się to spotkanie z nauką. Jednak nie bezpośrednio. Do spotkania tego dochodzi najczęściej za pośrednictwem socjologii wiedzy, filozofii nauki, metodologii nauk. Innymi słowy, jest to spotkanie odbywające się na pograniczach epistemologii.

Dotychczasowe rozważania wyjaśniają, mam nadzieję, dlaczego nie jest możliwa ani idea poznania w ogóle, ani ustalenie uniwersalnych zasad poznania, jeżeli nie chcemy uprawiać epistemologii w izolacji nie tylko wobec dyscyplin zajmujących się nauką (jak filozofia nauki, socjologia nauki czy metodologia), ale również w izolacji od samej nauki. Izolacja taka powodowałaby, że refleksja epistemologiczna byłaby nie tylko zajęciem całkowicie bezużytecznym dla nauki, ale również zupełnie jałowym w ogóle. Innymi słowy trzeba się zgodzić z poglądem wyrażanym przez Piageta, iż „przyszłość epistemologii bez wątplenia widzieć należy raczej w wyspecjalizowanych badaniach interdyscyplinarnych, niż w sferze oderwanej spekulatywnej refleksji”²³.

²² J. Niżnik, *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, KiW, Warszawa 1989, s. 121.

²³ Przekład A. Lubomirskiego w: J. Niżnik (red.), *Rozwój nauki a społeczny kontekst poznania*, PWN, Warszawa 1987, s. 86.