

STANISŁAW FILIPOWICZ*

Narodziny przemysłu poznawczego i pauperyzacja rozumu naukowego

„Gdyby fale zaczęły myśleć, uważałyby, że dokonują postępu, że mają jakiś cel, że się rozwijają, że działają dla dobra Morza i niechybnie wypracowałyby filozofię równie płaską jak ich gorliwość”.

(E. Cioran, *Ćwiartowanie*)

Dialektyka Oświecenia i narodziny „przemysłu poznawczego”

Protagonistą nowoczesności stał się *homo faber*. Cechuje go – co podkreśla Hannah Arendt – „wrodzona niezdolność do zrozumienia różnicy między użytecznością i sensownością”¹. Czym byłoby zatem – można zapytać, nawiązując do Arendt – nowoczesne „społeczeństwo oparte na wiedzy”? Rzeczywistością, w której nie potrafimy zapanować nad nonsensem?

Promieniujące blaskiem podziwu pochlebne określenie budzić musi wahania i wątpliwości – w nurcie nowoczesności nie powstała przecież żadna jednolita koncepcja wiedzy. Oświecenie sformułowało swoje *credo*, ogłaszając emancypację rozumu. Wyzwoлиło więc niepowstrzymany impet poznania. Ten impet trwa. Istotnej wagi nabiera zatem nie tylko pytanie dotyczące charakteru odrębnych koncepcji wiedzy, ale także fundamentalne pytanie o sens jej tworzenia i posiadania².

Wszystko jest z pozoru oczywiste – tor naszego myślenia wyznaczają wciąż w dużej mierze klasyczne, oświeceniowe koncepcje postępu, łączące symbolikę iluminacji z imperatywem nagromadzenia, z obrazem kumulacji dobrodziejstw poznania. Taki właśnie sens miał optymizm zakorzeniony w symbolice oświecenia. Niepowstrzymany napływ światła (dosłownie rzecz ujmując, nagromadzenie wiedzy) miał spowodować – jak oczekiwano – definitywną przemianę: przejście od stanu niewiedzy do stanu oświecenia. „Nadejdzie czas – pisał Antoine Condorcet w słynnym *Szkicu obrazu postępu ducha*

* Prof. dr hab. Stanisław Filipowicz (sfilipowicz@pan.pl), członek rzeczywisty PAN, Wydział Nauk Politycznych i Studiów Międzynarodowych UW, ORCID: 0000-0003-1111-6642

¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 170.

² Szeroki obraz kontrowersji dotyczących koncepcji racjonalnego poznania odnajdziemy w tomie: *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, red. G. D’Oro i S. Overgaard, Cambridge University Press 2017.

ludzkiego poprzez dzieje – gdy słońce świecić będzie tylko ludziom wolnym, nieuznającym innego pana niż własny rozum”³.

Nadzieja nie słabnie. Naszym sposobem myślenia wciąż rządzi symbolika iluminacji, powiązana z imperatywem nagromadzenia. Jesteśmy pełnymi entuzjazmu (wy-)twórcami wiedzy, którzy nie porzucają nadziei związanych z kumulacją efektów poznania. Czy wiemy, w jakim kierunku prowadzi nas ostatecznie impet nagromadzenia i jakie cele realizujemy, uczestnicząc w wysiłku poznania? Co możemy na ten temat powiedzieć?

W dyskursie dotyczącym wiedzy odnaleźć dziś można pojęcie „przemysłu poznawczego”⁴. Ma ono w istocie sens ironiczny i bardzo zjadliwy. Domena praktyk, do której odnosi się pojęcie „przemysłu”, ma wciąż (mimo iż chętnie mówimy o „epoce postindustrialnej”) swój niesłabnący powab. Z drugiej jednak strony, w pojęciu „naukowej wytwórczości” jest coś zniesławiającego, niezgodnego z charakterem oczekiwań, wyrastających w kręgu symboliki, eksponującej majestat rozumu i doniosłość procesu poznania. Rysuje się oczywista sprzeczność – z jednej strony chwalebne olśnienie i wtajemniczenie, z drugiej trywialna skuteczność wytwarzania. Jak bardzo dumni możemy być z niezawodnej powtarzalności – z uprzemysłowienia misterium iluminacji?

Pojęcie „przemysłu poznawczego” nie pojawiło się oczywiście w próżni. Należy do tradycji myślenia związanej z szkołą frankfurcką. Paradoksami świata wiedzy, ukształtowanego w nurcie oświeceniowej racjonalności, zajmowali się twórcy szkoły.

Theodor Adorno i Max Horkheimer, a następnie jej kontynuatorzy, z Jürgenem Habermasem na czele. Trzy prace: *Dialektyka oświecenia*, napisana wspólnie przez Adorna i Horkheimera, *Krytyka instrumentalnego rozumu* Horkheimera i *Minima moralia* Adorna, pozwalają przyjrzeć się zagadnieniom, w kręgu których pojęcie przemysłu poznawczego nabiera kształtu i wyrazistości⁵.

W *Dialektyce oświecenia* pojawia się pojęcie „przemysłu kulturalnego”, które zwraca uwagę na bezwzględne działanie mechanizmów inwersji niweczącej racjonalny sens oświecenia. Impet nowoczesności odsłania głęboko ukryte aporie racjonalności. Rozum – formułując tę myśl, autorzy *Dialektyki* mówią głosem Hegla – popada w tryby reifikacji. Racjonalność spełniona jest zawsze racjonalnością tragicznie wyobcowaną – nad myśleniem ciąży *fatum* uprzedmiotowienia. W swoich własnych wytworach myśl nie odnajduje nigdy pełnej prawdy. Konstytutywnym elementem oświeceniowej racjonalności

³ A. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, Warszawa 1957, s. 218.

⁴ Zob. P. Sloterdijk, *Co się zdarzyło w XX wieku?*, przeł. B. Baran, Warszawa 2021, s. 16–21.

⁵ M. Horkheimer T. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukaszewicz, Warszawa 2010; tenże, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 2007; T. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukaszewicz, Kraków 2009.

jest więc dialektyka wyobcowania i zniweczenia. „Aporia, jaką napotkaliśmy w naszej pracy – czytamy w *Dialektyce oświecenia* – okazała się przeto pierwszym przedmiotem, który mieliśmy zbadać: chodzi o autodestrukcję oświecenia”⁶.

Taki sens ma też w istocie działanie „przemysłu kulturalnego”. Podporządkowanie kultury kryteriom instrumentalnej racjonalności wytwarzania wprawia w ruch maszynę degradacji. Imperatywy wytwarzania uruchamiają mechanizm zniweczenia. Kultura zepchnięta na tory trywializacji i repetycji staje się swoim własnym przeciwieństwem. Adorno i Horkheimer ukazują w istocie „stawanie się- towarem kultury”, jak to krótko ujmuje Jacques Derrida⁷. Kultura staje się ostatecznie siedliskiem świadomości fałszywej – swoistą formą hipnozy związanej z propagowaniem iluzji⁸. „Przemysł kulturalny” zmienia oświecenie w „masowe oszustwo”⁹.

Czy z ideą poznania może stać się coś podobnego? Czy dialektyczna inwersja, niwecząca oczekiwania związane z ustanowieniem porządku rozumu, dotyczy także domeny wiedzy i sfery racjonalnego poznania? Czy także nauka stać się może – mówiąc najkrócej – formą świadomości fałszywej? Idąc śladem *Dialektyki oświecenia*, wypada udzielić odpowiedzi twierdzącej.

Przesłanie *Dialektyki* jest oczywiste – autorzy mówią o „regresie oświecenia w mitologię”. Oświecenie – jak przekonują – „zastyga w lęku przed prawdą”¹⁰.

Ważnym elementem *Dialektyki oświecenia* są reminiscencje Homerowskie. *Odyseusz albo mit oświecenia* – to tytuł pierwszej *Dygresji*, którą odnajdujemy w tekście *Dialektyki*. W punkcie wyjścia mamy więc do czynienia z mitologiczną transfiguracją problematyki oświecenia: prawdy oświecenia mamy szukać w micie. Śledząc losy Odyseusza, należy ją odczytywać pod tym właśnie kątem. Najgłębsza prawda oświecenia jest prawdą mitu.

Ten zabieg pozwala już w punkcie wyjścia zająć zdecydowane stanowisko, nie wszystko jednak wyjaśnia. Mit Odyseusza jest opowieścią pełną złożonych znaczeń – opowieścią, która nie odsłania swej prawdy bezpośrednio. Ukrywa ją w symbolach. Taka jest natura mitu. Autorzy *Dialektyki* postępują w sposób konsekwentny – są rzec można lojalni wobec mitu. Nie narzucają żadnej interpretacji – ich wywód zachowuje poetykę mitu.

⁶ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 11.

⁷ J. Derrida, *Fichus. Wykład frankfurcki*, przeł. P. Sadzik, Kraków 2021. W kwestiach zasadniczych związanych z tym tematem: W. Benjamin, *Twórca jako wytwórca*, wyb. H. Orłowski, przeł. H. Orłowski i J. Sikorski, Poznań 1975.

⁸ Szerzej na ten temat: H. Brunkhorst, *Critical Theory and the analysis of contemporary mass society*, [w:] *The Cambridge Companion to Critical Theory*, dz. cyt., s. 248–279.

⁹ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 123.

¹⁰ Tamże, s. 11.

Nie podnoszą zatem kurtyny do końca. Pozostawiają swoją interpretację w sferze wiernej mitowi wieloznaczności. Nie posługują się łatwymi konkluzjami. Piętrzą paradoksy – Odyseusz, mówią, „odrzuca siebie, aby siebie zdobyć”¹¹. Prawdę swego losu odnajduje w tragicznym rozdarciu – musi się siebie wyrzec.

Autorzy *Dialektyki* są wiernymi uczniami Hegla: eksponują tragiczny sens oświecenia. Oświecenie zdradzi siebie, sprzeniewierzy się sobie – utożsami się z własnymi przeciwieństwami. W poszukiwaniu swojej prawdy odwróci się od siebie. Czy transpozycja mitu Odyseusza pozwala nam bliżej zrozumieć tragiczny aspekt nowoczesności?¹². Czy rozum jest Odyseusem, który musi się siebie wyrzec?

Jaki sens ma entuzjazm związany z kultem poznania naukowego? Obserwując rozwój koncepcji wiedzy uczestniczących w triumfach Oświecenia, stajemy się – jak przekonują Horkheimer i Adorno – świadkami inwersji. Ekspansja rozumu kreuje w istocie przestrzeń „fałszywego oświecenia”¹³.

Osnową iluzji stanie się idea definitywnej niezawodności poznania i związana z nią gloryfikacja praktyki badań, które zaczynają być traktowane jako płaszczyzna nowego objawienia – jako domena prawdy „obiektywnej”.

Mechanizm inwersji, decydujący o narodzinach nowej mitologii, ukryty jest w zamiarach z pozoru chwalebnych i oczywistych. Zrywając z przesadami, rozum podejmuje poszukiwanie prawdy rzeczywistej – poza sferą fantazji i spekulacji. Gloryfikacja praktyki badań i związany z nią kult efektywności przybierają jednak stopniowo kształt nowej eschatologii. Nowa racjonalność poznawcza ukonstytuuje się jako „rozwinęta językowo totalność”, przesłaniająca cały horyzont poznania¹⁴. „Czysta immanencja pozytywizmu” – a więc badanie „faktów” (tego domaga się oświeceniowa racjonalność negująca władzę mitu) – przekształca się ostatecznie w nowe „uniwersalne tabu”¹⁵.

Absolutyzując empiryczną koncepcję poznania, wyemancypowany rozum dokonuje mitologicznej transfiguracji tworzywa wiedzy. „Oddalenie się myśli od zadania obróbki faktów – czytamy w *Dialektyce* – jest dla postawy scjentystycznej równoznaczne z obłędem i autodestrukcją”¹⁶. W taki sposób rodzi się nowa, imperatywna forma racjonalności.

¹¹ Tamże s. 56.

¹² Zdaniem autorów *Dialektyki oświecenia*, co podkreśla Julian Roberts, „*Odyseja* jest w istocie opowieścią dotyczącą nowoczesności w nie mniejszym stopniu niż świata Homera” – J. Roberts, *The dialectic of enlightenment*, [w:] *The Cambridge Companion to Critical Theory*, red. F. Rush, Cambridge University Press 2004, s. 64–69.

¹³ Tamże, s. 69–72.

¹⁴ M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, dz. cyt., s. 22.

¹⁵ Tamże, s. 27.

¹⁶ Tamże, s. 36.

ci, narzucająca własne matryce prawdy. To w jej ramach rozwijać się będą praktyki przemysłu poznawczego.

Gloryfikacja wiedzy dotyczącej „faktów” nie rozwiązuje oczywiście problemu racjonalnego poznania. *Credo* empiryzmu: „fakty mają rację, a poznanie ogranicza się do ich powtarzania”, oznacza ostatecznie – jak przekonują autorzy *Dialektyki* – że „myśl sprowadza się do gołej tautologii”¹⁷. Poznawanie przybiera postać rytuału nagromadzenia, staje się powtarzanym nieustannie obrzędem kumulacji, mającym sprzyjać ugruntowaniu prawdy „obiektywnej”. W tym punkcie pojawia się najpoważniejszy zarzut autorów *Dialektyki oświecenia* – „myślenie urzeczowia się w samoistnie przebiegający, automatyczny proces, skwapliwie upodabniający się do maszyny, którą samo wytwarza, aby mogła je ostatecznie zastąpić”. Puenta ma kształt obwinienia: „klasyczny wymóg – przemysłu myślenia – został przez oświecenie zignorowany”¹⁸. Rygory racjonalności krytycznej zastępuje mitologia obfitości zapowiadająca „produkcję” prawdy.

Cała kwestia jest oczywiście bardzo skomplikowana. W tym punkcie zwracamy jedynie uwagę na powstawanie impulsu inicjującego narodziny „przemysłu poznawczego”. Ten impuls wyzwoli też swoiste pragnienia eschatologiczne związane z symboliką iluminacji. Autorzy *Dialektyki oświecenia* demaskują ukrytą w strukturach krytycznej racjonalności pokusę prawdy absolutnej, która zainspiruje rozwój scjentystycznej eschatologii, przemawiającej językiem „naukowej doskonałości”¹⁹.

Scjentystyczna eschatologia i problem świadomości fałszywej

Komentując dorobek Adorna i Horkheimera, Marek J. Siemek przekonuje, że *Dialektyka oświecenia* to „jedna z najbardziej znaczących książek dwudziestego wieku”²⁰. Podkreśla, iż jej autorzy odsłaniają moment „samonegacji” rozumu – tragiczne rozdarcie niweczące pochopte nadzieje dotyczące racjonalności. Racjonalność zaczyna przemawiać językiem mitu?

Podjmując tę kwestię, dotykamy klasycznego, Horkheimerowskiego problemu „rozumu instrumentalnego”²¹. To właśnie w formułach racjonalności instrumentalnej tkwią impulsy wprawiające w ruch maszynę przemysłu poznawczego – wyzwajające pokusę obfitości i doskonałości. „Współczesny kryzys rozumu” – podkreślał Horkheimer – związany jest z eliminacją pojęć ukazujących w sposób ogólny „system bytów, który obej-

¹⁷ Tamże, s. 37.

¹⁸ Tamże, s. 35.

¹⁹ Szerzej na ten temat: F. Freyenhagen, *Critical Theory Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, dz. cyt., s. 356–379.

²⁰ M. J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa 2012, s. 260.

²¹ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, dz. cyt.

mowałby człowieka i jego cele”²². Króluje wiedza dotycząca „faktów”. Racjonalność, utożsamiana wcześniej z porządkiem istnienia, zaczyna być traktowana jako subiektywnie ukształtowana zdolność myślenia. Rozum instrumentalny nie szuka żadnej prawdy dotyczącej całości – konstytuuje się jako „przyporządkowanie danemu celowi odpowiedniego sposobu działania”. Ogólne pytania odnoszące się do sensowności ludzkich poczynąń – mówi Horkheimer – „jawia się dziś jako mitologiczne”²³. „Subiektywizacja” i „formalizacja” myślenia prowadzą do utożsamienia racjonalności z efektywnością, oznaczającą właściwy dobór środków.

Myślenie wkracza na tory redukcji – „każde zastosowanie pojęć rozumu, które wykracza poza pomocnicze, techniczne zestawienie danych faktograficznych, jest tępienie jako ostatni ślad zabobonu”²⁴. Prymat racjonalności instrumentalnej oznacza nieuchronną pauperyzację rozumu – jego całkowitą bezzadność w sferze refleksji wykraczającej poza wąsko rozumianą dziedzinę skuteczności myślenia instrumentalnego. Wraz z rozwojem praktyk oznaczających „produkcję” prawdy w systemie rozumu instrumentalnego, definitywnym sprawdzianem wiarygodności poznania staje się zasada formalnej poprawności – kryterium zgodności z przyjętą procedurą (metodą). Pytania o sens praktyk związanych z tworzeniem wiedzy nie mogą być brane pod uwagę. Nie ma już przestrzeni, w której mogłyby się pojawić.

Krytyka podejmowana przez przedstawicieli szkoły frankfurckiej zmienia tę sytuację²⁵. Zachęca też ostatecznie do postawienia pytania najbardziej kłopotliwego – pytania, które brzmi następująco: czy nauka może być traktowana jako forma świadomości fałszywej?

Pamiętajmy – najwybitniejszy przedstawiciel drugiego pokolenia Szkoły – Jürgen Habermas – otwarcie mówi o nauce jako „ideologii”²⁶. Pojęcie ideologii utożsamiane jest z pojęciem świadomości fałszywej. A zatem – czy scjentyistyczna eschatologia, inspirowana ambicje związane z pojęciem doskonałości, staje się formułą „fałszywego oświecenia”? Czy „produkcja” prawdy w systemie racjonalności instrumentalnej oznacza propagowanie fikcji? Czy przemysł poznawczy – tak jak przemysł kulturalny – tworzy kurtynę świadomości fałszywej?

Uniknijmy pochopnych konkluzji, cały problem wymaga dodatkowych wyjaśnień. Epistemologiczne rygory racjonalności instrumentalnej pozwalają oczywiście tworzyć

²² Tamże, s. 40 i 38.

²³ Tamże, s. 38.

²⁴ Tamże, s. 51.

²⁵ Szerzej na temat przesłanek tej krytyki: F. Rush, *Conceptual foundations of Early Critical Theory*, [w:] *The Cambridge Companion to Critical Theory*, dz. cyt., s. 6–40.

²⁶ J. Habermas, *Technika i nauka jako „ideologia”*, przeł. M. Łukaszewicz, [w:] *Czy kryzys socjologii?*, opr. J. Szacki, Warszawa 1977, s. 342–395.

wiedzę podlegającą sprawdzianom poznawczej wiarygodności. „Językowa totalność”, o której mówią autorzy *Dialektyki*, nie oznacza ucieczki od rzeczywistości w stronę fantasmagorii. Sprzyja jednak – mimo wszystko – kultywowaniu poznawczej iluzji. Czy można to wyjaśnić?

Nowoczesna racjonalność ma charakter połowiczny. „Praktyczno-etyczny charakter podmiotowości nowoczesnego rozumu”, co podkreśla Siemek, pozostał celem, którego nie udało się osiągnąć. Prymat racjonalności zrealizuje się ostatecznie jako dominacja rozumu „teoretyczno-poznawczego”. Kant mówi wprawdzie o „prymacie rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym”. W istocie bowiem „tak jak grecki *logos* nowożytny rozum już w momencie narodzin chce bezpośrednio utożsamić się z *etosem*”²⁷. Ostatecznie jednak nowoczesna (poznawcza) racjonalność nie stanie się artykulacją *etosu*. Poznawczy *logos* nie przekształci się w formułę mądrości wykraczającej poza pojęcie prawdy. Nauka nie przyjmie zobowiązań, w których mogłyby znaleźć potwierdzenie nadzieje Sokratesa, łączącego pojęcie prawdy z pojęciem dobra. Celem stanie się, „czyste poznanie”, prowadzące w stronę uwolnionej od wartościowania prawdy „obiektywnej”. Impet racjonalności instrumentalnej kieruje koncepcje wiedzy naukowej na tory separacji – domaga się zerwania wszelkiej więzi pomiędzy *logosem* i *ethosem*.

W taki właśnie sposób narodzi się poznawcza iluzja nowoczesności. Obietnica nagromadzenia wiedzy, która nie wykracza poza struktury rozumu teoretycznego, musi stać się obietnicą pustą. Dotyczy jedynie formalnych aspektów myślenia. Rozwiązanie problemów poznawczej wiarygodności nie oznacza wcale jednoczesnego sukcesu w domenie racjonalności praktycznej – w tym właśnie zawiera się fałszywa obietnica naukowej racjonalności oraz iluzja związana z rozwojem przemysłu poznawczego. W tym konkretnym znaczeniu rozum naukowy staje się uzurpatorem składającym fałszywe obietnice.

Triumfująca racjonalność wytwórcza narzuci obsesję przysporzenia. „Absolutna dominacja gospodarki”, jak podkreśla Adorno w *Minima moralia*, stanie się także regułą konstytuującą porządek świata wiedzy²⁸. Okaze się, że wiedza (tak jak sztuka) jest po prostu towarem – wytwarzanie przybiera, choć nikt tego nie zakładał, postać autoteliczną. Najgłębszą prawdą wytwarzania stanie się samo wytwarzanie.

Adornowskie *Minima moralia* zawierają wiele analiz pogłębiających pesymistyczną diagnozę, przedstawioną w *Dialektyce oświecenia*. Degradacja idei poznania – przybierającej postać nowej mitologii obfitości – przebiega nieuchronnie. W strukturach wiedzy i w strukturach życia pleni się – jak to ujmuje Adorno – „kłamstwo obfitości”. Ostatecznie wszystko jest bowiem mirażem – bogactwo jest złudne. W głębi ukrywa się pustka

²⁷ M.J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, dz. cyt., s. 271 i 276.

²⁸ T. Adorno, *Minima moralia*, dz. cyt., s. 67.

– myślenie przybiera w istocie postać „zorganizowanej tautologii”²⁹. Profesorowie – jak mówi zjadliwie Adorno – a więc kapłani w świątyni wiedzy, ustanowili nowe *credo*: „sum ergo cogito”³⁰. Aktywność naukowa oznacza adaptację w kulturze zwielokrotnienia – w wysokowydajnym systemie wytwórczości, w stechnicyzowanym raju produktywności. Miernikami j a k o ś c i – to rzecz uderzająca – staną się kryteria ilościowe: indeksy cytowań, które pozwalają śledzić losy „produktu” w obiegu poznania.

Podporządkowany wymogom efektywności wytwórczej etos badań staje się jednym z trybów kultury nagromadzenia. Nowoczesny entuzjazm przysporzenia przywodzi na myśl Marksowskie *credo* dotyczące rozwoju „sił wytwórczych”, który miałby decydować – jak zakładał autor *Kapitału* – o losach cywilizacji. Współczesny filozof Peter Sloterdijk podkreśla: przemysł poznawczy tworzy „samowzmacniający się krąg” – „badania oznaczają *per se* generowanie przez wiedzę jeszcze obfitszej wiedzy”. Wiedza naukowa, „krążąca w poznawczych *circuli virtuosii*”, służy tworzeniu wiedzy naukowej – oto ostateczna miara efektywności³¹.

Dodaje też – i jest to myśl bardzo ciekawa – że w ostatecznym rachunku entuzjazm poznawczy i rozmach w dziedzinie wytwarzania mają swój aspekt magiczny. Aby zrozumieć dynamikę wieku XX, trzeba – jak przekonuje – „cofnąć się do sztuk renesansu i barokowej magii uniwersalnej”³². Cały mechanizm wciąż niezaspokojonych pragnień, „ze wszystkimi jego cechami eksplozywności, niecierpliwości, natychmiastowej gratyfikacji”, ma u swych podstaw przemianę, w toku której „format ludzkiego pragnienia przedstawia się z przedmiotu religijnego na świecki”³³. *Summum bonum* jawi się teraz jako nieogarniony ogrom, jako apogeum obfitości. Oczekiwania związane z obsesją obfitości i bezmiernego przysporzenia zaspokoić mogą jedynie magia i alchemia. Oczekiwania te są bowiem z istoty pozbawione granic i niosą ze sobą pokusę nieskończoności.

Wylimitowanie religii – pozorna sekularyzacja marzeń – sprawi, iż ostatecznie jej miejsce zajmie magia. Na obszarach alchemii – jak to ujmuje Sloterdijk – „z krystaliczną czystością wylania się przewodni baśniowy motyw współczesnego świata” – fantazmat pozbawionej granic obfitości, nadzieja przekraczającej wszelkie miary gratyfikacji, którą symbolizuje sztuka wytwarzania złota³⁴.

Nauka uczestniczy w snach nowoczesności. Ku czemu zmierza entuzjazm obfitości? Jak można zdefiniować *summum bonum* poznania?

²⁹ Tamże, s. 80 i 78.

³⁰ Tamże, s. 79.

³¹ *Antropocen – stan procesowy na obrzeżu historii Ziemi*, [w:] *Co się zdarzyło w XX wieku?*, dz. cyt., s. 19.

³² Tamże, s. 143.

³³ Tamże, s. 144.

³⁴ Tamże, s. 145.

Czy istnieje nauka poza historią?

Na sztandarach przemysłu poznawczego widnieje dziś hasło „naukowej doskonałości”. Czy wiemy, jaką treść w sobie zawiera? Co powiemy o „doskonałości” i jak zdefiniujemy „naukowość”, pamiętając o długiej historii sporów, które obu tych pojęć dotyczą. Bill Readings, autor bardzo znanej pracy *Uniwersytet w ruinie*, poświęconej krytyce tendencji oznaczających przekształcenie uniwersytetu w swoistą izbę przemysłowo-handlową, działającą w sektorze wiedzy, przekonuje, iż pojęcie doskonałości naukowej w istocie jest puste – „nie ma ani zewnętrznego desygnatu, ani wewnętrznej treści”³⁵. Jest więc jedynie – stwierdzić wypada – koturnem scjentyistycznej eschatologii.

W punkcie wyjścia, podkreślmy, jest ono także obarczone nieusuwalną ułomnością: ukazuje naukę jako pustą abstrakcję. Mówiąc o „naukowej doskonałości”, milcząc zakładamy, że istnieje nauka jako taka. Tylko wtedy pojęcie „naukowej doskonałości” zachowuje bowiem swój sens. W ten sposób jednak cofamy się poza progi Kantowskiego „przewrotu kopernikańskiego” – zakładamy, że potrafimy docierać do „rzeczy samych w sobie”. „Nauka Kanta – przekonywał Artur Schopenhauer – sprawia w każdym umyśle, który ją pojął, fundamentalną przemianę tak wielką, że można ją uznać za duchowe odrodzenie. Mianowicie tylko ona jest naprawdę w stanie usunąć realizm nam wrodzony, który wywodzi się z pierwotnych określeń intelektu”³⁶. Ten „dziecinny” w istocie realizm – jak mówi Schopenhauer – pozwala nam przyjąć, iż rzeczy po prostu „są”. Jaki kształt ma nauka, która po prostu „jest” – nauka, której gotowi jesteśmy przypisać cechy „doskonałości”?

Neokantysta Ernst Cassirer, rozwijając Kantowskie wątki, wysuwał na pierwszą linię pojęcie form symbolicznych³⁷. Nigdy nie obcujemy z „nagą” rzeczywistością – obrazy rzeczywistości tworzymy, posługując się formami symbolicznymi. Każdy język jest strukturą form symbolicznych, poznanie stanowi konstelację różnorodnych form symbolicznych. Jeśli przyjrzymy się historycznie ukształtowanym koncepcjom wiedzy, okaże się też, że w świecie wiedzy mamy do czynienia z niekoherencją – ze splotem form symbolicznych należących czasami do bardzo odległych od siebie obszarów. Nauka często łączyła się z pierwiastkami religii czy sztuki. Cytowany wyżej Sloterdijk włącza do tego kręgu – jak pamiętamy – także magię i alchemię. W poznaniu – o czym można przekonać się nieomal na każdym kroku – uczestniczą też metafory. To one są miejscem,

³⁵ B. Readings, *Uniwersytet w ruinie*, przeł. S. Stecko, Warszawa 2017, s. 48.

³⁶ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, Warszawa, 2012, t. 1, s. 20.

³⁷ Ogólnie na ten temat: E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze*, przeł., P. Parszutowicz, Kęty 2011; E. Skidelsky, *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton University Press 2008. W polskiej literaturze przedmiotu ważna praca: P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, Warszawa, 2013.

„narodzin języka”, jak mówi pragmatysta Richard Rorty³⁸. Kwestii metafor sam Cassirer poświęcał sporo uwagi, podejmując zagadnienie wzajemnych relacji mitu i języka³⁹.

Języki poznania, rzecz można, meandrują⁴⁰. Mglista wizja jednolitości wyrasta jedynie w kręgu poznawczej iluzji, którą narzuca pojęcie obiektywności. Ta wizja staje się w sposób nieuchronny, jak przekonywał Cassirer, prowadząc krytykę pozytywizmu, płaszczyzną „alienacji rozumu naukowego”⁴¹.

Koncepcje Cassirera są oczywiście bardzo cennym źródłem inspiracji, nie możemy wszakże poświęcać im zbyt wiele miejsca. Pojęcie „form symbolicznych” potraktujmy więc jedynie jako pewien drogowskaz. Koncepcje poznania – podkreślmy – są zawsze elementami określonych skryptów kulturowych. Martin Heidegger, podejmując tę kwestię, wyjaśnia – „Kiedy używamy dziś słowa „nauka”, oznacza ono coś istotnie różnego od *doctrina* i *scientia* Średniowiecza, a także od greckiej *ἐπιστήμη*”⁴². Nie może być mowy o jednolitym pojmowaniu rzeczywistości, które byłoby wspólną podstawą wszystkich historycznie ukształtowanych koncepcji wiedzy. Nie należy więc „twierdzić, że doktryna Galileusza o swobodnym spadku ciał jest prawdziwa, natomiast doktryna Arystotelesa, który uczy, że lekkie ciała dążą ku górze, jest fałszywa; u Greków bowiem ujęcie istoty ciała i miejsca oraz stosunku ich obu opiera się o inną wykładnię bytu i warunkuje przeto odpowiednio inny sposób widzenia procesów przyrodniczych i pytania o nie”⁴³.

O sposobie pojmowania prawdy i sensowności praktyk związanych z tworzeniem wiedzy decyduje więc zawsze, jak to ujmuje Heidegger, określona „wykładnia bytu”. Nie miałoby żadnego sensu twierdzenie „jakoby nowożytne ujęcie bytu słuszniejsze było niż greckie”. Podobnie jak nie miałoby sensu twierdzenie, że „poezja Szekspira jest bardziej zaawansowana niż poezja Ajschylosa”⁴⁴. W dziedzinie sztuki takie werdykty uznane byłyby oczywiście za absurdalne. W sferze ocen dotyczących wiedzy naukowej wszystko wygląda jednak inaczej – decydującą rolę odgrywa pojęcie „postępu”, które w swym kształcie abstrakcyjnym i uogólnionym jest wprawdzie pojęciem pustym, ale ma wielką siłę oddziaływania.

³⁸ *Philosophy as science, as metaphor, and as politics*, [w:] R. Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers. Volume 2*, Cambridge University Press 1991, s. 12.

³⁹ E. Cassirer, *Język i mit. Przyczynek do zagadnienia imion bogów*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2021, s. 89–101.

⁴⁰ Na ten temat: J. Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, Yale University Press, 1987

⁴¹ Ernst Cassirer. *The Last Philosopher of Culture*, dz. cyt., s. 100.

⁴² M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, przeł. K. Wolicki, [w:] tegoż, *Budować, mieszkac, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 129–130.

⁴³ Tamże, s. 130.

⁴⁴ Tamże.

Nowożytna nauka ma oczywiście swoje własne „ujęcie bytu i prawdy”, jak mówi Heidegger. Jej istotą „jest badanie (*die Forchung*)”. Badanie domaga się „otwartej dziedziny, w której się porusza”. To „otwarcie” jest pierwszym krokiem – „dokonuje się go w ten sposób, że w pewnym obszarze bytu, np. w przyrodzie, projektuje się określony schemat procesów przyrodniczych”⁴⁵. Od tej pory myśl rozwija się przez projektowanie schematów. Prawda jest zawsze prawdą nabierającą kształtu w ramach zaprojektowanego schematu. Nadchodzi „czas światoo obrazu” – „uprzedmiotowienie bytu dokonuje się w przed-stawianiu (*Vor-stellen*), w którym zmierza się do tego, by wszelki byt ustawić przed sobą”⁴⁶. Na tym polega siła – wielka efektywność – ale też słabość koncepcji wiedzy opartej na badaniu. Realizuje się ona zawsze, z konieczności, jako wiedza dotycząca zaprojektowanych fragmentów. Sens związanych z nią praktyk badawczych polega w istocie na „zabezpieczeniu pierwszeństwa procedury przed bytem (przyrodą i dziejami)”⁴⁷. Na gloryfikacji procedury opiera się w istocie cały impet przemysłu poznawczego. Bezpowrotnie zanika zdolność myślenia w kategoriach całości, która odgrywała decydującą rolę w myśli greckiej.

Kwestię tę stawia w centrum uwagi Edmund Husserl, podejmując problem „kryzysu nauk europejskich”⁴⁸. Dominacja „nowożytnego racjonalizmu fizykalistycznego”, który ukształtował definitywną miarę naukowej wiarygodności i poznawczego obiektywizmu, związana jest – jak twierdził Husserl – z deformacjami koncepcji wiedzy ukształtowanymi w nurcie Odrodzenia⁴⁹. „Filozofia u swych antycznych źródeł – wyjaśnia autor *Kryzysu nauk* – chciała być „nauką”, uniwersalnym poznaniem całości tego, co istnieje”⁵⁰. Pozytywizm zdyskredytuje wiedzę opartą na spekulacji – z pojęciem poznania zostanie powiązana wiedza dotycząca „faktów”. Pojęcie „całości” traci swoją wagę, zostaje wyeliminowane jako relikwety metafizyki. Poznanie ma stać się konkretne – ma dotyczyć rzeczy istniejących i opierać się na precyzyjnych i niezawodnych ustaleniach. Spełnieniem tych oczekiwań jest postępująca matematyzacja „świata i filozofii” oraz kult empirycznej dosłowności⁵¹.

Tu pojawia się wszakże – jak przekonuje Husserl – poważny problem. „Kryzys nauk” jest w istocie wyrazem „radykalnego kryzysu życiowego”. Wiara w naukę – mimo „stałych sukcesów nauk” – wyczerpuje się. Problematyczna – jak to ujmie Husserl – staje się „jej autentyczna istota” – „nauki o samych tylko faktach sprowadzają człowieka

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 140.

⁴⁷ Tamże, s. 137.

⁴⁸ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczewska, Kraków 2017.

⁴⁹ Tamże, s. 101–104 oraz 22–32.

⁵⁰ Tamże, s. 101.

⁵¹ Tamże, s. 103.

do samego tylko faktu”⁵². W ten sposób zostają zablokowane wszelkie źródła wiedzy ukształtowanej w kategoriach rozumienia. Zerwanie więzi między poznaniem i rozumieniem staje się powodem kryzysu. Renesans, inicjując sekularyzację systemów wiedzy, posługując się zmatematyzowanym obrazem przyrody stworzonym przez Galileusza, kieruje poznanie na tory autoafirmacji rozumu. Odrodzenie nie neguje jednak wagi pytań zasadniczych i nie wyrzeka się metafizyki – ideałem jest stworzenie uniwersalnej metody myślenia, pozwalającej ukształtować pełne rozumienie rzeczywistości – zawarte w pojęciu *philosophia perennis*. Pozytywizm odwróci ten kierunek, zasadą uczyni podejście, o którym mówił Heidegger – nauka określa swe cel, projektując własne dziedziny przedmiotowe. Wszelkie poznanie mieć będzie od tej pory charakter fragmentaryczny i sektorowy. Impet przemysłu poznawczego wynika z takiego właśnie nastawienia.

Jaki sens ma tworzenie wiedzy niepodlegającej szerszej ocenie, pozbawionej akredytacji związanej z pojęciem rozumienia? Jaki charakter mogą mieć roszczenia poznawcze wyrastające z wiedzy dotyczącej fragmentów? Czy istnieją jakieś pozahistoryczne reguły uwiarygodnienia, które pozwalałyby mówić o bezdyskusyjnej „naukowości” poznania?

Michel Foucault, skupiając uwagę na przemianach dyskursów prawdy i systemów wiedzy, posługiwał się pojęciem *episteme*. Pojęcie to – można w pewnym uproszczeniu powiedzieć – odnosi się do określonych reguł „produkcji” prawdy. Jest powiązane z najbardziej zasadniczymi pytaniami dotyczącymi reguł myślenia i reguł uwiarygodnienia. Nie ma – jak przekonuje Foucault – żadnych niezmiennych i powszechnie przyjmowanych sprawdzianów wiarygodności poznania. Przede wszystkim zaś, nie ma żadnych niewzruszonych pojęć obrazujących niezmienny porządek istnienia. Istnieją zawsze „słowa i rzeczy” – nasze prawdy zawarte są w słowach. Dystrybucja prawdy podporządkowana jest prawdom myślenia, które nie powstają poza kulturą i poza historią⁵³.

Słowa podlegają „władzom dyskursów”, jak można powiedzieć używając określenia, którym posługuje się polski tłumacz *Słów i rzeczy* Tadeusz Komendant⁵⁴. Przekonania dotyczące wiarygodności naszej wiedzy stanowią zawsze element historycznie ukształtowanych koncepcji poznania. W koncepcjach tych mieści się też pewien pogląd dotyczący sensu tworzenia i posiadania wiedzy – istoty poznania, jak można najkrócej powiedzieć. Zawierają one – mówiąc słowami Cassirera – formy symboliczne określające sens poznania i decydujące o uprawomocnieniu wiedzy.

⁵² Tamże, s. 17 i 20.

⁵³ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, t. 1–2, Gdańsk 2000.

⁵⁴ T. Komendant, *Władze dyskursu*, Warszawa 1994. Sam Foucault w sposób najbardziej lakoniczny wyjaśnia pozycję dyskursów w wykładzie – *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002.

Istnieją wielkie historyczne rumowiska słów, idei, dyskursów. Idee przemijają, paradygmaty ulegają przemianom. Narodziny nowych systemów wiedzy – jak to kiedyś tłumaczył Thomas Kuhn – dokonują się przez zerwanie, poprzez naruszenie ciągłości. „Struktura rewolucji naukowych” stawia nas w obliczu zasadniczych pytań dotyczących „niewspółmierności sposobów widzenia świata i uprawiania w nim nauki”⁵⁵. W obliczu przemian wykraczających poza korekty i udoskonalenia – przemian, które są aktem odstępstwa oznaczającego narodziny nowej koncepcji wiedzy.

Sam Foucault w sposób bardzo gruntowny analizował historyczne konfiguracje wiedzy eksponujące odmienne koncepcje poznania i odmienne koncepcje prawdy. „Przestrzeń języka”, jak mówił, ulega przemianom⁵⁶. Aż do końca XVI wieku „zwornikiem wiedzy” była idea „odwzorowania”. Odwzorowanie „kierowało w znacznej mierze egzegezą i interpretacją tekstów, ono organizowało grę symboli, umożliwiało poznanie rzeczy widzialnych i niewidzialnych, rządziło sztuką przedstawiania”⁵⁷, ale *episteme* odwzorowania przeminie, pojawią się „nowe figury wiedzy”, jak mówi Foucault. „*Episteme* klasyczna” ukształtuje się wokół koncepcji reprezentacji – będzie związana z przekonaniem, że w ludzkim umyśle powstają obrazy rzeczy ukazujące ich rzeczywistą postać. Reprezentacja oznacza koncentrację i konsolidację obrazu, ustanowienie wyraźnie ukształtowanego „przedmiotu”. Zmiana ma charakter zdecydowany i głęboki.

Omawiając koncepcje wiedzy związane z ideą odwzorowania, Foucault podkreślał – „W rozległej syntaksie świata różnorodne rzeczy stykają się ze sobą: roślina komunikuje się ze zwierzętami, ziemia z morzem, człowiek ze wszystkim, co go otacza. Odwzorowania narzucają sąsiedztwa, które są ze swej strony gwarancją kolejnych odwzorowań”⁵⁸.

Działania zgodne z symboliką reprezentacji oznaczają coś zupełnie innego – odizolowanie, rozproszenie, zacieśnienie przestrzeni, w której powstają obrazy rzeczy. „Znak przestaje być figurą świata”, jak mówi Foucault. „Wiedza zrywa stare pokrewieństwo z *divinatione*”⁵⁹. Funkcja oznaczania nie ma już więc nic wspólnego z odgadywaniem – oznaczanie jest teraz związane z konstruowaniem pewnego obszaru oglądu. Na tym polega wielka siła, ale też wielka słabość koncepcji wiedzy związanych z *episteme* reprezentacji. Stają się one jałowe – skupienie uwagi na „faktach” – jak podkreślali frankfurczycy – stwarza pierścienie tautologii. Powstają ograniczone, „sektorowe” elaboracje, ograniczające zdolność rozumienia na rzecz zdolności ewidencjonowania.

⁵⁵ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa 2009, s. 22.

⁵⁶ *Słowa i rzeczy*, dz. cyt., t. 1, s. 82.

⁵⁷ Tamże, s. 41.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 92 i 93.

Idea reprezentacji – jak wiemy – upadła. Nie wytrzymała próby krytyki. Po przełomie, który spowodowały wpływy Husserlowskiej fenomenologii, w definitywny sposób utraciła swą wiarygodność – przestała odgrywać rolę formuły uwierzytelnienia. Uznaliśmy, że ludzki umysł nie jest jednak – jak to krótko ujął Rorty – „zwierciadłem natury”⁶⁰. Jaki sens ma zatem nieustanne rozszerzanie granic poznania, oparte na rutynie zgodnej z regułami racjonalności instrumentalnej? Jak możemy usprawiedliwić obsesję nagromadzenia? Jaki sens ma kumulacja wiedzy, jeśli wiemy już, że rozum nie jest księgą ewidencyjną?

Racjonalność instrumentalna poniosła porażkę na własnym polu – powstały koncepcje wiedzy wykluczające kształtowanie szerszego obrazu, mającego akredytację w strukturach rozumienia. A zatem, czy poznanie naukowe – nad czym, podejmując swoje rozważania dotyczące kryzysu nauk europejskich, zastanawiał się już Husserl – jest rzeczywiście oderwane od szerszej rozumianego dążenia do prawdy, powiązanego z pytaniami „o sens lub bezsens całego ludzkiego życia”?⁶¹. *Casus* katastrofy klimatycznej najlepiej świadczy o tym, że pominięcie szerszych koniunkcji, odwrócenie uwagi od „rozleglejszej syntaksy”, jak można powiedzieć, posługując się określeniem Foucaulta, powoduje bezradność.

Jaki sens ma wytwarzanie wiedzy w strukturach „przemysłu poznawczego”? Być może mamy do czynienia z kolejnym wielkim przełomem? Można przecież – z pewną dozą ponurej ironii – przyjąć, iż niezachwiana pozycja racjonalności instrumentalnej sprzyja powstawaniu parodiującej autentyczne poznanie *episteme* nagromadzenia – struktury poznania, w obrębie której wiara w potrzebę nieustannego gromadzenia wiedzy zastępuje wszelkie inne uzasadnienia.

Idola theatri – czy nauka może być obiektywna?

W swych *Dociekaniach filozoficznych* Ludwig Wittgenstein podkreśla – „idea siedzi nam niby okulary na nosie i na cokolwiek spojrzymy, to widzimy poprzez nią”⁶². W poznaniu – to rzecz oczywista – uczestniczy zawsze język. Język narzuca schematy – nasz umysł nie jest nigdy neutralny. Czy poznanie może być obiektywne? „Więził nas – zacytujmy raz jeszcze Wittgensteina – pewien *obraz*. Nie mogliśmy wydostać się, bo tkwił w naszym języku, a ten zdawał się go nam nieubłagane powtarzać”⁶³. Czy uwięzieni w gmatwaniu obrazów potrafimy docierać do prawdy, która ma kształt „obiektywny”?

⁶⁰ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.

⁶¹ E. Husserl, dz. cyt., s. 20.

⁶² L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2008, s. 70.

⁶³ Tamże, s. 73.

Wittgenstein nie ukrywał swojego sceptycyzmu. „Porozumienie językowe”, jak przekonywał, nie ma żadnego fundamentalnego charakteru. Jeśli ustala się „wzajemna zgoda ludzi” dotycząca prawdy i fałszu – „nie jest to zgodność poglądów, lecz sposobu życia”⁶⁴.

To nie Wittgenstein zwrócił oczywiście po raz pierwszy uwagę na związki pomiędzy schematami poznania i schematami języka. Problem przewija się przez całe dzieje filozofii. O całą epokę wcześniej, bo już w XVI wieku, swoją teorię idoli przedstawił Francis Bacon. On też nie był pierwszy – przecież już Platon, analizując problem poznania, posługiwał się alegorią „jaskini”, przekonując nas, że jaskinią jest w istocie nasz własny umysł.

Koncepcja Bacona nie utraciła w istocie swej świeżości – jest więc nie tylko jednym z szacownych monumentów tradycji poznania. Baconowska teoria idoli, ukazująca mechanizm deformacji wykluczających bezstronność aktów poznawczych, rzuca cień na całą tradycję myślenia. W poznaniu, rzecz można, idąc śladami Bacona, uczestniczy zawsze pierwiastek idolatrii. Nie istnieje przestrzeń poznawczej suwerenności – nieustannie składamy daninę idolom; wszelkie czynności poznawcze są zawsze podporządkowane ich roszczeniom. Teoria ta stawia oczywiście znak zapytania przy wszelkich koncepcjach poznania łączących ideę uwiarygodnienia z pojęciem obiektywizmu, zapowiadających zastąpienie subiektywnych przeświadczeń prawdą wydobytą z przedmiotów. Ostatecznie stawia więc w kłopotliwym położeniu rzeczników poznawczego entuzjazmu podtrzymujących wiarę w zbawienne wyniki efektu nagromadzenia. Jeśli poznanie nie jest bezstronne, co w istocie osiągamy? Jaki sens ma nagromadzenie wiedzy obarczonej skazą idolatrii?

Według Bacona nie można mówić o wyższości „empirycznego” modelu poznania, pozwalającego zastąpić fikcję „obiektywną” prawdą wydobytą z przedmiotów? Komentator Bacona Kazimierz Leśniak podkreśla – jest to niemożliwe, gdyż idole plemienia (*idola tribus*), a więc skłonności, które „są wytworem wrodzonych dyspozycji umysłu ludzkiego”, będą zawsze stały na przeszkodzie. Wyjaśniając stanowisko Bacona, pisze – „umysł ludzki jest czymś w rodzaju lustra odbijającego świat zewnętrzny w pewnej deformacji, tak że nasze wszystkie percepcje, zarówno zmysłowe, jak i umysłowe, są dostosowane do człowieka, a nie do wszechświata (*sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi*). Fałszywe jest zatem – według Bacona – twierdzenie głoszące, że zmysły ludzkie są miarą rzeczy”⁶⁵.

Czy istnieją jakieś „obiektywne” kryteria prawdy? Wszelka wiedza powstaje w kręgu opanowanym przez wpływy idoli – są jeszcze, jak pamiętamy, *idola specus*, *idola fori*, oraz *idola theatri*. W rozważaniach dotyczących myślenia naukowego ten ostatni aspekt

⁶⁴ Tamże, s. 129.

⁶⁵ K. Leśniak, *Franciszek Bacon*, Warszawa 1961, s. 52.

jest szczególnie interesujący i ważki – *idola theatri* to rozmaite teorie i doktryny, które decydują o nastawieniu naszego umysłu, które odpowiadają za powstawanie pewnej kultury myślenia. Analizując problem idoli Bacon mówi o „urojeniach” – osaczony przez idole umysł pogrąża się w urojeniach. Oczyszczenie jest niemożliwe – idole wywierają wpływ nieustanny, nieprzerwany. Nigdy więc nie widzimy „rzeczy”, nie dotykamy ich. Umysł trwa w stanie omamienia. „Rozum ludzki – pisze Bacon – nie odznacza się trzeźwym spojrzeniem, lecz podlega wpływom woli i uczuć; tak powstają nauki zbudowane wedle upodobań człowieka”⁶⁶.

Kwestia jest oczywiście niezmiernie skomplikowana. Podejmując ją, wkraczamy na obszar najbardziej zasadniczych pytań dotyczących różnicy między prawdą i złudzeniem. Związane z tym zagadnieniem kontrowersje dotyczą całej tradycji myślenia. Nie udało się jednak osiągnąć żadnego punktu równowagi – powstała cała gmatwanina spornych stanowisk. W wieku XX, w realiach *linguistic turn*, a więc zwrotu językowego, wszystko skomplikowało się jeszcze bardziej. W polu widzenia, ze szczególną ostrością pojawił się sam język – filozofia analityczna narzuciła bardzo surową dyscyplinę uwiarygodnienia i postawiła znaki zapytania przy wszystkich aksjomatach dotyczących myślenia i poznania. Koncepty uwiarygodnienia odwołujące się do symboliki obiektywności utraciły status mądrości objawionej⁶⁷. Poważna refleksja dotycząca poznania – jak podkreśla Hilary Putnam, wybitny uczestnik sporów dotyczących myślenia, języka i sposobów uwiarygodnienia wiedzy – oznaczać dziś musi „ujęcie faktu, teorii, wartości, interpretacji jako rzeczy wzajemnie się przenikających”⁶⁸.

Upadł więc ostatecznie „mit tego, co dane” (*The Myth of the Given*), jak to ujął amerykański filozof Wilfrid Sellars, podejmując krytykę koncepcji narzucających sztywne pojęcie obiektywności⁶⁹. Autorzy znanej pracy *Metafory w naszym życiu*, językoznawcy Gorge Lakoff i Mark Johnson, przekonują, że nasza tradycja myślenia petryfikuje różnice, które nie mają bynajmniej definitywnego charakteru – w ten sposób powstają „mit obiektywizmu” i „mit subiektywizmu”⁷⁰. „Prawda – podkreślali przy tym

⁶⁶ F. Bacon, *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, Warszawa 1955, teza: XLIX, cyt. wg *Wybór pism*, [w:] *Franciszek Bacon*, dz. cyt., s. 120.

⁶⁷ Szerzej na ten temat: H. Putnam, *Pragmatism and Realism*, [w:] *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, red. M. Dickstein, Duke University Press, 1998, s. 37–53.

⁶⁸ H. Putnam, *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1999, s. 10.

⁶⁹ Artykuł *The Myth of the Given* ukazał się po raz pierwszy w *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, w 1956 r; szerszą charakterystykę zagadnienia przedstawia Richard Rorty w *Philosophy as science, as metaphor, and as politics*, [w:] tegoż, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers*, t. 2, Cambridge University Press, s. 9–26.

⁷⁰ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. P. Krzeszowski, Warszawa 2020, s. 303–316.

– opiera się na rozumieniu”: nie jest więc bezpośrednio zawarta w przedmiotach⁷¹. „Mit obiektywizmu” prowadzi nas w złą stronę. „Żadnej poważniejszej konceptualizacji – wyjaśnia Willard Van Orman Quine – nie da się odseparować od języka”. Nie można bowiem „usunąć, zdanie po zdaniu, wszystkich warstw konceptualizacji, tak by w rezultacie powstał nam tylko opis obiektywnej rzeczywistości”⁷². Nigdy „nie spoglądamy znikąd”, nie jesteśmy w stanie stanąć poza językiem⁷³.

Poznanie i „psychotoksykologia”

„Mit tego, co dane”, jednak się nie poddaje. Trwa, mimo iż przynajmniej od czasów Husserla – co przypomina Leszek Kołakowski – wiemy już, że po wzięciu w nawias naturalnego nastawienia „to, co pozostaje ze świata, jest zbiorem znaczeń do zbadania, nie zaś rzeczy lub zdarzeń, jak je sobie normalnie przedstawiamy”⁷⁴.

Referencyjna koncepcja języka, oparta na założeniu, że słowa są etykietami informującymi o istnieniu przedmiotów, od dawna nie może być brana pod uwagę – stała się jedną z przewyżczonych iluzji: to „narracje tworzą znaczenia”, mówi Charles Taylor⁷⁵.

Nawyki pojmowania tego, co „na zewnątrz” w duchu „dziecinnego” realizmu, o którym mówił Schopenhauer, tkwią jednak bardzo głęboko. Idea obiektywności „siedzi nam niby okulary na nosie”, rzecz można, przywołując Wittgensteina. Krytyka iluzji poznawczej zawartej w pojęciu obiektywności nigdy nie osiągnęła swych celów. Złudzenie obiektywności ma za sobą autorytet „doświadczenia”.

Empiryczna formuła uwiarygodnienia nie została jednak nigdy przemyślana do końca. W istocie ma dość kruche podstawy, na co zwracał uwagę – prezentując swoją teorię idoli – Bacon. W *Novum Organum* czytamy: „kierunek empiryczny w filozofii prowadzi do poglądów bardziej spaczonych i dziwacznych niż kierunek sofistyczny albo racjonalistyczny. Opiera się bowiem nie na świetle pospolitych pojęć (które jest wprawdzie błędne i powierzchowne, lecz przecież do pewnego stopnia powszechne, i odnosi się do większej liczby przedmiotów), ale na ciasnocie i ciemnocie kilku zaledwie doświadczeń”⁷⁶.

Ten tryb działania nowoczesna nauka otoczy jednak kultem podziwu. Współczesny filozof Sloterdijk podąża śladami Bacona – podejmując kwestię „przestawienia współczesnego *modus vivendi* na formy eksperymentalne”, podkreśla zawodność koncepcji myślenia absolutyzującej ideę eksperymentu. Wyjaśnia: „Do cnót dobrze skonstruowa-

⁷¹ Tamże, s. 303.

⁷² W. Van Orman Quine, *Słowo i przedmiot*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 1999, s. 15 i 17.

⁷³ T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986.

⁷⁴ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Kraków 2012, s. 72.

⁷⁵ *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, dz. cyt., s. 83–100

⁷⁶ F. Bacon, *Novum Organum*, dz. cyt., s. 129.

nego eksperymentu i do warunków jego powodzenia należy ograniczenie się do nielicznych, precyzyjnie wyizolowanych czynników i badanie ich zachowań w wąsko wydzielonym polu prób”⁷⁷.

Eksperymenty dotyczą więc zawsze pewnych aspektów, pewnych wybranych zjawisk. W ten sposób racjonalność naukowa splata się z dążeniem do zawężenia pola widzenia. Pojawia się tendencja prowadząca w sposób nieuchronny do fragmentaryzacji obszarów poznania. Wiedza ujmowana w kategoriach całości jest dyskredytowana jako przejaw nienaukowej spekulacji. „Każda eksperymentalna strefa – podkreśla Sloterdijk – wytwarza własne otoczenie z pominiętych wielkości. W efekcie musi dojść do tego, że przy rosnącym zagęszczeniu eksperymentów strefy pominięcia będą coraz bardziej zachodzić na siebie – z mniej lub bardziej poważnymi skutkami”⁷⁸. Oto dialektyka wykluczających się wzajemnie posunięć – warunkiem możliwości poznawania staje się ignorowanie: zawężenie kontekstu myślenia, pominięcie, tego, co komplikuje architekturę eksperymentu. Rozum naukowy chroni się przed odpowiedzialnością za wszelkie rozstrzygnięcia, które mogłyby wykraczać poza wąskie pasmo realizowanego projektu. Racjonalność projektująca, o której mówił Heidegger, oznacza radykalną fragmentaryzację obszarów poznania.

W sporach związanych z kwestią uprawomocnienia wiedzy poprzez odwołanie się do pojęcia doświadczenia największy kłopot sprawia wszakże samo pojęcie doświadczenia. „Konsekwentne poleganie na percepcji zmysłowej jako podstawie całej aktywności doświadczenia” – podkreśla Alfred North Whitehead – stało się „błędem”. „Ten błąd – dodaje – wypaczył filozofię nowożytną bardziej niż starożytną i średniowieczną”⁷⁹. Dochodzimy w ten sposób do punktu, w którym ujmowane jednostronnie pojęcie doświadczenia uznać można za projekcję iluzji.

„Pojęcie doświadczenia – podkreśla Hans Georg Gadamer – wydaje mi się – choć brzmi to paradoksalnie – jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć jakimi dysponujemy”⁸⁰. Czy można doświadczenie utożsamiać wyłącznie z raportem zmysłów? Czy wiedza oparta na doświadczeniu nie powinna być rozumiana szerzej? Pytanie ma w istocie charakter retoryczny. Świetnie wiemy, że istnieje wiele rejestrów i wiele koncepcji doświadczenia. W dobie „zwrotu językowego”, co podkreśla Richard Bernstein, trudno podpisać się pod dogmatycznym rozumieniem doświadczenia⁸¹.

⁷⁷ P. Sloterdijk, *Eksperyment Ocean*, [w:] tegoż *Co się zdarzyło w XX wieku?*, dz. cyt., s. 72.

⁷⁸ Tamże, s. 73.

⁷⁹ A.N. Whitehead, *Zjawisko i rzeczywistość*, [w:] *Przygody idei*, przeł. M. Piwowarczyk, Warszawa 2020, s. 25–251.

⁸⁰ H-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 472.

⁸¹ R. Bernstein, *Experience after the linguistic turn*, [w:] tegoż, *The Pragmatic Turn*, Polity Press, Cambridge, 2010, s. 125–152.

Koncepcje i formy doświadczenia są zawsze pewnym projektem. Wyjaśniając istotę zagadnienia, Barbara Skarga podkreśla – „doświadczam zawsze czegoś, w samym więc słowie tkwi intencjonalność aktu (...). Doświadczanie zatem jest strukturą relacyjną Ja doświadczającego z czymś innym”⁸². Doświadczenie, jak można powiedzieć, używając modnego dziś terminu, jest zawsze pewnym konstruktem. Czy może być zatem definitywnym miernikiem wiarygodności poznania?

Pochwała wiedzy opartej na „doświadczeniu” związana jest z dominacją tradycji pozytywistycznej – pozytywistyczna koncepcja poznania stała się pewną figurą mitologiczną. Tymczasem, jak mówi Putnam, „świat nie jest wyrobem gotowym”⁸³. Narzucając obraz definitywnie ukształtowanej rzeczywistości, pozytywizm zainicjował powrót do form myślenia poprzedzających wielki zwrot związany z narodzinami filozofii. Pozytywizm oznacza odrzucenie *ironii*, a to właśnie ironia pozwoliła Grekom wyjść z kręgu mitu i ukształtować ambicje związane z wolnością myślenia. Ironia stała się bronią filozofów zmagających się z inercją myślenia przytłoczonego ciężarem mitu.

Ironia jest w istocie formułą dekonstrukcji, a więc praktyki kwestionującej imperatywny model oznaczania. Historia dekonstrukcji zaczyna się wraz z Sokratesem. Spierając się o słowa, Sokrates – rozwijając arkana ironii – pokazywał, że pojęcia nie są płaszczyzną objawienia, że ich znaczenia kreujemy poprzez zastosowanie języka. W wieku XX William James, przedstawiając swoje *credo*, będzie tłumaczył – „Słowo zatem wydaje mi się nie tyle rozwiązaniem, ile programem dalszej pracy”⁸⁴.

Na czym polega ironia? „Istota uprawianej przez Sokratesa ironii (*eironeia*)” – tłumaczy Adam Krokiewicz – zawarta jest w negowaniu uzurpacji zawartych w niezachwianych przekonaniach. W sprowadzeniu umysłu na tory wahań, które całkowicie mogą odmienić obraz rzeczy. Odnosząc się do rozmów, które Sokrates toczył z pyszałkowatym młodzieniaszkiem, bratem Paltona Glaukonem, Krokiewicz podkreśla – filozof „wprowadza go rozmyślnie w błąd i strąca ze złudnych wyżyn fałszywego samopoczucia, ażeby nabrał do nich zbawiennego wstrętu”⁸⁵. W tym punkcie wszelkie „fakty” zaczynają się chwiać. „Ironia Sokratesa – pisze Krokiewicz – nie była celem w sobie, lecz służyła do skutecznego zwalczania obłędnej próżności ludzkiej”⁸⁶. Istotą myślenia ironicznego jest kwestionowanie jednoznaczności – wyzwolenie wahania skłaniającego do głębszego namysłu. Najbardziej przenikliwy egzegeta Sokratesa, Søren Kierkegaard, podkreślał

⁸² B. Skarga, *Doświadczenie*, [w:] tejże, *Kwintet metafizyczny*, Kraków, 2005, s. 119.

⁸³ H. Putnam, *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym*, [w:] tegoż, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa 2013, s. 225–262.

⁸⁴ W. James, *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1998, s. 71.

⁸⁵ A. Krokiewicz *Sokrates*, [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 3., Warszawa 2000, s. 47.

⁸⁶ Tamże.

– „ironię znamionuje niejaki *arystokratyzm*, albowiem ten, kto mówi, chce być zrozumiany, ale nie chce być zrozumiany bezpośrednio”⁸⁷. Pospolitość, wynikałoby z tego, domaga się dosłowności i niezachwianej pewności. Wiedza szukająca takiej podstawy staje się ostatecznie stygmatem pospolitości – jej ostateczną miarę wyznacza użyteczność.

Jaką wartość ma poczucie pewności? Wiemy, że Sokrates prawdę myślenia zawarł w rujnującej wszelką chępliwość formule – „wiem, że nic nie wiem”. Sokrates, rzecz można, nie bardzo wierzył też w swoje własne istnienie. „Sokrates maskuje siebie”, pisze Pierre Hadot, znakomity interpretator Sokratesa⁸⁸. Ironista nowoczesny, Kierkegaard, „pseudonimizuje” swoją tożsamość, jego maska składa się z licznych pseudonimów, ale „prawdziwą maską jest sama ironia sokratejska”⁸⁹.

Ironia odsłania swoje powołanie – jak przekonuje Kierkegaard – „w obliczu głupio napuszonej wiedzy, która zjadła wszystkie rozumy”⁹⁰. Niweczy jej reputację, demaskując naiwną jednostronność. Nastawienie ironiczne pozytywizm zastąpił przekonaniem, że umysł spotyka się niejako bezpośrednio z przedmiotem poznania. *Rendez-vous* staje się płaszczyzną objawienia – powołaniem rozumu powinno więc być badanie tego, co jest: badanie „świętych” inskrypcji, badanie „faktów”. Odrzucenie ironii oznacza w istocie zanegowanie najgłębszego powołania związanego z wolnością myślenia – uwięzienie w schematach poznawczych oznaczających gloryfikację tego, co „jest”.

Nauka poskramia świadomość ironiczną – zmierza w stronę jednoznacznej afirmacji. Po przewycięzeniu pokus teologii i metafizyki – wyjaśnia August Comte – „umysł nasz, wreszcie samodzielny, dochodzi do swego ostatecznego stanu, tj. do racjonalnego pozytywizmu”⁹¹. Afirmacja tego, co „jest”, stanowi oczywiście konieczny warunek osiągnięć związanych z rozwojem dziedziny badań. Staje się też jednak – to znamieny paradoks dotyczący systemów wiedzy – początkiem nieuchronnej p a u p e r y z a c j i rozumu naukowego, który z jednotorowości umożliwiającej rozwinięcie strategii projektowania, o której mówi Heidegger, uczyni najwyższą cnotę. Zmiany przełamujące rutynę myślenia nadchodzą jedynie wraz z kryzysem wstrząsającym podstawami systemów wiedzy – w momencie, gdy złamują się paradygmaty.

Nauka staje więc na rozdrożu – pokusie afirmacji przeciwstawia się pokusa dekonstrukcji – pokusa myślenia ironicznego. Bez afirmacji nie może rozwijać się kultura

⁸⁷ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Dąkowska, Warszawa 1999, s. 243.

⁸⁸ P. Hadot, *Postać Sokratesa*, [w:] tegoż, *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, przeł. P. Domański i W. Klenczon, Warszawa 2019, s. 98.

⁸⁹ Tamże, s. 101.

⁹⁰ Tamże, s. 242.

⁹¹ A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., Kęty 2001, s. 22.

badani, bez ironii, pozwalającej stawiać świat „na głowie”, nie byłaby możliwa zmiana paradygmatów.

Problem ironii można powiązać z problemem „psychotoksykologii”, którym zajmuje się Sloterdijk, nawiązując do bardzo szacownej i dawnej tradycji ukazującej terapeutyczną funkcję myślenia. Już w greckiej filozofii odnajdujemy bowiem *topos* intoksykacji – skupienie uwagi na rujnującym wpływie słów, które działać mogą tak jak trucizny. Sofista Gorgiasz będzie przekonywać, że słowa mają siłę, która potrafi tworzyć i niszczyć, że stać się mogą zarówno lekarstwem, jak i trucizną⁹². Sofiści – dodajmy – uważali, iż filozofowie powinni naśladować lekarzy: ich powołaniem powinna stać się troska o ludzkie umysły, oznaczająca eliminowanie trucizn zawartych w słowach. W nawiasie dodajmy: sami dość chętnie zajmowali się jednak wytwarzaniem „trucizn”, uczestnicząc w demokratycznej logomachii – w walce na słowa. Ostatecznie jednak grecka *paideia* łączy filozofię w sposób jednoznaczny z terapią. „Etyczna wiedza Sokratesa – podkreśla Werner Jaeger – (...) byłaby nie do pomyślenia bez wzoru medycyny, na który Sokrates może się powołać”⁹³.

Tradycja naukowego myślenia jest także płaszczyzną logomachii. Uчени toczą nieustannie swoje bitwy w przestrzeni słowa, podejmując rozpaczliwą walkę z wpływami mitu, z mitologizującymi konstrukcjami narzucającymi imperatywne formy myślenia. Nowoczesność – na co zwraca uwagę Sloterdijk – rozwinie cały nurt „psychotoksykologicznej” podejrzliwości, skupionej na pytaniach dotyczących kontaminacji związanej z językiem⁹⁴. Potrzebna jest nam *medicina mentis*, przekonywał Schopenhauer, piętnując „umysły zwichnięte i zepsute”, które pogrążają się w iluzji. Według Schopenhauera – zawsze powracającego do Kanta – są to umysły fantastów, którzy nigdy do końca nie przemysleli Kanta i nie zastanawiali się nad tym, jaki kształt powinno przybrać autentyczne, krytyczne ugruntowanie poznania⁹⁵. W sprawie działania „trucizn”, uczestniczących w procesie myślenia, wiele miał też do powiedzenia Nietzsche. W *Wiedzy radosnej* przedstawia swój „ przyczynek do nauki o truciznach”, podejmując kwestię zagadkowej fuzji rozlicznych pierwiastków (skłonności uznawanych na ogół za szkodliwe i godne napiętnowania – takich jak „na przykład instynkt powątpiewania, instynkt zaprzeczania, instynkt odczekiwania, instynkt gromadzenia, instynkt rozkładania”), które łącząc się, ustanawiają punkt wyjścia „naukowego myślenia”⁹⁶. Wyjaśniając powołanie

⁹² Charakterystyka poglądów Gorgiasza zob., G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E. Zieliński, Lublin 2005, s. 259–270.

⁹³ W. Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 515.

⁹⁴ P. Sloterdijk, *Myśliciel w nawiedzonym zamku*, [w:] tegoż, dz., cyt., s. 155–158.

⁹⁵ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, Warszawa 2012, s. 21.

⁹⁶ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. M. Łukaszewicz, Gdańsk 2008, s. 131.

filozofii, Wittgenstein mówić będzie – „filozofia jest walką z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka”⁹⁷.

Miraże języka niepokoją więc filozofów. Sloterdijk – realizując swoje podejście psychotoksykologiczne – przedstawia myślenie jako „dramat metaboliczny”, przekonuje, że swoisty „metabolizm” myślenia oznaczać musi nieustanne dążenie do utrzymania równowagi, związanej z odpowiednim dozowaniem „trucizn i odtrutek”⁹⁸.

Czy pojęcia związane z imperatywami racjonalności instrumentalnej – takie na przykład jak pojęcie „obiektywności” lub pojęcie „faktu” – stać się mogą „trucizną”? Czy celobrowanie języka zakorzenionego w „miecie tego, co dane” może być źródłem permanentnej intoksykacji? Adorno nie waha się – nowoczesnym impetem poznania rządzi iluzja obrazowania: powstaje – jak mówi, dając wyraz swojemu zamięłowaniu do paradoksów – „ilustrowana książka bez obrazów”. „Obiektywnej tendencji oświecenia, by zniszczyć władzę wszelkich obrazów nad człowiekiem – czytamy w *Minima moralia* – nie odpowiada bynajmniej subiektywny odwrót oświeconego myślenia od obrazów”⁹⁹. Powstaje nowa ikonografia – ikonografia abstrakcji, ikonografia wyobcowania. „Schematy i klasyfikacje – wyjaśnia Adorno – nie mają nic wspólnego z danymi, które ujmują, czysta ilość przetwarzanego materiału stała się niewspółmierna do zakresu jednostkowego doświadczenia”. Te schematy są więc puste. Nasze „obrazy” – jak dziś możemy powiedzieć – powstają w systemach „metadanych”. Nie są to zatem obrazy przemawiające językiem doświadczenia – wszystkim rządzi „fałszywość ślepej, niczego nie pojmującej subsumcji”¹⁰⁰.

Nagromadzenie danych nie oznacza więc żadnego poznawczego przełomu – nie pogłębia naszej zdolności rozumienia. Rygor „empirycznego” uwiarygodnienia łączy pojęcie prawdy z produkcją danych. Głównym aspektem obrzędów instrumentalnej racjonalności poznawczej staje się „obróbka” danych. *Episteme* nagromadzenia nie domaga się żadnego innego uwierzytelnienia. Mamy „pozyskiwać” coraz więcej „danych” i coraz skuteczniej je przetwarzać. Ta zdobywczość ma swoją cenę – musi realizować się poprzez projekty narzucające coraz dalej posunięte zawężenie pola widzenia – taka jest logika aktów poznawczych nastawionych na precyzję i odkrywczność.

Próżnia i transfiguracje mitologiczne (czy potrafimy uprawomocnić ideał naukowego poznania?)

Nowoczesność nie rozwiązała problemu poznania. Wytworzyła system praktyk umożliwiających rozwój dziedziny badań, ale nie rozstrzygnęła wątpliwości dotyczących samych podstaw poznania. W XX wieku najambitniejszą próbę ostatecznego ugrun-

⁹⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, op., cit., s.72.

⁹⁸ P. Sloterdijk, *Myśliciel w nawiedzonym zamku*, dz. cyt., s. 156.

⁹⁹ T. Adorno, *Minima moralia*, dz. cyt., s. 179.

¹⁰⁰ Tamże, s. 180.

towania podstaw wiedzy podjął Edmund Husserl, nie przyniosła ona jednak spodziewanych rezultatów. „Cel był niezmiennie ten sam: – pisze Leszek Kołakowski wyjaśniając zamiary Husserla – jak odkryć niewzruszoną, absolutnie niepodważalną podstawę poznania; jak odeprzeć argumenty sceptyków i relatywistów; jak uchronić się przed korozją psychologizmu i historyzmu; jak osiągnąć doskonale trwały grunt w poznaniu”. Tej „samowystarczalnej podstawy naszej myśli” nie udało się wprowadzić określić, niemniej jednak „cała fenomenologia – co podkreśla Kołakowski – była największą i najpoważniejszą w naszym (tj. XX–SF) wieku próbą dotarcia do ostatecznych źródeł poznania”¹⁰¹.

Husserl stawiał problem poznania na krawędzi pytań najbardziej zasadniczych. Pytać – jak uważał – należy nie tylko o to, „jaki świat jest”, ale też o to „jaki świat być musi”¹⁰². To drugie pytanie jest najczęściej skrzętnie usuwane z pola widzenia. Przyjęcie koncepcji „nauki wolnej od wartościowania” stawia je poza granicami kanonów naukowej dociekliwości. Wszelkie spory dotyczyć mogą jedynie pytań o to, jak poznamy to, co „jest”. Podkreślmy jednak: brak odpowiedzi na drugie pytanie sprawia, że racjonalne poznanie – bez względu na stopień wyrafinowania – nie może ostatecznie uprawomocnić własnych aspiracji w sposób bezdyskusyjny i definitywny.

W tej sytuacji nauka staje się bezradna wobec najbardziej radykalnej krytyki, a więc krytyki relatywizującej samo pojęcie naukowości. Rezygnując z absolutnej podstawy, nie możemy być pewni, czy nasza wiedza nie jest wytworem preferencji, które upływ czasu może pozbawić wszelkiego znaczenia. Jaka jest waga aktów poznania zawieszonych w przestrzeni, którą stwarza słowo „jest” i którą dzieli nieskończoność od pewności zawartej w pojęciu „być musi”? Badając to, co „jest”, dowiadujemy się, jaki świat „jest”. Ta formuła ma kształt tautologii.

W tym właśnie kierunku zmierzała krytyka racjonalności instrumentalnej, którą podjęli Horkheimer i Adorno. Poznawcza racjonalność szukająca usprawiedliwienia w formalnie rozumianej poprawności, w zgodności z procedurą, nie określa mierników definitywnej wartości poznania. Ostatecznie dowiadujemy się jedynie, że poznanie otwiera nam drogę do dalszego poznania. „Slogan «naukowości» – pisze Kołakowski, odnosząc się do koncepcji poznania związanych z odrzuceniem zasady absolutnej pewności, której bronił Husserl – przemyślał rezygnację z tego, co uchodziło za naukę w pierwotnym – platońskim – znaczeniu całej europejskiej tradycji intelektualnej. Zamyślał podstawowe rozróżnienie między *doxa* i *episteme*, mniemaniem i wiedzą”¹⁰³.

¹⁰¹ L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1990, s. 8. W najbardziej zwięzłej formie Husserl prezentuje swoje stanowisko w cyklu wykładów, wydanych jako *Idea fenomenologii*. Zob. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2008.

¹⁰² Tamże, s. 10.

¹⁰³ Tamże, s. 9.

Myślenie zakorzenione w nurcie mniemań, niedocierające do poziomu *episteme*, a więc do poziomu rzeczywistego poznania, staje się nieuchronnie formą świadomości fałszywej. Zarzut ten może być z łatwością skierowany przeciwko nauce, która nie podejmuje wyzwań formułowanych przez Husserla. Sami uczeni – uprawiając krytykę, kwestionując fałszywe koncepcje poznania – demaskują prowizoryczność świata nauki, do którego należą. W systemie wiedzy, który nie ma żadnych niezawodnych kryteriów uprawomocnienia, każda prawda stać się może nieprawdą.

W jaki więc sposób egzystują prawdy naukowe w kulturze racjonalności instrumentalnej, wykluczającej wszelkie pytania o ostateczny sens poznania? Co decyduje o prawomocności i prestiżu wiedzy naukowej, jeśli z góry wiadomo, że nauka nie może (nie potrafi?) zajmować się tym, co być „musi” i realizuje swoje powołanie, tworząc kruche, prowizoryczne „narracje”, otoczone aureolą prawdy tylko tak długo, jak długo nie pojawi się inna, bardziej przekonująca opowieść.

Czy jest możliwa konwersja zmieniająca kruchość w spiż? Zapytajmy inaczej – czy poznanie naukowe nie uczestniczy jednak w procesach transfiguracji, które umożliwiają skompensowanie epistemologicznej luki przez swoistą konwersję prawdy – przez stworzenie mocniejszych form uwiarygodnienia, rozszerzających, umacniających (czy nawet absolutyzujących) przekaz nauki. Czy nauka – zapytajmy najprościej (powracając do myśli zawartej w *Dialektyce oświecenia*) – nie uczestniczy jednak w transfiguracji mitotwórczej?

Według Habermasa – powróćmy do przywoływanego już wcześniej stwierdzenia – w nowoczesnym społeczeństwie nauka staje się „ideologią”¹⁰⁴. Nawiązując do Maxa Webera i prac pierwszego pokolenia szkoły frankfurckiej, Habermas przypominał, że system działania „celowo-racjonalnego”, utożsamiany z „racjonalizacją” społeczeństwa, przekształca się w matrycę zdyscyplinowania, wykraczającą daleko poza sferę myślenia i praktyk związanych z tworzeniem wiedzy. Związany z „odczarowaniem” porządek racjonalności realizuje się ostatecznie jako forma uogólnionego przymusu. Powstaje narzucająca nieubłaganą dyscyplinę „żelazna klatka rozumu” – w strukturach racjonalności celowej realizuje się ostatecznie pewien porządek panowania.

Ukrycie rzeczywistych mechanizmów przymusu i panowania staje się możliwe dzięki nieustannemu eksponowaniu symboliki racjonalności. Racjonalność stwarza alibi chroniące przed wszelkimi podejrzeniami – zapewnia legitymizację powiązaną z symboliką prawdy i bezstronności. Kwintesencją racjonalności jest nauka; uczestnicząc w utrwalaniu prymatu racjonalności celowej, nauka staje się ideologią.

Cała prawda o „ideologicznej” roli nauki ukryta jest jednak jeszcze głębiej, poza sferą zwerbalizowanych form uprawomocnienia. Rozum naukowy nie tylko legitymizuje

¹⁰⁴ J. Habermas, *Technika i nauka jako „ideologia”*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Czy kryzys socjologii*, opr. J. Szacki, Warszawa 1977, s. 342–395.

praktyki związane z bezpośrednim działaniem mechanizmów dyscyplinowania – racjonalność naukowa wybiega też w przyszłość, wytycza kierunki i sposoby działania: rozum naukowy, definiując cele poznawcze, wytwarza zarazem formy życia. Staje się więc demurgiem, który wykracza daleko poza materię poznania.

Habermas nie porzuci tego tematu – stara się przemyśleć go głębiej. Po latach zbliży się jeszcze bardziej do stanowiska, które w *Dialektyce oświecenia* prezentowali Horkheimer i Adorno, mówiąc o „regresie oświecenia w mitologię”. Problem mitologicznych afiliacji oświeceniowej racjonalności podejmuje w pierwszym tomie *Teorii działania komunikacyjnego*. Demitologizacja, co podkreśla Habermas, oznacza początkowo separację dwóch odrębnych „dziedzin przedmiotowych – natury i kultury”¹⁰⁵. Pogląd, że „natura” jest bezwzględnie oddzielona od „kultury”, jest jednak fałszywy. Nasze rozumienie świata – podkreśla Habermas – nabiera zawsze kształtu w ramach „kulturowych systemów interpretacji”¹⁰⁶. Obraz bezwzględnego odseparowania natury jest elementem pewnej interpretacji. W istocie bardzo problematycznej i na dłuższą metę niebezpiecznej. Swoje *imaginarium* opiera ona bowiem na fałszywej polaryzacji i fałszywie rozumianej hierarchii – natura staje się „przedmiotem” i jednocześnie niższym szczeblem, związanym z urzeczywistnieniem władzy podmiotu nad przedmiotem.

Ta nowa koncepcja rzeczywistości, nabierając cech niezachwianej prawdy, stanie się elementem zwycięskiej mitologii narzucającej iluzję panowania nad „naturą”. Nowoczesna nauka, formułując swoje „roszczenia ważnościowe”, idzie za daleko, mówi Habermas. Okazuje się bowiem, że „językowo ukonstytuowany obraz świata może być tak dalece utożsamiany z porządkiem świata jako takim, iż nie ma możliwości przejrzania go i patrzenia nań *jako* na wykładnię świata, jako interpretację, która podlega pomyłkom tudzież krytyce”¹⁰⁷. A zatem, tak jak w micie – język staje się rzeczywistością, obraz zmienia się w rzecz. Operacja taka ma charakter magiczny: „rzeczy” zostają wyczarowane przez słowa. Nauka artykułuje swoją tożsamość na obszarach mitu.

Podsumowując, podkreślmy – idea racjonalnego uporządkowania, narzucająca wizję panowania nad naturą, byłaby więc podszeptem mitu ukrytego w strukturach myślenia naukowego. Koncepcja „obiektywizmu”, przedstawiana jako osnowa naukowej racjonalności – wypadłoby uznać, idąc w kierunku wskazanym przez Habermasa – realizuje prawdę mitu, narzucającą przymus oparty na fałszywej polaryzacji: na wyodrębnieniu podmiotu i przedmiotu.

Po czasie widzimy jednak, że ten spolaryzowany porządek zaczyna się chwiać – w coraz większej mierze staje się nieporządkiem. *Hybris* rozumu instrumentalnego nie

¹⁰⁵ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 100.

¹⁰⁶ Tamże, s. 91.

¹⁰⁷ Tamże, s. 102.

jest zetem nieomylną artykulacją prawdy. Czy ma jakąś przewagę nad regułami renesansowej „syntaksy” wiedzy, o których mówił na przykład Foucault? Okazało się ostatecznie – co tłumaczy Habermas – iż rozum instrumentalny, kreując matryce „racjonalnych” zachowań, nie odsłania „obiektywnych” prawd, ale tworzy strategie panowania. Demiurg poznania okazuje się złym demiurgiem. Na obszarach „mitu obiektywności” – jak powiedzieliby Lakoff i Johnson – swą obecność ujawnia fatum autodestrukcji.

Czy koncepcje wiedzy, narzucające wraz z rygorem „obiektywizmu” imperatyw zdobywczej eksploracji, mogą nadal zachować swój sens? Czy też są jedynie wibrującą struną schyłkowej mitologii? Wszystko zależy oczywiście od definicji regulujących status nauki o „naturze”.

Całą kwestię na krawędzi najdalej sięgających wątpliwości stawia pragmatysta Richard Rorty, zadając pytanie „czy nauka o naturze jest kategorią naturalną”?¹⁰⁸ Długo – przypomina – utrzymywało się „przekonanie, że «nauka» (a w każdym bądź razie «przyrodoznawstwo») to nazwa kategorii naturalnej, obszaru kultury, którego granice można wytyczyć w oparciu o jedną lub dwie cechy: szczególną metodę bądź szczególnie stosunek do rzeczywistości”¹⁰⁹. Sytuacja ta uległa wszakże zmianie. W wielkim – symbolicznym zgoła skrócie – wspomnieć tu wypada o dyskusji, którą wywołały prace Thomasa Kuhna, oskarżanego, co Rorty przypomina, o kwestionowanie racjonalności nauki. Kuhn zwrócił uwagę na dwie kwestie: w sferze myślenia naukowego nie ma mowy o ciągłości, przeciwnie, regułą jest brak ciągłości, a więc przemiany paradygmatów. Po drugie – nie ma żadnego naukowego „metasłownika”, a więc słownika nadrzędnego, który umożliwiłby współmierną ocenę koncepcji wiedzy ukształtowanych w obrębie odrębnych i niewspółmiernych słowników naukowych. Nie ma w związku z tym żadnych uniwersalnych i niezawodnych kryteriów pozwalających odróżniać „naukę” od „nie-nauki”. Na głowę Kuhna posypały się gromy, włącznie z zarzutem, że sprowadza naukę do poziomu „psychologii tłumu”¹¹⁰. Wątpliwości wszakże pozostały. Pytanie, w jaki sposób konstruujemy płaszczyzny wiedzy, nabiera coraz większej wagi. Rzecz znamienna – w toczących się dziś dyskusjach dotyczących „definicji terminu „nauka” – co podkreśla Rorty – oddalono się od kwestii racjonalności nauki, zwracając się ku kwestii jej stosunku do rzeczywistości – od metody ku metafizyce”¹¹¹.

¹⁰⁸ R. Rorty, *Czy nauka o naturze to kategoria naturalna?*, [w:] tegoż, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 71–95.

¹⁰⁹ Tamże, s. 71.

¹¹⁰ Tamże, s. 73.

¹¹¹ Tamże, s. 74. Więcej na temat sporów wokół „naturalności” nauk o „naturze” zob. H. Kornblith, *A naturalistic methodology*, [w:] *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, dz. cyt., s. 141–160.

Uwagi końcowe

Nawiązania do tradycji szkoły frankfurckiej – w bardzo ograniczonym zakresie i jedynie pod pewnym kątem – nie należy oczywiście traktować jako deklaracji światopoglądowej. W dobie upadku „wielkich opowieści” koncepcja krytyki, która utorowała frankfurczykom drogę do sławy, jest już zresztą – na co zwraca uwagę przedstawiciel trzeciego pokolenia szkoły Axel Honneth – nieaktualna¹¹². Krytyka przemawiająca z „wyższego piętra”, pojmowana jako refleksja korygująca, uwalniająca od piętna świadomości fałszywej, nie może być już brana pod uwagę. Platoński *topos* deziluzji, podnoszenia wołu świadomości fałszywej – docierania do „rzeczywistej rzeczywistości” – został dziś, jako relikw metafizyki, usunięty na margines¹¹³. Idea „historycznie efektywnego rozumu” – jak to określa Honneth, komentując tradycję szkoły – a więc racjonalności przemawiającej językiem konieczności historycznej, stała się anachronizmem¹¹⁴. Nie powstał bowiem żaden „słownik nadrzędny”, pozwalający sformułować jednolicie rozumianą i powszechnie uznawaną koncepcję racjonalności. Żyjemy w czasach sporów i kontrowersji ukazujących „zgodność z rozumem” jako obszar rywalizujących interpretacji. „Idea konwergencji epistemologicznej – pisze Adam Chmielewski – oznaczającej zdążanie ku przyjęciu uniwersalnej i powszechnie obowiązującej opinii o rzeczach samych, czy też uznanie jednego schematu pojęciowego z jedynie słusznego, nie jest warunkiem koniecznym ludzkiej racjonalności”¹¹⁵.

Godząc się z wymową rzeczy oczywistych, zapytajmy – jaki zatem sens może mieć krytyka myślenia naukowego, wykraczająca poza wąskie ramy konkretnych dyskursów i dyscyplin? Odpowiedzieć można następująco: rozwój wiedzy naukowej uczestniczy w doświadczeniu myślenia – jest jednym z elementów historii myślenia. Interpretacja tej historii ma olbrzymie znaczenie. Nabiera wagi decydującej wtedy, gdy wykraczając poza pojęcie użyteczności, próbujemy postawić zasadnicze pytania dotyczące sensu praktyk związanych z tworzeniem wiedzy. Pamiętajmy – użyteczność nie wyczerpuje problemu poznania.

Refleksja dotycząca narodzin przemysłu poznawczego, podejmowana w niniejszym artykule, należy do porządku interpretacji. Nie oznacza próby ferowania wyroków. Nie należy też jej odczytywać jako zamachu na majestat tradycji związanej z kulturą badań. W istocie – do czego zachęcali Adorno i Horkheimer – chodzi jedynie o to, by „przemysłać myślenie”. Problem, który podejmowali autorzy *Dialektyki oświecenia*, mówiąc

¹¹² *A social pathology of reason: on the intellectual legacy of Critical Theory*, [w:] *The Cambridge Companion to Critical Theory*, dz. cyt. s. 336–337.

¹¹³ Zwraca na to uwagę Rorty, *Philosophy as science, metaphor, and politic*.

¹¹⁴ Tamże, s. 337.

¹¹⁵ A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 2014, s. 25.

o „regresie oświecenia w mitologię”, wciąż jest wyzwaniem. Jeżeli chcemy ocalić fundamentalny sens oświecenia, nie wolno go ignorować.

Przy okazji dodajmy jednak – zarzut dotyczący mitologicznych koneksji wiedzy nie jest już dzisiaj tak bardzo dotkliwy. Inaczej po prostu interpretujemy własną racjonalność – powtórzmy zdanie Putnama: autentyczne poznanie musi oznaczać „ujęcie faktu, teorii, wartości, interpretacji, jako rzeczy wzajemnie się przenikających”. Przypisywanie mitologicznej skazy raniło głęboko w czasach, gdy filozofowie, idąc śladami Platona, marzyli o docieraniu do „rzeczywistej rzeczywistości”.

Jeśli usłyszymy dziś *dictum* – nauka jest mitem: jak zareagujemy? No cóż, to bardzo piękny mit, możemy odpowiedzieć. Mimo wszystkich wahań i wątpliwości dotyczących istoty naukowego poznania, bardzo dobrze nam służy i jest nam potrzebny. W każdej kulturze trwa zresztą nieustannie „praca nad mitem”, przekonuje Hans Blumenberg¹¹⁶. Prometejski mit nieposkromionej racjonalności nie przynosi nam z pewnością wstydu, nie należy się go obawiać.

Podkreślmy też jednak, powracając do myśli głównej – mechanizm „produkcji” prawdy w strukturach rozumu instrumentalnego nie rozwiązuje ostatecznie problemu poznania. Rozum instrumentalny nie potrafi przekroczyć granic instrumentalnie rozumianej racjonalności. To rzecz oczywista. Mechanizm repliki sprzyja jedynie nagromadzeniu wiedzy.

Mówiąc o „racjonalności niespełnionej”, Honneth zastanawia się nad „społeczną patologią rozumu”¹¹⁷. Słusznie – miarą definitywną w domenie racjonalności instrumentalnej jest skuteczność. Absolutyzowanie instrumentalnie rozumianej skuteczności oznacza bardzo niebezpieczną jednostronność. Eliminuje ona – powtórzmy zdanie Arendt – pytania o sens.

Te pytania nie są oczywiście przejawem racjonalności wyższego rzędu – biegną po prostu innym torem. W każdej kulturze istnieją i istnieć muszą określone kanony użyteczności – to one decydują w istocie o jej zdolności trwania. Negowanie racjonalności instrumentalnej byłoby więc absurdem. Z drugiej jednak strony, bez pytań o sens praktyk związanych z tworzeniem wiedzy nasze formuły racjonalności ulegają zubożeniu i są zagrożone destrukcją. Rozum naukowy, który nie potrafi zakwestionować własnej „naukowości”, popada w rutynę – ulega pauperyzacji. Tylko radykalne kwestionowanie podstaw poznania otwiera bowiem przestrzeń krytyki umożliwiającej wyjście poza sferę schematów użyteczności – poza domenę „produkcji” prawdy. *Homo faber* nie musi oczywiście zamykać swojego gospodarstwa, nie może też jednak zakładać, że wszyscy, tam właśnie, powinni poszukać zatrudnienia.

¹¹⁶ H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, przeł. K. Najdek i inni, Warszawa 2009.

¹¹⁷ A. Honneth, dz. cyt., s. 338–340.

Literatura

- Adorno T., *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukaszewicz, Kraków 2009.
- Bacon F., *Novum Organum*, przeł. J. Wikarjak, Warszawa 1955.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- Benjamin W., *Twórca jako wytwórca*, wyb. H. Orłowski, przeł. H. Orłowski i J. Sikorski, Poznań 1975.
- Bernstein R., *The Pragmatic Turn*, Polity Press, Cambridge, 2010.
- Blumenberg H., *Praca nad mitem*, przeł. K. Najdek i inni, Warszawa 2009.
- Brunkhorst H., *Critical Theory and the analysis of contemporary mass society*, [w:] *The Cambridge Companion to Critical Theory*, red. F. Rush, Cambridge University Press, 2004.
- Cassirer E., *Logika nauk o kulturze*, przeł., P. Parszutowicz, J.K. Kęty 2011.
- Cassirer E., *Jezyk i mit. Przyczynek do zagadnienia imion bogów*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2021.
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., Kęty 2001.
- Condorcet A., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, Warszawa 1957.
- Derrida J., *Fichus. Wykład frankfurcki*, przeł. P. Sadzik, Kraków 2021.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, t. 1–2, Gdańsk 2000.
- Foucault M., *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002.
- Freyenhagen F., *Critical Theory Philosophy*, [w:] *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*.
- Gadamer H-G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013.
- Habermas J., *Technika i nauka jako „ideologia”*, przeł. M. Łukaszewicz, [w:] *Czy kryzys socjologii?*, opr. J. Szacki, Warszawa 1977.
- Hadot P., *Ćwiczenia duchowe i filozofia starożytna*, przeł. P. Domański i W. Klenczon, Warszawa 2019.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977.
- Horkheimer M., Adorno T., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukaszewicz, Warszawa 2010.
- Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 2007.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczewska, Kraków 2017.
- Kierkegaard S., *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Djakowska, Warszawa 1999.
- Jaeger W., *Paideia*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001.
- James W., *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1998.
- Kołakowski L., *Horror metaphysicus*, przeł. M. Panufnik, Kraków 2012.
- Komendant T., *Władze dyskursu*, Warszawa 1994.
- Kornblith H., *A naturalistic methodology*, [w:] *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*.
- Krois J., *Cassirer: Symbolic Forms and History*, Yale University Press, 1987.
- Krokiewicz A., *Sokrates. Dzieła*, t. 3, Warszawa 2000.
- Kuhn T., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa 2009.

- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, przeł. P. Krzeszowski, Warszawa 2020.
- Leśniak K., *Franciszek Bacon*, Warszawa 1961.
- Nagel T., *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przeł. M. Łukaszewicz, Gdańsk 2008.
- Putnam H., *Pragmatism and Realism*, [w:] *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, red. M. Dickstein, Duke University Press, 1998, s. 37–53.
- Putnam H., *Pragmatyzm. Pytania otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1999.
- Putnam H., *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa 2013.
- Quine W., *Słowo i przedmiot*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 1999.
- Readings B., *Uniwersytet w ruinie*, przeł. S. Stecko, Warszawa 2017.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E. Zieliński, Lublin 2005.
- Roberts J., *The dialectic of enlightenment*, [w:] *The Cambridge Companion to Critical Theory*, red. F. Rush, Cambridge University Press 2004.
- Rorty R., *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, t. 2, Cambridge University Press 1991.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1994.
- Rush F., *Conceptual foundations of Early Critical Theory*, [w:] *The Cambridge Companion to Critical Theory*.
- Skarga B., *Kwintet metafizyczny*, Kraków, 2005.
- Skidelsky E., *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton University Press 2008.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, Warszawa, 2012, t. 1.
- Siemek M.J., *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa 2012.
- Sloterdijk P., *Co się zdarzyło w XX wieku?*, przeł. B. Baran, Warszawa 2021.
- The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, red. G. D'Oro i S. Overgaard, Cambridge University Press 2017.
- Taylor Ch., *The Language Animal. The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*, Harvard University Press, 2016.
- Whitehead A.N., *Przegląd idei*, przeł. M. Piwowarczyk, Warszawa 2020.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2008.

The rise of cognition industry and the impoverishment of scientific reason

The article, drawing on the tradition of Frankfurt School, brings to the focus a great paradox of the Enlightenment – a hidden affinity of rationality and mythology. Noticing the phenomenon of great enthusiasm, underlying the message of the Enlightenment, it tries to pin down the starting point of a new scientific eschatology – bringing to life a mirage of unending prosperity and unlimited profusion, following the advances of science. The idea of accumulation of knowledge is approached as a pivot of a new mythology. At the same time, putting light on the notion of “cognition industry”, the article offers critical insights tracing an inevitable erosion of high-minded dreams and expectations. Cognition industry is studied as a machinery turning up-side down the hopes of the Enlightenment – protecting the interests of instrumental rationality, and replacing the ideal of getting at the truth with the mechanism putting in motion the “production” of truth, operating in a domain of narrowly calibrated utility.

Key words: Enlightenment, rationality, cognition, mythology, science