

Cezary Mordka

## O możliwości wiedzy emocjonalnej. Zarys stanowiska

**Słowa kluczowe:** *emocja, wiedza, sceptycyzm, fenomenologia, relatywizm, pragmatyzm, sąd*

Termin „wiedza emocjonalna” może i powinien budzić wątpliwości jako *contradictio in adiecto*. Wszak w tradycji myśli zachodniej emocja to coś całkowicie prywatnego, źle poddającego się intersubiektywnemu badaniu oraz nieokreślonego czy nawet groźnego, gdy wiedza jest wynikiem publicznie dostępnych i kontrolowanych aktów percepcyjno-rozumowych<sup>1</sup>.

Uczucia w życiu ludzkim są tym, czym żywiły w naturze: nieopanowane – są siłą niszczycielską, opanowane przez rozum i należycie skierowane – stają się potężną i niezastąpioną siłą napędową dla wszelkiej twórczości ducha ludzkiego<sup>2</sup>.

Argumentując za możliwością wiedzy emocjonalnej, trzeba wpierw, choćby bardzo ogólnie, dookreślić pojęcie zarówno „wiedzy”, jak i „emocji”.

Niestety w przypadku obydwu tych pojęć obowiązuje znane i *ad nauseam* powtarzane stwierdzenie św. Augustyna: „wiem, gdy nie pytasz”:<sup>3</sup>

Każdy wie, czym jest emocja, dopóki nie poprosi go o definicję<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> C.A. Lutz, *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1988, s. 3.

<sup>2</sup> F.W. Bednarski O.P., w: Św Tomasz z Akwinu *Suma teologiczna*, t. 10: *Uczucia*, przeł. J. Bardan, s. 3.

<sup>3</sup> Stwierdzenie to dotyczyło rzecz jasna pojęcia czasu: „Czymże więc jest czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, wiem”.

<sup>4</sup> K. Oatley cytuje B. Fehra i J. Russela: K. Oatley, J.M. Jenkins, *Zrozumieć emocje* [*Understanding Emotions* 1996], przeł. J. Radzicki, J. Suchecki, PWN, Warszawa 2003, s. 95.

Emocje zawsze były uwzględniane przy okazji klasyfikacji funkcji umysłowych człowieka. W owych klasyfikacjach niewiele się do dziś zmieniło od rozstrzygnięć Arystotelesa dookreślonych przez św. Tomasza. Odróżniają oni procesy motywacyjne, poznawcze i tak zwane pożądawcze<sup>5</sup>.

Emocje rozumiane zwykle jako uczucia, czyli jakościowo określone stany, nie mieściły się w obszarze poznania, spełniając funkcje motywacyjne. Starano się je dookreślić w najprostszy sposób przez podanie przykładów czy porównanie z innymi modalnościami psychicznymi. Nieco bardziej skomplikowana jest teoria prototypowości, unikająca prób podania definicji emocji w kategoriach warunków koniecznych i wystarczających, na korzyść rodzajów skryptów mających specyficzną sekwencję (jak w przypadku strachu)<sup>6</sup>.

W ramach swego relatywizmu, C.A. Lutz, odrzucając jakikolwiek sens poszukiwania istoty zjawisk emocjonalnych, stwierdza, że:

emocja może być rozumiana jako kulturowy i interpersonalny proces nazywania, uzasadniania i przekonywania ludzi pozostających w społecznych relacjach<sup>7</sup>.

Istnieją próby przedstawienia teorii emocji w ramach kognitywizmu oraz powiązane z psychologią ewolucyjną rozumienia emocji jako procesów nadzorujących i koordynujących procesy poznawcze<sup>8</sup>.

Najszersza bodaj, i z zamierzenia najmniej kontrowersyjna, jest definicja robocza K. Oatley i J.M. Jenkins, oparta na rozstrzygnięciach N.H. Frijdy (*The Emotions* 1986). Definiuje się tu emocję jako proces powiązany z wartościowaniem przez podmiot jakiegoś obiektu rzeczy, co powoduje, iż można przypisać jej wartość dodatnią (gdy sprzyja celom podmiotu) lub ujemną (gdy utrudnia realizację takiego celu). Rdzeniem emocji jest według cytowanych badaczy generowanie gotowości do działania wraz z podpowiadaniem (*prompt*) planów. Emocja nadaje priorytet jednemu lub kilku rodzajom działania, co jakościowo przejawia się w postaci poczucia pilności. Epizod emocjonalny jest zwykle powiązany ze zmianami somatycznymi oraz aktami ekspresji<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> W ramach władz, jakimi dysponuje człowiek, w ramach władz duszy, Tomasz wyróżnia: (1) władze wegetatywne, czyli zdolność do trwania i rozmnażania się, (2) zdolność poruszania się, (3) zdolność do poznania zmysłowego (zmysły zewnętrzne oraz zmysły wewnętrzne: zmysł wspólny, pamięć, wyobraźnia i zmysł oceny), (4) zdolność do poznania umysłowego, czyli rozum, oraz (5) zdolności pożądawcze (*appetitus*). Pożądanie może wyphywać z natury (*appetitus naturalis*), z poznania zmysłowego (*appetitus sensitivus*) lub umysłowego, czyli woli (*appetitus intellectualis seu voluntas*).

<sup>6</sup> B. Ferh, J.A. Russel, *Concept of emotion viewed from a prototype perspective*, „Journal of Experimental Psychology” 1984, 113, s. 464–468.

<sup>7</sup> C.A. Lutz, *Unnatural Emotions*, s. 5.

<sup>8</sup> L. Cosmides, J. Tooby, *Evolutionary Psychology and the Emotions*, w: M. Lewis, J.M. Haviland-Jones (ed.), *Handbook of Emotions*, NY: Guildord 2000.

<sup>9</sup> K. Oatley, J.M. Jenkins, *Zrozumieć emocje*, s. 95.

Istotna dla przeprowadzanych tu analiz jest koncepcja M. Arnold, J. Gasson oraz S. Tomkins z lat 50. ubiegłego stulecia. Arnold twierdzi, że:

Emocja (...) jest to odczuwana tendencja do obiektu ocenianego jako odpowiedni lub do obiektu ocenianego jako nieodpowiedni, wzmacniana przez specyficzne zmiany cielesne zgodnie z typem emocji<sup>10</sup>.

Kłopot ze zdefiniowaniem pojęcia emocji dotyczy także bardziej podstawowego pojęcia „wiedza”. Już jego potocznie użycie ujawnia ogromną ilość kontekstów, w których słowo to funkcjonuje.

„A wie, że śnieg jest biały”, „A wie, że  $12 \times 15 = 180$ ”, „A wie, że kawaler to niezonaty mężczyzna”, „wiem, jak to jest cierpieć”, „to wiem na pewno”, „wiem, czym jest kameleon”, „wiem, jak rozwiązać problem trygonometryczny”, „wiem, jak przebiegała historia filozofii”, „wiem, że Bóg mnie nie opuści”, „wiem, kto rozlał mleko”, „wiem, dlaczego się rozwiedli”, „wiemy, jak rozwijać naszą gospodarkę”, „wiem, kto jest prawdziwym patriotą”, „wiem, że palenie tytoniu jest niebezpieczne”, „twój mąż wie wszystko!”<sup>11</sup>

Gdy do potocznego kontekstu dodać rozumienia pojęcia „wiedza” w filozofii, nauce czy kontekstach religijnych, pojawia się problem trafnego wyboru jednej z koncepcji. Problem ten pociąga znany od starożytności dylemat sceptyki (w tym przypadku nawet trylemat – Agryppy).

Zgodnie z nim, albo dogmatycznie akceptujemy dane pojęcie wiedzy (czy emocji), *implicite* go zakładamy (koło w uzasadnianiu), albo popadamy w regres w nieskończoność, związany z mnożeniem kolejnych kryteriów wyboru.

Trylemat Agryppy stawia przed wyborem pewnych teoretycznych opcji. Najradykałniejsza z nich to uznanie, że próby określania jakichkolwiek wyników w kategoriach wiedzy czy prawdy nie mają sensu, co skutkuje porażeniem jakiegokolwiek refleksji teoretycznej.

Powiadamy zaś, że kryterium sceptycyzmu jest to, co się jawi, nazywając tak zasadniczo wyobrażenie. Jakoż nie nastrocza ono wątpliwości i nie wymaga poszukiwań, albowiem polega na biernym doznaniu bez udziału naszej woli. I nikt chyba wątpić nie będzie, że dany przedmiot jawi się tak albo tak, szuka się tylko tego, czy jest taki, jaki się jawi. Żyjemy tedy bez przesądów stanowieńczych, ale zważając na fenomeny, wedle życiowego doświadczenia, ponieważ nie możemy być zgoła nieczylni<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> M.B. Arnold, J.A. Gasson, *Feelings and emotions as a dynamic factors I personality integration*, s. 254, w: M.B. Arnold, S.J. Gasson (ed.), *The human person*, New York, 1965.

<sup>11</sup> Por. P. Butchvarow, *The Concept of knowledge*, Northwestern University Press, Evanston 1970, s. 18 i n.

<sup>12</sup> Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przeł. A. Krokiewicz, edycja komputerowa: [www.zrodla.historyczne.prv.pl](http://www.zrodla.historyczne.prv.pl), s. 8.

Najradykalniejszą reakcją na scpetyckie *epoche* wobec zagadnienia wiedzy są rozmaite odmiany fundacjonizmu.

Niezależnie od zastosowanych środków – w fenomenologii: redukcja, spostrzeżenie immanentne oraz nadbudowane nad nim ujęcie ejdetyczne<sup>13</sup>, arystotelesowska *epagoge*<sup>14</sup>, oczywistość przedmiotowa u św. Tomasza czy intuicja Bergsonowska<sup>15</sup>, by wymienić tylko kilka przykładów – wiedza musi spełniać określone wymagania.

Są to warunki samouzasadnienia i kontrolowalności, konieczności i pewności, ogólnego obowiązywania (dla każdego podmiotu poznającego) bez popadania w błąd *petitio principii* w żadnej postaci<sup>16</sup>. Wiedza powinna być rodzajem poznania oczywistego<sup>17</sup>.

Fundacjoniści wierzą, że istnieje sposób poznania czegoś niewymagający sądu ani pojęcia, choć zawierający moment tetyczny (asercję), poznania ujmującego przedmiot „w oryginale” i „źródło” w „jego cielesnej rzeczywistości”, czyli tak, jaki on jest „w sobie i dla siebie”<sup>18</sup>.

Niestety próby utrzymania stanowisk obiecujących wyrwanie się z sieleń sceptycyzmu nie doczekały powszechnej akceptacji. Wysuwano wątpliwość co do skuteczności i zasięgu *epoche*, jasności pojęcia czystej świadomości czy transcendentalnego *ego*.

Podnoszono pytanie o wartość uzyskiwanych wglądów w istotę danych zjawisk. Samo niezapośredniczenie aktu i przedmiotu w intuicji przeżywania czy intelektu nie wystarcza dla uzyskania wiedzy, potrzebna jest jeszcze gwarancja co do właściwego podłoża, na którym owe akty się dokonują. Przekazanie uzyskanych wglądów napotykało problem użytego języka, który wszak nie gwarantuje neutralności wyrazu, a w przypadku teorii Bergsona musi prowadzić do zniekształceń. Gdy dodać do tego raczej niewielką ilość przykładów uzyskanych wyników, zastrzeżenia ulegną wzmocnieniu.

<sup>13</sup> R. Ingarden, *O niebezpieczeństwie 'petitionis principii' w teorii poznania*, w: tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN 1971, s. 376.

<sup>14</sup> Tamże, s. 326.

<sup>15</sup> H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, w: tenże, *La Pensée et le mouvant. Essais et conférences*, 1938, s. 181 (s. 177–229), przekł. za: L. Kołakowski, *Bergson*, Warszawa 1997.

<sup>16</sup> A. Stępień, *Ingardenowska teoria poznania*, w: „Roczniki Filozoficzne” 1964, T. XII, z. 1, s. 78 (s. 77–92).

<sup>17</sup> „Poznanie oczywiste jest to takie poznanie, które samo ukazuje swą słuszność, trafność, zasadność, czyli takie, które, tym samym, nie wymaga już innej dodatkowej, zewnętrznej w stosunku do niego formy weryfikacji czy potwierdzenia. Poznanie ewidentne potwierdza się samo. Jest ono natychmiastowym i prostym aktem percepcji. Jest ono samodzielne, niezawisłe od innych aktów poznawczych. Dla oczywistości nie trzeba szukać żadnych podstaw czy uzasadnień, jest ona czymś ostatecznym. Pewność poznania oczywistego jest absolutna i autonomiczna”, H. Buczyńska-Garewicz, *Mediacja a problem początku*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1970, T. 25, s. 277 (s. 275–302).

<sup>18</sup> J. Dębowski, *Świadomość, poznanie, naoczność poznania*, UMCS, Lublin 2001, s. 127.

Inną koncepcję wiedzy znajdziemy w tak zwanej koncepcji klasycznej.

*S* wie, że *A* wtw (a) *A* jest prawdziwe; (b) *S* jest przekonany, że *A*; (c) *S* ma wystarczające uzasadnienie dla swego przekonania, że *A*<sup>19</sup>.

Twierdzą więc, że koniecznym i wystarczającym warunkiem poznania, że coś jest tak a tak, jest, po pierwsze, prawdziwość tego, co przyjmujemy jako komuś znane; po drugie posiadanie pewności; i po trzecie prawo do pewności<sup>20</sup>.

*S* wie, że *p*, wtedy i tylko wtedy, gdy prawdą jest, że *p*, *S* akceptuje, że *p*, i *S* ma kompletne uzasadnienie dla akceptowania, że *p*<sup>21</sup>.

Stąd pojawia się wytyczna, iż wiedza to nie zwykle posiadanie przekonania jakoś uzasadnionego, lecz raczej, że wiedza wymaga posiadania przekonania, które jest *odpowiednio* uzasadnione<sup>22</sup>.

*S* wie, że *p*, wtedy i tylko wtedy, gdy prawdą jest, że *p*, *S* akceptuje, że *p*, i *S* ma kompletne uzasadnienie dla akceptowania, że *p*<sup>23</sup>.

Kłopot klasycznej koncepcji wiedzy polega na trudnościach związanych z uzasadnieniem prawdziwości przekonań. Jedną z prób rozwiązania tego problemu było odwołanie się do tzw. zdań jawieniowych – lecz określenie „jawi mi się” nie było jednoznaczne.

Coś może jawić się ze wskazaniem na niepewność (wydaje mi się przynajmniej, że widzę czerwone jabłko), „przekonaniowo” (to wygląda na krowę, jestem o tym przekonany<sup>24</sup>) oraz nieprzekonaniowo (wiem, że to przedstawia mi się, jawi jako białe, choć w rzeczywistości może być szare). Do nieprzekonaniowych należą także zdania opisowe i fenomenologiczne w rozumieniu Chisholma (to oto jawi mi się jako białe, smakuje mi gorzko i nie ma tu mowy o rzeczy fizycznej). W końcu istnieje epistemiczne pojęcie jawienia się – np. to wygląda na psa, bo szczeka.

Jeśli własność bycia *F* jest samoprezentująca, to dla każdego *x*, jeśli (i) *x* ma własność bycia *F*, i jeśli (ii) *x* rozważy swoje bycie *F*, to jest pewne dla *x*, że on ma własność bycia *F*<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> J. Woleński, *Epistemologia*, t. II, Kraków 2001, s. 25.

<sup>20</sup> A. Ayer, *Problem poznania*, przeł. E. König-Chwedeńczuk, Warszawa 1965, s. 42.

<sup>21</sup> K. Lehrer, *Theory of Knowledge*, Westview Press, Boulder and San Francisco 2010, s. 16.

<sup>22</sup> N. Rescher, *Epistemology. An Introduction to the Theory of Knowledge*, St. Univ. of NY Press, Albany 2003, s. 3.

<sup>23</sup> Łącznie z warunkiem przyczynowym: A.I. Goldman, *Epistemology and Cognition*, Harvard Univ. Press, England, s. 42.

<sup>24</sup> F. Jackson, *Perception. A Representative Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, s. 12.

<sup>25</sup> R.M. Chisholm, *Teoria poznania*, przeł. R. Ziemińska, Lublin, s. 95.

Zdania „jawieniowe” muszą spełniać warunek samouzasadniałości, aby stanowić podstawę uzasadnienia, oraz wystarczającej liczby, aby dostarczyć podstawy do innych uzasadnionych przekonań.

W przypadku przekonań „jawieniowych” zasadniczym kłopotem teoretycznym jest fakt, że nie zawsze jesteśmy świadomi tego, jak nam się cokolwiek jawi (problem ślepoty na zmiany), a także bardzo rzadko – o ile w ogóle – żywimy takie przekonania<sup>26</sup>. Poza tym:

gdyby nawet mogły istnieć takie zdania [niepodważalne – C.M.], to niewiele warta byłaby gwarancja, której by dostarczały. Mogłyby obowiązywać tylko w stosunku do jednej osoby i do jednego przelotnego momentu przeżywanego przez nią doświadczenia. A zatem nie pomagałyby nam w trwałym wzbogacaniu naszej wiedzy<sup>27</sup>.

Inną drogą uzasadnienia przekonań jest próba znalezienia świadectw za nimi przemawiających<sup>28</sup>. Jeśli świadectwo ująć jako rodzaj przekonania, to powstaje natychmiast problem regresu lub koła w uznawaniu przekonań. Gdy potraktować je jako fakt (rzecz, zjawisko), to trudno uznać, że posiada się świadectwo jako uzasadnienie. Kolejnym sposobem uzasadnienia przekonania jest rodzaj przeżycia typu wspomnianego wyżej jawienia się, doznania zmysłowego czy intuicji. Dane te, o ile nie posiadają treści propozycjonalnej (jawienie się czegoś nie jest jawieniem się, że coś), nie mogą wejść w relacje logiczne z przekonaniem (ich treści z treściami przekonań), a zatem nie mogą, pisze A. Nowakowski, dostarczać uzasadnień (świadczyć za lub przeciw przekonaniom). Nie uniemożliwia to jednak zachodzenia relacji psychologicznej między świadectwem tego typu a przekonaniem.

Przeżycie jawienia się tak a tak jest czymś, co podmiot „ma”, jak „ma” przekonanie, że *p*, przeżycie to „wspiera” przekonanie (akt przeżycia wspiera akt przekonania), tak jak akt przekonania wspiera akt przekonania<sup>29</sup>.

Inną możliwością jest uznanie, że pewne dane mają treść propozycjonalną (gdy widzę, że kot siedzi na macie, to jestem również przekonany, że kot siedzi na macie) – wtedy jednak trzeba je same uzasadnić i powstaje problem początku. Można także przyjąć, iż omawiany rodzaj świadectwa ma specyficzną treść, choć nie musi być ona propozycjonalna. Wtedy istniałby związek

---

<sup>26</sup> T. Szubka, *Analityczna teoria poznania*, w: A.B. Stępień, T. Szubka (red.), *Studia metafizyczne I. Dyscypliny i metody filozofii*, Lublin 1993, s. 241 (s. 235–265).

<sup>27</sup> A. Ayer, *Problem poznania*, przeł. E. König-Chwedeńczuk, Warszawa 1965, s. 84

<sup>28</sup> Poniższy akapit referuje ciąg argumentacyjny z: A. Nowakowski, *Uzasadnienie epistemiczne*, (nieopublikowany rękopis), s. 108 i n.

<sup>29</sup> Tamże, s. 108.

pomiędzy „S widzi, że kot siedzi na macie” a przekonaniem, dla którego powyższe jest świadectwem. Trzeba tylko zaproponować rodzaj powiązania. Takie powiązanie znajdziemy w propozycjach A. Goldmana i reliabilistów oraz w koherencjonizmie (teorię cnót epistemicznych pomine).

A.I. Goldman kwestię uzasadnienia traktuje opisowo, nienormatywnie. Pozostawia otwartą kwestię, czy podmiot ma dostęp do uzasadnienia, czy o nim wie jako o uzasadnionym. Choć jest to możliwe, jednak pozostaje niekonieczne, jako że uzasadnienie, według tego filozofa, zależy od poznawczych procesów i własności, a nie od racji posiadanych przez podmiot.

Dane przekonanie jest uzasadnione, gdy jest wytworzone przez rzetelne procesy. Za przykład procesów reliabilnych mogą służyć typowe akty percepcji, przypomnienia, introspekcji czy poprawnego rozumowania, podczas gdy za niereliabilne należy uznać myślenie życzeniowe, oceny emocjonalne czy nieugruntowane domysły<sup>30</sup>.

Ogólniej, proces jest rzetelny, gdy większość przekonań przez niego wytworzonych to przekonania prawdziwe.

Proces, którego rezultaty mają być uzasadnione, winien wytwarzać przekonania prawdziwe w ponad 50%. Wtedy można nazwać go rzetelnym, czyli reliabilnym<sup>31</sup>.

Rodzaj uzasadnienia, jakim dysponuje reliabilizm, poddany został wielorakiej krytyce.

L. Bonjour na przykładzie jasnowidza Normana wskazywał, że sama rzetelność procesu nie wystarcza dla uzasadnienia wytworzonego przezeń przekonania<sup>32</sup>. B. Floey zauważył w argumentie „z Demona”, że procesy mogą być reliabilne w jednym świecie, gdy w innym – zmanipulowanym przez Demona – choć identyczne w przebiegu, zawodzą w uzyskaniu uzasadnionych przekonań<sup>33</sup>. C. Ginet<sup>34</sup> podkreśla problematyczność powiązania uzasadnienia przekonania z jego genezą, natomiast K. Lehrer<sup>35</sup> w argumentie zwanym „Pan Raco” zarzuca Goldmanowi brak odróżniania racji od przyczyny.

---

<sup>30</sup> A. Goldman, *What is Justified Belief*, s. 179, w: G. Pappas (ed.) *Justification and Knowledge. New Studies in Epistemology*, D. Reidel Publishing, Dordrecht 1979.

<sup>31</sup> A.I. Goldman *Epistemology and Cognition*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass) 1986, s. 106.

<sup>32</sup> Norman jasnowidz posiada przekonania, które zostały wytworzone przez procesy jasnowidzenia i są one prawdziwe, a więc rzetelne. Norman jest przekonany, że *p*, i przekonanie to zostało wytworzone przez jego procesy jasnowidzenia, zatem jest ono uzasadnione, ale on sam nigdy nie sprawdzał w sposób niezależny swoich przekonań wytworzonych przez procesy jasnowidzenia, nie ma dla nich racji, zatem jego przekonanie, że *p*, jest nieuzasadnione.

<sup>33</sup> R. Foley, *What's wrong with Reliabilism?*, „*Monist*” 1985, 68, s. 188–202.

<sup>34</sup> C. Ginet, *Contra Reliabilism*, „*Monist*” 1985, s.175–187.

<sup>35</sup> K. Lehrer, *Theory of Knowledge*, Westview Press, Boulder 1990.

Nie wdając się w ocenę powyższych zarzutów i możliwych na nie odpowiedzi, największym, jak sądzę, problemem dla reliabilizmu jest wykazanie rzetelności procesów oraz określenie, które z nich mają taką własność. Inaczej, jeśli procesy reliabilne są tymi które częściej prowadzą do prawdy niż do fałszu, powstaje pytanie, w jaki sposób tego właśnie dowieść. Powołanie się na ich rzetelność pociąga błąd koła w rozumowaniu. Z kolei wskazanie na percepcję jako proces reliabilny (w odróżnieniu choćby od emocji) albo jest założone, albo wykazane. Goldman usiłował to zagadnienie doprecyzować, lecz przyjmował w pierw prawdziwość danego sądu percepcyjnego, by przedstawiać kolejne warunki, które miały określić uniknięcie fałszu<sup>36</sup>.

Reliabilizm więc, najogólniej, niewiele pomaga w uzyskaniu wiedzy określonej klasycznie.

Innym rozwiązaniem kwestii uzasadnienia przekonań i osiągnięcia wiedzy jest koherencjonizm.

Stanowisko to pojawiło się jako reakcja na niepowodzenia fundacjonizmu oraz, jak pisze BonJour, fakt możliwości pytania o uzasadnienie *każdego* przekonania (co wyklucza akceptację fundacjonizmu)<sup>37</sup>.

Koherencjonizm uznaje, że dane przekonanie jest uzasadnione, gdy jest ono częścią koherencyjnego zbioru przekonań (lub przynajmniej wystarczająco z nimi koherentne oraz odpowiednio wszechstronne)<sup>38</sup>. Uzasadnienie dla dowolnego przekonania kończy się w systemie wierzeń, z którym dane przekonanie jest zgodne<sup>39</sup>.

Koherencjonizm występuje w wersji psychologicznej i filozoficznej. W filozoficznej istnieją jego odmiany negatywne i pozytywne oraz linearne i holistyczne<sup>40</sup>.

Użyteczność koherencjonizmu dla uzasadnienia przekonań, podobnie jak w przypadku reliabilizmu, napotkała wiele trudności, w tym dotyczących samego pojęcia „koherencja”.

Pomimo wysiłków poczynionych dla klaryfikacji koherencji, wyjaśnienie, czym ona jest, pozostaje trudne<sup>41</sup>.

---

<sup>36</sup> Np. A.I. Goldman, *Discrimination and Perceptual Knowledge*, w: E. Sosa (ed.), *Knowledge and Justification*, Vol. 1, Dartmouth 1994, s. 402.

<sup>37</sup> L. BonJour, *The Coherence Theory of Empirical Knowledge*, „Philosophical Studies” 1976, 30, s. 285 (s. 281–312), w: E. Sosa (ed.), *Knowledge and Justification...*, s. 201–229.

<sup>38</sup> E. Sosa (ed.), *Knowledge and Justification...*, s. XIV.

<sup>39</sup> P.K. Moser, D.H. Mulder, J.D. Trout, *The theory of knowledge*, New York, Oxford, Oxford University Press 1998, s. 82.

<sup>40</sup> T. Szubka, *Analityczna teoria poznania...*, s. 235–265.

<sup>41</sup> R. Audi, *The Structure of Justification*, Cambridge 1993, s. 137.



Koherencja nie polega po prostu na konsekwencji, choć brak konsekwencji jest przypadkiem niekoherencji. Koherencja ma być wewnętrzną (internalną) relacją w tym sensie, że dotyczy sposobu odniesień przekonań wzajemnie do siebie. Uzasadnienie koherencyjne dopuszcza trudną do przyjęcia sytuację, że ten sam sąd będzie zmieniał swój status w zależności od systemu, w jakim występuje. Kolejnym problemem jest tak zwana sztafetowość uzasadniania, każde bowiem przekonanie uzyskuje uzasadnienie od następnego, a to potrzebuje jeszcze innego – co grozi regresem w nieskończoność lub błędem *petitio principii*.

Swoistym problemem dla teoretyków broniących opcji koherencjonistycznej jest fakt, że, zważywszy na problemy związane z indywidualizowaniem przekonań, nie jest łatwo oszacować liczbę logicznie niezależnych atomowych twierdzeń w typowym ludzkim systemie, których koherencję trzeba wykazać. W jaki sposób, pyta H. Kornblith, sprawdzić spójność naszych przekonań? Jeśli wziąć pod uwagę tylko sto trzydzieści osiem przekonań, to trzeba, pisze krytyk, sprawdzić ich dwa do potęgi sto trzydziestej ósmej. Idealny komputer, pracujący w czasie, w jakim promień świetlny przemierza średnicę protonu, wykonywałby to obliczenie przez 20 miliardów lat.

Określenie koherencji pokazanej ilości przekonań nie jest po prostu trudne, jest niemożliwe<sup>42</sup>.

Sama koherencja to zbyt mało, pisze E. Sosa, by móc wyjaśnić w pełny sposób, co trzeba uczynić, aby prawdziwe przekonanie stało się wiedzą<sup>43</sup>.

Gdy bliżej przyjrzeć się propozycjom koherencjonistów, można im zarzucić, jak w przypadku Bonjoura, że jest to koherencjonizm połowiczny, powiązany z reliabilizmem, co pociąga trudności związane z akceptacją tego ostatniego stanowiska<sup>44</sup>, a także koherencjonizm postulatywny, gdy idzie o możliwość zbadania, czy postulowany system zbliża się do prawdy (co Bonjour zakłada)<sup>45</sup>. K. Lehrer w swoich rozważaniach podobnie nie stroni od reliabilizmu, a co więcej, twierdzi, że koherencjonizm jest kompatybilny z twierdzeniem Reida, iż pewne przekonania są uzasadnione same w sobie bez argumentacji<sup>46</sup>, co rzecz jasna przywołuje problem początku.

Powyższe uwagi stawiają pod znakiem zapytania możliwość uzyskania wiedzy w sensie klasycznym.

<sup>42</sup> H. Kornblith, *Knowledge and its Place In Nature*, Oxford 2002, s. 129.

<sup>43</sup> E. Sosa (ed.), *Knowledge and Justification...*, s. XV.

<sup>44</sup> L. Bonjour, *The Coherence Theory of Empirical Knowledge...*, s. 286.

<sup>45</sup> Tamże, s. 304.

<sup>46</sup> K. Lehrer, *The Coherence Theory of Knowledge*, „Philosophical Topics”, Vol. XIV, no 1, Spring 1986, s. 21 (s. 5–25).

Radykalną odpowiedzią na problemy fundacjonistów jest relatywizm epistemologiczny. Stanowi on odmianę szerszego stanowiska dotyczącego ontologii, semantyki (w odmianie opisowej i normatywnej)<sup>47</sup>, etyki i estetyki.

Relatywizm powstaje w reakcji na różnorodność postaw, poglądów, ocen moralnych, obyczajów, sposobów myślenia – która to różnorodność przybiera formę ich niezgodności oraz niewspółmierności<sup>48</sup>.

Relatywiści stanowczo przeczą, że kiedykolwiek udał się taki dostęp do rzeczywistości czy uzyskanie środków, które mogłyby ugruntować absolutyzm. Prawda, dobro i piękno są relatywne do danej ramy odniesienia – nie istnieją absolutne standardy zdolne rozstrzygnąć między rywalizującymi ramami<sup>49</sup>.

Relatywizm bowiem, tak jak sceptycyzm, wyrzeka się dążenia do jednej jedynej obiektywnej i absolutnej prawdy, ponieważ opiera się na empirycznie ugruntowanym założeniu, że takiej prawdy – czy raczej Prawdy – po prostu nie ma; relatywizm uznaje taką Prawdę za filozoficzny wymysł i złudzenie<sup>50</sup>.

Relatywiści nie odrzucają jednak idei prawdy, wiedzy czy aksjologii, lecz przeddefiniują je. Predykat „prawdziwy” musi być zawsze relatywizowany do określonej wspólnoty, czasu i miejsca. Tylko takie pojęcie prawdy jest zrozumiałe i akceptowalne.

Można powiedzieć, że w relatywizmie wiedza to każda treść, zmienna ze względu na okoliczności, moment historyczny, pozwalająca uzyskać dany cel, zakładająca określoną ontologię, nieprzekładalna na inne języki i spełniająca wspólnotowo (a więc intersubiektywnie) określone warunki jej oceny.

Relatywiści przyjmują jako tezę wyjściową wielość, niezgodność i nieprzekładalność poglądów, postaw, ocen i działań. Jednak samo stwierdzenie wielości zakłada, że ową wielość można trafnie ująć. Relatywizm akceptuje więc *implicite* wiarygodność władz poznawczych. Pozwala to na postawienie mocnej tezy o *nieistnieniu* uniwersalnych standardów racjonalności i pojęcia prawomocności jako takiej.

Lecz w jaki sposób to wykazać? Nie można przez odwołanie do niepodważalnych ujęć poznawczych – grozi więc koło w rozumowaniu, dogmatyzm lub regres w nieskończoność.

---

<sup>47</sup> P.K. Moser, *Philosophy after objectivity. Making sense in Perspective*, Oxford Univ. Press, NY 1993, s. 164. M. Baghramian odróżnia cztery szkoły relatywistyczne: relatywizm kulturowy, pojęciowy, społeczny i postmodernizm, por. M. Baghramian, *A Brief History of Relativism*, w: M. Krausz (ed.), *Relativism. A contemporary anthology*, Columbia Univ. Press 2010, s. 31–50.

<sup>48</sup> A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, s. 14.

<sup>49</sup> M. Krausz, *Mapping relativismus*, w: M. Krausz (ed.), *Relativism*, s. 13 (s. 13–30).

<sup>50</sup> A. Chmielewski, *Niewspółmierność...*, s. 39.

Stwierdzenia typu: wiedza to zawsze..., to, co jest prawdziwe zawsze..., dla każdego podmiotu – gdy idzie za nimi postulat relatywizacji, napotykają znany problem samoodniesienia.

Co więcej, tezy epistemologiczne (np. koncepcja kategorii zapośredniczających, które kształtują zarówno strukturę danych, jak i określone twierdzenia) pociągają przekonanie o amorficzności danych zmysłowych, a to z kolei może prowadzić do uznania bezkształtności samego świata porządkowanego w konkretne struktury przez lokalne schematy<sup>51</sup>. Wtedy jednak początkowa wyjściowa teza relatywizmu o niezgodności ujęć zdaje się upadać (nie ma przedmiotu niezgody). I w jaki sposób schematy poznawcze ogólnej treści ową amorficzną rzeczywistość uporządkowały? Czy sam podmiot także jest ich wytworem?

Fundacjonizm podlega krytyce także ze strony pragmatyzmu i neopragmatyzmu .

Pragmatyzm pojawia się jako efekt zniechęcenia brakiem osiągnięcia wiedzy w postaci prawdziwego, uzasadnionego przekonania. W. James uzna prawdę teoretyczną, prawdę biernego kopiowania, za ideał nieosiągalny, a nawet wręcz absurdalny<sup>52</sup>.

Zarówno James, jak i Rorty atakują możliwość ujęcia świata za pomocą trafnych przedstawień czy uzyskania jego kopii, tak gdy idzie o świat zewnętrzny, jak i wewnętrzny.

James zauważa, że filozofom ani naukowcom nie udało się osiągnąć prawdy ostatecznej.

Niemożliwość ujęcia świata za pomocą trafnych przedstawień jest u Rorty'ego konsekwencją odrzucenia przekonania, że teorie naukowe docierają do rzeczywistości jako takiej, albowiem dane obserwacyjne nie mogą udowodnić prawdziwości teorii, wykazać prawdopodobieństwa jej prawdziwości lub choćby dokonać konkluzywnej falsyfikacji bardziej skomplikowanych ujęć naukowych.

Skuteczność teorii naukowych to za mało, aby służyła za kryterium zgodności tychże teorii z rzeczywistością. Niezbędny jest niezależny od skuteczności test uzyskania prawdy w klasycznym sensie, co zakłada niemożliwą do wykonania operację porównania naszych schematów pojęciowych i świata, jakim on jest. W konsekwencji nie sposób także określić, czy zbliżamy się do jakiejś ostatecznej prawdy<sup>53</sup>.

Problematyczna wydaje się Rorty'emu niekwestionowalność dostępu do danych wewnętrznych, świadomościowych czy psychicznych. Dzieje się tak nie tylko z powodu niepokonalnych trudności związanych z określeniem kategorii psychiczności czy bycia świadomym.

<sup>51</sup> S. Olczyk, *Epistemologiczny sens relatywizmu poznawczego*, s. 15 i 16.

<sup>52</sup> W. James, *Znaczenie prawdy*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 2000, s. 83.

<sup>53</sup> Por. R. Rorty, *Truth and Progress*, w: tenże, *Philosophical Papers* 1998, vol. 3, s. 3–5.

Powyższa sytuacja wynika stąd, że doświadczenia nie pojawiają się z napisem „weredyczne” czy „trafne”, lecz raczej jako natłok, który musimy uporządkować<sup>54</sup>.

Zarówno doświadczenie, jak i relacje są nieme, nie mówią o sobie nic. To my, pisał James, a po nim Rorty, musimy za nie przemówić. Należy więc zarzucić koncepcję poznania jako uprzywilejowanego dostępu do rzeczywistości.

Zasadnicza przesłanka głosi, że dla zrozumienia poznania wystarczy zrozumieć społeczną instytucję uzasadniania przekonań, a więc że nie ma żadnej potrzeby dopatrywać się w nim trafności przedstawień<sup>55</sup>.

Poznanie to sprawa praktyki społecznej, wymiany poglądów, a nie odzwierciedlenie natury w określonych sądach. Rorty akceptuje podejście Quine’a i Sellarsa, którzy twierdzą, że o prawdzie i poznaniu rozstrzygać można jedynie na podstawie współczesnych nam standardów badawczych. Nie sposób wydostać się poza nasze przekonania i język, nie ma więc innego sprawdzianu zespołu sądów niż spójność<sup>56</sup>. Nie oznacza to utraty kontaktu z rzeczywistością, o ile nie miesza się relacji przyczynowej, intencjonalnej i neutralnej wobec danych z zajmowaniem się światem, opisywaniem, wyjaśnianiem, przewidywaniem i przekształcaniem, co zawsze wymaga jakiegoś ujęcia, lecz nie jedyne właściwego.

Relatywizm Rorty’ego nie był pomyślany jako stanowisko sytuujące się w opozycji do absolutyzmu. Filozof starał się wykroczyć poza tradycyjne filozoficzne opozycje, co określił jako „odrzućcie drabiny”.

Po „odrzućciu drabiny” takie określenia jak „umysł”, „język” czy „wiedza” stają się terminami stosowanymi wtedy, gdy próbujemy dać sobie radę z pewnymi rodzajami organizmów.

Powiedzieć, że dany organizm – albo, o ile to możliwe, maszyna – ma umysł, to stwierdzić, że dla jakichś powodów oplaca się nam sądzić, że posiada przekonania i pragnienia. Powiedzieć, że jest on użytkownikiem języka, to stwierdzić, że zestawienie znaków i dźwięków, jakie wytwarza, z tymi, które sami wytwarzamy, będzie skutecznym sposobem przewidywania i kontrolowania jego przyszłego zachowania<sup>57</sup>.

Przy takim ujęciu człowieka przekonania czy pragnienia stają się zespołem „postaw zdaniowych”, dyspozycjami do używania języka przez organizmy,

<sup>54</sup> W. James, *Znaczenie prawdy*, s. 76.

<sup>55</sup> R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło...*, s. 153.

<sup>56</sup> Tamże, s. 160.

<sup>57</sup> Tamże, s. 28.

skłonnościami, by potwierdzać lub negować pewne zdania. Stają się także rodzajami działania czy zachowywania się<sup>58</sup>. Lecz jaki jest cel owego działania?

Otóż celem tym dla pragmatysty<sup>59</sup> jest poszukiwanie przyjemności, niekoniecznie własnej, działania zmierzające do zmniejszania ludzkich cierpień, wyrównywanie szans na dobre życie czy „chaotyczne poszukiwanie szczęścia”.

Wiedza, w głoszonym przez Rorty’ego poglądzie, to zatem zespół treści uzasadnionych zgodnie z lokalnymi, wspólnotowymi kryteriami, wiedza będąca narzędziem, rodzajem węzła przyczynowego spajającego organizm ze środowiskiem. Narzędzie to pozwala na wspomniane wyżej przewidywanie zachowań innych, unikanie bólu, zmniejszanie sumy cierpień czy wyrównywanie różnic między ludźmi.

Przedstawiona przez Rorty’ego krytyka filozofii jako epistemologii poszukującej słownika ostatecznego nasuwa kilka wątpliwości.

Genetyczne wyjaśnienie namysłu filozofów opcji fundacjonistycznej, orzekające, że poszukują oni przymusu, unikając wolności i związanej z nią odpowiedzialności, choć brzmi interesująco, pozostaje u Rorty’ego gołosłowne. Przeniesione z metodologii nauki przekonanie o uteoretyzowaniu obserwacji, diachronizmie, antyfundamentalizmie i fallibilizmie nie stanowi dla krytykowanego przezeń fundacjonizmu zagrożenia, ponieważ nauki empiryczne nie są w tej opcji jedyną lub choćby wyróżnioną dziedziną poznania, a co więcej – same potrzebują ugruntowania.

Wielu krytyków zwracało uwagę na to, że Rorty, określając epistemologię jako dyscyplinę poszukującą fundamentów wiedzy, całkowicie pominął inne modele rozumienia teorii poznania, jak choćby propozycję I. Hackinga z jej postulatem badania rozmaitych, choć nieostatecznych ujęć informacyjnych świata<sup>60</sup>. B. Allen krytykuje sprowadzenie przez amerykańskiego filozofa kategorii „wiedzy” do propozycjonalności oraz dyskursywności, co eliminuje wiedzę w sensie ewolucyjnym<sup>61</sup>. L. Nowak podkreśla, że całość argumentacji Rorty’ego pozostaje z gruntu fałszywa, jako że ideał szukania niepodważalnych podstaw wiedzy został podważony już przez Hume’a. Nieliczne wyjątki (E. Husserl, H. Bergson) nie falsyfikują tezy, że filozofowie od dawna nie szukają ujęć w stylu platońskim, lecz dysponują pojęciem wiedzy jako zbioru

<sup>58</sup> W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki*, Rzeszów 2009, s. 241.

<sup>59</sup> Dokonania teoretycznie Rorty’ego nie kończą się na neopragmatyzmie, lecz przechodzą w panrelacjonizm, który nie jest przedmiotem tego wystąpienia. Por. R. Rorty, *Pan-relationalism. A World without Substances and Essences*; por. W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki*, Rzeszów 2009, rozdz. V.

<sup>60</sup> I. Hacking, *Is the End in Sight for Epistemology*, „The Journal of Philosophy” 1980, vol. 77, nr 10, s. 586 (s. 582–591).

<sup>61</sup> B. Allen, *Is it Pragmatism? Rorty and American Tradition*, w: J. Pettegrew (ed.), *A Pragmatist’s Progress? Richard Rorty and American Intellectual History*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Oxford 2000, s. 143–147.

hipotetycznych twierdzeń, o których wiarygodności decydują nieudane rzetelne próby ich obalenia<sup>62</sup>.

Niezależnie od możliwej trafności przedstawionych uwag krytycznych, chciałbym szczególnie zwrócić uwagę na problematyczność pojęcia „użyteczności”, które ma określać pojęcie prawdy, czy też być z nim tożsame. O ile dokonać tego utożsamienia, nasze wypowiedzi, jak sądzę, tracą sens (znaczenie). Jeśli bowiem sensem (znaczeniem) uznawania czegoś za prawdę jest użyteczność, wtedy także wypowiedź na ten temat musi być użyteczna. Można jednak zapytać: użyteczna do czego? Odpowiedź „użyteczna dla zaspokajania moich potrzeb” nie jest żadną odpowiedzią, jako że sama musi mieć wartość instrumentalną. Grozi zatem albo regres *ad infinitum*, albo bezsens, z czego zdawał sobie sprawę Rorty, nie przypisując wypowiedziom wartości użytkowej, lecz traktując słowo „użytek” jako synonim koherencji bądź narzędzie retoryczne (co oznacza po prostu zmianę tematu).

Nie sposób także, sądzę, sensownie przekonywać, że zamierzona treść wszelkich naszych wypowiedzi jest w gruncie rzeczy praktyczna i że, przykładowo, mówiąc „pada deszcz” chcemy wyrazić: „wychodząc na dwór warto zabrać parasol”. W istocie ten rodzaj redukcji zdaje się nieuzasadniony<sup>63</sup>.

L. Kołakowski zwraca uwagę na zasadniczy brak jasności stosowanych przez Rorty’ego kryteriów użyteczności. Nie wiadomo bowiem, co, dla kogo i kiedy jest użyteczne. Problem wspomnianej niejasności pojawia się zważywszy na uznanie przez Rorty’ego każdej teorii za narzędzie, które może być wymieniane na nowe i bardziej poręczne<sup>64</sup>. Jakimi jednak kryteriami kierujemy się proponując nowe narzędzia? Czy są one tworzone, czy odkrywane? Czy metafizyka jako narzędzie może stać się w przyszłości przydatna? Rorty takich pytań nie stawia, a w jego pismach trudno znaleźć na nie choćby przybliżoną odpowiedź<sup>65</sup>.

Podsumowując – trylemat Agryppy, który pojawia się w reakcji na wielość koncepcji wiedzy, unaocznia pewne możliwości, pewne opcje dotyczące problemu wiedzy. Jedną z nich jest porzucenie rozważań epistemologicznych w ogóle, inną relatywizacja na podmiot lub grupy ludzkie, jeszcze inną podjęcie prób zbudowania absolutnej teorii poznawania, czy w końcu rezygnacja z *episteme* na korzyść *doxa* (za czym się opowiadam).

Choć przedstawione powyżej koncepcje bardzo się różnią, to jednak zawierają *implicite* pewien minimalny warunek, który pojęcie wiedzy ma realizować.

<sup>62</sup> L. Nowak, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1, *Nicość i istnienie*, Poznań 1998, s. 17 i n.

<sup>63</sup> L. Kołakowski, *Uwaga o stanowisku Rorty’ego*, w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, s. 104.

<sup>64</sup> R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, s. 221.

<sup>65</sup> W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki*, s. 248.

Warunkiem tym jest istnienie pewnego wyniku (rezultatu) określonych aktów, wyniku, który nie może być dowolny (musi być oceniony). Jest to, dla mnie, minimalny warunek określenia czegoś jako wiedzy.

Teraz można spróbować doprecyzować pojęcie wiedzy emocjonalnej.

Za punkt wyjścia przyjmę próbę radykalnego odparcia sceptycyzmu, jaką była fenomenologia z jej postulatem nie tylko maksymalnej bezstronności, ale też wyzbycia się wszelkich „zanieczyszczających” rezyduów w postaci języka, nabytych przekonań itd.

Filozof powinien oderwać się od „ja” pochłoniętego światem, zająć postawę inną niż „naturalna” (potoczna, przedepistemologiczna); postawę maksymalnie nieuprzedzonego obserwatora, którego jedyną zachowywaną korzyścią jest patrzeć, i to, co zobaczone, w jego jak i co opisywać<sup>66</sup>.

*Epoche* nie musi prowadzić wprost do idealizmu transcendentального – istnieje jej odmiana rozumiana przez R. Ingardena jako zabieg, który nie pociąga żadnych merytorycznych twierdzeń o przedmiotach spostrzegania czy też czystej świadomości:

po dokonaniu *epoche* fenomenologicznej, traktuję pojawiające się w doświadczeniu rzeczy cielesne (marmur, rękę) jako coś, co w tych doświadczeniach jest domniemane, co mi się w nich objawia, ale co w swym istnieniu jest teraz przeze mnie „zneutralizowane”, czyli ani uznane, ani nie uznane – jest tylko czymś, co memu doświadczeniu odpowiada jako przynależne do niego „zjawisko”<sup>67</sup>.

Powstrzymując się od uznania czegokolwiek, zarówno co do jego istnienia (np. realnego), jak i własności, trwam jako czyste „ja” które „pożąda” jedynie wiedzy. O ile jednak szybko i bezbłędnie nie rozstrzygnę zagadnienia choćby weredyczności spostrzeżenia, a jednocześnie pozostaję w postawie zawieszania, czysta świadomość i czyste „ja” szybko tracą swój szczególny wymiar. Radykalnie przeprowadzona *epoche*, wzięta poważnie, prowadzi bowiem do czasowego paraliżu wobec jakichkolwiek wyborów. W wyniku jej przedłużania czysto teoretyczne „ja” zaczyna pożądać nie tylko wiedzy, popadając w stan, który przed dokonaniem *epoche* określało jako pragnienie czy głód. Inaczej mówiąc, czyste „ja” staje się „ja” pragnącym czy pożądającym. O możliwości takiej pisał W. Stróżewski, analizując sytuację pierwotną podmiotu:

Ale obok nich [różnych sposobów zachowań – C.M.], a może „pod nimi” jako ukryte ich źródła, odsłaniają się różnorakie potrzeby, kierujące naszymi nastawieniami wobec tego, co

<sup>66</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 50.

<sup>67</sup> R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1995, s. 171.

dane, i porządkujące je niejako wobec siebie. W ich świetle określone obszary dania stają się mniej lub bardziej „potrzebne”, ważne, wartościowe<sup>68</sup>.

Pisząc o pożądanym czy pragnącym *ego* mam na myśli jedynie to, że podmiot znajduje się w określonym stanie, który można określić jako nieprzyjemny lub przyjemny, szerzej, negatywny lub pozytywny. Nie wikłam się w problem „przedmiotowej wewnętrżności” doznań, ich możliwej niekorygowalności czy powiązania z zachowaniem – kwestie ontologiczne są tu zawieszane. Chcę jedynie podkreślić stały, niepodlegający woli, jakościowo określony stan podmiotu, stan podlegający prostej autorefleksji.

Ów jakościowo dany stan podmiotu ma kluczowe znaczenie dla rozjaśnienia pojęcia wiedzy *emocjonalnej*.

Sądzę, że jednym z powodów uznania sfery emocjonalnej (w tradycyjnej filozofii i psychologii rozumianej jako uczucia) za niepoznawczą było założenie, że poznanie ma ujawnić ogólny (i konieczny) stan rzeczy przy kompletnej „przezroczystości” podmiotu, jego całkowitej bezinteresowności. Tymczasem emocje są bardzo silnie powiązane właśnie z „interesami” podmiotu, czyli z *jego* potrzebami, co „spycha” je do roli motywacyjnej. Dodatkowo epizody emocjonalne w ich gwałtownej (wysoko steniczej) postaci mają negatywny wpływ na percepcję czy rozumowanie. Lazaurs zauważa też, iż aktywacja emocji musi być *poprzedzona* percepcją czy kategoryzacją. Tak oto powstał model, w którym podmiot szukający wiedzy (prawdy), posługując się jedynie zmysłami i logiką (rozumowaniem), docierał do treści ogólnych, ujawniających istotne elementy świata (relatywizm i pragmatyzm stanowią tu wyjątki).

Zostawiając na boku spory o to, czy emocja daje się zredukować do świadomego uczucia, czy przebiega poniżej progu świadomości, oraz czy wymaga jako warunku *sine qua non* ekspresji (wyrazu), zachowania i zmian neurofizjologicznych, chcę zwrócić uwagę na element wartościowania, który nie tyle wyjaśnia emocje, co zdaje się je określać.

Emocje są nieodłączne od idei nagrody i kary, przyjemności i bólu, zbliżenia i wycofania, osobistych zysków i strat. Co nieuniknione, emocje nie da się oddzielić od koncepcji dobra i zła<sup>69</sup>.

Uznając ów moment wartościowania za cechę konstytutywną emocji, mogę powrócić do wyżej wspomnianego podmiotu pragnącego czy pożądanego.

Pożądanie czy pragnienie to pewien wartościująco (pozytywnie lub negatywnie) określony stan podmiotu. Analiza tego stanu nie wymaga żadnego

<sup>68</sup> W. Stróżewski, *Fenomenologia i dialektyka*, w: tenże, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 230.

<sup>69</sup> A. Damasio, *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. M. Karpiński, Poznań 2000, s. 63.



„wewnętrzne oko” umysłu, wystarczy refleksyjne samoodniesienie podmiotu<sup>70</sup>. Wartościowość doznania to pewna dana jakościowa o czasowym przebiegu, stopniowalna, uporczywa i skłaniająca do działania. Co więcej, owa wartościowość stanowi pewien wynik, który wskazuje na jakiś brak – różnicę między określonym standardem a stanem aktualnym. Ujawnia, ogólniej rzecz ujmując, że podmiot wymaga do swego istnienia pewnych warunków, których niespełnienie prowadzi w najgorszym razie do zaniku owego podmiotu. Wartościowość (bycie pozytywnym lub negatywnym) to istotna cecha układu, który można by nazwać układem nagrody–kary. Wartościowość ta pozwala na wyróżnienie całej klasy zjawisk – emocji – do których będą się zaliczały np. przyjemność i przykrość (czegoś), radość i smutek, miłość i nienawiść czy zainteresowanie i nuda.

Ów moment wartościowania to – twierdzę – pewien sąd czy osąd *czegoś* ze względu na podmiot lub stan samego *podmiotu* (przyjmując za Brentanem, że sądowi towarzyszy moment uznawania lub odrzucenia). Jak wyraził to F. Nietzsche:

Rozkosz i odraza to afirmacje i negacje. Sądy są: 1) wiarą „tak to *jest*” i 2) „to ma taką a taką *wartość*”. Rozkosz i odraza to *skutki* całościowo pojmowanej inteligencji, następstwa *sądów krytycznych, odczuwanych* przez nas jako rozkosz i ból<sup>71</sup>.

Osądowi emocjonalnemu podlega zarówno otoczenie podmiotu (np. treści spostrzeżeń), stany rzeczy, zdarzenia, jak i sam podmiot (treści jego stanów).

Treść sądu emocjonalnego nie wymaga stosowania środków językowych, „mówi” ona swoistym „językiem” jakości:

Wszystkie przedmioty są łaskawe lub złośliwe, przyjazne lub wrogie, znajome lub niesamowite, pociągające i urzekające lub odpychające i groźne<sup>72</sup>.

Choć przedmioty nie są przyjazne, wrogie, pociągające czy urzekające dla wszelkiego możliwego podmiotu, mogą jednak być takimi dla bytu tak a nie inaczej ukonstytuowanego i znajdującego się w określonej sytuacji. Jakościowa (emocjonalna) treść zdaje się być nie „tylko” subiektywnym dodatkiem nałożonym na rzeczywistość, lecz jej oceną ze względu na stan podmiotu. Nie jest ani subiektywna, ani obiektywna – kategorie te nie stosują się do niej.

<sup>70</sup> J.R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, przeł. T. Baszniak, PIW, Warszawa 1999, s. 194.

<sup>71</sup> F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, 25 (517), przeł. G. Kowal, PWN, Warszawa 2011, s. 126.

<sup>72</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 167.

Kryterium trafności osądu emocjonalnego jest dalsze trwanie podmiotu oraz sposób tego trwania (wygląd, zachowanie się itd.). Takie kryterium nie pociąga tezy o odzwierciedlaniu czy kopiowaniu otoczenia – jest zawsze pośrednie i wymaga oddzielnych analiz dla różnego typu emocji. Próbę taką w stosunku do percepcji barw przedstawiłem w innym miejscu<sup>73</sup>.

Jeśli osąd emocjonalny to pewien wytwór dotyczący czegoś, dający się określić jako trafny lub nie, to zważywszy na przyjęte powyżej określenie wiedzy jako wyniku, wytworu w postaci sądu, który rości sobie prawo do obowiązywania dzięki uzasadnieniu, można powiedzieć, że mamy do czynienia z *wiedzą emocjonalną*.

## Streszczenie

Wystąpienie składa się z dwóch części. W pierwszej dokonuję analizy pojęcia „wiedza” i omawiam związaną z wielością ujęć tego terminu groźbę sceptycyzmu (trylemat Agryppy). Następnie referuję odpowiedzi na sceptycyzm w postaci fundacjonizmu (fenomenologia, neotomizm, bergsonizm) oraz tzw. koncepcji klasycznej. Odnoszę się do rozstrzygnięcia koherencyjnego i reliabilistycznego, by krytycznie przedstawić odpowiedzi na sceptycyzm w relatywizmie oraz neopragmatyzmie (R. Rorty). Pierwszą część zamyka podsumowanie. W części drugiej przedstawiam emocjonalną koncepcję wiedzy, wychodząc od radykalizacji fenomenologicznej *epoche* w jej rozumieniu czysto metodycznym. W wyniku stosowania *epoche* uzyskuję dostęp do „ja pragnącego” czy „potrzebującego” oraz jego otoczenia jako źródła możliwych zaspokojień. Pragnienie czy potrzeba ujęte jest przeze mnie jako doznanie z momentem wartościującym, co otwiera możliwość wprowadzenia kategorii emocji. Emocje w ich funkcjach egzystencjalnych oraz uwiarygodniających inne władze poznawcze są rodzajem (o)sądów, którym daje się przypisać wartości poznawcze, a więc można określić je jako wiedzę.

---

<sup>73</sup> C. Mordka, *Spór o qualia*, w: G. Żukrowska, S. Blandzi (red.), *Rezonujący rozum nauki a rozumność intuicji*, IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 150–165.