

ADAM NIEMCZYŃSKI

Instytut Spraw Publicznych, Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Jagielloński
Institute of Public Affairs, Faculty of Management and Social Communication, Jagiellonian University
e-mail: upniemcz@cyf-kr.edu.pl

W stronę obiektywności wartości. Odpowiedź na komentarze

Towards Objectivity of Values. A Response to Comments

Abstract. Beyond immediate references to the introductory paper, one may find in the commentaries a set of other interesting issues. They are left to another occasion, since the focus here is on remarks inviting further elaboration on the main theses' clarification and grounding. It goes in three directions, to (i) clarify the difference between a rejection of British empiricism as a misleading theory of human cognition and a postulate to replace it with an adequate theory of cognitive reference to the truth of beliefs about the objects of experience in the world of human culture and civilization, (ii) dismiss from the theory of human knowledge the belief in the construction of mind-representations of the objects of cognition, and to focus instead on the relation of reference in judgments to the independent objects of knowledge within the human world, and (iii) to ground the objective status of the ideal of truth and the other values within the world of culture and civilization arrangements.

Keywords: empiricism, experience, mental representation, object of cognition, interpretation of opaque ideal

Słowa kluczowe: empiryzm, doświadczenie, reprezentacja umysłowa, obiekt poznania, interpretacja mglistego ideału

Z przyjemnością czytam komentarze uczestniczek panelu. Podziwiam rozległą erudycję Jolanty Miluskiej, stanowczy i zwięzły przekaz myśli Eunice Hempolińskiej-Nowik oraz intelekt Małgorzaty Steć. Odpowiem najpierw kolejno na uwagi każdej dyskusantki, a na koniec podam kilka ogólnych myśli, które w tym kontekście wydają mi się ważne.

1. EMPIRIA SPRZYJA ROZWOJOWI PSYCHOLOGII, EMPIRYZM OGRANICZA

Wartości, takie jak sprawiedliwość lub prawda, mają status nie mniej obiektywny niż elektrony,

geny, mutacje, selekcja naturalna, albo elektromagnetyczne pola w mózgu i wiele innych obiektów nauk przyrodniczych. Takie jest moje stanowisko, z którym chyba ma kłopot Jolanta Miluska (2021), gdy nie akceptuje mojej pierwszej tezy (Niemczyński, 2021). Ja mam kłopot z jej stanowiskiem, gdy moja druga teza (Niemczyński, 2021) cieszy się akceptacją z jej strony. Muszę się więc z jednego i drugiego wytłumaczyć.

Mam przekonanie, że odsunięcie na bok teorii poznania empiryzmu jest warunkiem niezbędnym zajęcia się znaczeniem doświadczenia dla psychologii człowieka. Wskazana teoria odmawia bowiem statusu istnienia obiektywnego wartościom, a bez wyzwolenia się spod

jej wpływu nie ma co liczyć na adekwatne poznanie fundamentalnej roli, którą odgrywają wartości w naszym doświadczeniu życiowym i w toku rozwoju z biegiem życia indywidualnego. Kłopot z moim twierdzeniem bierze się u Miluskiej (2021) – jak myślę – z uległości wobec przekonania, że poznanie w ogóle, a szczególnie poznanie naukowe wyklucza się z naszym stosunkiem do wartości, przypisywanym obiektom naszego poznania. Wartości bowiem to nie jest sprawa poznania, ale potrzeb naszych i wszelkich pragnień, które nadają rzeczom i osobom wartość, gdy przynoszą te obiekty i osoby zaspokojenie tychże subiektywnych potrzeb, pragnień i życzeń. Takie subiektywne naleciałości na obiekty poznania nie wchodzą w grę przy obiektywnym poznaniu świata.

Z łatwością można zauważyć, że to jest jedna z tez pozytywizmu w teorii poznania. Nauka i krytyczne poznanie trzyma się faktów, a wystrzega się wartościowania. Nawet jeśli nie takie jest źródło rezerwy Jolanty Miluskiej wobec mojej pierwszej tezy, to i tak warto się nad tym zatrzymać dla rozjaśnienia różnicy pomiędzy uznaniem faktu, że doświadczenie jest źródłem poznania a teorią mającą na celu wyjaśnienie pochodzenia ludzkiego poznania z tego źródła.

Empiryzm jest teorią, która pojawiła się jako teza filozoficzna o naturze ludzkiego poznania. Panowała ona w nowoczesnej filozofii nauki i zrodziła normatywną metodologię, której dyrektywami mało kto się teraz kieruje w badaniach poza psychologami, pedagogami i socjologami. Empiryzm jest dyrektywą pozytywistycznej wizji nauki, w której nie ma miejsca dla wartości wśród obiektów, nadających się do poznania. Wylimitowane z pola badań naukowych przez taką argumentację, jak powyżej przywołałem, a którą też przytacza Miluska (2021), wartości pozostają w kręgu zainteresowań badawczych psychologów jako kwestia subiektywnych preferencji.

A przecież z tego, że rozmaite obiekty mają wartość i mogą być cenione, a nawet użyteczne nie wynika, że mocą subiektywnej operacji naszego umysłu nadajemy im tę użyteczność lub inną wartość. Polski system sprawiedliwości wytwarzamy my, obywatele naszego kraju.

Może ten nasz wytwór lepiej lub gorzej służyć sprawiedliwemu rozstrzygnięciu naszych sporów. A to, czy służy sprawiedliwości jest kwestią adekwatnego poznania, czy tak jest właśnie, że służy. Możemy nie tylko wytwarzać, ale też poznawać rzeczy wartościowe, czyli posiadające aksjologiczne właściwości. Potrafię poznać, że moje oceny prac studentów są bardziej sprawiedliwe teraz niż na początku mojej drogi nauczyciela akademickiego. I potrafię opisać tę różnicę. Mając dawne prace studentów oraz dawne i obecne moje oceny tych samych prac mogę stwierdzić, że teraz przywiązuję wagę nie tylko do tego, czy sprawozdanie z literatury przedmiotu jest wierne jej treści i nie pomija liczących się pozycji, ale również do tego, czy autor pracy krytycznie odnosi się do dotychczasowej wiedzy i czy uzasadnia należycie swoje ustosunkowanie się do dorobku na danym polu.

Moje dawne i obecne twierdzenia o wartości wytworów intelektualnych są subiektywne, bo są moje, ja jestem podmiotem sądów o wartości różnych obiektów. Nie ma wcale sądów o wartości obiektów, które nie byłyby subiektywne. Nie ma twierdzeń niczyich. Nie ma też twierdzeń obiektywnych ani nawet nie ma obiektywnych danych doświadczenia, które byłyby niczyje, a należały do nauki. To też jest złudzenie. Sprawozdania z doświadczenia w postaci zdań protokolarnych też mają swoich autorów i są ich interpretacją tego, co w doświadczeniu jest im dane o przedmiocie. Nie prowadzą poza subiektywność intersubiektywne korekty, ani komunikowanie naszych twierdzeń lub zdań protokolarnych, a stają się kolektywnym jedynie uzgodnieniem dwu lub większej ilości podmiotów, nawet jeśli instytucjonalną pieczęcią nauki zostają potwierdzone jako obowiązujące normy poznania. Uzgodniona wiarygodność danych doświadczenia dotyczy tego, czy informują one i jak dobrze informują nas o tym, do czego nasze zdania protokolarne się odnoszą. Uzgodnienie nie wykracza poza subiektywność ogółu biorących w nim udział naukowców, wedle zasad sformułowanych i akceptowanych przez tychże naukowców, a w praktyce naukowego poznania przez nich przestrzeganych.

Iluzja obiektywizmu polega na rzekomej bezstronności, na której wyżyny wzniesić się

mamy w staraniach o naukowe poznanie. Przechodzi ona w uludę bezinteresowności, czyli czystego poznania rzeczywistości, nieskażonego zaangażowaniem aksjologicznym. Naukowiec ma bowiem opisać rzeczywistość taką, jaka ona jest, a nie wolno mu ulegać życzeniom lub postulatam, jaką ona powinna być. Tak obwieszca naukowiec pragnący działać w zgodzie z nakazami doktryny empiryzmu. Można jednak zapytać, czy jest wykonalne takie wzięcie siebie samego w nawias i powstrzymanie się od wszelkich życzeń, postulatów i wartości. W szczególności zapytać należy o to, co począć z wartością poznawczą twierdzeń nauki, z ich prawdą i fałszem. Życzymy sobie przecież twierdzeń prawdziwych, a nie fałszywych. Chociaż w zwykłym życiu, a też niekiedy w nauce, z przyjemnością ulegamy fałszom, wcale nie zdając sobie z tego sprawy. A nawet je głosimy w dobrej wierze, póki nie okaże się, że to Ziemia wokół Słońca się porusza, a nie Słońce wokół Ziemi. Stajemy po stronie prawdy lub fałszu i do tego wcale nie bezinteresownie. Niemożliwe jest porzucenie pytania o to, czym jest prawda i czym jest fałsz oraz znalezienie sposobów na rozpoznanie, z czym mamy do czynienia w poszczególnych przypadkach, z prawdą czy z fałszem.

Nie twierdzą, że empiryzm nie stawia na pierwszym planie poznawczej wartości twierdzeń naukowych. Twierdzą, że sposób, w jaki to czyni, naraża nas na oddalenie się od kwestii prawdy i fałszu oraz na skupienie się na innych wartościach. Jeśli pójdziemy wskazaną przez empiryzm drogą konsekwentnie, to mamy przekonanie, że da się osiągnąć cel ludzkiego poznania w postaci odkrycia prawdy o świecie i o nas samych tu i teraz za każdym razem, gdy należycie się do tego zabierzemy. Takie konkretne nasze odkrycia z badań naukowych mają też praktyczne konsekwencje. Nowoczesny empiryzm zagarnął cywilizację Zachodu. Zarówno brytyjski utylitaryzm oraz amerykański pragmatyzm, jak też kontynentalno-europejski pozytywizm, podkreślają praktyczną wartość nauki – użyteczność wiedzy naukowej, przynoszącej niebywałe efekty społeczno-ekonomiczne w postaci postępu poprzez innowacje w każdej dziedzinie wytwórczości

materiałnej i intelektualnej człowieka (Niemczyński, 2018a, b, c).

Odkrycie prawdy o konkretnym zjawisku, nawet najmniejsze odkrycie, wynosi badacza w górę na fali uczucia porównywalnego do zachwyty dziełem sztuki albo podziwu dla czynu moralnego heroizmu. Dyscyplina natomiast, czyniąca ze zwykłego śmiertelnika badacza, ściąga go do codzienności na laboratoryjne i inne tereny badań oraz przywołuje go do pokory wobec wielkości zadania odkrycia całej prawdy o zjawiskach konkretnych, „tu i teraz” dających się obserwować analitycznie, po rozłożeniu na uchwytny składniki. A to sprawia, że nawet największe odkrycie okazuje się przyczynkiem w tym dziele. Wszyscy badacze jesteśmy mali, nawet największy z nas ukorzyć się muszą przed wielkością zadania, jakie stawiamy przed nauką. To, co już odkryliśmy, niewiele więcej znaczy niż droga już przebyta, a liczy się to, co przed nami.

To, co już odkryte można wszelako – jak wspomniałem – spożytkować i w tym się realizuje wartość naszych twierdzeń. Prawdziwe jest to, co jest użyteczne w praktyce społecznej. Zdobywamy tymi odkryciami wysoki społeczny status, na który zasługujemy w pełni. Dostarczamy bowiem użytecznej informacji o rzeczywistości. Oddaje ona niezwykłe usługi w społecznych procesach podejmowania decyzji. Jest kluczowa do przewidywania oraz kontroli przebiegu procesów społecznych, w tym również kontroli zachowania indywidualnych osób oraz ich losów w społeczeństwie. Można zapytać wobec tego, dlaczego mamy rezygnować z przekonania o pozytywnej poznawczej wartości nauki empirystycznej i starać się o inną teorię doświadczalnego poznania?

Nauki przyrodnicze są zazwyczaj z sukcesem uprawiane bez przejmowania się teorią poznania naukowego. Niektórzy naukowcy przyrodniczy uprawiają refleksję nad poznaniem przyrodniczym i tworzą jego filozoficzną teorię. Sukcesy przyrodników nie pochodzą jednakże ze stosowania się do postulatów teorii poznania, stworzonej przez filozofów lub przyrodników po przejściu z terenu badania przyrodniczego na teren epistemologii. Nie znam przyrodnika, który byłby przekonany, że

fundamentalnym sensem jego działalności jest kontrola przebiegu zjawisk, a nie ich poznanie. Z kolei wspomnieć muszę, że znam badaczy i twórców technologii rozmaitych – od atomowej do behawioralnej – którzy wzruszają ramionami, gdy słyszą o poznawczej wartości ich konstrukcji. Nie o to w technologii chodzi. Nie w technologii, lecz w nauce chodzi o to, aby dowiedzieć się, czy istnieje to coś, o czym myślimy, że istnieje, a jeśli istnieje, to czy jest takie, jak o tym myślimy, że jest takie właśnie.

Różnica pomiędzy przedstawicielami psychologii, pedagogiki, socjologii i humanistyki z jednej strony, a przyrodnikami z drugiej, polega na tym, że pierwsi nie mogą się obejść bez teorii poznania, aby osiągnąć wiedzę o człowieku, a drudzy nie mogą się obejść bez teorii tego, o czym wiedzę pragną zdobyć (Niemczyński, 2018b).

Ludzkie poznanie jest przedmiotem wiedzy psychologicznej, a także wiedzy w każdej innej dyscyplinie nauk społecznych i humanistycznych. Pozostaną przy psychologach jako reprezentantach tego rodzaju wiedzy, żeby nie powtarzać tej frazy za każdym razem. Ludzkie poznanie nie jest przedmiotem wiedzy przyrodniczej. Psycholog ma je za przedmiot i nie jest w stanie tworzyć swojej nauki bez teorii poznania. Biolog może tworzyć swoją naukę bez teorii poznania, lecz nie bez teorii – na przykład – metabolizmu, czyli tego zjawiska przyrodniczego, jakie pragnie poznać. Widać to pięknie na przykładzie Jeana Piageta, wszechstronnie wykształconego i genialnego biologa, który zaczął badania naukowe od studiów nad życiem wielu rodzajów mięczaków w jeziorze, a zabrał się potem do studiów nad umysłem człowieka i jego genezą. Zgodnie z tym, na co zwracam teraz uwagę, nie jest możliwe takie przedsięwzięcie bez teorii poznania, ponieważ umysł człowieka to jest ten obiekt, który poznanie realizuje. Nie było więc możliwe dla Piageta badanie umysłu i jego genezy w dzieciństwie bez teorii poznania świata i samego siebie przez człowieka. I Piaget miał taką teorię w podstawowym jej zarysie od początku swoich studiów nad rozwojem umysłowym dziecka. Pełną postać tej teorii opracował i doskonalił w latach późniejszych studiów nad – jak ją nazywał – epistemologią genetyczną.

Zdolność do poznania świata i samego siebie należy do fundamentalnych charakterystyk człowieka – obiektu naszego poznania, a nie jest wcale przedmiotem poznania nauk przyrodniczych. Nie jest ona częścią przyrody, chociaż w świecie przyrody pojawia się i pozostaje z przyrodą w związkach żywotnych i obustronnych. Nic w przyrodzie poza człowiekiem nie ma zdolności do poznania świata i samego siebie. Biologia człowieka jest świadectwem jego więzi z przyrodą, jego zmysły i spostrzeganie otoczenia oraz własnych ruchów w nim też należą do biologii, a psychologia fizjologiczna jest przyrodniczym polem badań. Natomiast zdolność człowieka do poznania świata i samego siebie nie jest faktem przyrodniczym. Człowiek ma tę własność, a poza nim nikt jej nie ma w znanym nam świecie istot żywych. Nie tyle i nie tylko chodzi o to, że jest ona unikalna. Rzecz w tym, iż jest ona niesprowadzalna do przyrodniczych procesów, w których człowiek zresztą bierze udział.

Franz Brentano (1874/1999) wskazał na nią, mówiąc o „odnoszeniu się do czegoś jako przedmiotu” i nazwał ją intencją w sensie referencji, a nie zamiaru. Jest ona konstytutywna dla aktów umysłowych. Każdy akt umysłu się nią odznacza i poza aktami umysłu nic innego nie posiada tej własności. Relacja „odnoszenia się do” zachodzi pomiędzy podmiotem aktu umysłowego a przedmiotem tego aktu. Jest ona tak fundamentalną charakterystyką dla tego, co umysłowe, jak relacje kauzalne są fundamentalne dla tego, co przyrodnicze.

W naukach społecznych i humanistycznych też jest obecny ideał przyrodniczego opisu i wyjaśnienia pod kątem kauzalnych relacji kontroli lub przewidywania przebiegu zjawisk społecznych, kulturowych, historycznych. Wiarygodność obserwacji i opisu tych stanów rzeczy ma być prawdą o nich w tym większym stopniu, im mniejsze prawdopodobieństwo błędu zachodzi lub mniejszy jest stopień niedokładności pomiaru. Filozofia pozytywna Auguste’a Comte’a (1830–1842/1961) już w pierwszej połowie XIX wieku wprowadziła wszystkie w zasadzie elementy tej empirystycznej teorii poznania do metodologii nauk społecznych i humanistyki, które do dzisiaj służą

badaczom prosperującym w tych dziedzinach. Przyrodznawcze ideały empiryzmu – wyjaśnianie przez przyczyny i skutki oraz prawda jako wiarygodność obserwacji (pomiaru, dokumentacji zdarzeń przez bezpośrednich uczestników i świadków) – znalazły się niemal bez konkurencji w oferowanych przez psychologów konceptualnych modelach badanych stanów rzeczy i metodologiach pozyskiwania o tych stanach rzeczy empirycznych danych.

Jedną z trudności wyzwolenia się spod doktryny empiryzmu jest nasze powierzchowne ocieranie się dzięki niej o realność badanych przez nas obiektów przy jednoczesnym wzięciu na siebie ochronnej materii nakazów i zakazów metodologicznych, a ten pośredni i powierzchowny kontakt z rzeczywistością wystarcza nam, aby bezpiecznie podejmować próby kontroli życia ludzi. Powierzchny kontakt to domena spostrzeżenia zmysłowego. Kłopot w tym, że percepcja nie ma wartości poznawczej. Jest spostrzeżeniem lub złudzeniem. Ma wartość informacji o zmysłowo wyczuwalnych własnościach otoczenia lub ma wartość dezinformacji w tym zakresie. Poznanie to inna dziedzina, w której w grę wchodzi zdolności umysłu, czyli dziedzina naszych sądów o tym, co i jakie jest w rzeczywistości. Prawda i fałsz odnoszą się do relacji pomiędzy sądem a rzeczywistością, o której w nim mowa. Jeżeli rzeczywistość istnieje to, o czym mowa w sądzie i jest takie, jak o tym mowa, to stosunek sądu do rzeczywistości wyraża prawdę o niej. Jeżeli nie istnieje w rzeczywistości to, o czym mowa w sądzie albo nie jest takie, jak o tym mowa, to stosunek tego sądu do tej rzeczywistości wyraża fałsz o niej. Na podłożu spostrzegania zmysłowego może powstać sąd o rzeczywistości spostrzeganej i dopiero on, a nie jego podłoże, pozostaje do rzeczywistości w relacji poznawczej o wartości prawdy lub fałszu Niemczyński, 2018b).

Ma rację Jolanta Miluska (2021), twierdząc, że protestuję przeciw zalewowi – jak ona to ujmuję – „płaskiej empirii, która stara się dominować nad nauką teoretyczną, a nawet ją deprecjonować”. Dodam, że występuję właśnie, w duchu przywołanego Ludwiga Boltzmanna (1905, 1974), przeciw błędnej filozofii nauki, która jeszcze bardziej spłaszcza teorię niż empirię,

a nawet w ogóle ją unicestwia, pozbawiając wszelkiej samodzielnej wartości poznawczej. A empiria w dyrektywach empiryzmu też jest płaska, jednowymiarowa, redukcyjna, antyteoretyczna ze swojej natury, którą jej sztucznie nadaje doktryna empiryzmu, a nie w wyniku postanowień biurokracji zarządzającej nauką i szkolnictwem wyższym. To panowanie biurokracji nad nauką jest ułatwione przez filozofię empirystyczną nauki, a tylko wtórnice pobudza zalew prac przyczynkarskich „na punkty”. Przywołanie argumentu Boltzmanna za wartością poznawczą teorii sugeruje, że empiryzm niekoniecznie jest tą teorią poznania, za jaką Miluska (2021) się opowiada.

Teoria naukowa nie jest dla empiryzmu niczym więcej, jak tylko dogodnym instrumentem porządkowania odkryć (ang. *findings*) naukowych, sama nie ma wartości jako taka, nie jest ani prawdziwa ani fałszywa w klasycznym znaczeniu Arystotelesa (1972). Empiryzm redukuje bowiem teorię do roli użytecznego narzędzia działania, instrumentu kontroli efektywności ludzkiego działania czy to w laboratorium, czy to na innych terenach badania naukowego, czy też zwykłego codziennego życia ludzi. Wartość teorii sprowadza się do zastosowania jej twierdzeń do sterowania działaniem ludzi na różnych polach praktyki społecznej (Niemczyński, 2018a, b, c).

Dużo więcej analiz należałoby przeprowadzić, aby odpowiedzieć sobie na pytanie o to, dlaczego psychologia, a też pedagogika i socjologia, wpadły w tę pułapkę empirystycznej teorii naukowego poznania. Z historii myśli psychologicznej wiadomo, że wpadł w nią dawno temu brytyjski empiryzm, idąc drogą Johna Locke’a (1690), George’a Berkeley’a (1710) i Davida Hume’a (1748) do Johna Stuarta Milla (1882), pod którego wpływem uformował się wzorzec naukowości w okresie narodzin doświadczałnej psychologii. W tym czasie filozofowie nauki, jak Ernst Mach (1886) lub Ludwиг Avenarius (1880), z zapalem empiriokrytycznym zwalczali wszelkie teorie, nazywając je spekulacjami. A dla spekulacji nie ma miejsca w nauce pozytywnej, którą oprzecz należy na czystym doświadczeniu, to znaczy oczyszczonym z wszelkich

naleciałości metafizycznych. Do wzmianki o korzeniach historycznych empiryzmu dodać należy jeszcze wcześniej działającego Thomasa Hobbesa (1651), który zasłużył z pewnością na miano ojca współczesnej psychologii, nie z powodu statystyki, która tak wspaniale rozkwitła później, lecz z powodu przyrodniczego gruntu, na który przeniósł naukę o umyśle człowieka. Za jego czasów była to kinematyka Galileusza. W naszych czasach są to osiągnięcia nauk przyrodniczych, statystyki i technologii informacyjno-komunikacyjnej.

Po powyższych wyjaśnieniach potrzeby odróżnienia empiryzmu, czyli nieadekwatnej teorii poznania naukowego, od realnego doświadczenia ludzkiego, które czeka na dobrą teorię objaśniającą jego odmiany i rolę, która im przypada w poznaniu przez człowieka świata i samego siebie, powracam do mojej tezy i podsumowania argumentacji za jej utrzymaniem w obliczu sceptycznego do niej stosunku wyrażonego przez Jolantę Miluską (2021).

Odsunięcie na bok problemu prawdy jest konsekwencją akceptacji empiryzmu. Na gruncie empirystycznej teorii poznania nie da się nawet zadać pytania o prawdę i fałsz. Pochodząca ze zmysłów reprezentacja spostrzeganej rzeczywistości ma bowiem naturę informacji o tej rzeczywistości i jej wartość sprowadza się do trafności i rzetelności, względnie nietrafności i nierzetelności informowania o wybranych aspektach zjawisk pod kątem użytku dla pragnień i życzeń człowieka. W sposób oczywisty nie zaspokajają to naszej potrzeby prawdy i pragnienia oparcia się fałszowi, a nawołuje do zadowolenia się obserwacją pola zmysłowych doznań, które można poszerzać dzięki urządzeniom techniki poza naturalny zakres wrażliwości zmysłów człowieka. Umysłowe operacje na treści doznań zmysłowych mają porządkować informacje zawarte w nim i sterować wykonaniem działania wedle zasad przyjętego umownie porządku pojęciowego.

Nie ma przekonujących podstaw dla żądania ograniczenia człowieka w jego relacjach ze światem, w którym żyje, do takich teorio-informacyjnych w istocie procesów wiążących organizmy ze środowiskiem. Nie ma też dobrego uzasadnienia tego, aby status ludzkiego

poznania przyznać informacji o środowisku, która zresztą odgrywa kluczową rolę w adaptacji organizmu do warunków życia u przedstawicieli każdego gatunku. Pora przywrócić kwestii prawdy należne jej miejsce w psychologii umysłu i osobowości człowieka. Z tego powodu cieszę mnie klarowne opowiedzenie się Miluskiej (2021) właśnie za uznaniem mojej drugiej tezy o naturze prawdy (Niemczyński, 2021), z czego wynika potrzeba zajęcia się na serio poznaniem w psychologii, którego to poznania wartością konstytutywną jest właśnie prawda jako wartość pozytywna i fałsz jako wartość negatywna, a nie jest nią informacja i moduły jej przetwarzania w mózgu.

Mam wszelako z tym, jak wspomniałem, pewien kłopot. Nie mam mianowicie pewności, czy aby w tym opowiedzeniu się Jolanty Miluskiej (2021) za drugą tezą nie położyła się jednak cieniem empirystyczna teoria poznania i przesłania wskazywane przeze mnie wyjście psychologii na nową drogę. Za ten kłopot ewentualnie sam osobiście jestem odpowiedzialny, bowiem widocznie to wyjście zostało niewystarczająco przeze mnie zarysowane. Ale za to empiryzm solidnie się nas trzyma.

Chodzi o to, że w tej drugiej tezie mowa o prawdzie i tak samo o fałszu, że cechują relację zachodzącą pomiędzy sądem o realnej rzeczywistości a stanem rzeczy zachodzącym w tej rzeczywistości, do którego odnosi się ten sąd. Jeśli ten stan rzeczy zachodzi i jest taki, jak o tym mowa w sądzie o nim, to relacja poznawcza wchodząca tu w grę ma wartość prawdy. Jeśli ten stan rzeczy nie zachodzi lub jeśli zachodzi i nie jest taki, jak o tym mowa w sądzie o nim, to relacja poznawcza wchodząca tu w grę ma wartość fałszu, czy to w sprawie istnienia tego stanu rzeczy, czy też w sprawie jego własności.

Takie odniesienie się podmiotu do przedmiotu, polegające na tym, że podmiot poznaje przedmiot, zachodzi wtedy i tylko wtedy, gdy podmiot formułuje sąd o przedmiocie. Nie jest natomiast poznaniem proces informacyjny, jaki ma początek w pobudzeniu receptorów w narządach zmysłów przez oddziaływanie energii fizycznych ze środowiska, które przebiega – jako pobudzenie nerwów – dalej do

ośrodkowego układu nerwowego, aby po stosownym opracowaniu w mózgu odbyć drogę do narządów wykonawczych organizmu i wywołać skoordynowaną i zintegrowaną ich akcję według opracowania, powstającego w mózgu. Tak samo nie zachodzi poznanie nawet wówczas, gdy na podłożu wskazanych anatomicznych struktur i fizjologicznych procesów dochodzi do czucia zmysłowych jakości w efekcie oddziaływań środowiska na receptory. Nie zachodzi poznanie również wtedy, gdy wytwarza się spostrzeżenie na podłożu powyższych pobudzeń nerwowych w wyniku skierowania narządów zmysłowych na źródło bodźców otoczenia, ruchów eksploracji tego źródła i uzyskania dodatkowych z niego podniet i ewentualnej repetycji doznań jako dających się odtworzyć w kolejnym zwróceniu uwagi na źródło bodźców i ewentualnie przez ponowną eksplorację tego źródła.

Poznanie zachodzi – jak już wspomniano – gdy podmiot zdolny do operacji umysłowych angażuje się w wydanie sądu o istnieniu i własnościach przedmiotu, do którego odnosi się w tym sądzie. Nic nie wskazuje na to, aby przedstawiciel jakiegokolwiek gatunku istot żywych – również przedstawiciel gatunku *homo sapiens* zanim użyje swego niespotykanego u innych organizmów umysłowego wyposażenia – był zdolny do poznania czegokolwiek w tym znaczeniu, w jakim tutaj mowa o poznaniu za Arystotelesem (1972), Franzem Brentano (1874) i Johnem Macnamarą (1986).

W empirystycznej teorii poznania i korzystających z niej badaniach poznawczego rozwoju człowieka obserwujemy eliminację z pola zainteresowania tego właśnie, co wyróżnia unikalnie poznanie, do jakiego zdolny jest człowiek. W efekcie tej eliminacji mamy coś w rodzaju sztucznego preparatu umysłu człowieka, o którym głosi się, że realizuje poznanie w postaci dwóch faz cyklu pewnego rodzaju aktywności. W pierwszej fazie powstaje reprezentacja stanu rzeczy oddziaływającego aktualnie na zmysły, która jest konstrukcją z danych doświadczenia tego stanu rzeczy, a w drugiej fazie następuje jej użycie w odtworzeniu tego stanu rzeczy bezpośrednio albo po pewnym czasie według potrzeb organizmu. Jeśli w tej konstrukcji

mamy – na przykład – dane zmysłowe o twardości obiektu i jego brylowatości, to mają one posłużyć do uchwycenia go i użycia do – dajmy na to – rozkruszenia kawałka kredy. Taka ma być tożsamość tego obiektu – dać się uchwycić i wyczuć twardość. Możliwa jest identyfikacja jeszcze bardziej wielozmysłowa.

Taka reprezentacja – według tej teorii – ma u dziecka zmieniać się wraz z jego rozwojem umysłowym od postaci sensoryczno-motorycznej poprzez obrazową (ikoniczną) do pojęciowej (słowno-logicznej), tracąc stopniowo zmysłowe podobieństwo do danych spostrzeżenia, a nabywając oderwanego od nich abstrakcyjnego charakteru. Dzięki temu ma dziecko zyskać swobodę manipulowania takimi tworam abstrakcyjnymi, lecz zarazem zastępującymi w działalności umysłowej dostępne zmysłowo rzeczy konkretne – namacalne, twarde, uchwytno, widzialne, słyszalne, jakkolwiek przez zmysły rejestrowane.

Jeśli to ma być poznawcza aktywność człowieka i obraz jej funkcjonowania oraz rozwoju u dzieci i młodzieży oraz u dorosłych, a tak właśnie empirystyczna psychologia rozwojowa rzecz przedstawia, to cokolwiek to jest, nie jest to z pewnością poznanie świata i samego siebie przez człowieka ani rozwój tegoż poznania u dzieci i młodzieży, jeśli o poznaniu mamy mówić wtedy i tylko wtedy, gdy mamy podmiot poznający, przedmiot poznania i akt poznawczy, w którym podmiot poznania odnosi się intencją poznawczą do czegoś jako przedmiotu poznania. A zaangażowanie podmiotu w poznanie przedmiotu możemy stwierdzić wtedy i tylko wtedy, gdy podmiot formułuje sąd odnoszący się do niezależnej od sądu, a więc obiektywnej rzeczywistości, który to sąd ma wartość poznawczą prawdy lub fałszu o niej, a podmiot dysponuje kryterium, wedle którego może się opowiedzieć za wartością poznawczą sądu i wziąć odpowiedzialność za rozpoznanie tej wartości. Adekwatne odnoszenie się sądu do rzeczywistości – św. Tomasza *adaequatio rei et intellectus* – albo zachodzenie relacji nieadekwatnego odnoszenia się sądu do rzeczywistości, o której w nim mowa, właśnie jest tą cechą poznawczej relacji, która wchodzi w grę i o niej mowa w mojej drugiej tezie,

że jest ideałem dostępnym naszemu umysłowi jedynie za pośrednictwem interpretacji, która rzuca na niego światło i wydobywa go z zaciemnienia. Należy on bowiem do ideałów nierysujących się w naszym ich poznawaniu jasno i wyraźnie.

Przypomnijmy (Macnamara, 1990; Niemczyński, 2000, 2007), że ideały są dostępne ludzkiemu umysłowi. Ideały klarowne są dostępne bezpośrednio i w związku z tym nasz umysł odnosi się wprost do nich w ich całej pełni, podczas gdy ideały nieklarowne dostępne są umysłowi za pośrednictwem ich interpretacji i nigdy inaczej jak tylko tak właśnie. Interpretacja rozjaśnia ideały nieklarowne tylko pod pewnym kątem i dlatego częściowo, a nigdy w pełni. Wrażenie bliskości i uchwytności częściowo wyklarowanego przez interpretację ideału przemija oraz pozostawia po sobie jego interpretację, poprzez którą ideał się pokazał tu i teraz w przestrzennym i czasowym uwarunkowaniu przez konkretne okoliczności.

Na przykład, sprawiedliwość jest ideałem i chociaż każda interpretacja ukazująca ten ideał nosi na sobie znamiona społeczno-kulturowego kontekstu czasu i miejsca, w którym się dokonuje, to w żadnej interpretacji, ani w żadnej skończonej serii interpretacji sprawiedliwość nie jest ani w pełni, ani bezpośrednio uchwytna dla umysłu ludzkiego. To, co da się poznać w historycznych okolicznościach, to konkretne realizacje ideału sprawiedliwych stosunków pomiędzy ludźmi. Są one zawsze częściowymi realizacjami tego ideału. Chociaż on sam jest widoczny poprzez każdorazową jego interpretację, to nigdy w całości, a tylko jako to z niego, co w interpretacji wybija się na plan pierwszy. Interpretacja odnosi nas do niego, lecz tylko tyle z niego nam udostępnia, ile posługujący się nią podmiot potrafi uchwycić z ideału sprawiedliwości i ewentualnie innym przekazać albo użyć do decydowania, jak w takiej czy innej sprawie postąpić. Nikt z nas nie potrafi inaczej pojąć sprawiedliwości. Ani w całości, ani też bezpośrednio, a tylko poprzez interpretacyjną konstrukcję ma nasz ludzki umysł możliwość poznać, czym jest sprawiedliwość. Jakkolwiek każdy taki wgląd jest naszym pojmowaniem sprawiedliwości, to nie daje nam

dostępu wprost do ideału, ani nas bliżej do niego nie przenosi, ani też od niego nie oddala. Jak horyzont przesuwają się ideały sprawiedliwości wraz z naszym do niego zbliżeniem, pozostając przez to niezmiennie nieosiągalny mimo tego, że zarysowuje się przed nami. Tak też dzieje się z każdym rozjaśnianym przez interpretację ideałem niejasnym, dostępnym jedynie pośrednio poprzez zawsze częściowe interpretacje.

Interpretacja ideału nieklarownego może się ustalić i przyjąć do użytku mniej lub bardziej powszechnego. Nie wymaga już wtedy aż takiego wysiłku umysłowego do skupienia się na niej jak wówczas, gdy dopiero podlega badaniu i ukształtowaniu. Może być stosowana rutynowo do czasu pojawienia się trudności w dojściu do porozumienia między ludźmi w kwestii – na przykład – sprawiedliwości lub prawdy. Wtedy ewentualnie trzeba odświeżyć zużytą interpretację lub utworzyć nową dla satysfakcji nowych wyzwań w dążeniu do sprawiedliwych rozstrzygnięć lub prawdziwych sądów. Wcale zresztą porozumienie nie musi doprowadzić do lepszego rozwiązania i sprawiedliwej decyzji lub prawdziwego sądu. Może ulec regresji w porównaniu z poprzednim, ale też w ogóle może wypaczyć ideał interpretacją zbaczającą z ideału sprawiedliwości lub prawdy, a nawet zupełnie go opuścić i zastąpić interpretacją całym innym ideałem.

Poznanie ideałów angażuje intuicję. Służy nam ona nie tylko do poznania dostępnych bezpośrednio naszemu umysłowi obiektów idealnych, jak punkt lub linia geometrii Euklidesa. Ale też intuicja daje nam wgląd częściowy i za pośrednictwem interpretacji w przypadku takich nieklarownych obiektów idealnych jak prawda lub sprawiedliwość. *Intueri* (łac.) znaczy 'wpatrywać się, kontemplerować'. Spostrzeżenie wewnętrzne, na które zwrócili uwagę Brentano (1874/1999) i Wilhelm Wundt (1897) jest rodzajem intuicyjnego wglądu w przebieg aktów umysłu. Intuicja językowa Noama Chomskiego (1957) dostarcza rozpoznania fortunnej i niefortunnej postaci składni wypowiedzi słownej. Nie tylko składnia, ale też semantyka angażuje językową intuicję, podobnie zresztą jak percepcja i kontrola fonetyczna wypowiedzi. Intuicja wchodzi

też w grę w rozpoznaniu rodzaju indywidualnych przedmiotów poznania (Macnamara, 1999, Niemczyński, 2017).

Pora wyzbyć się zniekształcenia intuicji, które bezpodstawnie utrwaliła empirystyczna teoria poznania. Empiryzm ma intuicję za niezgłębione i niewyczerpane źródło pomysłów na rozwiązanie wszelkich problemów, a jest ono tym wydajniejsze, im mniej dajemy ograniczeń na generowanie możliwych rozwiązań zadanego problemu. Wartość intuicyjnych pomysłów ma się sprawdzać jednakże już innymi środkami z arsenału metodologii badań empirycznych. Nie bierze się przy tym pod uwagę, że każdy wgląd w naturę obiektu poznania za pomocą intuicji może być i jest korygowany przez kolejne intuicyjne wglądy. Nie przeczy temu udział świadectwa zmysłów w aktach wglądu intuicyjnego. Bez tego świadectwa niemożliwe jest odniesienie do takich ideałów jak prawda czy sprawiedliwość w naszym świecie. A także bez odniesienia do ideałów prawdy i sprawiedliwości nie jest możliwy sąd o rzeczywistości dostępnej naszym zmysłom.

Trochę inaczej jest z idealnymi obiektami dostępnymi bezpośrednio oraz jasno i wyraźnie naszemu umysłowi jak – na przykład – punkt lub prosta geometrii Euklidesa. To prawda, że odnoszące się do nich operacje umysłowe wykonujemy często w oparciu o wyobrażenia lub dostępne zmysłowej percepcji substytutu w postaci rysunków lub brył. Trójwymiarowa kupka kredy na tablicy nie jest jednakże geometrycznym punktem. Nie ma on przecież ani szerokości, ani długości, ani wysokości. Podobnie ściany – powiedzmy – materialnego sześcianu nie są doskonałe gładkie, a składają się z wypukłości i wklęsłości, niezależnie od tego jak dokładnie będziemy je polerować. Substytuty ułatwiają nam wykonanie operacji umysłowych w odniesieniu do obiektów idealnych, ale nie do substytutów odnoszą się te nasze operacje umysłowe. Odnoszą się one do niezależnych od nich obiektów idealnych, tak samo, jak w przypadku ideałów nieklarownych. Czy bezpośrednio, czy to za pośrednictwem interpretacji, w obu przypadkach naszego odniesienia się do przedmiotu idealnego pozostaje on – jak każdy przedmiot

poznania – niezależny w swoim istnieniu i opośażeniu we własności od naszego zawsze subiektywnego aktu poznania.

W przypadku interpretacji ideałów nieklarownych – na przykład sprawiedliwości lub prawdy – mamy widoczny w świetle tej interpretacji nasz subiektywny wgląd intuicyjny w ich naturę, który idzie w parze z odniesieniem do czasu, miejsca i sposobu, w jakich ma się realizować wszelki ideał nieklarowny zgodnie z tą jego interpretacją. Niewymagające interpretacji ideały klarowne są bezpośrednio dostępnymi przedmiotami naszego poznania – na przykład punkt lub prosta geometrii Euklidesa – ale mogą być poznawane w oparciu o spostrzeganie ich substytutów albo odtwarzanie takich substytutów w wyobraźni. Substytuty ułatwiają poznanie obiektów idealnych, bowiem zastępują je ich modelami ukształtowanymi na wzór i podobieństwo do ideału. Tym jednak różnią się modele od oryginałów, że trwają w pewnym okresie czasu, zajmują określoną przestrzeń i sporządzane są w konkretnych okolicznościach. Modele podlegają wobec tego prawidłowościom czasu, miejsca i sposobu w tych warunkach. Niczemu takiemu nie podlega modelowany obiekt idealny, a jego poznanie nie odnosi się do jego modelu, lecz w pierwotnym poznaniu odnosimy się wprost do niego intuicyjnym wglądem, a wtórnie referencja do oryginału może się opierać o jego model. Przeniesienie uwagi z oryginału na model może spowodować cofnięcie widzenia oryginału na dalszy plan bieżącego pola uwagi podmiotu, a nawet pełne zakrycie przez model. W takim przypadku model może wystarczyć dla potrzeb działania i wtedy ono przebiega w oparciu o niego. Nie znaczy to jednak, że podmiotowy wgląd w istnienie i własności przedmiotu idealnego staje się zbędny i może być zastąpiony w naszym poznaniu przez reprezentujący go w działaniu substytut.

Powtórzmy, że punkt lub prosta i wszystko w przestrzeni Euklidesa wraz z tą przestrzenią, są bezpośrednimi przedmiotami idealnymi, do których odnoszą się akty naszego ich poznania. Dzięki poznaniu tych obiektów możemy wytwarzać ich modele dla zaspokojenia rozmaitych konkretnych naszych potrzeb – jak nauczania

i uczenia się geometrii Euklidesa – a także modele obiektów idealnych posłużyć nam mogą do poznania zupełnie innych przedmiotów. Na przykład, instrumenty pomiaru modelowanego na geometrii Euklidesa dostarczyć mogą użytecznej wiedzy o położeniu i odległości obiektów w przestrzeni z jednowymiarowym albo dwuwymiarowym albo trójwymiarowym układem odniesienia. Oznacza to, że tworzymy porządek w przestrzeni czy to tylko w umyśle, czy wcielamy go też w konkretnym działaniu i tym sposobem narzucamy ten porządek na świat, w którym żyjemy, dla zaspokojenia naszych potrzeb, pragnień i aspiracji życiowych. Tak zgeometryzowane i zmierzone obiekty świata naszego życia są naszą konstrukcją, wcielaną w nasze życie w tym świecie dla zaspokojenia naszych potrzeb, narzucającą nasze miary na przestrzeń naszego życia jako nasz model geometrii Euklidesa, która to przestrzeń od tej naszej konstrukcyjnej aktywności i od realizowanego jej modelu jest i pozostaje całkowicie niezależna. Realizacje modelu są wcieleniami w nasze życie obiektów idealnych. Między modelem a jego realizacją nie zachodzi poznawczy stosunek. Jest to stosunek między zamiarem lub planem działania a realizacją planu. Realizacja może odpowiadać zamiarowi, a zamiar realizacji albo mogą się różnić. Nie jest stosunkiem poznawczym żadna z tych możliwości, ponieważ poznanie nie jest działaniem ani zamiarem działania czy planem działania.

Mimo tego, że zamiar czy plan działania i samo działanie według planu nie są poznaniem czegokolwiek, to jednak ludzkie działanie nie jest możliwe bez poznawczego wkładu. Zamiary i plany podmiotu dotyczące działania posiadają naturę referencyjną, odnoszą się do czegoś jako przedmiotu. Zamiar zrobienia czegoś konkretnego – na przykład zjedzenia obiadu albo zjedzenia sobie sojusznika – przechodzący w plan, jak to zrobić, zachowuje referencję, odnosi się do tego samego obiektu jako swego przedmiotu i tak samo realizacja planu ma odniesienie do tego samego przedmiotu. Przedmiot działania jest ten sam od początku do końca cyklu – zjedzenie obiadu albo zjedzenie sobie sojusznika – a to, co zachodzi w przechodzeniu przez cykl działania od zamiaru do planu

i do jego realizacji, to jest konkretyzacja tego przedmiotu. Zjedzenie obiadu albo zjedzenie sobie sojusznika oznacza tożsamość rodzajową wskazanego działania, a jej konkretyzacja ją indywidualizuje przez dokonanie się każdego przypadku zjedzenia obiadu lub zjedzenia sobie sojusznika w konkretnych okolicznościach czasu, miejsca i sposobu działania. Nie ma ludzkiego działania bez tożsamości rodzajowej wraz z konkretyzacją indywidualną przedmiotu tego działania, a to jest przecież fundamentalna struktura ludzkiego poznania i ona jest niezbędnym wkładem do naszego działania. Nie ma działania bez sądu o tym, że jest ono zjedzeniem obiadu, zjedzeniem sobie zwolennika, i tak bez końca, a za każdym razem z jednoznacznym określeniem tożsamości rodzajowej danego działania i jego konkretyzacji indywidualnej.

Przez przedmiot działania rozumie się tutaj obiektywny stan rzeczy, do jakiego odnosi się działanie w powziętym zamiarze, z ułożonym stosownie do tego stanu rzeczy planem oraz biorącą go pod uwagę praktyką realizacji przez podmiot tegoż zamiaru. Takimi obiektywnymi stanami rzeczy są podane przykłady – zjedzenie obiadu lub zjedzenie sobie sojusznika. Częściej niż „przedmiot działania” używa się określenia „intencja działania”, lecz nie oddaje ono wystarczająco klarownie tego, na co tutaj zwraca się uwagę i błędnie sugeruje okrojona do podmiotu genezę ludzkiego działania, Tymczasem ludzkie działanie posiada swój przedmiot od początku, chociaż przybiera on kolejne i zależne od fazy działania postacie, ponieważ w toku działania jego poznawczy wkład przechodzi transformacje od odniesienia do obiektu w postaci abstrakcyjnej i niedookreślonej do odniesienia do niego w konkretyzowanej oraz w pełni już finalnie określonej jego indywidualnej postaci. Może to być postać przyrodniczego stanu rzeczy materii nieożywionej lub ożywionej, ale też może to być postać społeczno-kulturowa obiektu świata ludzkiej cywilizacji. Warto zresztą zauważyć, że do kulturowych znaczeń wspólnotowego życia w świecie naszej cywilizacji wchodzi obiekty przyrody, a ich poznanie potoczne i naukowe dostarcza niezbędnych wkładów naszemu działaniu w tym świecie. Z łatwością można się o tym przekonać

na przywołanych tu przykładach zjedzenia obiadu lub pozyskania sojusznika. Jedno i drugie ma nie tylko określone przedmiotowe znaczenie w świecie znaczeń wspólnoty, ale też ma podłoże psychofizjologiczne i fizykochemiczne materiiżywionej w organizmie człowieka i jego ekologii, bez którego eksploatacji nic się nie może dokonać z nieskończonej mnogości działań ludzkich, ale też to podłoże objęte jest praktykami cywilizacji i jego poznanie jest włączone jako niezbędny wkład do świata znaczeń i wartości społeczno-kulturowych.

Zwróćmy jeszcze raz uwagę na to, że przedmiot (intencja) działania to jego wytwór, który jednakże nie zjawia się dopiero po wykonaniu działania, lecz jest obecny od początku cyklu w postaci abstrakcyjnego rodzaju powziętego zamiaru i stopniowej jego konkretyzacji w czasie kolejnych faz działania aż do pełnej konkretyzacji w zakończeniu cyklu ten zamiar realizującego. Należy pamiętać, że jest to przedmiot o określonej wartości i jako posiadający tę wartość znajduje się od początku cyklu działania w naszym świecie, który tworzymy. Ten nasz świat, świat ludzkich wytworów, ma status obiektywny tak samo jak świat przyrody, którego nie tworzymy. Od zamiaru po jego realizację istnieje i dany jest naszemu poznaniu ten sam co do rodzaju przedmiot, w końcu zrealizowany w indywidualnej postaci. Od początku do końca cyklu zamiar jest zamiarem czegoś, a jego realizacja jest realizacją tego właśnie, co zamierzone. Innymi słowy, każda taka realizacja przynosi indywidualny przypadek tego rodzaju obiektu, jaki jest przedmiotem dającego się zrealizować pragnienia podmiotu.

Tak samo jest z naszym pragnieniem prawdy jak każdej innej wartości. Zamiary poznania rozmaitych stanów rzeczy w społeczno-kulturowym świecie naszej cywilizacji podejmujemy w działaniu od początku cyklu nastawionym na poznanie określonego stanu rzeczy w sądzie o nim, który to stan rzeczy może zarysować się nam mgliście i ustąpić ujęciu jasnemu oraz wyraźnemu przedmiotowemu odniesieniu naszego sądu. I właśnie to odniesienie sądu ma wartość poznawczą prawdy lub fałszu. Ta wartość jako cecha referencji sądu jest prawdą lub fałszem niezależnie od tego, czy to wiemy

czy nie wiemy, że jest prawdą albo fałszem. Prawdziwe lub fałszywe jest odniesienie sądu do niezależnego od niego obiektywnego stanu rzeczy. Jest tak zgodnie z klasyczną definicją wartości poznawczej, a znajdujemy ją już u Arystotelesa. Odpowiedź na pytanie o to, czym jest poznawcza wartość sądu, jego prawda lub fałsz, domaga się uzupełnienia o odpowiedź na pytanie o to, jak poznać, czy mamy do czynienia w przypadku danego sądu z sądem o wartości poznawczej czy też z sądem mającym inną wartość. Na przykład, mającym wartość wyznania wiary. Jeśli jest to sąd o wartości poznawczej, to stajemy przed drugim pytaniem, czy prawda, czy też fałsz jest jego poznawczą wartością.

Innymi słowy, stajemy przed zadaniem rozpoznania najpierw, czy mamy do czynienia z sądem o wartości poznawczej, a następnie, jaka jest jego wartość poznawcza, czy jest to prawda, czy jest to fałsz. Tak samo w przypadku sądów innych rodzajów mamy najpierw zadanie rozpoznania, jaki to rodzaj sądu, a następnie stajemy przed zadaniem rozpoznania, która z wartości wchodzących w grę zachodzi w przypadku tego sądu. Na przykład, wiara w istnienie boga Zeusa albo wiara w dobrą wolę przyjaciela nie są sądami o wartości poznawczej, lecz o wartości wiary. Pierwszy sąd ma wartość wiary w istnienie pozaczasowe boga Zeusa, a drugi ma wartość wiary w trwałość określonej cechy osoby pozostającej z podmiotem wiary w relacji interpersonalnej o naturze przyjaźni. Żaden z tych sądów nie ma wartości poznawczej mimo tego, że informują one o tym, co jest przedmiotem wiary w jednym i drugim przypadku oraz mimo tego, że w drugim przypadku mamy informację o dającym się w zasadzie poznać stanie rzeczy, ale decyduje referencja, a nie ma ona charakteru poznania, lecz ma naturę wiary. Zresztą taki sąd o czymś, będącym wyrazem wiary, podlega też wartościowaniu, lecz ze względu na to, czy wyraża autentyczną wiarę podmiotu, czy pozór wiary. Natomiast sąd poznawczy podlega sądowi ze względu na to, czy wyraża prawdę, czy fałsz o tym stanie rzeczy, na jaki wskazuje jego referencja.

Sąd o prawdzie lub fałszu, czyli sąd o poznawczych wartościach naszych twierdzeń o realnych stanach rzeczy odnosi się do cechy

referencji tych twierdzeń, a cecha ta ma naturę ideału jasnego i dostępnego bezpośrednio albo ideału niejasnego i dostępnego jedynie za pośrednictwem interpretacji. Tak samo rzeczy się mają z sądami nie tylko poznawczymi, lecz w ogóle z sądami o wszelkich innych realnych stanach rzeczy: podlegają one sądowi o tym, czy ich referencja ma za przedmiot autentyczny stan rzeczy o wchodzącej w grę wartości – na przykład sprawiedliwe rozstrzygnięcie sporu lub wiarygodne istnienie i charakterystyka Zeusa – czy też pozór takiego obiektu, jak pozornie sprawiedliwy wyrok lub pozornie wiarygodne świadectwa istnienia i charakterystyki Zeusa. Tymczasem teoria poznania empiryzmu redukuje tę relację, a wraz z nią podmiot i przedmiot naszego poznania, a w to miejsce zadawała się pojęciowymi konstrukcjami z rzekomych elementów ludzkiego doświadczenia o naturze procesów przyrodniczych. Warto dodać, że ta redukcja lokuje umysł i osobowość człowieka w wymyślonej rzeczywistości wedle reguł ładu i porządku, ustalanych arbitralnie i indoktrynowanych kolejnym pokoleniom za pomocą instytucjonalnych struktur społecznego życia ludzi.

W psychologii współczesnej wspomniana redukcja prowadzi do mariażu behawioryzmu z teorią informacji i sterowania, zwane go też bezpodstawnie psychologią poznawczą, bowiem pod pojęciem poznania rozumie się procesy przetwarzania informacji i sterowania przez nią przebiegiem funkcjonowania urządzeń technologii informacyjno-komunikacyjnej. Przez analogię zakłada się w tak zwanej psychologii poznawczej, że umysł jest takim urządzeniem – przetwornikiem informacji – stworzonym dla celów sterowania zachowaniem organizmów w środowisku ich życia. Taki preparat osobników gatunku *homo sapiens* ma poznać tak rozumiana psychologia człowieka, w tym redukcjonistyczna psychologia rozwoju człowieka.

2. KŁOPOTY PSYCHOLOGII BEZ IDEAŁÓW

Eunice Hempolińska-Nowik (2021) komentuje polemicznie tezy zgłoszone do dyskusji

(Niemczyński, 2021), uzupełniając je o ważne spostrzeżenia, zwłaszcza o obiektywności prawdy i wyraża nieufność wobec prób jej relatywizowania. Ma to związek z moim twierdzeniem, które umyka jej rozumieniu, a mianowicie, że prawda ma naturę ideału nieklarownego, dostępnego umysłowi człowieka tylko za pośrednictwem interpretacji, która odsłania ją przelotnie i fragmentarycznie, a nigdy w całości, ani na dłużej, ani bezpośrednio. Taka natura prawdy wystawia nas na możliwość pobłądzenia, gdy fragment zdaje się nam całością, przelotny wgląd robi na nas wrażenie głębi pojmowania, a jedna interpretacja zakrywa nam inne realnie możliwe. Ale też taka natura prawdy daje nam szansę na przeciwstawienie się błędom. Trzeba zauważyć, iż tego rodzaju błędne uznanie za całość prawdy częściowo poznanej prawdy zagrażają nam utratą rozumności poznania i działania w świecie społecznym. Stawanie przeciw błędom utrzymuje i umacnia nas w pozycji racjonalizmu, czyli niedopuszczenia do redukcji fundamentu umysłu człowieka w postaci trójczłonowej relacji (i) podmiotu, (ii) odnoszącego się do (iii) przedmiotu poznania. Kłopot w tym, że Hempolińska-Nowik (2021) wykonuje ruch, który wygląda na zastąpienie idealnych obiektów przez coś innego i naraża przez to na redukcję wspomnianą relację trójczłonową.

Idee, czyli reprezentacje psychiczne obiektów (...) rzeczywistości są nam niezbędne w celu redukcowania olbrzymiej ilości i różnorodności informacji, jakimi atakuje nas (...) rzeczywistość. Posługiwanie się owymi ideałami (w psychologii powinniśmy raczej mówić o prototypach, schematach lub rdzeniach pojęciowych) pozwala nam szybko i sprawnie przetwarzać informacje i jest niezbędne w przebiegu złożonych procesów poznawczych.

Z przytoczonego fragmentu wypowiedzi Eunice Hempolińskiej-Nowik (2021) widać, że zastąpienie ideałów psychicznymi (umysłowymi) reprezentacjami obiektów stawia pod znakiem zapytania obecność obiektów poznania w triadzie racjonalizmu. Do tych reprezentacji (prototypów, schematów, rdzeni pojęciowych)

ma się bowiem odnosić wprost nasze poznanie, a nie do oryginałów poza umysłem.

Sprawa zdaje się rozjaśniać, gdy okazuje się, że poznanie ma polegać na posługiwaniu się do przetwarzania informacji tymi reprezentacjami (prototypami, schematami, rdzeniami pojęciowymi). Ale zarazem pogłębia się ryzyko zastąpienia stosunku poznawczego podmiotu do przedmiotu czymś innym. W grę bowiem wchodzi przetwarzanie informacji jako proces poznania. Poznawcza relacja, jaką jest „odniesienie do przedmiotu”, zostaje zastąpiona czymś innym. Nazwanie przetwarzania informacji „złożonymi procesami poznawczymi” nie spowoduje, że staną się one aktami poznania. Przetwarzanie informacji staje się wtedy tylko nominalnie poznawcze, ale nie jest poznaniem faktycznie. Nie ma w tych procesach przedmiotu poznania i podmiotowej operacji poznania, ale też nieuchwytny staje się ludzki podmiot poznania, a nawet wszelki podmiot. Przetwarzanie informacji to bowiem proces nie wymagający wcale podmiotu, lecz algorytmu, a ten jest rodzajem przepisu, jak coś zrobić. Wykonanie działania uporządkowanego danym algorytmem oznacza przejście serii czynności wedle tego uporządkowania od początkowego stanu rzeczy do końcowego, który jest celem działania.

Niewątpliwie dzięki posiadaniu umysłowych zdolności tworzymy algorytmy i stosujemy je do opisu procesów przetwarzania informacji i sterowania z jej pomocą zachowaniem systemów w przyrodzie oraz do budowy aparatów na polu techniki obliczeniowej. Ale nasz umysł – nasze „odnoszenie się do czegoś jako do przedmiotu” – nie jest procesem technologiczno-informacyjnym, ani procesem przyrodniczym, ani nie jest ludzkim działaniem.

Nie ma wątpliwości, że odnosimy się do procesów przyrodniczych lub informacyjnych jak do wszelkich przedmiotów naszego poznania. Pytamy – na przykład – o to, jak przebiega i jak niezawodne jest przetwarzanie informacji w systemie nerwowym ludzkiego organizmu. Nasz organizm, nasz mózg i prawidłowe rozgrywanie się procesów fizjologicznych są niezbędnymi warunkami, bez których w dobrym stanie nie może dokonać się żaden akt umysłu.

Nie są one jednak aktem umysłu ani żadną jego częścią. Kanapa, na której spoczywam dla relaksu jest niezbędna dla tego aktu spoczywania na niej, ale nie jest żadną efektywną częścią tego aktu, ani też ten akt relaksu nie da się sprowadzić do istnienia ani do własności tego mebla, chociaż nie może się leżenie na kanapie obyć bez kanapy. A nawet własności kanapy mogą odbić się na jakości mojego odpoczynku na niej. Tak samo, mój akt umysłu nie może się odbyć bez odpowiedniego stanu mojego organizmu i bez odpowiedniego w nim stanu mojego mózgu, ale przecież ani mój umysł nie jest moim mózgiem, ani akt mojego umysłu nie jest procesem rozgrywającym się w moim mózgu, ani też to, co dzieje się w mózgu – w szczególności mnogość procesów informacyjnych – nie jest częścią mojego umysłu.

O poznanie świata i samych siebie staramy się w sądach o obiektach naszego poznania. Prawdy o obiektach nie wytwarzamy drogą jakiegokolwiek naszego działania. Produkujemy rozmaite rzeczy – na przykład – meble. Potrafimy wytwarzać meble, między innymi dlatego, że znamy prawdę o wielu obiektach w naszym świecie. Można ewentualnie zgodzić się, że dzięki produkcji krzeseł dowiadujemy się wiele o ludziach, ich potrzebach, pomysłowości i zdolnościach wytwórczych, obyczajach i tak dalej. Na bazie tych wiadomości formułować możemy twierdzenia o rozmaitych aspektach świata ludzkiej wytwórczości, jeśli staramy się o poznanie tego świata, a nie świata przyrody. W grę wtedy wchodzi jednak prawda i fałsz naszych sądów o ludziach i świecie ludzkiej działalności, których wartości poznawczej nie wytwarzamy, bowiem zjawia się ona jako prawda lub fałsz wraz z sądem jako cechą stosunku sądu do rzeczywistości, o jakiej w nim mowa. Staramy się bowiem o poznanie świata, formułując sądy o nim. To jest jedno staranie, a drugim jest staranie o rozpoznanie, jaką wartość poznawczą mają te nasze sądy. Rozpoznanie prawdy lub fałszu naszych sądów poddajemy intersubiektywnej kontroli najpierw ze względu na to, czy jasno i wyraźnie wyrażają one to, co się w nich sądzi i o czym się to sądzi. Z kolei, mając określone to, co i o czym się sądzi, możemy zapytać o prawdę lub fałsz tego właśnie

sądu. Pytamy wtedy o cechę relacji, w jakiej sąd pozostaje do rzeczywistości. Relacją tą jest odniesienie sądu do jego przedmiotu, a nie relacja rzekomej umysłowej reprezentacji w umyśle do przedmiotu, jaki rzekomo reprezentuje (Niemczyński, 2018b).

Problem reprezentacji wprowadził do teorii poznania George Berkeley, proponując termin „idea” na oznaczenie tego w umyśle, co ma reprezentować w nim obiekty w świecie istniejące i działające na nasze zmysły. Przed nim John Locke posługiwał się tym terminem na oznaczenie treści świadomości pochodzących ze zmysłów w postaci jakości pierwotnych lub wtórnych wobec własności przedmiotów spostrzeżenia zmysłowego. Również Kartezjusz używał terminu „idee” na oznaczenie przedmiotów w umyśle, niezależnie od tego, czy coś im odpowiada poza umysłem. Ale właśnie Berkeley pierwszy stwierdził, że idee w umyśle spełniają poznawczą funkcję reprezentowania obiektów niedostępnych nam inaczej, a więc takich, o których istnieniu nic wiedzieć nie możemy. Wiemy jedynie, że istnieje to, co spostrzeżone. Berkeley potraktował percepcję i poznanie w jednej nierozdzielnej całości. Poprzez Davida Hume’a, który poszedł dalej w uzależnieniu przedmiotu poznania od podmiotowej operacji, reprezentacjonizm zakorzenił się w psychologii nowoczesnej za sprawą Johna Stuarta Mill’a, kontynuatora tradycji Locke’a, Berkeley’a i Hume’a. Do Mill’a nawiązała bowiem rodząca się psychologia eksperymentalna. Reprezentacjonizm do dzisiaj trzyma się dobrze w psychologii i nie ustępuje miejsca stanowisku prezentacjonizmu, zgodnie z którym akt poznawczy podmiotu odnosi się bezpośrednio do przedmiotu poznania, a nie korzysta z pośrednictwa obrazów umysłowych, idei, schematów pojęciowych i innych tego typu konstrukcji, jakie miałyby rzekomo reprezentować w naszym poznaniu świata obiekty, do których odnosi się nasze poznanie (Niemczyński, 2018b).

Prezentacjonizm nie przeczy temu, że tego rodzaju konstrukcje bywają tworzone przez umysł człowieka, a też temu nie przeczy wcale, że są używane i to nawet w naszym poznaniu świata. Odrzuca natomiast stanowczo twierdzenie, że są one bezpośrednimi przedmiotami

naszego poznania świata i reprezentują ten świat w naszym jego poznaniu.

Pouczające jest zwrócenie uwagi na to, jak dochodzi się do stanowiska reprezentacjonizmu i jak zdobywa ono tak wielkie uznanie. Wspominaliśmy już, że u Berkeley’a widać – w spadku zresztą po Locke’u – zatarcie różnicy między percepcją a poznaniem i utrzymuje się to zatarcie do dzisiaj, również w tak zwanej poznawczej (kognitywnej) psychologii. W tej psychologii nie ma niesprowadzalnych do siebie nawzajem percepcji i poznania. Jest jeden jednolity proces poznawczy, a w nim zmysły i refleksja dostarczają informacji, z których wytwarzane są konstrukcje, mające reprezentować źródła informacji. W tak pojmowanym poznaniu stosunek poznawczy podmiotu do przedmiotu staje się operacją wytwarzania reprezentacji przedmiotu z materiału dostarczonego przez zmysły. Jest to błędne ujęcie stosunku poznawczego, który ma naturę intencji w sensie odnoszenia się podmiotu do przedmiotu.

Rzekoma reprezentacja umysłowa przedmiotowych źródeł oddziaływania na zmysły nie odnosi się wcale do przedmiotów. Powstaje ona z doznań zmysłowych i pozostaje tych doznań konstrukcją, na co konsekwentnie wskazał David Hume, a psychologowie do dzisiaj chętnie zgadzają się, że ich twierdzenia – na przykład – o temperamentach, odnoszą się do tak zwanych „konstruktów”, czyli pojęciowych konstrukcji z materiału danych doświadczalnych. Hume byłby zadowolony, słysząc ich uczone dyskursy o tych konstrukcjach umysłowych z danych doświadczenia. On bowiem uznał te konstrukcje za ostateczną konsekwencję teorii poznania, którą odziedziczył i rozwinął, a przeszła ona do historii pod nazwą brytyjskiego empiryzmu. Nie chodzi o to, czy umysł człowieka wytwarza umysłowe konstrukcje logiczne, pojęciowe. To jest fakt, który stwierdzają wszyscy. Chodzi o to, jak powstają te konstrukcje i które z nich odznaczają się wartością poznawczą.

Locke zaczął budowę empirystycznej teorii od potraktowania – jak już wspominałem – umysłu i percepcji w jednej nierozdzielnej całości, którą określał jako rozumienie (ang. *understanding*) świata. W naszym rozumieniu świata i samych siebie, jedne doznania

zmysłowe mają wprost informować o obiektach w świecie, a inne tego wprost nie czynią, lecz niesiona przez nie informacja jest odkrywana w materiale doświadczenia dostarczonym przez zmysły. Właśnie to odkrywanie ma być dziełem naszego umysłu – naszym rozumieniem świata. Nieodłącznym składnikiem tego rozumienia świata jest refleksja, oznaczająca doznawanie naszych własnych operacji na materiale doznań zmysłowych. Berkeley uzależnił uznanie istnienia przedmiotu od doznania spostrzeżenia zmysłowego, a Hume wykazał niezbicie, że wnioskowanie z tego doświadczenia o istnieniu nie ma wystarczających podstaw i jest ewentualnie wygodnym oraz użytecznym sposobem mówienia i porozumiewania się na temat tego, czego doświadczamy w toku negocjacji mających na celu uzgodnienia konieczne dla współżycia ludzi.

Niczego nowego w tej kwestii nie wymyślił John Stuart Mill, ale przekonująco i dogłębnie wpłynął na psychologów tworzących pierwsze laboratoria psychologii eksperymentalnej. Chociaż Brentano, znawca Arystotelesa, miał trafną intuicję na temat swoistości tego, co umysłowe, to jednak nie wyzwolił się z empirystycznej doktryny i nie powiodło mu się objaśnienie w pełni natury poznawczego odniesienia podmiotu do przedmiotu. Także Kazimierz Twardowski (1965), uczeń Brentano, nie znalazł zadowalającej odpowiedzi w kwestii odniesienia podmiotu do przedmiotu poznania i nie odszedł daleko od teorii brytyjskiego empiryzmu. Uznał bowiem przedstawienia w umyśle za równie realnie istniejące jak przedmioty przedstawiane z rzeczywistości poza umysłem i spełniające funkcje reprezentacji tych drugich w myśleniu. Nawet jeśli Brentano i Twardowski pozostawali przy przekonaniu o realnym istnieniu poza umysłem tego, co w umyśle przedstawiane, to i tak relację „odniesienia do” tego, co poza umysłem, przesłania u nich relacja przedstawiania (reprezentowania) tego właśnie (Niemczyński, 2018b).

Tymczasem żadna operacja umysłowa przedstawienia sobie czegokolwiek, na przykład, stołu, krzesła, sąsiada, przyjaciela, budynku i tak dalej, nie jest niezbędna do spostrzeżenia tych obiektów, istniejących niezależnie od

naszego ich spostrzeżenia i od jakiegokolwiek naszego aktu umysłowego. Również sąd spostrzeżeniowy, czyli akt umysłowy, nadbudowujący się na podłożu spostrzeżenia, w którym podmiot odnosi się do spostrzeganego przedmiotu, ma ten przedmiot za swój przedmiot, a nie przedstawienie tego przedmiotu w umyśle. Nawet jeśli spostrzegamy – na przykład – sąsiada po długim czasie jego niewidzenia i mamy wrażenie, że zmienił się jego wygląd i brzmienie jego głosu, to przecież nie porównujemy w umyśle aktualnych przedstawień jego wyglądu i brzmienia głosu z zachowanymi w pamięci, a teraz z niej odtworzonymi przedstawieniami jego dawnego wyglądu i brzmienia głosu. Mamy – jak powiadamy – wrażenie, że się zmieniły jego wygląd i brzmienie głosu. To wrażenie nie jest wrażeniem zmysłowym. Używamy tego samego terminu w tym przypadku, lecz w innym znaczeniu, a mianowicie sądu spostrzeżeniowego, który się nam narzuca równie bezpośrednio i nieodparcie jak doznanie zmysłowe czegoś (ciepła, twardości, czerwieni, bólu itd.), ale jest przekonaniem o prawdziwości sądu, że coś jest tym, a tym i jest takie, a takie.

Po odrzuceniu empirystycznej teorii poznania i wraz z nią reprezentacjonizmu, powraca problem poznania i wartości poznawczej w pierwszym okresie życia postnatalnego, zanim dziecko wejdzie w okres opanowania zdolności posługiwaniu się językiem ojczystym. Jest to problem przykryty przez empiryzm i reprezentacjonizm, a przez to niewidoczny dla wielu psychologów, chociaż dotyczy problemu zupełnie fundamentalnego, który już w innym kontekście sformułował Platon i podjął próbę jego rozwiązania, z której zresztą sam nie był zadowolony.

U Platona mamy pytanie, jak to się dzieje, że potrafimy rozpoznać cnotę w postępowaniu ludzi, a zarazem nie udaje się nam podać zadowalającej definicji cnoty. Niepowodzeniem kończy się każda próba definicji, bowiem pojawiają się przykłady, które się w niej nie mieszczą oraz przypadki niecnoty, podpadające pod nią. Rozpoznajemy coś, czego definicji nie potrafimy podać. To coś u Platona to idea – dajmy na to – sprawiedliwości, która nam umyka,

a przecież bez niej nie można rozpoznać sprawiedliwości w rozstrzygnięciach poszczególnych kwestii spornych. Przyjęcie, że dusza ma sposobność obcowania z ideą sprawiedliwości przed wcieleniem nie wyjaśnia, jak to się dzieje, że po wcieleniu rozpoznaje sprawiedliwość w indywidualnych rozstrzygnięciach, a nie jest w stanie podać definicji sprawiedliwości, która nie budziłaby zastrzeżeń.

Psychologowie zwykle natrafiają na wiele prób definicji tego, co również starają się zbadać i poznać. Nikt z nich nie jest jednak w stanie zatrzymać własną definicją narastania tej mnogości. Pozostaje uciec się do konwencji, czyli arbitralnego narzucenia – na przykład – znaczenia sprawiedliwości i zobowiązania się do pozostania w jego granicach, albo możemy się uciec do tak zwanej meta-analizy i badać definicje pod kątem branych w nich pod uwagę elementów lub wiązek elementów treści pojęcia sprawiedliwości. Nietrudno zauważyć, iż problem Platona zostaje wtedy zastąpiony, a nie rozwiązany, przez podstawienie reprezentacji umysłowej w miejsce idei Platona. Nie jest pocieszeniem dla psychologów to, że problem Platona jest też tak samo zlekceważony, bo zepchnięty poza pole uwagi przez przedstawicieli innych nauk humanistycznych oraz społecznych. Pokładają oni nadzieję w empirystycznej metodologii na wiarygodne poznanie i konstruują obiekty naukowego poznania na wzór reprezentacjonizmu.

Powtórzmy jasno i wyraźnie, że idee Platona nie pochodzą z danych doświadczenia, jak to się dzieje z ideami u wspomnianych wcześniej autorów brytyjskiego empiryzmu. Idee Platona wcale nie znajdują się w naszych umysłach. Nie ma ich tam – wedle Platona – gdzie Locke umieszcza ludzkie rozumienie świata i rozumienie samego siebie przez człowieka. W umyśle lokalizują swoje idee Locke, Berkeley, Hume. Bywa, że w mózgu współcześnie umieszczają je ich ideowi spadkobiercy. Idee Platona istnieją poza umysłem i niezależnie od niego, jak wszelkie obiekty myśli ludzkiej. Przede wszystkim nie są ekstraktem z danych ludzkiego doświadczenia. Idee Platona to przedmioty abstrakcyjne, ale nie są – jak idee brytyjskiego empiryzmu – wytworem

operacji umysłowej na mającym pochodzić z doświadczenia materiale danych zmysłowych. Nie są idee Platona reprezentacjami, bowiem nie reprezentują niczego, a zwłaszcza nie reprezentują w umyśle człowieka niczego spoza umysłu, ponieważ przede wszystkim – powtórzmy – nie ma ich w ogóle w umyśle człowieka. Idee Platona są abstrakcyjnymi obiektami w tym sensie, że są niezmiennie i nie biorą wcale udziału w oddziaływaniach przyczyn powodujących skutki, jakie zachodzą tu i teraz, za każdym razem w konkretnym czasie i miejscu. Idei Platona nie da się zlokalizować w czasie i przestrzeni. Nie produkują one niego, nic nie generują, nie są wytworem naszym, ani niczego nam nie wytwarzają, nie biorą też udziału w żadnej konsumpcji, nie rodują się ani nie umierają. Są jak poetyckie ptaki niebieskie, a ściśle rzecz biorąc, są jak ptaki niebieskie wcielone w duchową materię życia, do której odnosimy się jak do przedmiotu, tak samo jak do materii obiektów przyrody (Niemczyński, 2018c).

Problem, jaki postawił Platon i pozostawił go bez zadowalającego rozwiązania, to pytanie o to, jak to się dzieje, że potrafimy wskazać poszczególne indywidualne przypadki – psa Azora, Leona lub Freda, albo sprawiedliwości wyroku w1, w2 lub w3 – a nie potrafimy definitywnie określić, czym jest pies lub sprawiedliwość. Jego teoria reminiscencji upadła z tej racji, że zakładała to, co miała udowodnić. Platon przyznał to wskazując, że jeśli dusza przed wcieleniem miałaby znać idee psa lub sprawiedliwości, aby móc ją przypomnieć sobie po wcieleniu, to pozostaje wciąż do wyjaśnienia, jak poznała psa lub sprawiedliwość przed wcieleniem i tak pozostajemy w istocie bez odpowiedzi.

Mimo uzasadnionego niezadowolenia z tego rozwiązania, Platon zostawił jasny i wyraźny wgląd w istotę problemu poznania, z którego płyną do dzisiaj wskazówki, jak oceniać próby rozwiązania tego pytania. Jego teoria obcowania duszy z ideami przed znalezieniem się w ludzkim ciele prowadzi do błędnego koła, lecz sugeruje zarazem, że konstytucja umysłu człowieka jest wrodzona, chociaż próba wyjaśnienia tego stanu rzeczy wymaga innej teorii (Niemczyński, 2018b, c).

Taki jest też wydzźwięk tezy Brentano, że triada (i) podmiotu (ii), odnoszącego się do (iii) przedmiotu jest wrodzoną konstytucją umysłu człowieka. Z nią przychodzimy na świat, a co ewentualnie z nią się dzieje następnie i co z nią zrobimy jest już naszą odpowiedzialnością jako podmiotów taką umysłową budową obdarzonych, jakkolwiek wcale nie mamy gwarancji rozumnego posłużenia się nią. Jest to bowiem odpowiedzialność podmiotów narażonych na ryzyko popadnięcia w irracjonalne przedsięwzięcia. Nie ma ucieczki od tego ryzyka, odejścia od kierowania się rozumem. Możemy jednak zdobyć się na odparcie pokusy irracjonalności i uchronić się ewentualnie przed ugrzęźnięciem w niej albo wydobyć się z niej, gdy w nią popadniemy. Nigdy jednak nie obronimy się przed irracjonalnością raz na zawsze. Podobnie zresztą jak nie ma pewności, że nasza koncepcja racjonalności nie doprowadzi nas do jednej z wielu postaci irracjonalności. Tej mianowicie, jakiej przeciwieństwem jest nasza obecna interpretacja rozumności. Wiadomo, że na bieg życia człowieka składa się pasmo decyzji, w których dokonują się wybory mniej lub bardziej racjonalne, a jest to następstwem naszego odwołania się do interpretacji ideału rozumności, który jest mglistym ideałem, rozjaśnianym zawsze tylko częściowo, za pomocą interpretacji, i narażonym przez to na wypaczające go interpretacje, kierujące nasz umysł w stronę negatywnego ideału bezrozumności.

Wracając do rozwoju umysłowego dziecka i stosunku psychologów do problemu prawdy, warto postawić pytanie Platona tak: „Jeśli mamy doświadczenie percepcyjne przedmiotów realnego świata, które istnieją w czasie, zmieniają się i przemijają, to jak możemy poznać prawdę o tych przedmiotach, skoro prawda nie podlega zmianom z upływem czasu?”

To jest problem Platona od strony psychologicznej. Psychologowie dawni i współcześni ulegają sugestiom płynącym z teorii poznania empiryzmu brytyjskiego i żywią przekonanie, że ten problem podjęli i rozwiązali. Zajmując się rozwojem umysłowym dziecka, zwolennicy tej teorii doświadczenia skupiają się na problemie genezy przedmiotu w sensomotorycznym

doświadczeniu niemowlęcia. Zmieniające się i przemijające są wtedy w ich ujęciu zmysłowe doznania, a nie jak u Platona przedmioty istniejące w czasie. Tożsamość przedmiotu – pozostawanie jednym i tym samym przedmiotem mimo upływu czasu – odnoszą psychologowie do trwania zjawisk doświadczenia w czasie, a nie – jak Platon – do obiektów, do których odnosi się nasze poznanie. Następny krok empirystów to eliminacja przedmiotu z poznawczej relacji przez zastąpienie go zjawiskami doświadczenia. Zjawiska doświadczenia trwają w określonym czasie, pojawiają się w polu zmysłów i znikają z pola doświadczenia, natomiast przedmioty poznania pozostają te same zawsze i wszędzie, niezależnie od tego, gdzie, kiedy i czy w ogóle są doświadczone. Wobec tej zamiany pytania o poznanie rzeczy na pytanie o zmysłowe doświadczenie rzeczy, psychologowie pozostają z fałszywą sugestią w pytaniu: „Jak z wrażeń zmysłowych powstaje nasza znajomość obiektów poznania?”. Oswiliśmy się z obecnością tej sugestii tak dalece, że stała się niewidoczna i nienaruszalna jako przesłanka, a mimo to rodząca kłopoty, które staramy się opanować, zamiast przyjrzeć się dokładniej, jak one powstają.

Fałszywą sugestią nie jest – rzecz jasna – twierdzenie, że nasza wiedza o przedmiotach spostrzeżenia zmysłowego, czyli nasze ich poznanie pochodzi z doświadczenia przez nas tychże obiektów, ale fałszem jest to, że wyłącznie z tego zmysłowego doświadczenia bierze się nasza wiedza o nich. I znów, nie jest fałszywe twierdzenie, że niezbędne jest odwołanie do zmysłowego doświadczenia w objaśnieniu genezy naszego poznania świata i samych siebie, lecz na manowce prowadzi sugestie, że to wystarcza. Tak samo mamy konsekwentnie dalszy ciąg w postaci twierdzenia, że ludzkie doświadczenie przynosi prawdy i fałsze, a dla orientacji w tym, co jest czym, potrzebna jest krytyczna postawa wobec potocznego doświadczenia. Znów z tym można się zgodzić, ale tkwi w tym twierdzeniu błędna sugestie, że nasza krytyczna postawa – jak rzekomo wszystko, co jest umysłowej natury – nabywana jest przez nas ze zmysłowego doświadczenia, jako jedyna i wystarczająca

nauka życia z powodzeniem wystarczająca w środowisku społeczno-kulturowym. I wreszcie, prawdą jest, że niezbędne do poznania są dane z doświadczenia zmysłowego i należy krytycznie z tego źródła poznania korzystać, ale nie jest prawdą, że wystarcza do poznania rzeczy oparcie się o dane krytycznie wzięte z doświadczenia zmysłowego tych rzeczy.

Fałszywa sugestia, która zniekształca sformułowanie problemu prawdy jest wynikiem wskazanych redukcji. Najpierw wyeliminowana jest niezmiennosc prawdy, a zastępuje ją niezmiennosc doświadczenia przedmiotu. Następnie przedmiot poznania podlega eliminacji, a na jego miejsce wchodzi konstrukcja z materiału danych zmysłowego doświadczenia. Ciąg prowadzących na manowce redukcji wieńczy wniosek o umysłowej konstrukcji reprezentacji przedmiotu poznania, który to przedmiot rzekomo nie jest dostępny bezpośrednio poznaniu.

Widać wyraźnie, że istotą tej fałszywej sugestii – powtórzmy to raz jeszcze – jest zamiana wartości poznawczych – prawdy i fałszu – na stosunek doznań zmysłowych do reprezentacji umysłowej ich domyślnego źródła. Umysł ma działać w ten sposób, że wytwarza z materiału doznań zmysłowych własne myślowe konstrukcje, które mogą okazać się wierną lub zawodną reprezentacją doznawanych stanów rzeczy w świecie. To, czy wierną kopią jest reprezentacja, okazuje się wtedy, gdy działania w świecie przez nią kierowane prowadzą do oczekiwanych na jej podstawie efektów.

Natomiast zastąpienie problemu prawdy w teorii rozwoju poznawczego pytaniem o genezę przedmiotu w doświadczeniu małego dziecka też przesłania rolę wartości poznawczej w tym rozwoju. Stefan Szuman (1932) również sformułował tak właśnie ten problem i dał próbę jego rozwiązania przez wskazanie na chwyt – malowniczo go nazywając aktywnym dotykem – przedmiotu, od którego ma zaczynać się rozwój działania dziecka na przedmiotach, a ono – działanie – ma być zupełnie centralne dla rozwoju umysłowego. Szczęśliwie nie był Szuman (2014) konsekwentny w utrzymaniu się na tych pozycjach empiryzmu, gdy do prawdy oraz innych wartości odnosił pytania

i odpowiedzi na polu badań rozwoju osobowości i charakteru człowieka.

Piaget natomiast był konsekwentny, podając swoją wizję poznawczego rozwoju człowieka. Reprezentacje i konstrukcje poznawcze Piageta służą adaptacji, a ta w postaci inteligencji ma naturę procesu życiowego, którego dynamizm pochłania wszystkie akty umysłu i konstrukcje umysłu, pozbawiając je wszelkich odniesień do czegoś jako do przedmiotu, z osiągnięciem najwyższej w rozwoju struktury operacyjno-formalnej, nawet tych odniesień, jakie jeszcze wytwarza system konkretnych operacji. W istocie zresztą ta referencja, jaką u Piageta można odnotować, jest tylko pozorem referencji. Jest ona bowiem – jak wszystko u Piageta – konstrukcją aktywności adaptacyjnej, podlegającą transformacji po wytrąceniu z równowagi dynamicznej ze środowiskiem do czasu przywrócenia teje równowagi. Nie tylko referencja – odniesienie do czegoś jako przedmiotu – zastąpiona jest u Piageta wytwarzaniem reprezentacji umysłowych, ale też znika z pola widzenia tej psychologii umysł z jego konstytutywną triadą. Zastąpienia go bowiem wytwór teorii Piageta – inteligencja tożsama z adaptacją, wytwarzająca struktury własnej aktywności w odpowiedzi na oddziaływanie środowiska, przy zachowaniu tych już istniejących w ramach nowych i jednoczesnym utrzymaniu ogółu struktur w równowadze z oddziaływaniami środowiska.

Nie od rzeczy jest zwrócenie uwagi na to, że wizja Piageta dotyczy rozwoju człowieka wszechczasów, wszelkich kultur i wszelkich organizacji życia społecznego ludzi. Jeśli rozwój poznawczy przechodzi ten czy ów człowiek gdziekolwiek i kiedykolwiek, to przechodzi ten rozwój przez te same stadia, w tej samej kolejności, a wyniki każdego przebytego stadium wchodzi do następnego i zostają podporządkowane jego logice aż do stadium najwyższego – stadium operacji formalnych – w którym rozwój osiąga kres, ponieważ system operacji formalnych ma zapewnić znalezienie rozwiązania każdego problemu, przed jakim może stanąć ktokolwiek z ludzi kiedykolwiek i gdziekolwiek w społeczno-kulturowym świecie przedstawicieli gatunku homo sapiens.

Tymczasem istotne jest to, że wartość poznawcza naszych twierdzeń o rzeczywistości dotyczy czegoś zupełnie innego niż mających powstawać w umyśle konstrukcji z materiału wrażeń, a mianowicie dotyczy sądów o niezależnej od nich rzeczywistości. Ludzkie sądy o obiektach, do których się odnoszą, znajdują wyraz w twierdzeniach, które wypowiadamy w celu przekazania ich innym ludziom i podania w ten sposób ocenie, jaka jest ich wartość poznawcza. Poznanie poznawczej wartości ludzkich sądów ma za przedmiot te sądy właśnie. Poznanie poznawczej wartości sądu jest sądem o sędzie. Mamy zatem trójpoziomą sytuację. Kwestie prawdy i fałszu rozgrywają się na trzech poziomach. Pierwszy to sfera zaludniona przedmiotami, których nasze poznanie ma być poznaniem. Drugi poziom to sfera kategorii, do których odnosimy się w naszych sądach o istnieniu i własnościach przedmiotów. Trzeci wreszcie poziom to sfera ideału poznania – prawdy/fałszu naszych sądów.

W żadnej z tych trzech sfer poznania i w całokształcie poznawczego stosunku do świata i samego siebie człowiek nie jest sam od najwcześniejszych chwil swego indywidualnego życia. Przychodząc na ten świat, każdy z ludzi jest wyposażony do nawiązania kontaktu percepcyjnego i umysłowego z innymi ludźmi oraz skorzystania z opieki i wychowania w toku interakcji społecznych wzajemnie zwrotnych we wspólnym z nimi świecie. Wszystkie trzy płaszczyzny aktów poznawczych wchodzi w grę, chociaż nie wszystkie od razu od urodzenia i niekoniecznie w tych samych relacjach wzajemnych, od samego początku do końca życia w cyklu rozwoju indywidualnego, ale zawsze na fundamencie podstawowej struktury podmiotu odnoszącego się do czegoś jako przedmiotu.

Wobec tej złożoności ludzkiego poznania nasuwa się pytanie o związki wzajemne pomiędzy jednostką a społecznością w tej trójpoziomowej strukturze. W szczególności w odniesieniu do przychodzącego na ten świat dziecka powstaje problem, jak jego umysł znajduje się w tej społeczności. Związany z ciałem umysł dziecka i tak samo jak ciało podlegający rozwojowi do pełnej postaci, ma przecież zasadniczą budowę umysłu homo sapiens od początku

zadaną, chociaż nie jest to plan budowy ciała. Psychologowie i inni naukowcy w nastawieniu epistemologii empiryzmu przeprowadzają mniej lub bardziej ścisłą analogię pomiędzy tymi planami i mają tendencję do redukowania w rozmaity sposób tego, co umysłowe do tego, co cielesne. Ale przecież wzajemny stosunek jednego planu do drugiego jest wyzwaniem dla każdej próby poznania związku między nimi, a nie tylko dla idących drogą empiryzmu.

Idąc za Arystotelesem, Brentano i Macnamarą odrzucam strategię redukcjonizmu, która skłania wielu wśród psychologów i innych naukowców do redukcji umysłu do funkcji organizmu człowieka, a w szczególności do funkcji mózgu. Wcale wraz z tym nie odrzucam tezy o związkach wzajemnych ciała i umysłu w ramach jednej całości, poza którą nie ma ludzkiego umysłu i ludzkiego poznania świata.

Dodać do tego należy drugą tezę o związkach wzajemnych każdej i każdego z ludzi ze społecznością, w której się rodzimy, rozwijamy, żyjemy i umieramy. Poza tymi związkami nie ma indywidualnego ludzkiego życia, rozwoju i śmierci. Poza tym związkami nie ma też ludzkiego umysłu i osobowości oraz ich przemian rozwojowych w cyklach życiowych poszczególnych indywidualów z jednej strony, a przemian kulturowych w historii ludzkich społeczności ze zmieniającymi się tych społeczności mentalnością oraz charakterem współżycia w instytucjonalnych formach z drugiej strony.

Moja strategia anty-redukcjonistyczna nawiązuje do postulatu anty-irracjonalizmu Kazimierza Ajdukiewicza (1934) i stara się o rozwinięcie go przez skorzystanie z Macnamary objaśnienia fundamentalnej roli, którą referencja odgrywa w ludzkim poznaniu. Równie fundamentalne znaczenie dla poznania ludzkiego poznania ma kwestia roli, jaką odgrywają prawda i fałsz w życiu społeczności i każdego, kto w nim bierze udział. Jedno i drugie – kwestia referencji i kwestia prawdy – wyprowadzają nas w sferę realnego istnienia obiektów idealnych.

Szanowna adwersarka niepotrzebnie zadowolila się słownikową definicją ideału (Hempolińska-Nowik, 2021), z którą obiekt idealny – poza nazwą – niewiele ma wspólnego. Nie jest to ‘coś absolutnie doskonałego’, ani

‘najwyższy cel dążeń i pragnień ludzkich w jakiejś dziedzinie’. Atrybut doskonałości to cecha obiektów istniejących w czasie, a obiekt idealny nie ma czasowych atrybutów. Cele dążeń i pragnień w jakiejś dziedzinie ustanawiają ludzie, a obiekty idealne nic sobie nie robią z naszych dążeń i pragnień oraz ustaleń w tym zakresie. Słownikowe definicje pouczają o tym, z jakimi znaczeniami używane są słowa w dominującym dyskursie, a nie przynoszą odpowiedzi na pytania epistemologii o status egzystencjalny obiektów ludzkiego poznania. Istnieją one i są takie, jakie są, niezależnie od tego, czy są poznawane i czy są poznane. Taki status obiektów poznania przyjął już Arystoteles. Teoria poznania brytyjskiego empiryzmu odeszła od tego statusu obiektów poznania i zastąpiła go statusem podmiotowych konstrukcji z materiału danych doświadczenia zmysłowego. Bertrand Russell (1913) i Alfred Tarski (1933), przywołani apologetycznie przez Hempolińską-Nowik (2021), korzystają z Arystotelesa definicji prawdy. Rezultatem jest korespondencyjna teoria prawdy, jaką opracowali każdy w swojej wersji. Zachodzenie relacji korespondencji między sądem a rzeczywistością, do której się sąd odnosi jest inną jednakże interpretacją klasycznej teorii niż zachodzenie relacji referencji, odnoszenia się podmiotu do przedmiotu w sądzie o przedmiocie. W tym odniesieniu realizuje się prawda naszych sądów. W odniesieniu do przedmiotów geometrii Euklidesa realizuje się prawda w sądach bezpośrednio do przedmiotów tej geometrii odnoszonych i jest całą prawdą o nich. W odniesieniu do stanów rzeczy w naszym społecznym świecie realizuje się ona częściowo we fragmentarycznych interpretacjach sądów odnoszących się do takich obiektywnych stanów rzeczy jak przedmioty poznania nauk przyrodniczych, społecznych i humanistycznych lub przedmioty poznania sądów, jakie formułujemy w życiu codziennym. Referencja naszych sądów do obiektów społecznego świata kultury i cywilizacji wyraża prawdę, całą prawdę i nic, tylko prawdę, ale jedynie w tym jej fragmencie, jaki znajduje w sądzie jasne i wyraźne wyrażenie. W korespondencyjnej teorii prawdy mówi się o odbiciu lub odzwierciedleniu w sądzie obiektywnego

stanu rzeczy (Russell) lub o określeniu znaczenia terminu ‘prawda’, gdy orzeka się ją o twierdzeniu nauk dedukcyjnych (Tarski). W obu przypadkach nie wychodzi się poza to, co podmiot twierdzi, czy to o subiektywnym obrazie przedmiotu, czy też o subiektywnym wyprowadzaniu jednych twierdzeń z drugich twierdzeń. Jest to akceptacja tezy reprezentacjonizm epistemologiczny w obu korespondencyjnych teoriach prawdy.

3. DYSKRETNY UROK „BYCIA PODMIOTEM”

Oddalam pozytywistyczną epistemologię empiryzmu, a wobec tego mam z Małgorzatą Steć (2021) tego samego adwersarza, lecz nie mam pewności, czy mamy te same dokładnie powody zdystansowania od niego. Jeśli byłyby one różne, to różne byłyby też te dwa sposoby odrzucenia teorii poznania empiryzmu. Można się o tym ewentualnie przekonać po stwierdzeniu tego, w czym nam właściwie ta teoria przeszkadza. Narzucająca się odpowiedź wydaje się zrazu banalnie prosta. Małgorzata Steć i ja pragniemy uprawiać psychologię wedle wskazań innej niż pozytywistyczny empiryzm koncepcji ludzkiego poznania, a nie da się tego zrobić bez kwestionowania – jak pisze Steć – hegemonii tego paradygmatu. Można odnieść wrażenie, że chodzi wobec tego o uczynienie tego w celu zajęcia pozycji hegemonu przez inny paradygmat – dajmy na to – przez psychologię bycia podmiotem. Mnie też chodzi o detronizację, bowiem empiryzm zapanował niepodzielnie w umysłach adeptów nauki i szerszej społeczności poddanych autorytetowi nauki empirystycznej. Jednakże ja wcale nie pragnę powołania na jego miejsce innego monarchy, innego paradygmatu, aby zapanował nad nami. Chciałbym natomiast przekonać się w otwartym dyskursie – z każdym, kto bez uprzedzeń, a rozumnie chciałby w nim wziąć udział – o tym, że istotnie potrzebna jest emancypacja spod panowania empiryzmu.

A potrzebna jest emancypacja spod założeń empiryzmu po to, aby zobaczyć, na co empiryzm przesłania nam widok. Nie przypisuję

empirystom złych intencji, lecz jestem gotów ewentualnie napiętnować ich doktrynę za sugerowanie braku alternatywy. A wobec tego staram się, aby nie pozostać w obszarze tej sugestii z własną próbą podjęcia problemu poznawczej wartości naszych twierdzeń. Nie twierdzę, że Steć wpadła w te sidła, lecz wydaje mi się, iż są tu co najmniej dwie sprawy – jedna to porzucenie teorii poznania empiryzmu, a druga to sprzeciw wobec użytków, jakie władza akademicka nad psychologami z niej czerpie, jeśli dyskryminuje przeciwników tej teorii, a faworyzuje jej zwolenników. Małgorzata Steć rezygnuje z empiryzmu z młodzieńczym zapałem, ale zarazem ta krytyka ponosi autorkę nieco za daleko. Wydaje mi się bowiem, że może warto się zatrzymać, a przynajmniej spowolnić, aby zobaczyć, jakie nauki płyną ze słabości empiryzmu, przy całym nadmiarze jego ambicji. Jak również w tym celu, aby z własnym stanowiskiem nie ulec pokusie niepodzielnego opanowania myśli akademickiej, lecz raczej krytycznie rozwijać własną teorię poznania psychologicznego. A o ten krytycyzm też zadbać, zwłaszcza w takim nastawieniu, aby dobrze służył własnym poczynaniom poznawczym.

Natomiast w sprawie władzy akademickiej i rządów takiego czy innego paradygmatu w nauce, wiele należałoby powiedzieć. Tym bardziej, że we współczesnym świecie akademickim mamy raczej kryzys poznawczych wartości, ponad które wynoszone są innego rodzaju wartości – pragmatyczne, utylitarystyczne, prakseologiczne i wszelkie wraz z nimi cenione w bieżącej praktyce społecznej na różnych polach, zwłaszcza instytucjonalnego działania. A każde takie działanie w społeczności ludzkiej podlega władzy publicznej, a ostatecznie rządowi, wcale nie akademickiemu rządowi filozofów – jak postulował z całą mocą swego *Państwa* Platon – lecz rządowi ludzi, na ogół wprawdzie wykształconych, ale kultem mądrości Sokratesa niekrępujących się nadmiernie w dążeniu do władzy i trzymaniu się przy niej. Mądrość nie jest cnotą czasów nowoczesnych i nie widać realnej szansy, aby miała stać się cenionym przedmiotem umysłu w czasach ponowoczesnych.

Mądrość służy dobrą radą, jak postępować w życiu indywidualnym i zbiorowym w sposób

godny człowieka. Nauka i naukowcy nie służą taką radą. Próbują to robić filozofowie, ewentualnie wykształceni w naukach przyrodniczych lub społecznych i humanistycznych, a także moralisci, duchowni i teologowie. Klimat naszych czasów tworzą wspomniane wyżej wartości pragmatyczne, utylitarystyczne, prakseologiczne, obsługujące maksymalizację przyjemności i minimalizację przykrości w praktyce indywidualnego oraz zbiorowego życia ludzi. Jest to klimat wartości dostępnych i dających satysfakcję w ramach czasowych oraz przestrzennych ludzkiego życia i działania. Tymczasem nawet jeśli dzięki nauce i z niej wyrastającej technice zaludnimy inne planety w przestrzeni kosmosu, skutecznie wydłużać będziemy czas życia indywidualnego ludzi, z powodzeniem będziemy leczyć choroby i zapobiegać im coraz lepiej, zapanujemy nad popędami destrukcji indywidualnej i zbiorowej, ustanowimy rządy dające szczęście coraz większej ilości ludzi i zostawiające w nieszczęściu coraz mniejszą ich liczbę, to przecież nasze osiągnięcia w tych zakresach nie są realnie możliwe bez naszego odniesienia się w poznaniu i działaniu do obiektów istniejących realnie poza naszą ich świadomością i poznaniem.

Istniejące poza czasem i przestrzenią obiekty idealne – punkt geometryczny, siła ciężenia, sprawiedliwość, miłość, rodzaje i gatunki rzeczy oraz istot żywych, nienawiść, wiarołomstwo, prawda, dobro, piękno, fałsz, zło, brzydota – są, były i pozostaną realnymi przedmiotami naszego poznania i naszych pragnień pozytywnych i negatywnych. Do tych obiektów odnosimy się w naszym życiu indywidualnym i zbiorowym – jesteśmy podmiotami aktów poznania, których to aktów odniesienie (referencja) oznacza kontakt z niezależnymi od naszych aktów obiektami realnymi, bowiem niezależnymi właśnie od naszego ich poznania.

Unikatowy charakter tego naszego podmiotowego kontaktu umysłowego z obiektem w akcie poznania tego obiektu polega na dokonaniu przez każdego i każdą z nas tego aktu jako swojego własnego aktu, w którym zachodzi identyfikacja obiektu wraz z tego obiektu indywidualizacją. Identyfikacja jest zaliczeniem przedmiotu poznania do określonego rodzaju

(np. pies), a indywidualizacja jest wskazaniem indywidualnego przypadku tego rodzaju (np. Azor). Inaczej nie mogą się dokonać ani identyfikacja, ani indywidualizacja, jak tylko w taki nierozzerwalny sposób. To jest fundamentalny postulat, sformułowany przez Macnamarę (1999) dla rozwiązania problemu Platona. Nie ma podmiotu tam, gdzie nie jest spełniony ten postulat. Empiryzm nie spełnia tego postulatu. Czy spełnia go personalizm, wyraźnie przywołany przez Steć, to jest pytanie, jakie należy zadać, jeśli mamy utrzymać się na pozycjach anty-irracjonalizmu.

W takim nastawieniu można zauważyć, że empiryzm nie jest w stanie podjąć problemu wartości poznawczej – prawdy i fałszu naszych twierdzeń. Ten problem jest poza zasięgiem empiryzmu. Ja natomiast skupiam się na tym problemie i szansach na jego rozwiązanie, chociaż nie pomijam tego, kto oraz jak go stawia, ani tego, jakie rozwiązanie proponuje, a w końcu, czy bierze odpowiedzialność za swoje potraktowanie problemu prawdy i fałszu oraz jak ją ponosi. Dyskusja jest otwarta też dla aktualnych zwolenników empiryzmu, aby zważyli za i przeciw pozostawianiu w granicach tej doktryny poznawczej. Mogą oni wynieść z tej dyskusji lepsze rozumienie tego, co daje, a czego dać nie może to stanowisko. A nawet jeśli pozostaną przy nim, to mają szansę zobaczyć, jakie ono stawia granice poznaniu naukowemu i jaką biorą na siebie odpowiedzialność za podtrzymanie wytyczenia takich właśnie granic naukowemu poznaniu.

Innymi słowy, w grę wchodzi wybór strategii badawczej, a nie stylu polemiki. Przy tej okazji podkreślam, że opowiadam się za strategią, której istotą jest dyskusja, niczym nieograniczona i otwarta na każdy punkt widzenia, a celem jest zbadanie, czym jest poznawcza wartość sądów i jak można ją rozpoznać, że jest prawdą czy fałszem. Dla osiągnięcia tego celu na plan pierwszy wysuwa się to, jak ten problem stawiamy. Nie ma jednego sposobu podejścia do niego, ani też sposób, w jaki go sformułujemy wcale nie jest obojętny dla rozwiązania. Tym właśnie trzeba się zająć zanim podejmie się polemikę ze stanowiskami, które pojawiają się przy próbach jego rozwiązania.

Inaczej nie będzie wiadomo, jakiego problemu one mają być rozwiązaniem.

W proponowanej przeze mnie strategii kluczowe miejsce zajmuje prawda, nie tylko pod względem logicznym, ale też aksjologicznym. Pozytywistyczna teoria poznania jednoznacznie wyklucza z badania naukowego twierdzenia o wartościach, chociaż empirystyczna psychologia nagromadziła olbrzymie zasoby informacji o tym, jak ludzie wartościują rozmaite rzeczy, które nie są dla nich obojętne. Twierdzenia empirystycznych psychologów też podlegają wartościowaniu, nie tyle wszakże pod kątem tego, czy są prawdziwe, czy fałszywe, ale ze względu na to, czy są naukowe czy też pozbawione waloru naukowości. Obowiązujący aktualnie kanon metodologii badania naukowego służy do tego właśnie rozpoznania, czy taką wartość ma takie czy inne badanie. Tak rozumiana naukowość stała się aksjologiczną cechą obowiązujących sposobów działania.

Metodologia naukowa to aksjosfera naukowego aksjotropizmu, żeby użyć określeń Józefa Lipca (2001), przywołanych przez Małgorzatę Steć (2021). Prawda i fałsz w znaczeniu Arystotelesa leżą poza tą sferą i nie budzą w niej żadnych podniosłych tropizmów. Nie dlatego jednak, że to naukowe poznanie skazane jest na bezpodmiotowość i przywiązanie do przedmiotowości, chociaż takie jest niewątpliwie. Z tego powodu natomiast, że kwestie prawdy i fałszu zredukowane zostają w nim do kwestii bieżącej poprawności metodologicznej w kwestii konceptualizacji, wspomaganej definicjami operacyjnymi oraz w kwestiach obserwacji posługującej się tymi definicjami i technikami zbierania danych o walorach trafności (ang. *validity*) i rzetelności (ang. *reliability*). To są rzeczy cenne – operacjonalizacja, walidacja i rzetelność (wierność przyjętemu sposobowi działania). Widać więc wyraźnie, że nie chodzi w regułach empiryzmu o prawdę i fałsz.

Mój kłopot z odrzuceniem przez Małgorzatę Steć pozytywistycznej teorii poznania, czyli empiryzmu, na tym właśnie polega, że psychologia „bycia podmiotem” też naraża się na eliminację z niej klasycznie rozumianej wartości poznawczej naszych sądów, jeśli kontrowersja wyrazić się ma ostatecznie różnicą między

„podejściem nomotetyczno-psychometrycznym” a „metodami pozwalającymi na zrozumienie”, czyli hermeneutycznymi lub interpretacyjnymi, albo jakościowymi – jak rozmaicie to badawcze postępowanie bywa współcześnie nazywane. Skupia się bowiem badanie posługujące się tymi metodami także na ludzkim doświadczeniu i ma nadzieję z niego dojść do odkrycia, jak to jest być podmiotem ludzkiego doświadczenia. Brytyjski empiryzm bierze to samo za początek wszelkiej wiedzy i pragnie dojść do odkrycia, jak to jest z przedmiotem tego doświadczenia, ale też i o podmiot pyta, bowiem refleksja dostarczyć może danych o nim. Steć oraz psychologia hermeneutyczna stają wraz z pozytywistyczną nauką w jednym rzędzie tak samo ceniących doświadczenie, ale bezpardonowo potykają się o swoją – każda strona inną – koncepcję doświadczenia. Potykają się zresztą na ogół rycersko, chociaż – jak wspomniałem – bezpardonowo, to znaczy, mają ustalone zasady tych walk, te same od co najmniej czasów Wilhelma Diltheya i nie dostrzegają tego, co ich łączy.

Przepraszam, ale nie mam zainteresowania dla tych polemik. Widzę przedmiot sporu i odmiennosc stanowisk, lecz wolałbym nie wchodzić w ten spór, ponieważ spierające się strony przyjmują to, co ja odrzucam – teorię poznania brytyjskiego empiryzmu i na tej bazie spierają się o to, jak poznać podmiotowość indywidualnych osób i jej kluczową rolę w poznaniu i postępowaniu człowieka. Czasem podziwiam pomysłowość ataku lub obrony w tym sporze. Mam jednak przekonanie, że inna kwestia jest kluczowa, której nie dostrzegają spierające się strony. Można ją przedstawić jako pytanie o to, czym jest doświadczenie nasze i jak spełnia rolę źródła poznania. Kluczowe jest rozumienie poznania. Obie strony przyjmują – jak czyni to empiryzm – że poznanie jest konstrukcją w umyśle z danych doświadczenia, która to konstrukcja reprezentuje doświadczane obiekty poznania. Obie strony stają wobec tego przed pytaniem, skąd bierze się ta konstrukcja. Jedni twierdzą, że jest konstrukcją osoby ludzkiej, której podmiotowość jest unikalna w świecie istot żywych, a drudzy dowodzą, że podmioty i przedmioty ludzkiego

doświadczenie powstają z materiału tego doświadczenia i są konstrukcjami użytecznymi w społecznym życiu ludzi. Ja natomiast pomijam to pytanie, ponieważ nie sądzę, aby ludzkie poznanie – czyli prawda naszych sądów o świecie i o nas samych – była czy to dziełem podmiotu osobowego z jego doświadczenia człowieczego, czy to użyteczną konstrukcją z danych doświadczenia ludzi w ich wspólnym świecie. Prawdy nie znajdujemy w naszym doświadczeniu, ani jej z danych doświadczenia nie konstruujemy, czy to dla celów życia osobowego, czy też dla celów życia społecznego. Prawda jest cechą relacji naszych sądów do tego, do czego te sądy się odnoszą. Nasze sądy odnoszą się do stanów rzeczy obiektywnych, czyli niezależnych od naszych sądów o nich. I to odniesienie jest logiczną referencją sądu i zarazem psychologicznym opowiedzeniem się za prawdą tego, co się sądzi, że istnieje i jest takie, jakie jest niezależnie od tego, co się o tym sądzi i czy w ogóle cokolwiek się o tym sądzi.

Co ma doświadczenie człowieka do własnej wizji świata i samego siebie w nim? Małgorzata Steć zarysowała – nic więcej nie mogła zrobić przy tej okazji – stanowisko, do jakiego się skłania albo zajmuje, w szerokim i wcale nie jednorodnym nurcie personalizmu chrześcijańskiego, czerpiącym zresztą z wielu innych nurtów filozofii. Nie piszę tego w celu szufladkowania stanowiska, jakie Steć zajmuje, bo nie byłby to akt życzliwości, jak wszelkie w ogóle szufladkowanie. Mam sympatię do tego stanowiska, podobnie jak do całego nurtu, w którym zresztą mieści się też – na przykład – monografia Karola Wojtyły (1960), znakomite i jedyne chyba tak wielostronne opracowanie katolickiej etyki seksualnej w kategoriach miłości i odpowiedzialności podmiotów osobowych. Warte jest ono wspomnienia tutaj z racji inspiracji dla psychologii rozwoju człowieka, jaka z niego płynie dla studiów nad każdą sferą osobowości człowieka: od związków z ciałem i jego biologią po umysłowe, interpersonalne, społeczne, duchowe (kulturowe) i religijne aspekty rozwoju osobowości człowieka. Szuman (1995, 2014) nakreślił w podobnym nastawieniu psychologiczną drogę kształtowania się indywidualnych osób od

natury przez osobowość do charakteru, rozumianego jako formacja w istocie moralna.

Wojtyła w przywołanej monografii w oczywisty sposób odwołuje się do ludzkiego doświadczenia, chociaż pojmuje je zgoła inaczej niż brytyjski empiryzm i pozytywizm. W nawiązaniu do Arystotelesa, potem do św. Augustyna, a zwłaszcza do filozofii wraz z psychologią umysłu w teologii św. Tomasza, zaczyna Karol Wojtyła od fundamentalnej triady podmiotu z jego odniesieniem do przedmiotu, którą w początkach naukowej psychologii Brentano podjął – jak wiemy – dla odróżnienia psychologii umysłu od psychologii fizjologicznej. Kłopoty, jakie miał Brentano – a za nim także jego uczniowie, w tym Kazimierz Twardowski i Edmund Husserl (2013), jak również nikt z ich kontynuatorów nie poradził sobie z nimi – skupiają się wokół wyjaśnienia natury referencji, czyli odniesienia podmiotu do czegoś jako przedmiotu. Zaczynając od tej triady, Wojtyła nie podejmuje takiej próby, ale od razu kładzie bez wahania humanistyczny, czy też antropologiczny akcent i stwierdza, że przedmiot w relacjach interpersonalnych jest też podmiotem, co otwiera perspektywy na całe bogactwo przeżyć w intymnej, społecznej relacji miłości między kobietą a mężczyzną.

Nie tylko w tej szczególnej relacji, bo wiem miłość ma wśród ludzi mnogość odmian, a w każdej z nich dokonuje się w zasięgu podmiotu, z taką czy inną odmianą umiłowania, odnoszącego się do przedmiotu (też o naturze podmiotu i to właśnie osobowego). Ostatecznie ma ta najwyższa postać miłości w świecie ludzi umocowanie w relacji między Bogiem a człowiekiem. Karol Wojtyła już jako papież, św. Jan Paweł II, podejmując w encyklikach papieskich wielość wątków filozoficzno-teologicznych, wielokrotnie do tej kwestii powracał. Nie miejsce tutaj, aby się tym zajmować. Wspominam o tym, ponieważ Małgorzata Steć przywiązuje szczególną wagę do osobowej natury podmiotu, który dla psychologii ma mieć wyróżnione znaczenie. Chętnie się z tym zgadzam, ale to początek psychologii bycia-podmiotem, a nawet mniej, chociaż i tak dużo, bo wiem jest to wskazanie, gdzie zaczynać należy psychologię człowieka i jego rozwoju. Jednakże

bycie-podmiotem implikuje pełną triadę wraz z przedmiotem i relacją między nimi, a to trzeba zbadać, w jakich postaciach się ta triada realizuje w toku indywidualnego rozwoju umysłu i osobowości człowieka oraz postarać się o obserwację kolejnych rozwojowych transformacji tej relacji trójczłonowej.

Znajduję u Wojtyły i u Szumana taki sam rodzaj pojęciowego modelu rozwoju, jaki też próbuję opracować od początku zajmowania się indywidualnym rozwojem człowieka (Niemczyński, 1977, 1980, 1993). Dwie kwestie jednakże różnią moje późniejsze i aktualne próby od obu powyższych zastosowań tego modelu, też niezupełnie się ze sobą pokrywających (Niemczyński, 2007). Pierwsza z tych kwestii dotyczy hierarchicznego porządku stadiów rozwoju. Druga kwestia natomiast to znaczenie przekazu kulturowego (duchowego) dla rozwoju indywidualnych osób. Obie są ze sobą powiązane.

Po pierwsze, trudno jest mi się zgodzić z tezą o naturalnym hierarchicznym porządku indywidualnego rozwoju umysłu i osobowości człowieka, przyjmowaną przez obu autorów. Nie tylko zresztą przez nich. Chyba większość badaczy rozwoju dzieci, młodzieży i dorosłych przyjmuje nie tylko stadialny model rozwoju, ale też progresję stadiów od niższych do wyższych. Równocześnie z tym przekaz kulturowy ze strony społecznego otoczenia w toku wychowania i edukacji ma prowadzić do coraz to wyższych postaci naszej aktywności życiowej. Hierarchia istnieje też niewątpliwie w świecie społecznym w porządku instytucji (organizacji) życia wspólnego i ról do odegrania w nich przez indywidualne osoby. Nie ma co do tego wątpliwości, że życie i rozwój jednostek podlega regulacji przez panujący porządek społeczności, ale on nie musi być hierarchiczny, bowiem może być horyzontalny. Jeśli przyjmujemy za naturalne – jak ja proponuję – poziome uporządkowanie stosunków między ludźmi i zarazem poziome położenie kolejnych faz w indywidualnym rozwoju umysłu i osobowości człowieka, to odejmiemy od narzucania arbitralnych kategorii na naturalne przemiany rozwojowe i pójdziemy w stronę emancypacji równości w relacjach społecznych spod panowania doktryny elitaryzmu oraz w kierunku

respektujących równość kulturowych regulacji w życiu społecznym.

Druga kwestia powstaje wokół przekazu kulturowego. Dokonuje się on między pokoleniami na drodze wychowania i edukacji. Pokolenia wstępujące na scenę dorosłego życia społecznego podlegają ocenie pod kątem dojrzałości do cieszenia się prawami i posiadania zdolności do podjęcia obowiązków w rolach społecznych życia dorosłego. Dostępny dorobek kulturowy ludzkości jest zasobem, z którego do dzieci i młodzieży trafia to, co wybierają w tym celu dorośli. Młodzi w tym wyborze mają charakter odbiorcy, któremu dorośli dają gotowe porcje materiału do przyswojenia, co otwiera ewentualne ścieżki starania się o pozycje i role w społeczeństwie dorosłych. Selekcja przez dorosłych wszelkiej materii wychowania i nauczania zwalnia młodych z odpowiedzialności za własne wybory i pozbawia szans na rozwój kompetencji w tym zakresie oraz utrzymuje młodych w izolacji od wyzwań aktualnego życia społecznego. Nie wchodzi bieżące wyzwanie, z jakimi zmagają się dorośli w zakresie treści programów wychowania i nauczania, których cel jest zupełnie inny niż próba ich podjęcia i projekt poradzenia sobie z nimi. Jest nim bowiem konserwacja panowania tej idei ładu i porządku, która aktualnie dominuje tak w życiu wspólnym jak i w jego poszczególnych dziedzinach. Dorośli znają najlepsze odpowiedzi na wszystkie pytania, jakie uznają za godne uwagi w szkole, a uczniowie mają poznać znane nauczycielom i cenione przez nich odpowiedzi na pytania, uznane za ważne i należycie sformułowane też przez nauczycieli. Przygotowanie do zawodu nauczyciela i system kontroli wykonania zadań na nich nałożonych mają zagwarantować wywiązanie się przez nich z zadania im delegowanego przez system społeczny, które polega na podporządkowaniu rozwoju umysłu i osobowości młodych panującemu łaadowi i porządkowi społecznemu.

Powiązanie obu kwestii – hierarchia stadiów rozwoju i przekaz kulturowy dla utrzymania aktualnego ładu i porządku społecznego – domaga się odpowiedzi na pytanie o związek rozwoju umysłu i osobowości dzieci oraz młodzieży, a także dorosłych z wychowaniem

i edukacją, a także z wszelkim oddziaływaniem instytucjonalnym na indywidualne osoby i ich rozwój w społeczeństwie. Mnie interesuje w szczególności szansa na przeciwstawienie się arbitralności i indoktrynacji w wychowaniu i nauczaniu, ponieważ one krępują i deformują naturalny autonomiczny (Niemczyński 2007, 2017) proces indywidualnego rozwoju człowieka zamiast go wspomagać społeczno-kulturowym wkładem i oparciem, jakiego on potrzebuje i bez którego nie może się obejść. Mam wrażenie, że Małgorzacie Steć też o to chodzi, by bycie-podmiotem oznaczało szanse emancypacji spod pozbawiającego nas podmiotowości podporządkowania arbitralnym decyzjom, przychodzącym z góry hierarchii społecznych oraz szanse wymknięcia się spod zamknięcia naszych umysłów i osobowości w obowiązującej doktrynie na takim czy innym polu życia wspólnego, a nam tutaj szczególnie chodzi o pole poznania naukowego i jego poznawczą wartość.

4. ZAKOŃCZENIE. ODPOWIEDZI NA GŁOSY Z PANELU

Przed wszystkim wdzięczny jestem za czas i uwagę poświęconą sformułowanym przeze mnie tezom i wywodom dla ich ugruntowania, a też za potraktowanie ich serio i podjęcie zadania ustosunkowania się do nich. Starałem się odwzajemnić tym samym w moich odpowiedziach. Widzę teraz o wiele jaśniej i wyraźniej ledwie zaczątkowy charakter poddanego pod dyskusję projektu badania własnego. To są raczej przygotowania do podjęcia psychologicznego problemu prawdy i wszelkich wartości w życiu i rozwoju indywidualnym człowieka.

Poza tym również niedostatecznie jasno i wyraźnie podkreśliłem w przedstawionym do dyskusji tekście to, że moja krytyka teorii poznania empiryzmu nie jest wcale próbą destrukcji tej teorii, lecz przestrożą przed bezkrytycznym pójściem za jej powabem. I o to gra się toczy, bowiem gdy się pójdzie drogą tego rodzaju epistemologii, to poznanie łatwo staje się instrumentem podporządkowanym działaniu. Za poznanie może uchodzić wówczas wszystko

z pomysłów naszych, co jest nam użyteczne, przyczynia się do pożądaných efektów naszych działań, usprawnia nasze poczynania, powoduje spójność naszych przekonań, daje nadzieję na zgodę, przynajmniej w naszej grupie zawierającej temu samemu paradygmatowi i także to wszystko może za poznanie uchodzić, co pozwala przeżywać momenty uniesienia, gdy zdaje się nam, że widzimy w zachwyceniu wprost i całą prawdę. Fazę myślową i fazę wykonawczą działania przedstawiamy sobie jako jedną całość, w której one nieustannie przechodzą w siebie nawzajem. Osobne pytanie o prawdę myśli wydaje się zbędne. Nic więcej rzekomo nam nie potrzeba ponad spójność reprezentacji umysłowej i powszechne jej uzgodnienie, a o jej wartości poznawczej o tyle zaświadczy kierowane nią działanie, o ile będzie użyteczne, skuteczne, a sprawne przy tym w realizacji naszych celów, podejmowanych w efekcie wyborów odpowiednio do wyzwań okoliczności naszego życia.

Gdy osobne pytanie o prawdę naszej myśli staje się zbędne, to zbędne też staje się osobne pytanie o naturę naszej myśli. Staje się myśl działaniem w jego umysłowej fazie. Szuman bronił się jeszcze przed potraktowaniem myślenia i działania w jednym kawałku, stawiając pytanie o rolę działania w rozwoju umysłowym dziecka. Piaget nie miał już takich zahamowań, wszak inteligencja to aktywność adaptacyjna czy to w wewnętrznej, czy to w zewnętrznej płaszczyźnie. John Watson (1913/1990) wypisał na swym sztandarze edukację szczura laboratoryjnego, bowiem edukacja to nabywanie wiedzy o tym, jak osiągnąć pożądaný efekt i argumentował za tym, że z dowolnego dziecka można wykształcić dowolnego dorosłego wedle woli ekspertów w dziedzinie jego nauki o zachowaniu. Burrhus Frederic Skinner (1938) dostrzegł wprawdzie konieczność poddania się tych ekspertów ich własnej manipulacji dla pełni szczęścia ludzkości, lecz właściwie nie wiadomo dlaczego umieścił ten stan rzeczy w krainie fikcji literackiej Walden Two, chociaż w nowej przemowie do wydania drugiego (Skinner, 1976) bliżej był uznania realności wykonania takiej transformacji ludzkości siłami nauki behawioralnej,

skupiającej się na sterowaniu produktami ludzkiego działania.

Kult działania produktywnego zadomowił się zresztą w nowoczesnej psychologii od samego początku. Wrażenia i spostrzeżenia zmysłowe, a też pamięć i myśl podejmująca problemy, są rzekomo produkowane w reakcji na wyzwania świata z wykorzystaniem jego zasobów energetycznych. Reakcja organizmu na bodźce otoczenia nigdy nie ma być biernym poddaniem się organizmu działaniu energii tych bodźców. Jest ona własną odpowiedzią organizmu wedle jego potrzeb życiowych. Bariera psychofizyczna zatrzymuje i poddaje regulacji własnej organizmu efekty oddziaływania fizycznych i chemicznych energii światła, dźwięku, zapachu, smaku i dotyku. Doznania zmysłowe znajdują się po drugiej stronie bariery psychofizycznej i układają się w spostrzeżenia albo inne produkcje umysłu, zasilane odpowiedzią postacią – od metabolicznej po umysłową – własnej energii życiowej organizmu. Zasila ona wszelką aktywność organizmu w jego wewnętrznym i zewnętrznym środowisku życia. Zasilana tak aktywność organizmu, z natury swojej, jest od początku nastawiona na zaspokojenie potrzeb życiowych organizmu. Ma ona wobec tego własny *modus operandi*. Jest nim utrzymanie równowagi wewnętrznej w procesach o zadanych wartościach parametrów fizjologicznych i utrzymanie równowagi zewnętrznej w procesach o zadanych wartościach parametrów psychicznych. Zadane wartości są wyróżnionymi stanami rzeczy procesów fizjologicznych i psychicznych, a zasadą działania, której podlega wszelki proces życia, jest utrzymanie ich w określonym przedziale. Taka aktywność nastawiona na osiągnięcie celów, jakimi są wspomniane powyżej wyróżnione wartości utrzymania równowagi procesów fizjologicznych i psychicznych to niewątpliwie biologiczna adaptacja, a nie umysł człowieka.

Teoria informacji i technologia przekazu informacji znakomicie służą konstrukcji urządzeń, jakie na osiągnięcie określonych stanów rzeczy możemy nastawić i zaprogramować ich osiągnięcie techniką algorytmiczną. I wraz z zastosowaniem teorii informacji i technologii sterowania

automatycznego do kwestii psychologii mamy we współczesności tak zwaną psychologię poznawczą, która poznanie redukuje do informacji i poznanie podporządkowuje działaniu w twierdzeniach o umyśle człowieka i jego rozwoju. Uzależnienie poznania od potrzeb działania przesłania własną wartość poznania albo ją spycha na dalszy plan. Można wtedy unikać odpowiedzialności za własne akty poznania, a ma ona szczególną przecież wagę w obliczu naszego ludzkiego współżycia w świecie. Odpowiedzialność za poznanie to

jedna, a odpowiedzialność za działanie to druga kwestia. Jedna nie zastąpi nam drugiej. Żadna zresztą z fundamentalnych wartości nie zastąpi nam innej takiej wartości. Każda jest autoteliczną wartością, a pod wpływem heterotelicznych dążeń narażamy się na odejście od wartości autentycznych, na odejście od prawdy do narzucanego fałszu, podszywającego się pod prawdę, na odejście od autentycznie sprawiedliwego wyrokowania do jego pozoru dla innych celów niż realizacja sprawiedliwego rozstrzygnięcia sporów.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K. (1934), Logiczny antyirracjonalizm w Polsce. *Przegląd Filozoficzny*, 38(4), 399–408.
- Arystoteles (1971), *O duszy*. Przekład, wstęp, komentarz i skorowidz Paweł Siwek. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Biblioteka Klasyków Filozofii.
- Avenarius R. (1880), *Kritik der Reiner Erfahrung*. Leipzig: Fues Verlag.
- Berkeley G. (1710), *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. Dublin: Jeremy Pepyat. Polskie tłumaczenie: Janusz Salamon SJ, posłowie: Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Traktat o zasadach ludzkiego poznania*. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2005.
- Boltzmann L.E. (1905), *Populäre Schriften*. Leipzig: J.A. Barth.
- Boltzmann J.A. (1974), *Theoretical Physics and Philosophical Papers: Selected Writings*. B. McGuinness (ed.) Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Brentano F. (1874), *Psychologie vom Empirischen Standpunkte*. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot. Polskie tłumaczenie, wstęp i przypisy Włodzimierz Galewicz, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.
- Chomsky N. (1957), *Syntactic structures*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- Comte A. (1830), *Cours de philosophie positive*. Tom Premier, Paris: Bachelier. Polskie tłumaczenie: Wanda Wojciechowska, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961.
- Hempolińska-Nowik E. (2021), Prawda podstawową wartością w nauce. *Psychologia Rozwojowa*, 3, 26, 41–49.
- Hobbes T. (1651), *Leviathan*. London: Andrew Crooke. Polskie tłumaczenie: Czesław Znamierowski, *Lewiatan*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1954.
- Husserl E. (2013), *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogia logiki*. Tłumaczenie i przedmowa Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Hume D. (1748), *An enquiry concerning human understanding*. Najnowsze wydanie brytyjskie w redakcji Toma L. Beauchampa: Oxford, New York: Oxford University Press, 1999. Polskie wydanie w Bibliotece Klasyków Filozofii w tłumaczeniu Jana Łukasiewicza i Kazimierza Twardowskiego, *Badanie dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977.
- Lipiec J. (2001), *Świat wartości: wprowadzenie do aksjologii*. Kraków: Wydawnictwo Fall.
- Locke J. (1699), *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Tho. Buffet. Polskie tłumaczenie: Bolesław J. Gawęcki, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, I i II. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Biblioteka Klasyków Filozofii, 1955.
- Miluska J. (2021), Prawda i wartości w psychologii. *Psychologia Rozwojowa*, 3, 26, 31–39.
- Mach E. (1886), *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen und Psychischen*. Jena: Verlag von Gustaf Fischer. Polskie tłumaczenie: Marcin Miłkowski, *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.

- Macnamara J. (1986), *Border Dispute: The Place of Logic in Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press. Polskie tłumaczenie: Michał Zagrodzki, *Logika i psychologia. Rozważania z pogranicza nauk*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- Macnamara J. (1990), Ideals and psychology. *Canadian Psychology*, 31(1), 14–25.
- Macnamara J. (1999), *Through the Rearview Mirror: Historical Reflections on Psychology*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Mill J.S. (1882), *System of Logic. Eight Edition*. New York: Harper and Brothers. Polski przekład Czesław Znamierowski, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Biblioteka Klasyków Filozofii, 1962.
- Niemczyński A. (1977), *Związki między poznawczymi i motywacyjnymi składnikami procesów regulacyjnych w ontogenezie*. Rozprawa doktorska, Biblioteka Jagiellońska.
- Niemczyński A. (1980), *Modele indywidualnego rozwoju człowieka*. Seria: Rozprawy habilitacyjne Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Niemczyński A. (1993), Empiryzm a zaangażowanie aksjologiczne psychologii. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Psychologiczne*, 9, 127–131.
- Niemczyński A. (2000), Szansa na powrót ideałów do rozwoju poznawczego. *Psychologia Rozwojowa*, 1–2, 5, 3–11.
- Niemczyński A. (2007), Inner regulatory device for adult development. *Polish Psychological Bulletin*, 38(3), 133–139. W języku polskim: Wewnętrzna regulacja rozwoju człowieka dorosłego. W: M. Kielar Turska (red.), *Studia nad rozwojem i wychowaniem w 80-tą rocznicę powstania Zakładu Psychologii Rozwojowej i Wychowawczej na Uniwersytecie Jagiellońskim*, s. 107–116. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.
- Niemczyński A. (2017), Autonomy of human mind and personality development. *Polish Psychological Bulletin*, 7, 48, 7–19. W języku polskim: Autonomia rozwoju umysłu i osobowości człowieka. *Studia Psychologiczne*, 1–2 (2018), 56, 84–102.
- Niemczyński A. (2018a), Psychologia doświadczalna w objęciach epistemologii empiryzmu. *Studia Psychologiczne*, 1–2, 56, 8–11.
- Niemczyński A. (2018b), Odejście od empiryzmu w stronę teorii dla równowagi w badaniach nad rozwojem człowieka. *Studia Psychologiczne*, 1–2, 56, 12–23.
- Niemczyński A. (2018c), Transformacja psychologii doświadczalnej. Odpowiedź na komentarze. *Studia Psychologiczne*, 1–2, 56, 47–75.
- Niemczyński A. (2021), Zaangażowanie aksjologiczne psychologii rozwojowej. Wprowadzenie do dyskusji, *Psychologia Rozwojowa*, 3, 26, 15–29.
- Niemczyński A., Zagórska W. (2018), Psychologia z nieadekwatną epistemologią. Głosy z terenu badań nad rozwojem człowieka. *Studia Psychologiczne*, 1–2, 56, 1–7.
- Piaget J. (1966), *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*. Geneva: Delachaux et Niestle. Polskie tłumaczenie Maria Przetacznikowa, *Narodziny inteligencji dziecka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966.
- Piaget J. (1970), *Psychologie et epistemologie*. Paris: Ghontiers Denoel (coll. Meditation). Polskie tłumaczenie: Zofia Zakrzewska, *Psychologia i epistemologia*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1977.
- Platon (1918), *Fajdros*. Tłumaczenie Władysław Witwicki. Internet: Wolne Lektury.
- Platon (1925), *Fedon*. Tłumaczenie Władysław Witwicki. Internet: Wolne Lektury.
- Russell B. (1913), *The problems of philosophy*. Oxford: Oxford University Press. Najnowsze polskie tłumaczenie Wojciech Sady, *Problemy filozofii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Skinner B.F. (1938), *The Behavior of Organisms: An Experimental Analysis*. New York: D. Appleton – Century Co. Polskie tłumaczenie: Krystyna Dudziak, *Zachowanie się organizmów*. Biblioteka Klasyków Psychologii, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- Skinner B.F. (1976), *Walden Two*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Steć M. (2021), Podmiotowe powinowactwo do świata wartości. Reakcja na tezy Adama Niemczyńskiego, *Psychologia Rozwojowa*, 3, 26, 51–57.
- Szuman S. (1932), *Geneza przedmiotu. O dynamicznej integracji sfer zmysłowych we wczesnym dzieciństwie*. Poznań: Poznańskie Towarzystwo Naukowe.

- Szuman S. (1995), *Natura, osobowość i charakter człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Szuman S. (2014), *Osobowość i charakter*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tarski A. (1933), *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. Warszawa: Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.
- Twardowski K. (1965), Akt, treść i przedmiot sądu. W: *Wybrane pisma filozoficzne*, s. 4–8. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Watson J. (1913), Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review*, 20, 158–177. Polskie wydanie w tłumaczeniu Ewy Klimas-Kuchtowej w: *Behawioryzm oraz psychologia, jak widzi ją behawiorysta*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.
- Wojtyła K. (1960), *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Wundt W. (1897), *Grundriss der psychologie*. Leipzig: Engelmann.