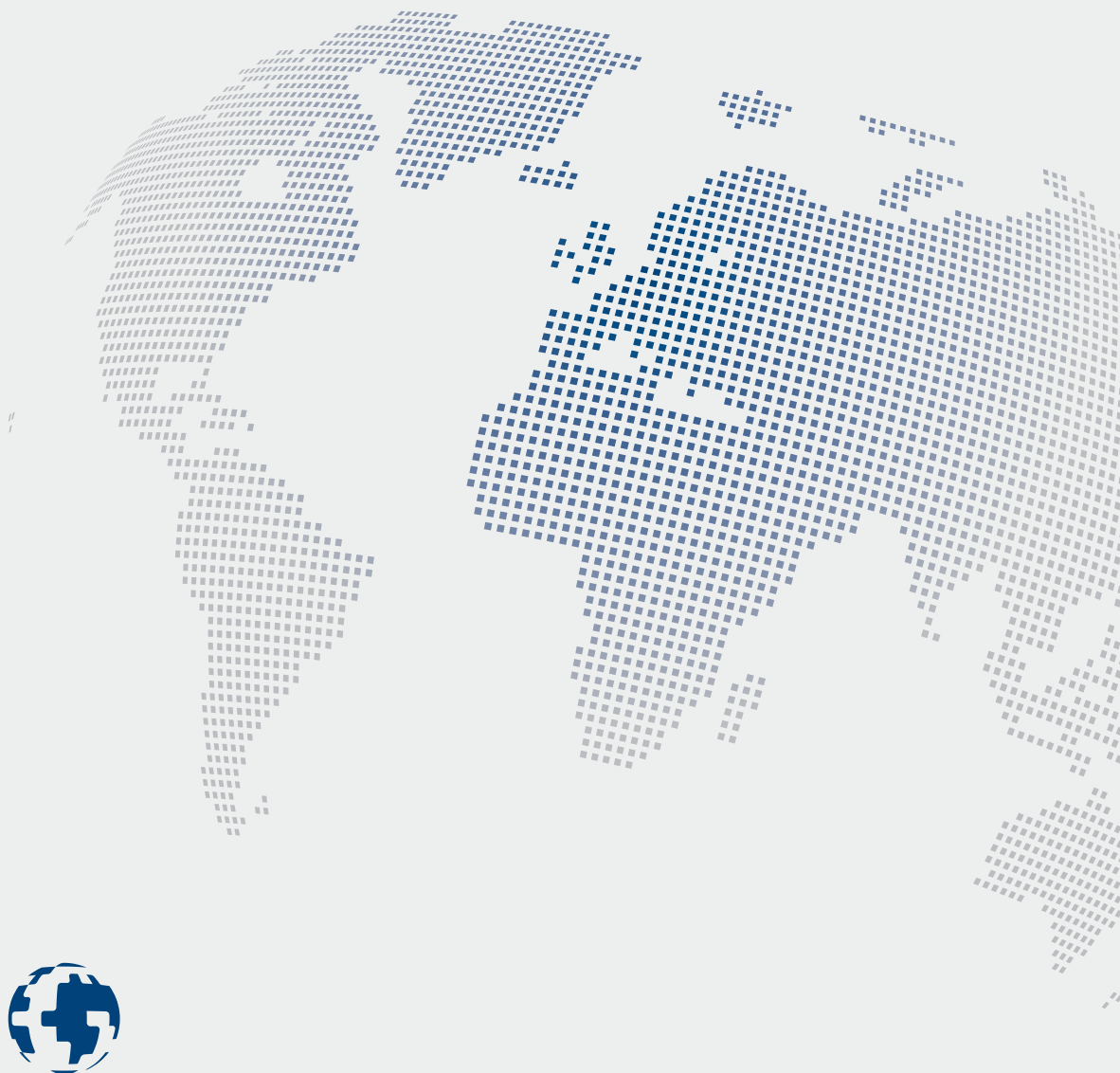


O poznawaniu i kształtowaniu świata



INSTYTUT PROBLEMÓW
WSPÓŁCZESNEJ CYWILIZACJI

im. Marka Dietricha

Warszawa 2023

Instytut Problemów Współczesnej Cywilizacji im. Marka Dietricha, założony w roku 1996, jest międzyuczelnianą jednostką wykonującą zadania badawcze i edukacyjne dotyczące problemów współczesnej cywilizacji oraz podejmującą działania na rzecz integracji społeczności akademickiej. Aktualnie Instytut działa na podstawie porozumienia zawartego przez:

- Politechnikę Warszawską
- Szkołę Główną Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie
- Uniwersytet SWPS
- Uniwersytet Warszawski
- Warszawski Uniwersytet Medyczny

Działalność Instytutu jest nadzorowana przez **Kolegium Rektorów**, w skład którego wchodzi rektorzy uczelni – stron porozumienia.

Rada Instytutu

prof. Tomasz Borecki
prof. Andrzej Elias
prof. Marek Krawczyk
prof. Józef Lubacz - przewodniczący
prof. Zbigniew Marciniak
prof. Tomasz Szapiro
prof. Jan Szmidt

Od strony organizacyjnej IPWC jest jednostką Politechniki Warszawskiej.

Biuro Instytutu

ul. Koszykowa 75, lok. 43

00-662 Warszawa

tel.: +48 22 234 70 07

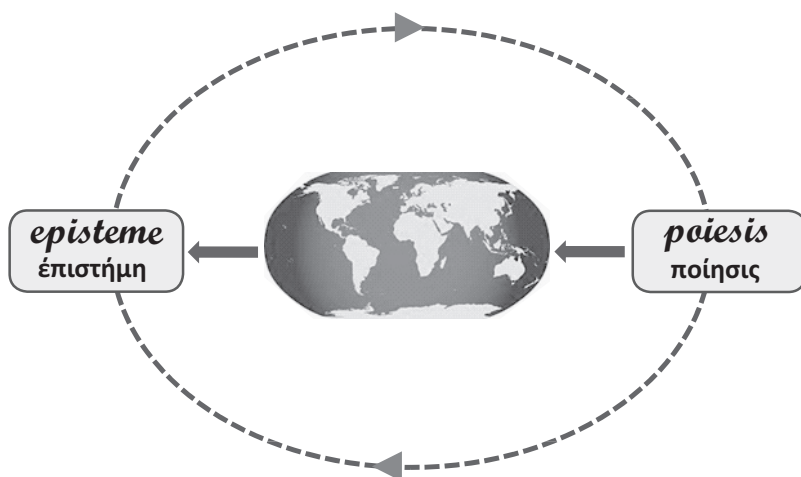
e-mail: instytut.ipwc@pw.edu.pl

[www: ipwc.pw.edu.pl](http://www.ipwc.pw.edu.pl)

Instytut Problemów Współczesnej Cywilizacji
im. Marka Dietricha

O poznawaniu i kształtowaniu świata

Józef Lubacz



Warszawa 2023

O poznawaniu i kształtowaniu świata

Wydanie 1

Recenzenci

Prof. Andrzej Eliasz

Prof. Zbigniew Marciniak

© Copyright by Instytut Problemów Współczesnej Cywilizacji im. Marka Dietricha,
Warszawa 2023

Wydawca: Politechnika Warszawska

Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej (UIW 48800)

ul. Polna 50, 00-644 Warszawa, tel. 22 234 70 83

Książka dostępna w wersji elektronicznej na stronach:

www.wydawnictwopw.pl; tel. 22 234 75 03; e-mail: oficyna@pw.edu.pl

www.ipwc.pw.edu.pl; tel. 22 234 70 07; e-mail: instytut.ipwc@pw.edu.pl

ISBN 978-83-8156-587-5 (druk)

ISBN 978-83-8156-588-2 (online)

Druk i oprawa: Drukarnia Oficyny Wydawniczej Politechniki Warszawskiej, tel. 22 234 70 30

SPIS TREŚCI

I. Wprowadzenie – co, po co i jak	5
II. Iluzja, prawda, wiedza	13
II.1. Kij w wodzie	13
II.2. Prawda	16
II.3. Wiedza i informacja	25
III. Aktywność twórcza – procesy epistemiczne i pojetyczne	39
III.1. Pojęcie twórczości	39
III.2. Intencjonalne procesy twórcze	44
III.3. Procesy epistemiczne i pojetyczne	51
IV. Realizacja procesu twórczego	65
IV.1. Problemy formalizacji procesu	65
IV.2. Intencjonalne i nieintencjonalne efekty realizacji procesu	76
IV.3. Panowanie nad skutecznością realizacji procesu	82
V. Problemy filozoficzne i inne z perspektywy procesów twórczych	87
V.1. Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?	87
V.2. O rodzajach istnienia i ich relacjach	92
V.3. Garść dodatkowych spostrzeżeń, wniosków i sugestii	102
Skorowidz ważniejszych określeń, pojęć i terminów	118
Spis literatury	120
Wydawnictwa Instytutu Problemów Współczesnej Cywilizacji im. Marka Dietricha	124

I. WPROWADZENIE – CO, PO CO I JAK

Nie od dzisiaj zastanawiamy się, co wyróżnia człowieka od innych stworzeń. Cechy wiązane z określeniami takimi, jak *homo sapiens*, *homo faber*, *homo ludens* czy *homo viator* można w pewnym stopniu przypisać także innym stworzeniom, a więc nie są jednoznacznymi kryteriami wyróżniającymi. Być może to, co nas rzeczywiście wyróżnia, to sama potrzeba wyróżniania się. Nawet jeśli nie jest to immanentna cecha naszej świadomości, to wyróżnia nas świadoma aktywność sprawiająca, że kształtujemy swój indywidualny i zbiorowy los, wpływając na byt innych stworzeń oraz byt świata jako takiego. Narzuca się pytanie, czy jesteśmy w stanie w pełni zapanować nad skutkami naszej aktywności ukierunkowanej na osiągnięcie celów, które sobie stawiamy. W niniejszej książce rozważamy to pytanie w odniesieniu do aktywności poznawania świata i jego kształtowania. Ujawniamy właściwości tej aktywności, które ograniczają możliwość panowania nad skutkami podejmowanych działań. Inaczej mówiąc, rozważamy przyczyny niedoskonałości naszych świadomych poczynań, podejmowanych nawet z najlepszymi intencjami. Przekonujemy też, że z tej perspektywy można rzucić nowe światło na tradycyjne problemy filozoficzne (związane w szczególności z pojęciami prawdy i wiedzy), a także odnieść się do przekonania, że każdy jest kowalem swojego losu (przekonanie powtarzane za Appiuszem Klaudiuszem), czy do poglądu, że żyjemy w najlepszym z możliwych światów (jak przekonywał Leibniz). Ale po kolei.

*

Otóż rozważamy poznanie i wprowadzanie zmian w świecie jako świadome aktywności ukierunkowane na osiągnięcie założonych celów. Tego rodzaju aktywności będziemy określać jako *intencjonalne*.

Oczywiście nie każdy rodzaj aktywności prowadzący do poznania i zmian w świecie jest intencjonalny. Nabywamy bowiem wiedzę o świecie w różnego rodzaju aktywnościach, które niekoniecznie są w pełni świadome i ukie-

runkowane na w pełni zdeterminowane cele. Przykładem jest wiedza nabywana przez dzieci w trakcie zabawy, a ogólniej, wszelkie odmiany poznania w interakcji ze światem zewnętrznym, niekoniecznie w pełni świadome czy ukierunkowane na osiągnięcie konkretnego celu. Zdarza się, że w trakcie realizacji aktywności poznawczej modyfikowany jest jej początkowy cel, czasem nawet radykalnie. Bywa i tak, że w wyniku aktywności poznajemy coś innego niż to, co zamierzano poznać. Podobnie jest w przypadku aktywności prowadzących do wpływania na nasze otoczenie poprzez modyfikację zastanej rzeczywistości czy poprzez tworzenie czegoś dotychczas nieistniejącego – nierzadko doprowadzamy do zmian nie w pełni świadomie lub w sposób niezamierzony.

W naszych rozważaniach skupiamy się jednak na aktywnościach intencjonalnych, to jest takich, w których czynnikiem dominującym jest świadome ukierunkowanie na osiągnięcie pewnego celu. Zakładamy jednakże, że cel może nie być w pełni zdeterminowany, bądź może być wadliwie określony, gdyż w praktyce bywa i tak, że tylko wydaje się nam, że wiemy, czego chcemy, albo dążymy do czegoś niemożliwego, na przykład do stworzenia *perpetuum mobile*. Zakładamy także, że na realizację celu aktywności mogą wpływać różnego rodzaju czynniki, które niekoniecznie wynikają z intencjonalnej aktywności (przeszłej lub bieżącej). Inaczej mówiąc, rozważamy intencjonalne aktywności poznawcze i kształtujące świat, na które mogą wpływać różnego rodzaju czynniki, by tak rzec, nieintencjonalne. We wprowadzonej conceptualizacji czynniki te są interpretowane jako modyfikujące cel aktywności i sposób jego realizacji w trakcie trwania tej aktywności.

Realizacja celu aktywności jest *procesem*, rozumianym jako następujących po sobie, powiązanych czynności, zmierzających do osiągnięcia zamierzonego celu (potencjalnie modyfikowanego w trakcie trwania procesu). Inaczej mówiąc, realizacje aktywności poznawczych i prowadzących do zmian w świecie są interpretowane jako *intencjonalne procesy*. Wobec tego, przedmiot rozważań niniejszej książki może być ściślej określony, jako dotyczący intencjonalnych procesów poznawania i kształtowania świata. Proponowana interpretacja tych terminów jest istotnym przedmiotem rozważań w rozdziale III. Tu poprzestajemy na ich intuicyjnym rozumieniu.

Rozważanie poznawania i kształtowania świata z perspektywy intencjonalnych procesów umożliwia ujawnianie istotnych cech różniących te dwa rodzaje aktywności, a także umożliwia ukazanie ich wzajemnych powiązań.

Te dwa rodzaje aktywności będziemy nazywać, odpowiednio, epistemicznymi i pojetycznymi, korzystając ze starogreckich terminów *episteme* i *poiesis*. W konsekwencji, realizacje tych aktywności będą określane jako *procesy epistemiczne* i *pojetyczne*, odpowiednio. Wobec powyższych ustaleń, procesy te są ze swej istoty intencjonalne, czego nie będziemy już podkreślać w dalszych opisach. Podstawowe własności procesów epistemicznych i pojetycznych są omawiane w rozdziale III, a następnie uszczegóławiane w rozdziale IV.

Należy podkreślić, że z perspektywy procesów epistemicznych i pojetycznych rozważamy inne aspekty i własności aktywności poznawania i kształtowania świata, niż są przedmiotem badań, na przykład interdyscyplinarnych podejmowanych w ramach kognitywistyki, dotyczących różnego rodzaju właściwości i uwarunkowań funkcji poznawczych i twórczych. Z punktu widzenia rozważań niniejszej książki są to badania, które starają się wyjaśnić na przykład, jak powstają intencje czy intencjonalna aktywność i składowe czynności realizujących je procesów. W naszych rozważaniach abstrahuemy od tych kwestii, skupiając się na własnościach procesów realizujących intencjonalne aktywności – własnościach związanych z ukierunkowywaniem przebiegu procesu na osiągnięcie zamierzonych celów. To z tymi własnościami są związane niedoskonałości procesów epistemicznych i pojetycznych, objawiające się niezamierzonymi czy nieintencjonalnymi ich efektami. Przekonujemy, że niedoskonałości tych nie można uniknąć, można jedynie się starać minimalizować ich konsekwencje. Jest tak niezależnie od rodzaju aktywności: artystycznej, naukowej, technicznej, legislacyjnej czy związanej z organizowaniem zasad współżycia społecznego. Jest to jeden z podstawowych wniosków wynikających z naszych rozważań, uświadamiający immanentne ograniczenia wszelkich ludzkich poczynąń, wniosek, który zdaniem piszącego te słowa powinien być traktowany jako konstytutywny, a zarazem konstruktywny komponent światopoglądu indywidualnego i zbiorowego, dotyczącego zarówno sfery profanum, jak i sacrum.

Przyjmujemy, że każda intencjonalna aktywność epistemiczna i pojetyczna jest twórcza. Z tego powodu w dalszych częściach tekstu stosujemy wygodne określenie *intencjonalne procesy twórcze*, obejmujące procesy epistemiczne i pojetyczne oraz różnorakie ich powiązania. Określenia „twórczość”, „tworzyć”, „stworzyć” i ich pochodne interpretujemy w takim rozumieniu, jak w języku potocznym „X stworzył coś” czy „X stworzył niebezpieczną sytuację na drodze” (a więc nie przypisujemy zdolności stwarzania tylko Stwórcy).

Inaczej mówiąc, tworzenie czegoś jest rozumiane jako doprowadzenie do jakiejś zmiany czegoś. Gdy coś poznajemy (aktywność epistemiczna), to doprowadzamy do zmiany stanu naszej świadomości i ewentualnie powiększamy stan naszej wiedzy. Podobnie, gdy stworzymy coś materialnego/niematerialnego (aktywność pojetyczna), to doprowadzamy do zmiany naszego otoczenia – kształtujemy je, a w konsekwencji także siebie. Przyjmujemy zatem rozszerzone rozumienie twórczości. Kwestię tę omawiamy szerzej w rozdziale III, między innymi odwołując się do rozważań Władysława Tatarkiewicza i Władysława Stróżewskiego dotyczących terminu i pojęcia twórczości¹.

Chociaż rozważania nad istotą i właściwościami procesów epistemicznych i pojetycznych mogą być celem samym dla siebie, nasze rozważania były także motywowane przekonaniem, że z perspektywy tych procesów można analizować, w sposób niestandardowy i nietrywialny, wiele tradycyjnych problemów filozoficznych (i nie tylko filozoficznych). To z tego powodu rozdziały III i IV poświęcone procesom epistemicznym i pojetycznym są poprzedzone rozdziałem II, zawierającym rozważania dotyczące klasycznych problemów związanych z interpretacją pojęć prawdy, wiedzy i informacji. Wprowadzeniem do tych rozważań jest klasyczny przykład ilustrujący zjawisko iluzji: postrzegania jako zagiętego prostego kija częściowo zanurzonego w wodzie². To proste do wytłumaczenia zjawisko fizyczne przy bliższej analizie ujawnia nietrywialne problemy filozoficzne. Problemy te, wyeksponowane w rozdziale II, istotnie wpływają na sposób ujmowania i wyjaśniania wielu złożonych kwestii związanych z poznawaniem i kształtowaniem świata w procesach epistemicznych i pojetycznych.

W rozdziale V, kończącym książkę, rozważamy wybrane problemy filozoficzne, z wykorzystaniem aparatu pojęciowego wprowadzonego w poprzedzających rozdziałach, to jest z perspektywy intencjonalnej aktywności twórczej. Potencjał interpretacyjny tej perspektywy zilustrowano rozważając frapujące metafizyczne pytanie Leibniza: *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic*, a także klasyczne zagadnienie ontologiczne dotyczące tego, co i jak istnieje. Rozdział kończy garść dodatkowych spostrzeżeń i wniosków, których nie eksponowano we wcześniejszych partiach tekstu, aby nie zaburzać zasadniczego toku rozważań.

¹ Tatarkiewicz (1988), Stróżewski (2007).

² Notabene, tym i innymi przykładami iluzji zajmował się na przełomie wieków II i III n.e. Sekstus Empiryk.

*

Kilka dodatkowych uwag dotyczących zastosowanego sposobu prowadzenia rozważań. Rozważania można prowadzić od ogółu do szczegółu lub odwrotnie – od szczegółu do ogółu. Pierwszy sposób może się wydawać bardziej naturalny w odniesieniu do problemów filozoficznych, które zwykle kojarzymy z zadumą nad takimi pytaniami, jak: czym jest świat, czy jaki sens i cel ma nasze w nim przebywanie. Ale do pytań filozoficznych może też prowadzić zastanawianie się nad, wydawałoby się, przyziemnym problemem: dlaczego nazywamy iluzją postrzeganie prostego kija częściowo zanurzonego w wodzie jako zagiętego, skoro takie postrzeganie jest naturalną ludzką właściwością? Jak już wspomnieliśmy, okazuje się, że systematyczny namysł nad kijem zanurzonym w wodzie prowadzi do pytań o to, jak rozumiemy pojęcie prawdy i wiedzy, a więc do fundamentalnych pytań filozoficznych. Od „kija w wodzie” rozpoczynamy nasze rozważania, odwołując się do intuicji budowanej na doświadczeniu życiowym, co ułatwia uniknięcie zagubienia się w abstrakcyjnych spekulacjach i sprzyja kształtowaniu samoświadomości, bez której wszelkie spekulacje w gruncie rzeczy pozostają martwe. Mądrość starożytnego, delfickiego motta *Poznaj samego siebie* pozostaje warunkiem zrozumienia świata i budowania świadomości indywidualnej i zbiorowej, szczególnie istotnym wobec ciągle wzrastającej złożoności i „płynności” problemów, z którymi się zmagamy.

Oczywiście postulowanie jednokierunkowego, liniowego podążania od szczegółu (od „kija w wodzie”) do ogółu bądź od ogółu do szczegółu jest idealistyczne, gdyż w praktyce oba kierunki rozważań się przeplatają. Przychodzi tu też na myśl znane powiedzenie Kanta: *Doświadczenie bez teorii jest ślepe, ale teoria bez doświadczenia jest tylko grą intelektualną* (czasem interpretowane tak, że pojęcia bez doświadczenia są puste, a doświadczenie bez pojęć jest ślepe). To, co uznajemy za pytanie ogólne, a co za problem szczegółowy, jest jednak w pewnym stopniu umowne i zależne od przyjętego ujęcia rozważanych zagadnień, a to z kolei zależy od podstawowych pojęć, których używamy do opisywania świata zewnętrznego i naszego doświadczenia zmysłowego. Z tego punktu widzenia nie jest obojętne, na przykład, jak postrzegamy źródło i sposób powstawania pojęć abstrakcyjnych i jak interpretujemy ich relację z pojęciami stosowanymi do opisu obserwacji świata materialnego i aktywności umysłu. Są to kwestie rozważane od czasu, gdy rodziła się filozofia, które w zależności od sposobu ich ujęcia dotyczą

związków tego, co materialne, z tym, co niematerialne; tego, co cielesne, z tym, co niecielesne; tego, co intelektualne, z tym, co duchowe; tego, co fizyczne, z tym, co metafizyczne itp. Wszystkie te kwestie okazują się istotnymi komponentami rozważań nad intencjonalnymi procesami twórczymi.

Niniejsza książka jest zwięzłym przedstawieniem przemyśleń autora. Nie jest wszechstronną relacją z poglądów dotyczących podobnych czy pokrewnych tematów rozważanych w literaturze filozoficznej. Tym bardziej książka ta nie jest podręcznikiem. Jej tekst jest zwięzły, ale, miejmy nadzieję, na tyle wyczerpujący, aby można było śledzić tok rozumowania bez sięgania do powoływanych źródeł literaturowych czy zagłębiania się w problemy szczegółowe, czy uznane przez autora za drugorzędne. Spis literatury na końcu książki został zamieszczony dla osób, które odczuwają potrzebę sięgnięcia do źródeł z ciekawości albo z chęci rozszerzenia swojej wiedzy na poruszone tematy. Nie jest to w żadnej mierze zestawienie wyczerpujące. Odnośniki do literatury są zazwyczaj zamieszczone w przypisach dolnych. Komentarze w przypisach z reguły nie wpływają na główny tok rozumowania, można je pominąć. Założono, że Czytelnik, który odczuwa potrzebę sięgnięcia do klasycznych źródeł, bez trudu je znajdzie. Dobrym źródłem uzupełniających informacji są kompetentne opracowania o charakterze encyklopedycznym³.

Rozważanie zawarte w tej książce zostały spisane z nadzieją, że zainteresują nie tylko zawodowych filozofów, lecz przydadzą się wszystkim, którzy mają potrzebę filozofowania i doceniają satysfakcję i pożytek z tego płynący.

*

Książka ta nie powstałaby bez zachęty filozofów: profesora Zbigniewa Króla i doktora Bartłomieja Skowrona, którzy przekonywali, że moje rozważania są warte spisania. Jestem im wdzięczny za uwagi i komentarze do pierwszej wersji tekstu – wielce pomogły go ulepszyć. Na treść i formę przedstawionych rozważań niewątpliwie wpłynęło moje doświadczenie wyniesione z wieloletniej działalności naukowej i inżynierskiej. To doświadczenie pozwalało mi mieć nadzieję, że spisane tu rozważania mogą zainteresować osoby, które zajmują

³ Za takie uznajemy, dostępne przez Internet, omówienia licznych zagadnień w *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>. Polskie opracowania encyklopedyczne są niestety ubogie.

się działalnością twórczą w dziedzinach niezwiązanych bezpośrednio z filozofią. Udało mi się zachęcić szereg osób o różnych specjalnościach do przeczytania roboczej wersji tej książki. Szczególne podziękowania kieruję do profesorów: Ewy Bartnik, Andrzeja Eliasza, Piotra Kopika, Zbigniewa Marciniaka, Krystyny Skarżyńskiej i Cezarego Zielińskiego. Ich uwagi i opinie wzmocniły moją nadzieję, że książka ta może zainteresować nie tylko filozofów.

II. ILUZJA, PRAWDA, WIEDZA

II.1. Kij w wodzie

Zacznijmy rozważania od zapowiedzianego problemu: ktoś stoi nad stawem i patrzy na kij częściowo zanurzony w wodzie. Widzi wyraźnie, że kij jest zagięty. Nie wie, czy kij jest rzeczywiście zagięty, czy to tylko złudzenie – czy to iluzja, czy w rzeczywistości kij jest prosty. Skąd ta wątpliwość? Skoro powstała, to musiał być po temu jakiś powód. Mógł dotyczyć tego, czy coś nie zakłóca prawidłowości widzenia. Dotychczas ten ktoś nie miał problemów ze wzrokiem, więc jeśli jest jakaś przyczyna zniekształcająca to, co widzi, to musi być powodowana jakimś czynnikiem zewnętrznym, na przykład oślepieniem przez słońce. Wykluczmy chwilowo z rozważań tę przyczynę wątpliwości – nie jest szczególnie ciekawa z punktu widzenia dalszych rozważań. Bardziej intrygująca jest druga przyczyna wątpliwości, wynikająca z niepewności, czy widziane zgięcie kija jest wynikiem iluzji, a nie tego, że zanurzony jest rzeczywiście krzywy kij. Ale aby taka wątpliwość powstała, ten ktoś musiał znać zjawisko iluzji optycznej i pojęcie iluzji jako takie, lub mieć wcześniejsze doświadczenie z kijem widzianym jako krzywy, który okazywał się prosty. Ale to jeszcze nie wystarcza, aby wątpliwość powstała, bo w końcu mogło być tak, że obserwacja kija mogła nie wyzwolić żadnej refleksji, w szczególności wątpliwości, które tu analizujemy. Wątpliwość ta mogła zostać wyzwolona przez ciekawość, bądź jakąś potrzebę praktyczną, na przykład, poszukiwanie trzonka do miotły.

Sytuacja znacznie się komplikuje, jeśli wziąć pod uwagę, że to co się widzi jest wynikiem przetworzenia przez układ nerwowy tego, co dociera do oka (siatkówki) jako strumień światła odbitego od tego, na co się patrzy. W uproszczeniu: to, co „widzę”, jest wynikiem tego, co dociera do oka, jest

przetworzone przez mózg oraz zinterpretowane przez umysł. To, co najbardziej komplikuje tę sytuację, to ostatni element triady oko, mózg i umysł. O ile bowiem funkcje oka i mózgu przy widzeniu można charakteryzować w odniesieniu do pojęć z nauk przyrodniczych, to działanie umysłu wymyka się tym pojęciom – nieuchronnie pojawia się klasyczny problem związku ciała z umysłem – wzajemnego oddziaływania ciała i umysłu, do dzisiaj pozostającego enigmatycznym. Co gorsza, stan umysłu – świadomość i samoświadomość postrzegającego kij zanurzony w wodzie komplikuje rozważaną sytuację znakomicie, implikuje bowiem konieczność uwzględnienia nie tylko stanu wiedzy patrzącego dotyczącej tego, na co patrzy, ale także jego przeszłych doświadczeń, motywacji, uprzedzeń itp.

A zatem pełny, wyczerpujący opis stanu patrzącego na kij w wodzie, uwzględniający wymienione czynniki, byłby skrajnie trudny, a poza tym zależny od tego, kto jest obserwatorem. Nawet jeśli taki pełny opis byłby możliwy, to musiałby go dokonać jakiś obserwator obiektywny, zewnętrzny – indywidualny lub zbiorowy. Co więcej, musiałyby istnieć obiektywne zasady i kryteria opisu; skąd miałyby się wziąć? Chyba nietrudno sobie uzmysłowić, że tak postawione zadanie jest praktycznie nierealistycznie skomplikowane, pomimo że dotyczyło wydawałoby się tak prostej sytuacji, jak obserwowanie kija zanurzonego w wodzie (zresztą w gruncie rzeczy wszystko jedno czy realnej czy hipotetycznej, na przykład będącej eksperymentem myślowym).

Skoro wyczerpujący opis jest praktycznie niemożliwy, realistycznie rzecz biorąc, konieczne jest skonkretyzowanie (i uproszczenie?) pytania dotyczącego kwestii, która nas nurtuje. Na przykład: czy jeśli postrzegam kij jako zgięty, to jest to złudzenie? Albo: Co powoduje, że prosty kij częściowo zanurzony w wodzie jest postrzegany jako zgięty? Chociaż w obu tych przykładach kwestie, o które chodzi mają formę pytania, to są one jakościowo różne. Otóż, w odpowiedzi na pierwsze pytanie spodziewamy się rozstrzygnięcia, czy mamy do czynienia z iluzją, czy nie⁴. Odpowiedzią na pytanie może być

⁴ Zakładamy, że pytany zna pojęcie iluzji (bądź wydaje się mu, że je zna). Można też rozważać przypadek, w którym patrzący nie zna pojęcia iluzji, natomiast to co widzi (kij jest zagięty) jest różne od rzeczywistości (kij jest prosty), co patrzący stwierdza wyciągając kij z wody. W tym przypadku mamy do czynienia z pewnego rodzaju dysonansem poznawczym, którego następstwa mogą być różnorakie – od braku refleksji do dążenia do wyjaśnienia przyczyn dysonansu. W drugim przypadku wyjaśnienie może doprowadzić do nazwania zaobserwowanego zjawiska złudzeniem czy iluzją.

„tak” lub „nie”. Z kolei w odpowiedzi na drugie pytanie spodziewamy się wyjaśnienia mechanizmów zachodzenia iluzji, przy założeniu, że efekt iluzji rzeczywiście zachodzi.

Podobnie rzecz się ma w odniesieniu do pytań „Czy życie ma sens?” i „Jaki sens ma życie?”. Odpowiedzią na pierwsze pytanie, poza pozytywną lub negatywną, może być też na przykład: „nie wiem” bądź „nie wiadomo”, ewentualnie z podaniem przyczyn niemożności podania jednoznacznej odpowiedzi. Podobnie w przypadku drugiego pytania, odpowiedzią może być „nie wiem, bo ...”. Różnica jest jednak istotna, gdyż pierwszy rodzaj pytania odnosi się do stanu rzeczy, natomiast drugi rodzaj do przyczyny stanu rzeczy. Jeśli jednak dopuścimy odpowiedź na pierwsze pytanie, na przykład „nie wiem”, może to wywoływać kolejne pytanie: „A dlaczego?” (dzieci zwykle uporczywie zadają to pytanie, nawet gdy nie jest wywoływane odpowiedzią „nie wiem” na wcześniejsze pytanie), które wymaga odpowiedzi o przyczyny tego, dlaczego „nie wiadomo”, a więc odpowiedzi w rodzaju „bo ...”. A zatem pytania pierwszego rodzaju (na przykład o to, *czy* życie ma sens) przechodząc „od ogółu do szczegółu” mogą prowadzić do analogicznych problemów, jak pytania drugiego rodzaju (na przykład o to, *jaki* jest sens życia). Te z kolei, gdy odpowiedź jest typu „nie wiadomo”, wywołując pytanie „dlaczego”, mogą prowadzić do odpowiedzi „bo nie wiadomo, czy pytanie o sens życia ma sens”, co jest jedną z możliwości odpowiedzi na pytanie, czy życie ma sens, a więc pytanie pierwszego rodzaju. A jeśli tak, to mamy do czynienia z przechodzeniem „od szczegółu do ogółu”.

Mamy zatem różne możliwości ukierunkowania rozważań w zależności od tego, jakie pytania zadajemy i jakich odpowiedzi się spodziewamy. Jak się jednak okazuje, w przypadku rozważania nad pytaniami niebanalnymi oba kierunki rozważań się przeplatają wraz z postępującym ich rozwojem.

Jak już wspomnieliśmy, widzenie jest efektem współdziałania funkcji oczu (powstawanie obrazu na siatkówce, notabene odwróconego), mózgu (przetwarzanie tego obrazu, w szczególności jego odwrócenie) i umysłu (interpretacja tego, co przetworzył mózg). Powód tego, że kij częściowo zanurzony w wodzie jest widziany jako zagięty (lub złamany, przerwany itp.), jest łatwy do wyjaśnienia z wykorzystaniem wiedzy na poziomie elementarnym. Jest to widzenie właściwe ludziom, prawdziwe w tym sensie, że odpowiedzią na pytanie: czy jest prawdą, że prosty kij częściowo zanurzony w wodzie jest widziany jako zakrzywiony, jest „tak” (oczywiście dla ścisłości

należałoby dodać uwarunkowania: kij jest widziany pod odpowiednim kątem, widzenie nie jest zaburzone wadami wzroku czy okolicznościami zewnętrznymi itp.). Inaczej mówiąc, to, że tak widzimy w rozważanym przypadku, jest widzeniem naturalnym i zwyczajnym, a nie sztucznie wywoływanym czy nadzwyczajnym. W sensie potocznym takie widzenie jest prawdziwe – jest zjawiskiem prawdziwym. Jeśli natomiast złudzenie rozumiemy jako niezgodność tego, co widzimy (kij zagięty), z tym, jak jest faktycznie (kij prosty), to to, co widzimy, nie jest, w sensie potocznym, prawdziwe. Można zatem odnieść wrażenie, że mamy do czynienia z paradoksem: zjawisko złudzenia jest prawdziwe, gdyż jest naturalne, natomiast widzenie prostego kija jako zagiętego jest fałszywe, gdyż jest złudzeniem (iluzją). Nietrudno się domyślić, że domniemany paradoks wynika z potocznej interpretacji pojęcia prawdziwości i normalności. Przyjrzyjmy się bliżej tej kwestii w następnym podrozdziale.

II.2. Prawda

W odniesieniu do rozważanego przypadku postrzegania kija w wodzie można przyjąć, że mamy do czynienia ze złudzeniem, jeśli zachodzi niezgodność tego, jak kij jest postrzegany, z tym, jaki kij jest w rzeczywistości⁵. A zatem jeśli postrzeganie kija jest zgodne z tym, jaki kij jest w rzeczywistości, to złudzenia nie ma, czyli spostrzeżenie można uznać za „prawdziwe”. Jeśli tak, to zachodzi podobieństwo tego sformułowania do klasycznej, tak zwanej korespondencyjnej definicji prawdy, w ujęciu przytaczanym zazwyczaj za św. Tomaszem: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*⁶. W definicji tej użyty jest spójnik et, czyli „i”. A zatem literalnie rzecz biorąc, chodzi w niej o adekwatność *rei* i *intellectus*, a skoro tak, to prawda odnosi się do tej adekwatności: prawda zachodzi, jeśli ta adekwatność ma miejsce. Inaczej mówiąc, prawda jest stanem adekwatności między *rei* i *intellectus*. Określenie „adekwatność” nie jest jednoznaczne – jest różnie rozumiane w różnych kontekstach⁷.

⁵ Sformułowanie to dotyczy rozważanego przypadku postrzegania zanurzonego kija w wodzie – nie jest ogólną definicją złudzenia czy iluzji.

⁶ Jak podaje św. Tomasz, sformułowanie to, będące w swej istocie interpretacją sformułowania Arystotelesa, pochodzi od żydowskiego neoplatonika z IX wieku n.e. Isaaka Israeliego.

⁷ Słownik PWN podaje kilkadziesiąt bliskoznacznych określeń.

W rozważanym kontekście definicji prawdy będziemy używać określenia „zgodność”, które wydaje się „bardziej adekwatne” (szczególnie w języku polskim) niż na przykład określenie „korespondencja”, które występuje w nazwie klasycznej definicji prawdy. Powstaje pytanie, czy wobec tego, że w definicji użyty jest spójnik „i”, oznacza to, że *rei* jest zgodne z *intellectus* i *intellectus* jest zgodny z *rei*, czyli że relacja zgodności jest symetryczna? Chociaż zazwyczaj tak się uważa, nie jest to jednak oczywiste: „zgodność X i Y” nie musi mieć tego samego sensu i znaczenia jak „zgodność X z Y” i „zgodność Y z X”, a te mogą mieć inny charakter. Rozważmy tę kwestię dokładniej. Ma ona istotne znaczenie w kontekście dalszych rozważań dotyczących aktywności twórczej – epistemicznej i pojetycznej.

Klasyczną korespondencyjną definicję prawdy z reguły uznaje się za pożyteczną, gdyż sugestywnie definiuje istotę pojęcia prawdy, natomiast uważa się za niekonstruktywną, gdyż nie określa kryteriów zgodności (to jest korespondencji rozumianej jako adekwatność). Oba te poglądy są trafne, niemniej zazwyczaj nie są osadzone w dostatecznie ogólnym kontekście interpretacyjnym. Zauważmy bowiem, że rozważaną definicję można uważać za formę (idealny wzorzec) pojęcia prawdy. Jeśli tak, to powstaje pytanie, jak ta forma jest „ucieleśniana” w bytach realnego świata⁸. W odróżnieniu od idealnych, beczasowych form byty realnego świata są „zanurzone” w czasie – trwają w czasie. A więc *intellectus* i *rei*, jeśli są rozważane jako byty realnego świata, a nie jako byty idealne, trwają w czasie – można ich istnienie ulokować w czasie. Dla uproszczenia dalszych opisów *intellectus* będziemy utożsamiać z wytworem umysłu – z myślą (M) jako taką, ewentualnie jakoś wyrażoną, a *rei* z rzeczą (R), której myśl dotyczy.

Rozważmy następujące przypadki: (1) myśl dotyczy rzeczy, która istniała zanim myśl powstała (to jest myśl powstała później niż rzecz, której dotyczy), (2) myśl powstała zanim powstała rzecz (to jest myśl jest wcześniejsza niż rzecz, której dotyczy). W skrócie: (1) R poprzedza M, bądź (2) M poprzedza R⁹. Z przypadkiem (1) mamy do czynienia w aktywności epistemicznej

⁸ Jak wiadomo, Platon próbował tę kwestię rozstrzygnąć na różne sposoby, raczej nieskutecznie, co dało impuls do koncepcji Arystotelesa (formy w rzeczach, zamiast na zewnątrz rzeczy, w świecie idei).

⁹ Pomijamy przypadek równoczesności M i R, który wydaje się intuicyjnie łatwo uchwyt-ny, jednak gdy jest systematycznie analizowany, prowadzi to do złożonych rozważań nad interpretacją pojęcia równoczesności w ciągłej interpretacji czasu (utożsamianej na przykład

(myśl M dotyczy istniejącej rzeczy R – rzeczy, którą chcemy poznać), a z przypadkiem (2) w aktywności pojetycznej (myśl M dotyczy nieistniejącej rzeczy R – rzeczy, która ma powstać). Z istoty rzeczy w przypadku aktywności epistemicznej dążymy do zgodności myśli z tym, czego myśl dotyczy, to jest zgodności M z R ; jeśli zachodzi zgodność, to mówimy, że myśl jest prawdziwa (by tak rzec, zachodzi prawda epistemiczna). W przypadku aktywności pojetycznej dążymy do zgodności rzeczy z myślą, która tej rzeczy dotyczy, to jest zgodności R z M ; jeśli zgodność zachodzi, to mówimy, że rzecz jest prawdziwa (by tak rzec, zachodzi prawda pojetyczna). Powstaje pytanie: czy kryteria oceny zgodności M z R (to jest dla aktywności epistemicznej) mogą się różnić od kryteriów oceny R z M (to jest dla aktywności pojetycznej). Kwestię tę omawiamy poniżej. Jak się okazuje, ma ona związek z podstawową własnością odróżniającą procesy epistemiczne od pojetycznych.

W literaturze przedmiotu klasyczną definicję prawdy z reguły rozważa się jednostronnie, jako zgodność myśli, a właściwie poglądu dotyczącego czegoś, z tym jak to coś ma się w rzeczywistości. Pogląd, w stosowanym tu i dalej rozumieniu, jest rodzajem reprezentacji myśli, która może mieć formę sądu, asercji, stwierdzenia, zdania oznajmującego itp.¹⁰. A więc rozważa się z reguły tylko zgodność M z R , pomijając przypadek zgodności R z M , i to w zakresie ograniczonym do poglądów. Prawdziwy lub fałszywy jest pogląd, określany w literaturze przedmiotu *nośnikiem* prawdy. Jako że z reguły nie jest rozważana zgodność rzeczy z poglądem jej dotyczącym (a w konsekwencji także z myślą wyrażoną w poglądzie), a w konsekwencji nie rozważa się

ze zbiorem liczb rzeczywistych), czy w tzw. interpretacji zdarzeniowej, w której równoczesność może być utożsamiana z nieokreślonością kolejności zachodzenia zdarzeń. Analizy te nie mają istotnego wpływu na dalsze, zasadnicze konkluzje, które uwzględniają kwestię równoczesności w kontekście powiązań aktywności epistemicznej i pojetycznej, bez wchodzenia w czysto teoretyczne analizy.

¹⁰ We współczesnej analizie pojęcia prawdy z reguły stosuje się określenia: sąd, asercja czy orzeczenie (ang. *proposition*). Tu i w dalszych analizach przyjęto określenie „pogląd”, interpretując je jako określenie ogólniejsze w tym sensie, że nie jest związane z konkretną formą wypowiedzi. Poza tym, co równie ważne, określenie pogląd chyba lepiej oddaje sytuację, w której myśl powstająca w umyśle (owe *intellectus*) nie jest uzewnętrzniona w jakiejś formie językowej, a mimo to może jej dotyczyć pojęcie prawdy. W tym kontekście warto wziąć pod uwagę, że Arystoteles, który był autorem wzorca klasycznej definicji prawdy, zdawał sobie sprawę, iż wyrażane są też poglądy, którym nie można przypisać ani prawdy, ani fałszu. Kwestia ta będzie miała istotne znaczenie w dalszych rozważaniach.

przypadku, w którym nośnikiem prawdy jest rzecz, na przykład krzesło zbudowane (aktywność pojętyczna) zgodnie z założonym projektem (intencją pojętyczną). Krzesło można uważać za nośnik prawdy – uznać krzesło za „prawdziwe”, jeśli zachodzi taka zgodność. Oceniamy zgodność zbudowanego krzesła z planem, a nie odwrotnie. Nośnikiem prawdy może być też coś istniejącego, na przykład osoba, której przypisujemy pewne przymioty, na przykład męstwo. Osobie tej przypiszemy męstwo, jeśli cechy i zachowanie tej osoby są zgodne z poglądem dotyczącym tego, co jest uznawane za męstwo. Zgodność dotyczy zgodności osoby z poglądem, a nie poglądu z osobą. A zatem i w tym przypadku nośnikiem prawdy jest to, czego dotyczy pogląd. Zauważmy jeszcze, że zarówno myśl (pogląd), jak i rzecz mogą być uważane za nośniki prawdy w przypadku, gdy sformułowanie klasycznej definicji prawdy jest interpretowane jako forma w sensie platońskim, gdyż wówczas, jak już wspomnieliśmy, relacja zgodności myśli i rzeczy jest symetryczna (zachodzi zgodność myśli z rzeczą oraz rzeczy z myślą).

Biorąc pod uwagę te rozważania możemy powrócić do domniemanego paradoksu związanego z kijem zanurzonym w wodzie, przypomnijmy: zjawisko złudzenia uznaliśmy za prawdziwe, gdyż jest naturalne, natomiast widzenie prostego kija jako zagiętego (złamanego, przerwanego itp.) uznaliśmy za fałszywe, gdyż jest złudzeniem. Rozważane zjawisko złudzenia uważamy za naturalne, gdyż istnieją empiryczne dowody na jego powszechność w odpowiednich warunkach (odpowiedni kąt widzenia, niezakłócone widzenie, właściwa interpretacja danych doświadczalnych itp.). Może być zatem uważane za zjawisko prawdziwe w sensie empirycznym – w oparciu o doświadczalne uzasadnienia obserwowanej niezgodności tego, jak kij jest widziany (zagięty), z tym, jakim jest w rzeczywistości (prosty). Określenie rozważanego zjawiska jako prawdziwego dotyczy tej, uzasadnionej empirycznie, niezgodności.

Przypomnijmy jeszcze, że zgodnie z przedstawioną już interpretacją, klasyczna definicja prawdy ma charakter wzorca, którego instancją (przykładem) jest realizacja w realności empirycznej. Można tu dostrzec analogię z tzw. semantyczną definicją prawdy Tarskiego¹¹, która jest sformalizowaną odmianą rozważanej tu klasycznej, korespondencyjnej definicji prawdy:

¹¹ Tarski (1933) przedstawia zasadniczą koncepcję, inspirowaną klasycznym problemem tzw. paradoksu kłamcy. Zob. też omówienie porównawcze z innymi koncepcjami prawdy w Glanzberg (2021).

zgodność uzasadniona empirycznie jest wyrażona w „języku przedmiotowym”, zaś zgodność, do której odnosi się klasyczna definicja prawdy, jest wyrażona w „metajęzyku”. W analogii do terminologii matematycznej teorii modeli, która wyrosła na bazie wprowadzonego przez Tarskiego rozróżnienia języka przedmiotowego i metajęzyka, empiryczne kryterium zgodności jest „modelem” kryterium zgodności – interpretacją „teorii”, którą jest klasyczna definicja prawdy.

Wziąwszy powyższe pod uwagę, można następująco odnieść się do domniemanego paradoksu związanego z kijem w wodzie: pogląd (interpretacja tego, jak coś jest widziane – postrzegane), że kij jest zagięty, gdy w rzeczywistości jest prosty, jest fałszywy w metajęzyku według klasycznej definicji prawdy, będącej „teorią” wyrażoną w metajęzyku. Pogląd ten jest także fałszywy zgodnie z uzasadnieniem empirycznym, wyrażonym w języku przedmiotowym, to bowiem, jak kij jest postrzegany, jest niezgodne z tym, jaki kij jest w rzeczywistości. A zatem domniemany paradoks nie zachodzi, jeśli w interpretacji pojęcia prawdziwości odróżnia się jego definicję w metajęzyku (wyrażającym idealny wzorzec prawdziwości) od definicji w języku podmiotowym (wyrażającym fakty empiryczne).

Rozróżnienie opisu metajęzykowego od opisu w języku przedmiotowym było pomysłem, który umożliwił Tarskiemu rozwikłanie klasycznego paradoksu kłamcy. Analogia z rozważanym tu przypadkiem nie jest oczywiście dosłowna, gdyż koncepcja Tarskiego dotyczy języków formalnych i ich sformalizowanych relacji. Natomiast istota tego rozróżnienia wykracza, zdaniem autora, poza przypadek sformalizowanych języków i relacji opisów w nich dokonywanych, które zresztą nie są łatwe do zrozumienia bez pewnego wytrenowania w posługiwaniu się pojęciami abstrakcyjnymi i formalizmem matematycznym. Możliwość powstania paradoksalnych konsekwencji wypowiedzi o czymś pojawia się, gdy wypowiedź orzeka o tym czymś i o samej sobie; paradoks nie pojawia się, gdy rozdziela się orzekanie o czymś – w języku podmiotowym, od orzekania o wypowiedzi o tym czymś – w metajęzyku. Podobną obroną przed powstawaniem paradoksów, takich jak paradoks Russella, jest rozdzielenie przypisywania pewnej cechy elementom zbiorów od przypisania tej cechy zbiorom.

Dotychczas relacje *intellectus* i *rei* w korespondencyjnej definicji prawdy rozpatrywaliśmy z punktu widzenia kryterium zgodności, co doprowadziło do potrzeby rozróżnienia opisu metajęzykowego od opisu w języku przedmioto-

wym. Rozróżnienie to pozwala uniknąć paradoksu związanego z charakteryzacją rozpatrywanej iluzji, a także nieco „urealnić” interpretację abstrakcyjną relacją zgodności *intellectus* i *rei*. Ale tylko nieco, pozostaje bowiem kwestia, w jaki sposób określenie zgodności *intellectus* i *rei* jest możliwe, skoro są one „z innego świata” i nie mają „wspólnego języka komunikacji”, z wyjątkiem przypadku, że *rei* jest *intellectus** (poglądem* różnym od poglądu bez gwiazdki) i wówczas mamy do czynienia z problemem zgodności *intellectus* i *intellectus**. Zaczniemy od przypadku, gdy *rei* jest niementalne.

Aby pogląd dotyczący czegoś niementalnego mógł powstać, musi zachodzić jakaś forma interakcji umysłu z tym czymś¹². W interakcji tej muszą uczestniczyć zmysły, bezpośrednio lub pośrednio za pomocą jakichś środków wspomagających zmysły, a także mózg przetwarzający dane zmysłowe. Interakcja zachodzi w wyniku zamierzonego działania bądź może być niezamierzona; ta druga możliwość nie jest tu głównym przedmiotem zainteresowania. Powstała myśl (pogląd) dotycząca czegoś nie jest niezależna od zamierzonej aktywności polegającej na interakcji z tym czymś i od sposobu jej realizacji. Należy zatem rozróżnić koncepcję („plan”) zamierzonej interakcji z czymś, od poglądu dotyczącego tego czegoś, który powstaje w wyniku realizacji tej interakcji (rezultat realizacji „planu”). Dla uproszczenia dalszych opisów nazwiemy koncepcję zamierzonej interakcji *konceptem*, a powstały pogląd w wyniku tej interakcji *perceptem*. Rozróżnienie konceptu od perceptu ma fundamentalne znaczenie w dalszych rozważaniach dotyczących intencjonalnych procesów twórczych w rozdziałach III i IV, gdyż umożliwia ujawnienie podstawowych właściwości różniących procesy epistemiczne i pojetyczne.

Zarówno koncept, jak i percept są komponentami *intellectus* – wytworami umysłu. Percept zależy od konceptu, ale w praktyce, jeśli rozważa się nie tylko „finalne” efekty aktywności umysłu, także proces, który do finalnych efektów doprowadza, wówczas ujawnia się zależność zwrotna – perceptu od konceptu. Wobec zależności perceptu od konceptu ich rozdzielenie nie jest łatwe, gdyż jest uzależnione od złożonych, wciąż stosunkowo mało poznanych własności świadomości. Nie będziemy się w tym miejscu zagłębiać w te kwestie.

¹² Interakcja mogła zajść w przeszłości, a jej ślad mógł pozostać w pamięci; pogląd może powstawać na podstawie tego zachowanego śladu. Dla uproszczenia rozważań w tym miejscu nie rozróżniamy tych przypadków.

W praktyce, mimo tych trudności, dokonujemy takiego rozdzielenia poprzez wyrażenie konceptu i perceptu za pomocą jakiejś językowej formy wyrazu. Przykładem jest opis konceptu w formie zmierzonego planu działania i założonych jego efektów, a przykładem perceptu opis efektów realizacji tego działania. Przykładem opisu konceptu jest też teoria jakiegoś zjawiska wyrażona w języku formalnym i koncepcja przeprowadzenia eksperymentu mającego potwierdzić lub sfalsyfikować teorię, a przykładem opisu perceptu są wyrażone w jakimś języku rezultaty przeprowadzonego eksperymentu.

I znowu, dla uproszczenia dalszych opisów, zastosujemy następującą konwencję terminologiczną: opis konceptu to *Koncept*, a opis perceptu to *Percept*. Czyli koncept i percept pisane z małej litery to wytwory umysłu, natomiast pisane z dużej litery to ich opis. Języki, w których wyrażone są Koncept i Percept, nie muszą być takie same i w praktyce często nie są. Jeśli są różne, to komplikuje się problem wzajemnej interpretowalności Konceptu i Perceptu, a więc badania relacji między tym, co chcieliśmy osiągnąć (według opisu w Konceptcie), a tym, co osiągnęliśmy (według opisu w Perceptcie).

Z zastosowaniem wprowadzonych pojęć i terminów można interpretować korespondencyjną definicję prawdy: *intellectus*, *rei* i ich relacje. Otóż „dostęp” do tego, czym czy jaka jest rzecz, mamy poprzez percept, czyli współdziałanie zmysłów (ewentualnie wspomaganych wyrafinowanymi środkami), mózgu i umysłu. Udział tych składników w formowaniu perceptu może być różny, a nawet można przyjąć, że w pewnych sytuacjach nie ma świadomego działania umysłu (na przykład doznajemy wrażenia czegoś, bez jasności – poglądu – co to takiego). Są to jednak przypadki mało interesujące z punktu widzenia naszych rozważań, w szczególności w odniesieniu do definicji prawdy, w której udział umysłu – formułowania poglądu na temat rzeczy – jest zasadniczy. Zastępujemy więc rzecz – *rei* – przez percept (ewentualnie Percept, to jest opis perceptu). Powstaje pytanie: jak należy interpretować *intellectus*? Mógłby być nim percept, wówczas interpretacją definicji prawdy byłaby zgodność perceptu z rzeczą, której dotyczy. Ale jeśli założyć, że percept jest tym, co wiemy o rzeczy, czyli niejako zastępujemy rzecz „samą w sobie” perceptem, to definicja prawdy w gruncie rzeczy mówi, że prawdą rzeczy jest to, czym ta rzecz jest w naszym postrzeganiu, albo inaczej: prawdą o rzeczy jest to, co uważamy za tę rzecz (jak ją postrzegamy). Taka interpretacja oczywiście nie może nas zadowalać, bo w końcu można

by ją sprowadzić do stwierdzenia: prawda jest tym, czym jest, albo: rzecz jest tym, czym jest. Te stwierdzenia mogą być inspirujące, ale raczej w sensie teologicznym niż filozoficznym¹³. Wobec tego decydujemy się przyjąć, że *intellectus* to koncept (ewentualnie jego opis, to jest Koncept).

A jeśli tak, to korespondencyjna definicja prawdy przyjmuje postać: prawda to zgodność konceptu i perceptu („reprezentującego” rzecz, której koncept dotyczy). Jest to definicja zadowalająca w tym sensie, że zarówno koncept, jak i percept „rezydują” w umyśle, więc potencjalnie kwestia ich zgodności, a więc prawdy, może być w umyśle rozstrzygana. Ma jednak też wadę: trudno ją zobiektywizować¹⁴. Wady tej nie miałyby taka postać definicji: prawdą jest zgodność Konceptu i Perceptu. Definicję tę można bowiem zobiektywizować dobierając kryteria zgodności na poziomie językowym, a nawet próbować je sformalizować. W tym sensie jest to definicja (potencjalnie) konstruktywna. Zauważmy, że jest to ta postać korespondencyjnej definicji prawdy, która jest z reguły stosowana w badaniach naukowych konfrontujących obserwowaną rzeczywistość z poglądami na nią. Zauważmy także, że konfrontowanie opisów czegoś, a nie ich „przodków” w umyśle, dotyczy także na przykład matematyki, chociaż percept w tym przypadku nie musi być pochodną jakiejś formy kontaktu z rzeczywistością poza-umysłową, choć oczywiście może, i nierzadko bywa¹⁵.

Powróćmy do wprowadzonego rozróżnienia „kierunku” relacji zgodności w korespondencyjnej definicji prawdy: zgodności myśli (poglądu) z rzeczą oraz zgodności rzeczy z myślą (poglądem). We wprowadzonej tu ramie pojęciowej rozróżnienie to ma postać, odpowiednio: zgodność konceptu z perceptem i perceptu z konceptem (alternatywnie, zgodnie z powyższymi uwagami: Konceptu z Perceptem i Perceptu z Konceptem, odpowiednio). Jeżeli rozróżnienie to wiąże się z rodzajami aktywności – z aktywnością epistemiczną i aktywnością pojetyczną, wówczas te dwa rodzaje prawdy można interpretować, jak już wspomniano, jako prawdę epistemiczną i prawdę pojetyczną.

¹³ Chociaż powiązanie prawdy z bytem, a nawet ich utożsamianie, ma wielowiekową tradycję w rozważaniach filozoficznych.

¹⁴ Co więcej, zgodność „w umyśle” może być objawem halucynacji. Notabene, tzw. halucynacje są jedną z ułomności tzw. generatywnej sztucznej inteligencji.

¹⁵ Odnosi się to w szczególności do tzw. intuicjonistycznego podejścia do matematyki. Zob. Murawski (1995).

W tym kontekście warto skonstatować, że przydatność, czy nawet niezbędność, stosowania kryterium prawdy w aktywnościach epistemicznych zazwyczaj nie budzi wątpliwości (poza różnymi wersjami deflacyjnego czy redundancyjnego podejścia do przydatności prawdy¹⁶). Natomiast w odniesieniu do aktywności pojetycznych dominuje pogląd, że pojęcie prawdy nie ma zastosowania. Jest to pogląd równie nieuzasadniony jak twierdzenie, że nauka jest aksjologicznie obojętna. Pogląd ten wynika w szczególności, chociaż nie tylko, z ograniczenia interpretacji pojęcia prawdy do jej wersji epistemologicznej, pomijającej jej wersję ontologiczną. Źródła tego błędu można się dopatrywać w rozwoju filozofii pozytywistyczno-analitycznej, który szedł w parze z imponującymi osiągnięciami nauk przyrodniczych, matematyki i logiki, co stwarzało przekonanie, że metody właściwe tym dziedzinom wiedzy są uniwersalne, a w konsekwencji, że zagadnienia ontologiczne można zredukować do zagadnień epistemologicznych (bądź pominąć). Przekonanie to zaważyło na sposobie postrzegania problemów właściwych technice, czego wyrazem jest pokutujące przekonanie, że istota nauk technicznych sprowadza się do zastosowania nauk przyrodniczych i ścisłych, a w konsekwencji, że problemy nauk technicznych sprowadzają się do zagadnień epistemologicznych. Nawiasem mówiąc, równie nieuprawniony jest często wyrażany pogląd, że nauki techniczne, w odróżnieniu od nauk przyrodniczych, są nieparadygmatyczne.

Wobec tego, że klasyczna, korespondencyjna definicja prawdy jest niekonstruktywna, w tym sensie, że nie określa kryterium zgodności poglądu dotyczącego czegoś i tego czegoś, czego pogląd dotyczy, pojawiło się sporo koncepcji alternatywnego ujęcia pojęcia prawdy (por. przypis 16). Nie będziemy tutaj ich omawiać, gdyż niewiele by to wносиło do naszych rozważań. Skonstatujmy jedynie, że koncepcje te zmierzają do wyeliminowania podstawowej wady definicji klasycznej, wprowadzają jednak inne ułomności, w gruncie rzeczy uciekając od istoty, uniwersalności i intuicyjności pojęcia prawdy. Zazwyczaj zasadzają się na przyjęciu określonego kryterium prawdy, na przykład: zgodność (koherencja) poglądów między sobą, użyteczność (pragmatyzm), powszechność poglądu, oczywistość poglądu i wiele innych. Proponowane kryteria potencjalnie umożliwiają zweryfikowanie tego, czy mamy do czynienia z prawdą czy nie, tyle tylko, że w odniesieniu

¹⁶ Zob. encyklopedyczny opis różnych podejść do pojęcia prawdy w Glanzberg (2021).

do wąskiego (i wątpliwego) kontekstu, wobec czego gubi się istotny sens metafizyczny pojęcia prawdy. Najbardziej osobliwa jest tzw. redundancyjna teoria prawdy (jedna z odmian tzw. teorii deflacyjnej), według której pojęcie prawdy jest zbędne, gdyż na przykład stwierdzenie „prawdą jest, że pada deszcz” nie wnosi nic nowego w stosunku do stwierdzenia „pada deszcz”. Z równym przekonaniem można by dowodzić, że potrafimy się obejść bez pojęcia dobra czy pojęcia piękna, a idąc dalej – bez jakichkolwiek odniesień do pojęć metafizycznych. Ale czy bez odwołania do pojęć metafizycznych – odwołania do zewnętrznego punktu odniesienia – da się uzasadnić pogląd, że pojęcie prawdy jest zbędne? Zapewne jest to niemożliwe, podobnie jak wybrnięcie z paradoksu kłamcy czy paradoksu Russella (i im podobnych), bez ich opisania niejako „z zewnątrz”, z „wyższego” poziomu pojęciowego i językowego, jak to ma miejsce w przypadku semantycznej interpretacji pojęcia prawdy dokonanej przez Tarskiego czy uogólnienia pojęcia zbioru za pomocą pojęcia klasy.

II.3. Wiedza i informacja

Właściwie cała historia myśli filozoficznej przekonuje, że nie jest możliwe uniknięcie stosowania pojęć o charakterze metafizycznym, normatywnym, nie tylko takich jak prawda, ale także, w szczególności, powszechników (tzw. uniwersaliów), takich jak „człowiek”, „czerwień” czy „liczba”. Jak już wspomniano powyżej, niezbędność pojęć metafizycznych wydaje się w gruncie rzeczy oczywista, gdyż bez nich trudno sobie wyobrazić jakiegokolwiek formy organizowania się grup społecznych, nawet bardzo prymitywnych. Inna sprawa to kwestia statusu ontologicznego pojęć metafizycznych: czy istnieją w sensie platońskim, czy są tworem umysłu, czy są tylko nazwami itp. Dyskusje w tej spornej kwestii nadal trwają i zapewne będą trwać. Chociaż nie podważają one niezbędności pojęć metafizycznych, to jednak są objawem odwiecznego marzenia o niezawodności poznania i związanego z nim pytania o źródła wiedzy. Wątpliwie, czy nasze poznanie jest niezawodne, w szczególności poznanie za pomocą zmysłów, wynika z elementarnych doświadczeń życiowych. Mniej oczywistym źródłem zawodności naszego poznania okazują się ogólne poglądy i hipotezy dotyczące tego, jakim jest świat, tego, jacy jesteśmy my, jako podmiot poznający, czy jakie są granice ludzkiego poznania.

Źródła poglądów co do zawodności poznania są różne i w różnym stopniu odbijały się na kształtowaniu nurtów myśli filozoficznej, takich jak sceptycyzm czy cynizm w starożytnej Grecji, a w filozofii nowożytnej i współczesnej przede wszystkim w odniesieniu do poznania naukowego, co ma swoje odzwierciedlenia także w sposobie i rodzaju rozważań nad zagadnieniami filozoficznymi – epistemologicznymi, ale także ontologicznymi i etycznymi¹⁷. W tym kontekście szczególnie inspirujące okazały się rozważania Kartezjusza, w szczególności jego metoda systematycznego wątpienia w poszukiwaniu niepowątpiewalnego oparcia, na którym można by budować pewną wiedzę. Jego przekonanie, że podstawą pewności jest oczywistość pewnych spostrzeżeń, a także jego *Cogito ergo sum* wywiedzione z przekonania, że nie może wątpić w to, że wątpi, jest w swej istocie wprowadzeniem świadomości (w dzisiejszym rozumieniu) do rozważań o poznaniu.

Tym tropem podążyli, w różnych kontekstach i z różnymi wnioskami, Hume, Kant, Brentano i Husserl. Byli i są jednak myśliciele, którzy uparcie usiłują wyłączyć jakiegokolwiek aspekty świadomości z procesu pozyskiwania wiedzy, mimo spektakularnej porażki pozytywizmu i neopozytywizmu naukowego, wniosków wypływających z rozważań fenomenologicznych (prace Husserla, Ingardena i innych) czy z badań nad społecznymi i psychologicznymi aspektami badań naukowych i ich rezultatów (prace Flecka, Kuhna i in.). Upór ten wydaje się wypływać z błędnego przekonania, że rozważanie świadomości jako komponentu poznania jest „psychologizmem” i subiektywizmem sprzecznym z postulatem dążenia do obiektywności poznania i z konieczności musi prowadzić do relatywizmu poznawczego, a w dalszej kolejności do zwątpienia w ludzkie zdolności poznawcze. Można jednak zapytać: czy eliminując świadomość i subiektywność z rozważań nad procesem poznawczym nie ryzykujemy jednostronności poznania? Czy taka jednostronność jest do pogodzenia z obiektywnością poznania? A nawet jeśli tak, to zapewne może to dotyczyć tylko wybranych, okrojonych fragmentów rzeczywistości, a chyba nie takie są cele, które sobie stawiamy dążąc do poznania siebie, świata i naszego w nim bytowania.

Wszystkie wspomniane kwestie wiążą się z pytaniami o to, co i jak możemy poznać i w jakim sensie możemy mieć zaufanie do tego, co uznajemy za poznane. Centralnym pojęciem w rozważaniach nad tymi pytaniami

¹⁷ Zob. przegląd koncepcji i stanowisk w epistemologii przedstawiony w Woleński (2005).

jest wiedza. A więc przyjrzyjmy się bliżej temu, co można uważać za wiedzę, w odróżnieniu od tego, co można uznać za ledwie za domniemanie lub za nieuzasadniony czy fałszywy pogląd.

Gdy ktoś mówi „wiem, że ...”, a nie na przykład „podejrzewam, że ...”, „mam wrażenie, że ...” czy „zostałem poinformowany, że ...”, to komunikuje, że pogląd, który wyraża, jest zgodny z rzeczywistością, czyli jest prawdziwy. Oczywiście ktoś stwierdzający, że wie coś o czymś, może chcieć nas oszukać, ale jeśli tak nie jest, to ten ktoś wyraża swoje przekonanie o prawdziwości tego poglądu. Ktoś, kto słyszy „wiem, że ...” może w pełni zaufać mówiącemu i w konsekwencji uznać wygłoszony pogląd za prawdziwy, albo, jeśli ma wątpliwości, zapytać: Na jakiej podstawie wyrobiłeś sobie taki pogląd? Albo, drążąc głębiej: Czy twój pogląd przejąłeś ze źródła, któremu ufasz? Jeśli tak, to co jest podstawą twojego zaufania? A jeśli wyrobiłeś sobie ten pogląd samodzielnie, to jak do niego doszedłeś? Czy jest to sposób niezawodny? Jaką przyjąłeś definicję prawdy – zgodności poglądu z rzeczywistością? Są to pytania, które można streścić tak: skąd możemy *wiedzieć*, że wyrażający określony pogląd *wie*? Stąd już tylko krok do zapętlenia pytania zadającego pytania z ewentualnymi pytaniami pytanego do pytającego... Czy wyjściem z tego zapętlenia jest zaufanie do osoby wyrażającej pogląd? Czy przekonanie o wiarygodności tej osoby jest równoznaczne z zaufaniem do niej – jaki jest związek zaufania z przekonaniem? Jest zastanawiające, że tego rodzaju pytanie wydaje się nie frapować badaczy pojęcia wiedzy (w odróżnieniu od psychologów i socjologów!), powrócimy więc do niego po związłym scharakteryzowaniu zmagania z pojęciem wiedzy, trwających od starożytności, a szczególnie intensywnie prowadzonych w czasach nam bliższych, w szczególności w związku z rozwojem nauki.

Są to pytania, które pojawiają się, gdy zastanawiamy się nad pojęciem wiedzy, i to w gruncie rzeczy niezależnie od tego, czy dotyczą one wiedzy indywidualnych osób, poglądów uznawanych za wiedzę przez grupy osób, na przykład tzw. wiedzę ekspercką w pewnej dziedzinie, a nawet tego, co uznajemy za wiedzę na pewnym etapie rozwoju cywilizacji. To, co jest uznawane za wiedzę, zależy zatem od złożonych uwarunkowań społecznych i jednostkowych, niemniej u podstaw problemów z pojęciem wiedzy są jego powiązania z innymi pojęciami fundamentalnymi, takimi jak prawda, uzasadnienie czy zaufanie, które mają aspekty abstrakcyjne czy metafizyczne, niezwiązane z tym, co indywidualne czy grupowe.

Próby zdefiniowania czym jest wiedza trwają od starożytności. W usiłowaniach tych nie chodzi tylko o scharakteryzowanie wybranych cech wiedzy, sposobu jej wyrażania, sposobu pozyskiwania czy sposobu powstawania, lecz o to, aby ustalić warunki konieczne i wystarczające, odróżniające wiedzę od innych rodzajów wglądów w rzeczywistość. Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że wiedza to pogląd, który wyraża *prawdziwe przekonanie*. Zastrzeżenie, które się zgłasza do takiego rozumienia wiedzy sprowadza się do tego, że przekonanie to pojęcie odnoszące się do indywidualnego, subiektywnego stanu umysłu, a więc nie może być podstawą do uznania poglądu za niepowątpiewalny (z wyjątkiem stwierdzeń w rodzaju „źle się czuję”). A ponadto uważa się, iż trudno uznać, że ktoś posiada wiedzę dotyczącą czegoś, nawet jeśli jego przekonanie dotyczące czegoś jest prawdziwe, jeśli przekonanie przez niego przyjęte nie jest oparte na przekonującym uzasadnieniu tego przekonania (ten ktoś nie ma przekonującego uzasadnienia do przyjęcia tego przekonania). Wobec takich zastrzeżeń postuluje się do definicji wiedzy dodać warunek, iż prawdziwe przekonanie jest uzasadnione: wiedza to *uzasadnione prawdziwe przekonanie*. Podobne sformułowanie pojawia się już w dialogu *Teajtet* Platona, wraz z jego krytyką¹⁸.

I wspólnie podnosi się liczne wady definicji wiedzy jako uzasadnionego prawdziwego przekonania, a mimo to definicja ta jest wciąż uważana za miarodajną – a przynajmniej za punkt odniesienia (dodajmy: głównie w tzw. filozofii analitycznej)¹⁹. Tak, czy inaczej, brak zgody co do tego czym jest wiedza. Pojawia się też pogląd, że tego, czym jest wiedza, nie da się sprowadzić do postaci: „ktoś wie, że jest tak-a-tak, wtedy i tylko wtedy, gdy są spełnione określone warunki”, a taką formę ma standardowa definicja wiedzy jako uzasadnionego prawdziwego przekonania: Podmiot *X* wie, że *T* (jest tak-a-tak) wtedy i tylko wtedy, gdy spełnione są łącznie warunki:

- (a) *T* jest prawdą,
- (b) *X* jest przekonany, że *T*,
- (c) *X* ma uzasadnione powody, by mieć przekonanie, że *T*.

¹⁸ „Sokrates: I w ogóle, to naiwność z naszej strony: szukać, co to jest wiedza i powiedzieć, że to sąd słuszny wraz z wiedzą o różnicy jednostkowej, czy o czymś tam. Zatem ani spostrzeżenie, Teajtecio, ani sąd prawdziwy, ani do sądu prawdziwego dołączane ściśle ujęcie – wiedzy nie stanowią” (tłumaczenie W. Witwickiego).

¹⁹ Encyklopedyczne streszczenie poglądów dotyczących pojęcia wiedzy: Ichikawa (2018).

Dla wygody dalszych opisów oznaczmy tę definicję przez UPP (od Uzasadnione Prawdziwe Przekonanie, ang. *Justified True Belief* – *JTB*).

Według rozróżnienia wprowadzonego przez Gilberta Ryle’a, UPP to przykład definicji wiedzy, że jest tak-a-tak – „wiedza, że” (*knowledge-that*), w odróżnieniu od wiedzy, jak coś zrobić – „wiedza, jak” (*knowledge-how*). W niektórych rozważaniach, wyróżnia się też inne rodzaje wiedzy, na przykład „wiedzę, dlaczego”, „wiedzę, po co”, „wiedzę, kto” itp. (w literaturze angielskojęzycznej określa się je wspólnie jako *knowledge-wh*). Rozróżnienia te, jak uważają niektórzy, można sprowadzić do „wiedzy, że”. Na przykład, wiedzę, jak coś zrobić można wyrazić następująco: ktoś *wie, że* aby zrobić to coś, należy postąpić w określony sposób, czyli *wie, jak* to coś zrobić. Jeśli przyjąć taki punkt widzenia, zasadniczą rolę odgrywa „wiedza, że”. Sprawa jednak nie jest taka prosta czy oczywista. Rozróżnienie powyższych rodzajów wiedzy, a w szczególności „wiedzy, że” i „wiedzy, jak”, okazuje się istotne w kontekście rozważań nad dwoma wyróżnionymi w naszych rozważaniach typami aktywności twórczej: epistemicznej i pojetycznej.

Rozważanie aktywności twórczej jako procesów prowadzących do osiągnięcia określonych rezultatów ujawnia istotę ich zróżnicowania, a zarazem wzajemną zależność, które trudno dostrzec, gdy rozpatruje się tylko naturę finalnych rezultatów tych procesów. W szczególności rozważanie procesu pozyskiwania i formowania się wiedzy umożliwia analizę pojęcia wiedzy z innej perspektywy niż tradycyjna analiza, skupiona na rodzajach, źródłach i komponentach składowych wiedzy. Kwestią rodzajów wiedzy z perspektywy jej powstawania zajmiemy się w dalszej części rozważań. W tym kontekście powrócimy do kwestii „kija w wodzie” – do pytania, na jakiej podstawie i w jakim sensie oglądający kij zanurzony w wodzie wie – wyraża pogląd, że kij jest zagięty bądź prosty. Skoncentrujemy się nad „wiedzą, że” i jej definicją w postaci UPP jako punktem odniesienia do dalszych rozważań.

Definicja UPP ma liczne wady i ograniczenia²⁰ poza tymi dostrzeżonymi już we wspomnianym dialogu Platona *Teajtet*, a także po części w dialogu *Menon*, w którym rozważa się, jaką wartość praktyczną ma dodanie wymogu uzasadnienia do prawdziwego przekonania (a także, czy istnieje wiedza

²⁰ Krytykę podejścia UPP do pojęcia wiedzy przedstawiono w Król, Lubacz (2020); część dalszych rozważań opiera się na tej pracy.

wrodzona). Wstrząsem okazała się kilkustronicowa praca Gettier²¹, w której za pomocą przykładów wykazano, że spełnienie warunków definicyjnych UPP (powyższych warunków *a – c*) może być przypadkowe, wobec czego takie nabycie uzasadnionego przekonania trudno uznać za „prawdziwą” wiedzę – raczej tylko za wiedzę „przypadkową”. Dotychczasowe usilne próby zmodyfikowania warunków definicyjnych UPP w celu wyeliminowania tej wady okazały się nieskuteczne. Ale ta wada nie jest jedyną, co uwidaczniają poniższe spostrzeżenia.

Przede wszystkim zauważmy, że wobec warunków definicyjnych UPP należałoby uznać, że małe dzieci nie mają wiedzy, gdyż po pierwsze jeszcze mogą nie móc wypowiadać tego, co sądzą o czymś, a nawet jeśli już mogą, to trudno wymagać, aby uzasadniały swoje osądy. Ale skoro dzieci potrafią postępować racjonalnie – adekwatnie do wymogów napotykanych sytuacji – to chyba można uznać, że posiadają wiedzę, chociaż nie w sensie UPP. Jeśli tak, to definicja UPP jest zbyt ograniczająca, odnosząca się do wyidealizowanego podmiotu wiedzy.

Ale idźmy dalej. Otóż panuje zgoda co do tego, że nie można uznać poglądu wyrażonego przez kogoś za jego wiedzę, tzn., że ten ktoś wie, co głosi ten pogląd, jeśli pogląd ten nie jest prawdziwy. Mówiąc inaczej, wiedza nie może dotyczyć poglądów nieprawdziwych. Zauważmy, nie jest to zgodne z dość powszechnym, zdroworozsądkowym rozumieniem tego co to znaczy, że ktoś coś wie. Na przykład, jeśli ktoś mówi, że zjawisko grawitacji jest zgodne z mechaniką newtonowską, to jesteśmy skłonni uznać, że ten ktoś wie, że jest tak jak mówi, pomimo iż wiadomo, że wygłoszony pogląd nie jest prawdziwy (we wszystkich warunkach), a co więcej, nie zawsze wymagamy, aby ten ktoś umiał uzasadnić swój pogląd. A więc w praktyce, także w rygorystycznie sformalizowanej działalności naukowej, uznajemy za wiedzę poglądy, o których wiemy, że nie są prawdziwe. Jest to w gruncie rzeczy jeden z warunków niezbędnych do rozwoju wiedzy, o czym przekonuje jej historia. Co więcej, z tego punktu widzenia za wiedzę uznajemy hipotezy naukowe, którym z istoty rzeczy nie możemy przyznać atrybutu prawdziwości. To samo dotyczy stosowania hipotetycznych bytów do wyjaśniania obserwowanych lub hipotetycznych zjawisk. A więc i z tego punktu widzenia definicja UPP okazuje się zbyt uproszczona, nieuwzględniająca realnych aspektów postępu wiedzy, w tym naukowej.

²¹ Gettier (1963).

Ale jest jeszcze inny problem z wymogiem prawdziwości poglądu (warunek *a* UPP), który jest sformułowany na tyle ogólnie, że można zapytać, czy powinien być spełniony niezależnie od potencjalnej interpretacji pojęcia prawdy i kryterium prawdziwości. Jeśli tak, to jest to wymóg niesprawdzalny, a jeśli nie, to wystarczy, że zastosowano jakąś konkretną interpretację, a w konsekwencji pojęcie wiedzy staje się zależne od tej interpretacji. Ale co więcej, tak czy inaczej, wymóg prawdziwości UPP jest zobiektywizowany w tym sensie, że jest niezależny od wymogów dotyczących uzasadnienia (warunki *b* i *c*), które w realnym świecie trudno zobiektywizować, a w praktyce zawsze mają jakieś aspekty subiektywności podmiotu poznającego.

A zatem, konceptualizacja wiedzy według UPP dziedziczy problemy związane z pojęciem prawdy i dodaje nowe, a więc trudno ją uznać za zadowalającą. Próby poszukiwania takiej konceptualizacji pojęcia wiedzy, która zadowalałaby sformalizowane wymogi, obejmowałaby możliwie szeroki zakres tego, co w realnych indywidualnych i grupowych aktywnościach poznawczych uznajemy za wiedzę, nie zawsze pewną czy niepowątpiewalną, pozostaje niezbędnym warunkiem zrozumienia, jak i dlaczego postrzegamy świat tak, jak postrzegamy, a nie inaczej. Jest dość zadziwiające, jak już wspomniano, że w kontekście tych poszukiwań praktycznie pomija się kwestię zaufania do tego, co postrzegamy i na czym to zaufanie można oprzeć, a w szczególności, czym zaufanie, że coś jest takie-a-takie, różni się od przekonania, że to coś jest takie-a-takie. Można podejrzewać, że jest to konsekwencja dominującego współcześnie analitycznego podejścia do rozważania problemów filozoficznych, czemu towarzyszy mniej lub bardziej skrywana niechęć do innych sposobów filozofowania, w szczególności do fenomenologicznego sposobu rozważania tych problemów. Nie chodzi o to, aby przyjmować postawę albo-albo, lecz aby oba sposoby filozofowania się uzupełniały, przez co minimalizuje się groźbę jednostronności rozważań. Jak wynika z argumentacji przedstawionej powyżej, standardowe podejście analityczne jest zdecydowanie zbyt ograniczające, a dalsza argumentacja wykazuje, że klasyczne ujęcie fenomenologiczne również wymaga istotnej modyfikacji. Dotyczy to w szczególności zastosowania ujęcia fenomenologicznego, a więc odnoszącego się do roli świadomości w czynnościach poznawczych (a ogólniej – do twórczej aktywności), do wspomnianej kwestii rozróżnienia pojęcia przekonania od pojęcia zaufania.

Rozważając tę kwestię zacznijmy od posłużenia się podstawowymi pojęciami klasycznej fenomenologii Husserla²², w której wyróżnia się *akty świadomości* i *nie-aktowe formy świadomości*. Akt świadomości jest aktywnością umysłu ukierunkowaną na coś. Ukierunkowanie na coś jest nazywane *intencjonalnością* aktu świadomości, a to, jak to coś jest dane świadomości, jest nazywane *zawartością* aktu świadomości. Nie-aktowe formy świadomości to takie jej stany, w których nie wyróżnia się intencjonalności i zawartości, na przykład nastrój czy nastawienie do czegoś (lub świadomość tła przy aktywnym postrzeganiu czegoś). Nie-aktowe formy świadomości mogą oddziaływać z aktami świadomości.

Według standardowej interpretacji fenomenologicznej, zawartość aktu świadomości może być uznana za wiedzę, jeśli zawartość jest „oczyszczona” ze wszystkich czynników ją zakłócających, takich jak ukierunkowane nastawienie, uprzedzenia czy przesady. Co więcej, przyjmuje się, że tak oczyszczona zawartość aktu świadomości (jest tym, co jest „dane bezpośrednio”) jest immanentnie prawdziwa – jest wiedzą niepowątpiewalną. Oczyszczanie zawartości aktu świadomości jest więc środkiem do uzyskiwania pewności – niezawodnych podstaw wiedzy²³. Wobec tego standardowe fenomenologiczne podejście do pojęcia wiedzy wyklucza jej uzależnienie od przekonania i zaufania, które są rodzajami nastawienia (więc w szczególności wyklucza analizę wiedzy w postaci UPP!). Musimy zatem opuścić to podejście, pozostawiając jednak w analizie wygodne pojęcia intencjonalności i zawartości aktów świadomości.

Aby rozszerzyć pojęcie wiedzy w sposób umożliwiający uznanie za nią nie tylko poglądów prawdziwych, ale także takich, które obiektywnie prawdziwe nie są lub są tylko hipotetyczne, posłużymy się pojęciem *akceptacji*. Przyjmijmy, że w akcie świadomości pogląd może być zaakceptowany niezależnie od tego, czy jest prawdziwy czy nie. Przy takiej interpretacji podmiot ma przekonanie do poglądu pod warunkiem, że go akceptuje. Inaczej mówiąc, być przekonanym do czegoś to zaakceptować to coś, a tym czymś może być pogląd, prawdziwy bądź fałszywy.

²² Zob. Husserl (2009) oraz Husserl (1970).

²³ Nasuwa się tu myśl o podobieństwie do podejścia Kartezjusza do roli oczywistości pewnych spostrzeżeń, jako pewnych podstaw wiedzy. Na marginesie warto wspomnieć, że w *Medytacjach kartezjańskich* Husserl (2009) stwierdza, że Kartezjusz był na dobrej drodze do fenomenologii, ale zatrzymał się w pół kroku.

Zaufaniem nazwiemy akt świadomości, który polega na akceptacji zawartości świadomości niejako bezpośrednio, bez jej intelektualnej „obróbki”, a więc bez formułowania i akceptacji poglądu, jak to ma miejsce na przykład w działalności naukowej. W szczególności niejako bezrefleksyjnie może być akceptowana przekazywana nam wiedza, na przykład w szkole. Przy tym podejściu zaufanie staje się „wiedzotwórcze”, chociaż na innej podstawie niż jest nim przekonanie i może być wykorzystywane do adekwatnego reagowania na napotykaną okoliczność.

Zaufanie do czegoś w tym sensie nie wyklucza przekonania do tego czegoś. W praktyce te dwa stany świadomości mogą koegzystować i wpływać na siebie wzajemnie w złożony sposób, często trudny do rozwikłania w aktywności indywidualnego podmiotu, a tym bardziej, gdy się rozważa wiedzę w interakcji chociażby dwóch osób, nie mówiąc o wiedzy grup społecznych. Warto też wziąć pod uwagę, że w języku polskim, podobnie jak w języku angielskim, możemy wyrażać poglądy i przekonania, to jest stosować liczbę mnogą, natomiast zaufanie nie ma liczby mnogiej. Jest to dodatkowy argument, choć oczywiście nie zasadniczy, za przyjętym tu rozróżnieniem zaufania i przekonania.

Wobec tych ustaleń można proponować następujące rozumienie czyjejś wiedzy: ktoś wie coś o czymś, jeśli ma przekonanie do tego czegoś *lub* ufa temu czemuś. Zakładamy tu, że przekonanie – to jest akceptacja własnego poglądu o czymś, i zaufanie – to jest bezrefleksyjna akceptacja czegoś, co jest nam dane, są warunkami koniecznymi, ale niedostatecznymi, a więc proponowane rozumienie jest w tym sensie otwarte. Innymi słowy, takie rozumienie wiedzy można potencjalnie rozszerzać o inne warunki lub dodatkowe wymogi dotyczące uznania aktów świadomości za przekonanie czy zaufanie, na przykład dotyczące ich uzasadnienia, w szczególności uzasadnienia aktu akceptacji. Nie jest to więc kompletna, wyczerpująca definicja wiedzy. Wymóg uzasadnienia (na przykład jak w UPP) jest typowy w przypadku wiedzy naukowej, ale przecież wiedza tego rodzaju jest daleko niejedyną w codziennym życiu zdecydowanej większości osób.

Interpretując powyższe ustalenia, należy wziąć pod uwagę, że zawartość aktu świadomości – to, co dane świadomości – nie musi być bezpośrednio związana z interakcją ze światem zewnętrznym. Zawartość świadomości może być produktem skomplikowanych aktywności umysłu, w szczególności wyobrażenia sobie czegoś, spekulacji na jakiś temat, tworzenia hipotez,

rozważania pojęć abstrakcyjnych i ich związku itp. Według ontologii stosowanej przez Ingardena²⁴, tego typu konstrukty umysłu są *obiektami intencjonalnymi*. Obiekty intencjonalne odgrywają szczególnie istotną rolę we wszelkiego rodzaju twórczej działalności, w szczególności aktywności epistemicznej i pojetycznej. W aktywności epistemicznej, w szczególności naukowej, obiekty intencjonalne są stosowane do wyrażania tego, „jak jest”, natomiast w aktywności pojetycznej do wyrażania tego, „co ma być”²⁵. Jak się okazuje, o czym dalej, „jak jest” i „co ma być” są ze sobą powiązane, często w sposób bardzo złożony, w wielu obszarach działalności indywidualnej i grupowej, zarówno działalności naukowej i inżynierskiej, jak i artystycznej czy legislacyjnej.

Należy podkreślić, że pojęcie zaufania, które tu rozważaliśmy jako rodzaj aktu świadomości, może też być interpretowane w odniesieniu do nie-aktowej formy świadomości, gdyż zaufanie może być rodzajem nastawienia do czegoś czy inklinacji do pewnego rodzaju postawy wobec czegoś, a te z kolei mogą być konsekwencją indywidualnych predyspozycji, doświadczeń i przeżyć, ale także w mniejszym lub większym stopniu zależeć od grupowych poglądów, przekonań, uprzedzeń czy mód. W konsekwencji na akty świadomości i na nie-aktowe jej formy mogą mieć istotny wpływ czynniki, które trudno wyodrębnić, wyrazić czy zakomunikować. Wobec czego często mówi się o wiedzy „ukrytej”, czy o wiedzy wprost wyrażonej (*explicite*) i wiedzy domyślnej (*implicite*). Ta druga stanowi istotny składnik tego, co zazwyczaj nazywamy intuicją w rozumieniu i analizowaniu stanów rzeczy czy w podejmowaniu działań.

Przy próbach wszechstronnego charakteryzowania pojęcia wiedzy ważne jest też wzięcie pod uwagę, że w wielu naszych wydawałoby się świadomych, racjonalnych czynnościach intelektualnych rola wiedzy ukrytej i intuicji uzewewnętrzniają się w sposób ewidentny. Na przykład, gdy patrzymy na rysunek tzw. wielościanu Keplera-Poinsota, to niejako automatycznie zastanawiamy się nad tym, ile ścian czy krawędzi wielościanu znajduje się po stronie niewidocznej na rysunku²⁶. Zastanawiamy się nad tym, chociaż *de facto* nie

²⁴ Ingarden (1987).

²⁵ Jest to analogia do zgrabnego rozróżnienia nauk przyrodniczych (dotyczących tego, co istnieje) od działalności inżynierskiej (dotyczącej tego, co ma powstać), sformułowanego przez Henryka Skolimowskiego: Skolimowski (1966).

²⁶ Szersze omówienie tej i innych kwestii związanych z wiedzą ukrytą: Król, Lubacz (2020).

mamy do tego podstaw, bo przecież rysunek jest płaski, implicite zakładamy jednak, że rysunek przedstawia figurę przestrzenną.

Nakreślony obraz ukazuje złożoność pojęcia wiedzy, mimo że nie rozważyliśmy wszystkich ważnych jego aspektów, które ujawniają się przy rozważaniu istoty i wzajemnych powiązań, wspomnianych już, aktywności epistemicznej i pojetycznej, które z natury rzeczy mają charakter procesu trwającego w czasie. To, jak ten proces jest realizowany, zależy między innymi od intencji, z którą podejmowane są czynności poznawcze, od sposobu realizowania procesu i od formy przedstawiania rezultatów jego realizacji. Okazuje się, że wszystkie te złożone czynniki wpływają na sposób rozumienia pojęcia wiedzy. Omawiamy je w kolejnych rozdziałach. Zanim jednak przejdziemy do ich omawiania, zatrzymamy się nad pojęciem informacji, wykorzystując wprowadzone już związki wiedzy z formami i aktami świadomości.

Termin informacja jest niezwykle szeroko rozpowszechniony, a zarazem jest bardzo różnie rozumiany w różnych obszarach zastosowań i dziedzinach wiedzy²⁷. Wprowadzimy ujednolicającą interpretację tego terminu w kontekście rozważań dotyczących pojęcia wiedzy, a w szczególności związek pojęcia wiedzy z pojęciem informacji²⁸, który daje odpowiedź na pytanie: czy każda informacja jest wiedzą, a każda wiedza informacją?

Zanim przejdziemy do odpowiedzi na te pytania, zauważmy, że w potocznym rozumieniu informacja to „jakoś wyrażone coś o czymś”. To mało precyzyjne określenie ma tę zaletę, że umożliwia dostosowanie interpretacji pojęcia informacji do ukształtowanych przyzwyczajęń jej rozumienia w różnych obszarach wiedzy i komunikacji. Zauważmy, że to potoczne sformułowanie można zdekomponować na trzy powiązane składniki:

- (a) „o czymś”, to jest o przedmiocie informacji,
- (b) „coś o czymś”, to jest co jest wyrażone o przedmiocie informacji,
- (c) „jakoś wyrażone”, to jest jak to coś o przedmiocie informacji jest wyrażone.

Inaczej mówiąc, sformułowanie to odnosi się do czegoś, co podlega interpretacji, która jest jakoś wyrażona – prezentowana w formie dogodnej do

²⁷ Przykłady rozważań o pojęciu i roli informacji: Mazur (1970), Hetmański (2013), Floridi (2016), Adriaans (2020).

²⁸ Kwestie rozumienia, roli i związku informacji z wiedzą były rozważane w Lubacz (2017) oraz Lubacz, Król (2020).

jej stosowania. Nie od rzeczy jest wziąć pod uwagę, że ten trójczłonowy podział jest strukturalnie podobny do klasycznej semiotycznej triady Peirce'a²⁹: obiekt, interpretant, znak (*object, interpretant, sign*).

W zgodzie z tym trójczłonowym podziałem przyjmijmy następujące różnienia i konwencję nomenklaturową:

- *informacja* to interpretacja przedmiotu informacji,
- *przedmiot informacji* jest tym, czego informacja dotyczy,
- *prezentacja informacji* to przedstawienie interpretacji przedmiotu informacji (za pomocą środków umożliwiających operowanie prezentacją informacji – jej komunikowanie, przetwarzanie, gromadzenie itp.).

Rozumienie informacji jako interpretacji nawiązuje do łacińskiego terminu *informatio*, który z kolei nawiązywał do greckich terminów *morphe* i *idea* (a także *typos* i *eidos*), między innymi w kontekście interpretacji platońskiej i arystotelesowskiej teorii form-idei. W przeszłości stosowano także określenie *informare*, które można interpretować jako nadawanie formy. Jeszcze nie tak dawno używano określenia „formowanie” nie tylko w odniesieniu do rzeczy materialnych, ale także w znaczeniu kształtowania postaw w procesie edukacji. W tradycyjnym znaczeniu (pochodzącym od starożytnej filozofii greckiej) forma czegoś jest tym, co określa istotę tego czegoś, a w związku z tym poznanie czegoś wymaga poznania tej formy, a więc interpretacji.

Wykorzystując powyższe rozróżnienia oraz wprowadzoną konceptualizację dotyczącą wiedzy, można zaproponować następujący związek informacji z wiedzą: prezentacja informacji, która dotarła do świadomości z różnych źródeł stanowiąc jej zawartość, jeśli jest poddana obróbce intelektualnej – interpretacji, a w jej wyniku została zaakceptowana, staje się przekonaniem stanowiącym wiedzę. Jeśli natomiast ta zawartość świadomości jest akceptowana bez obróbki intelektualnej w akcie zaufania, to staje się wiedzą niejako automatycznie (brak obróbki intelektualnej traktujemy tu, dla uproszczenia i zachowania spójności, jako rodzaj interpretacji). W obu przypadkach na ewentualną interpretację i akceptację mogą mieć wpływ nie-aktowe formy świadomości. To, co stanowi zawartość konkretnego aktu świadomości podmiotu może być docierającą z zewnątrz reprezentacją informacji będącą interpretacją jakiegoś przedmiotu informacji. Zatem możemy mieć do czy-

²⁹ Omówienie idei semiotycznych Peirce'a: Liszka (1996).

nienia z informacją dotyczącą informacji – interpretacja prezentacji informacji będącej interpretacją jakiegoś przedmiotu informacji. Może zatem dochodzić do wielokrotnego „nabudowywania” informacji na innych informacjach i w praktyce tak właśnie się dzieje.

Odróżnienie informacji od jej prezentacji jest istotne, gdyż przechowywaniu, magazynowaniu i przesyłaniu podlega prezentacja informacji, a nie informacja czy wiedza. W języku potocznym takiego rozróżnienia zazwyczaj się nie czyni, jest ono istotne, gdy chce się rozróżnić to, co może być zapisane, gromadzone czy komunikowane z wykorzystaniem środków technicznych niewymagających ingerencji aktów świadomości, od czynności poznawczych takiej ingerencji wymagających. Prezentacja informacji zapisana, przechowywana czy komunikowana za pomocą środków technicznych może zostać „ożywiona” w aktach świadomości i stać się wiedzą. Istotne jest też odróżnienie informacji zakodowanej intencjonalnie i świadomie od „sygnałów” w otaczającym nas świecie, które istnieją naturalnie i dopiero w wyniku aktywności poznawczej stają się przedmiotem interpretacji i ewentualnej prezentacji, na przykład w działalności naukowej, artystycznej, inżynierskiej. Informacją może więc być wszystko, co może się stać przedmiotem poznania i wiedzy. Na poziomie aktów świadomości informacja i wiedza mogą być tożsame. Prezentacja informacji i wiedzy może istnieć bez świadomego podmiotu i aktów świadomości, a informacja i wiedza – w przyjętym tu znaczeniu – nie.

III. AKTYWNOŚĆ TWÓRCZA – PROCESY EPISTEMICZNE I POJETYCZNE

III.1. Pojęcie twórczości

Powyższe rozważania uświadamiają rolę aktów świadomości w analizie pojęć prawdy, wiedzy i informacji oraz ich związek z intencjonalną aktywnością. Ważne próby zrozumienia motywacji i interpretacji intencjonalnej aktywności podjęła Elizabeth Anscombe³⁰. Niemalże trafnych obserwacji poczynił też John Searl³¹, w szczególności upowszechniając chwytliwe określenie intencjonalności aktów świadomości jako będących „o czymś” (*aboutness*) oraz wyróżniając rodzaje motywacji do działania związane z przekonaniem o czymś (*belief*) bądź pragnieniem czegoś (*desire*). Intencję podejmowanych przez nas działań można rozpatrywać od strony psychologicznej i uwarunkowań społecznych, jako czynników napędzających i warunkujących nasze działania. Można jednak także rozpatrywać intencję jako czynnik ukierunkowujący aktywność twórczą, w szczególności epistemiczną i pojetyczną. Z takiego punktu widzenia zajmiemy się tu pojęciem intencji. Ale zanim przejdziemy do istoty i roli tak rozumianej intencji, zatrzymajmy się nad pojęciem aktywności twórczej i pytań, które się w związku z tym nasuwają.

Rozważania nad pojęciem rodzajów aktywności, w tym twórczej, mają długą historię. Według klasyfikacji Arystotelesa, aktywność człowieka można podzielić na: poznawanie (*episteme*), wytwarzanie (*poiesis*) i działanie (*praxis*). Przypisał im wyróżniające je cele i „cnoty”: poznawanie – prawda i rozum, wytwarzanie – użyteczność i piękno oraz umiejętność i sztuka, działanie

³⁰ Anscombe (1957).

³¹ Searl (1983).

– dobro i rozsądek. Podział ten był związany z wyróżnionymi przez Arystotelesa rodzajami wiedzy, które można by określić jako wiedzę: „naukową” (*episteme*), „rzemieślniczą” (*techne*), „zdroworozsądkową” (*phronesis*) i „mądrość” (*sophia*). Trudno odmówić tym podziałom i wyróżnieniom sensu, niemniej z dzisiejszej perspektywy, jeśli stosuje się je literalnie, mogą powodować różne szkodliwe uproszczenia. Zauważmy bowiem, że podział na rodzaje aktywności wraz z przypisanymi im celami i cnotami sprzyja na przykład szkodliwemu rozbratowi nauk przyrodniczych z humanistyką³², a nauki z techniką. W dalszych rozważaniach odniesiemy się do tej kwestii, zwracając uwagę na to, że różne rodzaje aktywności, szczególnie twórczej, mają wiele cech wspólnych, gdy rozważać je na odpowiednim poziomie abstrakcji.

Pojęcie twórczości ewoluowało przez wieki, a dzisiejsze jego rozumienie daleko odbiega od tego, jak było rozumiane w przeszłości. Niewykluczone, że dzisiejsze rozumienie tego, czym jest aktywność twórcza stanie się naiwne, na przykład w związku z rozwojem sztucznej inteligencji, której rozsądnie jest nie mylić z prawdziwą inteligencją, a tym bardziej z mądrością. Warto więc prześledzić ewolucję pojęcia i terminu twórczość³³, choćby po to, aby go nie absolutyzować, ale też nie bagatelizować. Od stosunkowo niedawna pojęcie twórczości ma szerokie znaczenie – obejmuje właściwie wszystkie rodzaje aktywności (ludzkiej), chociaż nie tak dawno twórcami określano tylko artystów. Ale zacznijmy od starożytności.

Starożytni Grecy nie używali pojęcia i terminu „twórczość” i „twórca”, odróżniających aktywność, jej wytwór oraz osobę twórcy. Używali terminu *poiein* oznaczającego „robić” w odniesieniu do działalności malarzy i rzeźbiarzy. A uważano, że malarze i rzeźbiarze tylko imitują twory natury według przyjętych reguł i zasad – kanonów, a więc nie tworzą niczego nowego. Ich powinnością było wykazywanie się umiejętnością realizacji tych zasad i reguł, a nie ich przekraczanie czy wykazywanie się wolnością twórczą (w dzisiejszym rozumieniu), natura bowiem jest doskonała, więc jej „poprawianie” nie jest możliwe, a takie próby są niepożądane. Ograniczenie wolności odnosiło się też do muzyków, którym przypisywano rolę odtwarzania kanonów związanych z funkcją, jaką spełniały utwory muzyczne, na przykład w różnego

³² Kwestię tę, w ujęciu społecznym i kulturowym, rozważa trafnie i ciekawie Snow (1999).

³³ Szerzej omówił tę kwestię Tatarkiewicz (1988) w rozdziale dotyczącym twórczości.

rodzaju uroczystościach. Określenia „robić” odnoszono także do poetów, ale przyznawano im wolność twórczą – poeci byli jedynymi artystami, którym taką wolność przyznawano, a w konsekwencji utworom poetyckim (*poiesis*, termin pochodny od *poiein*) nie narzucano roli imitowania natury (według Arystotelesa utwory poetyckie nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, w sensie zgodności z tworem natury).

Takie rozumienie twórczości utrzymywało się bez istotnych zmian przez kilka wieków, także w starożytnym Rzymie, pomimo że w łacinie tamtego okresu pojawiły się terminy *creatio* i *creare* (oraz *facere* – najbliższy odpowiednik greckiego *poiein*), które jednak nie były stosowane w odniesieniu do dzisiejszego rozumienia twórczości, lecz w sensie uczynienia kogoś czymś, co do dzisiaj jest stosowane w bardzo rzadkich przypadkach, jak na przykład w tekście promocji doktorskiej w Polsce: *doctorem creo*. Przełomem było wprowadzenie terminu *creatio* w teologii chrześcijańskiej, tyle że dotyczył on tylko stworzenia świata przez Boga z niczego – *creatio ex nihilo*. Tylko Bóg był twórcą, nie był nim człowiek. W języku polskim do dzisiaj mamy dwa wyrazy to podkreślające: Bóg jest stwórcą, człowiek jest twórcą (takie różnicowanie nie występuje w wielu językach europejskich, w szczególności w angielskim, francuskim i niemieckim).

W konsekwencji przez wiele wieków, aż do czasów Odrodzenia, utrzymywał się pogląd ugruntowany w starożytnej Grecji, że działalność ludzka jest odtwórczością. Co więcej, ten pogląd został nawet wzmocniony, gdyż nawet utworom poetów odmawiano wolności twórczej – przekraczania twórców natury, to jest tego, co stworzył Bóg. Jak podaje Tatarkiewicz, pewnego przełomu dokonał w XVII wieku Kazimierz Maciej Sarbiewski, stwierdzając, że poeta „na nowo tworzy” (*de novo creat*), a więc uznał działalność poetycką za twórczość, co więcej – za twórczość podobną do boskiej (*instar Dei*). Zasadniczy przełom został dokonany jednak dopiero w XIX w., chociaż w ograniczonym zakresie: twórcami określano tylko artystów, a ich wytwory – twórczością. Dopiero jednak w XX w. termin „twórczość” zaczęto odnosić także do szeroko rozumianej działalności badawczej, naukowej i technicznej, a właściwie każdej działalności, która prowadzi do powstawania czegoś, co przedtem nie istniało. Określenie twórczość odnosi się obecnie zarówno do procesu powstawania czegoś, jak i do rezultatów tego procesu. Co więcej, rozpowszechniło się także stosowanie określenia w rodzaju „twórczość natury”.

W swoich rozważaniach dotyczących twórczości Władysław Stróżewski³⁴ stwierdza, że są dwie cechy, „które odróżniają twórczość od wszelkich innych działań: pierwsza to nowość, druga – energia umysłowa zużyta do wytworzenia rzeczy nowej”. Zgodnie z tym poglądem, Stróżewski dogłębnie analizuje pojęcie nowości oraz proces twórczy, który „rozgrywa się między podmiotem twórczym a wytwarzanym dziełem”. Analiza jest skoncentrowana na procesie twórczym prowadzącym do powstania czegoś nowego, który uznawany jest za dialektyczny w tym sensie, że „w każdym z jego aspektów jawiących się jego badaczowi występują przeciwstawne momenty lub siły, które dopiero w swych spięciach ukazują istotne cechy tego procesu”. Przykładem tak rozumianych przeciwstawnych sił są: inspiracja czy nagłe olśnienie i racjonalny namysł, których spięcie towarzyszy postępowi procesu twórczego, prowadząc w konsekwencji do powstania czegoś nowego. Rozważania Stróżewskiego dotyczą tak rozumianych spięć dialektycznych. Zastosowana przez niego metoda badawcza jest nastawiona na analizowanie istoty rzeczy na płaszczyźnie ontologii rozumianej w sposób proponowany przez Ingardena³⁵, to jest na badanie potencjalnych, wyidealizowanych związków, których ewentualnym potwierdzeniem zajmują się badania metafizyczne wiążące tak rozumianą ontologię z dziedziną realnie zachodzących zjawisk. Analiza ma głównie charakter fenomenologiczny: „fenomenologiczny program [Husserla] czynimy tu programem własnym”. Chociaż rozważania Stróżewskiego są nastawione na procesy twórcze, potencjalnie jakiegokolwiek dziedziny przedmiotowej, to jednak wydaje się, że jego główne intuicje dotyczą działalności artystycznej; odniesienia do innych obszarów twórczości są marginalne.

Edward Nęcka³⁶ rozważa twórczość z psychologicznego punktu widzenia. Rozważając twórczość jako cechę wytworu postuluje, aby był nowy i wartościowy. Aktywność jest twórcza, jeśli prowadzi do powstania czegoś nowego i wartościowego. Nowość i wartość wytworu są pojęciami nieostryimi i potencjalnie stopniowalnymi, chociaż niełatwo o jednoznaczne, obiektywne kryteria, szczególnie jeśli wziąć pod uwagę, że uznanie czegoś za wartościowe może być kwestią umowy grupowej. Kryteria wartości mogą być elitarne bądź egalitarne, coś może być uznawane za wartościowe,

³⁴ Stróżewski (2007).

³⁵ Ingarden (1987).

³⁶ Nęcka (2002).

jeśli jest użyteczne itp. Można uważać, że aktywność twórcza jest immanentną właściwością.

W języku polskim używa się wielu terminów odróżniających tworzenie od innych rodzajów aktywności, na przykład wytwarzanie, przetwarzanie czy odtwarzanie, które nie uchodzą za twórcze w sensie prowadzącym do powstania czegoś nowego i wartościowego. Termin „stwarzać” utracił już swoje pierwotne odniesienie do boskiego stwarzania świata, pozostaje jednak określenie Stwórcy, pisane z dużej litery, jako synonim Boga. Według definicji słownikowej (PWN), *stwarzać* to sprawić, że coś zaczyna istnieć, spowodować coś (na przykład zagrożenie), wymyślić coś (na przykład teorię czegoś). Natomiast według tegoż słownika *tworzyć* to powodować powstawanie czegoś. A zatem określenia *stwarzać* i *tworzyć* są bliskoznaczne i dotyczą szerokiego spektrum aktywności oraz tego, co jest ich wytworem, rezultatem czy efektem. Zauważmy, że w języku angielskim (a także na przykład w językach francuskim i niemieckim) nie rozróżnia się tych dwóch określeń – obejmuje je *create*. W niniejszych rozważaniach też nie będziemy rozróżniać tych określeń.

Jako twórczą będziemy określać każdą aktywność, która nie jest przypadkowa i prowadzi do z góry zamierzonego efektu, chociaż może on być mgliście określony na początku aktywności. Przyjmujemy, że efekt nie musi być nowy i wartościowy, nie musi też być realistyczny. Próby stworzenia *perpetuum mobile* uznajemy więc za aktywność twórczą, a także aktywność, która może mieć realistyczne cele, ale kończy się niepowodzeniem.

Takie podejście do kwestii twórczości jest usprawiedliwione tym, że przedmiotem naszego zainteresowania jest w pierwszym rzędzie *proces* twórczy, a nie rodzaj jego rezultatów, a w szczególności ich ocena w kategoriach nowości czy wartości, które są stopniowalne i mogą być subiektywne, a więc trudno o obiektywną, jednoznaczną ich definicję. Kryteria nowości i wartości są w naszych rozważaniach drugorzędne, gdyż są one ukierunkowane na właściwości procesowe realizacji epistemicznej i pojetycznej aktywności twórczej, a nie na ich aspekty ontologiczne (Stróżewski) czy psychologiczne (Nęcka). Rozważane dalej problemy odnoszą się potencjalnie do jakiegokolwiek twórczej aktywności epistemicznej i pojetycznej.

W dalszych opisach będziemy stosować wymiennie określenia „aktywność twórcza” i „proces twórczy”, gdy nie jest istotne rozróżnienie ich rodzaju – epistemicznego i pojetycznego.

III.2. Intencjonalne procesy twórcze

Rozpocznijmy rozważania od następującej definicji: *proces* to przebieg następujących po sobie, powiązanych zmian³⁷. Jest to definicja bardzo ogólna, nie odnosząca się do tego, (a) co podlega zmianom, (b) co powoduje zmiany – stanowi ich siłę napędową i je ukierunkowuje, (c) jak zachodzące zmiany są powiązane. Jest to więc definicja na tyle ogólna, że konkretyzacja tych trzech jej składników pozwala ją odnieść do różnego rodzaju procesów, na przykład do zmian cywilizacyjnych, społecznych, przyrodniczych, fizyko-chemicznych i gospodarczych, a także do procesów twórczych, którymi tu się zajmujemy. Zacznijmy jednak od przyjrzenia się składnikom *a – c* w sposób abstrakcyjny, to jest niezależny od ich możliwych konkretyzacji. A okazuje się, że z każdym z nich wiążą się problemy o fundamentalnym charakterze. Ich rozważanie będzie powiązane z wprowadzeniem ogólnej ramy pojęciowej i terminologicznej. Po ich wprowadzeniu przejdziemy do zilustrowania procesów twórczych za pomocą przykładów.

Składniki *a – c* odnoszą się do zmiany, a więc to zmiana jako taka jest podstawowym pojęciem w konceptualizacji procesu. Z pojęciem zmiany wiążą się dylematy, które miały istotny wpływ na powstanie i kierunki rozwoju filozofii w starożytnej Grecji, w szczególności kontrowersje wokół fundamentalnych cech bytu. Jak wiadomo, według Parmenidesa byt jest (a nie-bytu nie ma) i jest jeden, jest niepodzielny i niezmienny, i jest postrzegalny tylko umysłem, a według Heraklita bytów jest wiele, są zmienne i postrzegalne zmysłami. Ta kontrowersja wpłynęła na filozofię Platona, prowadząc między innymi do koncepcji wiecznych i niezmiennych bytów idealnych, które potencjalnie mogą być dostępne umysłowi, które są jednak wzorcami (formami) dla realnych, zmiennych bytów, które postrzegamy zmysłami. Platon niejednoznacznie wypowiadał się (miał różne koncepcje) na temat tego, na czym polega związek bytów idealnych z bytami realnymi. Arystoteles nie podzielał poglądów Platona dotyczących istnienia bytów idealnych poza rzeczami, uznając, że idee-formy są komponentami konstytutywnymi

³⁷ Przyjęta definicja jest uogólnieniem typowej definicji słownikowej, por. np. definicję podaną w *Słowniku języka polskiego PWN* (1995), według której proces to przebieg następujących po sobie i powiązanych przyczynowo określonych zmian; uogólnienie sprowadza się do pominięcia określenia „przyczynowo określonych”, które zawęży rodzaj możliwych mechanizmów zmian.

bytów realnych (stąd koncepcja hylemorfizmu powiązania materii z ideami-formami oraz związana z nią koncepcja potencjalności i aktualizacji). W skrócie: według Platona idee-formy są poza rzeczami, a według Arystotelesa formy są w rzeczach. Do dzisiaj trwa dyskusja na ten temat różnych odmian tej podstawowej kontrowersji. Są i tacy, którzy uważają, że wszyscy jesteśmy w gruncie rzeczy platonikami, acz o tym nie wiemy, ale i tacy, którzy uznają tę kontrowersję za nieistotną, niewpływającą realnie na to, jak poznajemy świat i siebie. Wspominamy tu o tej kontrowersji, gdyż nie da się jej pominąć, gdy chce się zrozumieć, czym jest zmiana, a więc podstawowe pojęcie konstytutywne procesu.

Powróćmy z tego punktu widzenia do powyższych składników *a – c* słownikowej definicji procesu w odniesieniu do procesów twórczych. W procesach twórczych to, co podlega zmianom – „substancja zmian” – jest potencjalnie bardzo różnorodne, gdyż w proces twórczy jest zaangażowana aktywność umysłu, która decyduje o tym, co ma być przedmiotem twórczości i za pomocą jakich środków przedmiot ten ma być urzeczywistniony, a środki te mogą być zarówno umysłowe, jak i materialne. A więc zmianom w procesie twórczym mogą podlegać zarówno stan umysłu, jaki i materialne środki realizacyjne. Powstaje jednak pytanie: czy wobec zachodzących zmian, niewykluczone, że bardzo znaczących czy przełomowych, mamy do czynienia z jednym procesem, a nie kilkoma odrębnymi. Jest to odmiana klasycznego pytania dotyczącego kryteriów tożsamości czegoś wobec zachodzących w nim zmian³⁸, na przykład, co decyduje o tym, że organizm pozostaje tym samym bytem pomimo radykalnych zmian zachodzących w trakcie jego rozwoju. Jest to pytanie niełatwe, którego nie da się pominąć, także w przypadku rozważania procesów twórczych. Z pytaniem tym wiąże się kolejne: co jest czynnikiem powodującym, że zachodzące zmiany nie są przypadkowe – nie są od siebie niezależne, czyli że są one powiązane jakimś określonym mechanizmem kształtującym przebieg procesu. Kwestia ta jest w swej istocie częścią problemu tożsamości.

³⁸ Było to jedno z kluczowych pytań, które prowokowało inne zasadnicze pytania, gdyż zdawano sobie sprawę, że z niepogłębioną interpretacją pojęcia zmiany wiąże się paradoks: jeśli *C* zmieni się, to stanie się *C'* różnym od *C*; ale, aby zmiana mogła nastąpić, *C* musi trwać w jej trakcie, a więc nie zmieniać się. Zagadnienie to wiąże się z problemem przyczynowości szczegółowo analizowanym przez Ingardena (1981).

W odniesieniu do procesów twórczych problem tożsamości można wyrazić jako związek między czynnikami dynamicznymi zachodzących zmian a czynnikiem je stabilizującym, będącym kryterium tożsamości procesu. Wzajemna zależność dynamicznych i statycznych właściwości procesu jest głównym przedmiotem dalszej części naszych rozważań. Ustanawiają one swoisty pomost między tak zwaną filozofią procesową³⁹, skoncentrowaną na pytaniu, dlaczego i jak coś *staje się* takim, jakim jest, a metafizyką zajmującą się rozważaniem, dlaczego coś *jest* takim, jakim jest.

Aby proces twórczy został zainicjowany i postępował, musi być napędzany wolą. Nie będziemy jednak wchodzić w kwestie związane z pojęciem woli, które stało się współcześnie filozoficznie nośne za sprawą między innymi Nietzschego i Bergsona. Tu traktujemy wolę jako rodzaj energii, która jest czynnikiem koniecznym, aby proces twórczy powstał i trwał. Energia sama w sobie nie ukierunkowuje procesu twórczego, jest, by tak rzec, paliwem procesu. To, co ukierunkowuje proces to *intencja* go ukierunkowująca, która określa cel twórczości i sposób realizacji celu. W odniesieniu do pojęcia intencji rozważymy powyższe definicyjne składniki *a – c* procesu.

Po pierwsze, należy rozróżnić pojęcie intencjonalności aktu świadomości od pojęcia intencji jako komponentu aktywności, które tu rozważamy. Intencjonalność, w sensie wprowadzonym przez Brentanę i upowszechnionym przez Husserla, jest ukierunkowaniem świadomości na coś będącego zawartością aktu świadomości, natomiast intencja aktywności jest zespołem wszystkich czynników, które ukierunkowują podejmowane działanie na osiągnięcie określonego celu. Tym celem może być poznanie czegoś istniejącego (rzeczy, stanu rzeczy itp.), co będziemy nazywać *intencją epistemiczną*, albo na stworzenie czegoś dotychczas nieistniejącego, co będziemy nazywać *intencją pojętyczną*.

Biorąc pod uwagę zaproponowaną konwencję pojęciową i terminologiczną w podrozdziale II.1 dotyczącym prawdy, proponujemy przyjąć, że komponentem intencji jest koncept będący koncepcją zamierzonej aktywności twórczej (określającą jej cel, środki realizacji itd.), natomiast perceptem to, jak efekt tej aktywności jest pojmowany. Koncept i percept są wytworami świadomości.

³⁹ Encyklopedyczne omówienie filozofii procesowej: Seibt (2018).

Zgodnie z przyjętą już konwencją (podrozdział II.1), koncept i percept (to jest pisane z małej litery), jeśli są wyrażone za pomocą środków językowych, będą pisane z dużej litery: Koncept i Percept. Intencja epistemiczna i pojetyczna mogą zależeć od czynników takich jak doświadczenie czy nastawienie, które nie są *explicite* wyrażalne językowo, a więc mieć wpływ na koncept i percept, a w konsekwencji także na Koncept i Percept oraz przebieg realizacji rozpatrywanych procesów intencjonalnych.

Zgodnie z przyjętą konceptualizacją i terminologią, proces twórczy to przebieg następujących po sobie zmian ukierunkowywanych przez intencję twórczą. Wobec tego proces twórczy jest procesem intencjonalnie ukierunkowanym na osiągnięcie celu będącego komponentem konceptu (to jest składnikiem intencji). W zależności od tego, czy cel jest epistemiczny, czy pojetyczny, stosowaliśmy już wcześniej określenia *proces epistemiczny* i *proces pojetyczny*⁴⁰.

Ponieważ rozważamy procesy epistemiczne w możliwie najogólniejszej postaci, cel epistemiczny może dotyczyć poznania czegokolwiek (obiektów, zjawisk, artefaktów, stanów rzeczy itp.) w świecie zewnętrznym (w tym artefaktów współistniejących z tworam natury) wobec podmiotu procesu lub poznania samego siebie; celem może być także poznanie przedmiotów abstrakcyjnych, hipotetycznych, na przykład matematycznych. Podobnie ogólny może być cel pojetyczny stworzenia czegoś dotychczas nieistniejącego; celem może być coś materialnego lub abstrakcyjnego, czy stanu rzeczy, nie wyłączając dążenia do zmiany stanu psychicznego podmiotu procesu.

Przy tak szeroko rozumianym pojęciu celu procesu twórczego również intencja procesu może być bardzo złożona i wieloaspektowa, zależna od współzależnych czynników materialnych, intelektualnych, psychologicznych, kulturowych, etycznych, pragmatycznych, metodologicznych i innych. Wobec tego złożone i wieloaspektowe mogą też być koncept i percept, a w konsekwencji także Koncept i Percept. Niezależnie od stopnia złożoności i liczności aspektów intencji, zależnych od tego, czego proces twórczy dotyczy, intencja ukierunkowuje przebieg procesu. Należy jednak wziąć pod uwagę, że w praktyce składniki intencji mogą ulegać modyfikacjom w trakcie

⁴⁰ Określenia te zostały zaproponowane m.in. w Lubacz (2021) oraz Lubacz (2019); w pierwszej z tych prac przedstawiono podstawowe komponenty omawianej w niniejszej książce ramy pojęciowej procesów epistemicznych i pojetycznych.

przebiegu procesu. Inaczej mówiąc, intencja, z którą proces jest inicjowany, może ulegać modyfikacji w trakcie jego przebiegu, w szczególności może zostać zmieniony nie tylko sposób realizacji celu procesu, ale modyfikacji może ulegać sam cel, a nawet cel może być zaniechany. Powstaje więc wspomniany już problem kryteriów tożsamości procesu wobec zachodzących zmian intencji i jej komponentów. Przyjrzyjmy się bliżej tej sprawie.

Przebieg procesu realizującego intencję może być całkowicie zamknięty w sferze mentalnej, jeśli związany jest z celami czysto intelektualnymi, niewymagającymi interakcji z rzeczywistością zewnętrzną, co może także dotyczyć wstępnej aktywności umysłowej, prowadzącej do ukształtowania intencji inicjującej proces wymagający oddziaływania na świat zewnętrzny i zaangażowania środków materialnych. Te rodzaje niementalnej aktywności nazwiemy *aktywnościami fizycznymi*, a substancje zaangażowane w te aktywności – *substancjami fizycznymi*. Przez analogię *substancją mentalną* będziemy określać przedmiot *aktywności mentalnej*.

W realizacji procesu wyróżniamy jeszcze jeden rodzaj aktywności, zwanej dalej *aktywnością prezentacyjną*, polegającą na wyrażaniu konceptu i perceptu za pomocą środków językowych, to jest na tworzeniu Konceptu i Perceptu. W analogii do substancji mentalnych i substancji fizycznych możemy mówić o *substancjach prezentacyjnych*, to jest substancjach Konceptu i Perceptu. Aktywność prezentacyjna występuje we wszystkich procesach twórczych, które nie są zamknięte w sferze mentalnej, nawet jeśli realizacja procesu nie wymaga aktywności fizycznej, na przykład gdy przedstawiamy coś za pomocą jakichś środków językowych, aby pomóc sobie w myśleniu o czymś. Aktywność prezentacyjna jest niezbędna, jeśli proces twórczy jest realizowany grupowo, gdy Koncept i Percept są środkami porozumiewania się członków grupy – pośredniczącymi w komunikowaniu i uzgadnianiu intencji oraz koordynacji aktywności fizycznej.

W trakcie realizacji procesu zmianom mogą podlegać wszystkie aktywności (mentalna, fizyczna i prezentacyjna) i substancje, na które oddziałują. W duchu arystotelesowskim możemy przyjąć, że substancja składa się z materii i formy. W przypadku substancji prezentacyjnej materią jest język Konceptu i Perceptu (niekoniecznie ten sam), a formą to, co zostało w nich wyrażone. Kryteria tożsamości procesu powinny się zatem odnosić do zmian substancji w trakcie realizacji intencji – ich materii i formy – oraz do aktywności z nimi związanych. Wobec tego, że także cele realizacji procesu mogą

ulegać modyfikacji, problem tożsamości procesu jest, ogólnie rzecz biorąc, złożony i wieloaspektowy, zależny od intencji procesu i jego komponentów. Trudno zatem o określenie kryteriów tożsamości w sposób ogólny, niezależny od tego, czego proces dotyczy, w szczególności od tego, czy chodzi o proces epistemiczny czy pojetyczny.

Ogólnie rzecz biorąc, można rozważać dwa podejścia do kwestii kryteriów tożsamości: (i) oceniać zmiany intencji procesu względem pewnej predefiniowanej nadrzędnej „meta-intencji”, ustanawiającej kryterium tożsamości, lub (ii) wprowadzić kryteria morfizmu, to jest rodzaju podobieństwa pomiędzy zachodzącymi zmianami składników intencji, których spełnienie uznawane jest za zachowanie tożsamości. Można też rozważać kombinacje tych dwóch podejść do problemu. Przy braku jednoznacznie sprecyzowanych kryteriów tożsamości pozostaje stosowanie intuicyjnych kryteriów heurystycznych. Jeśli i tego rodzaju kryteria tożsamości nie są spełnione, to realizowany proces rozpada się na oddzielne procesy (bądź proces zostaje przerwany i zakończony), zazwyczaj powiązane w sposób mający charakter heurystycznej zasady sterowania przebiegiem realizacji intencji – stabilności i ciągłości realizacji; jest to w gruncie rzeczy rozwiązanie podobne w charakterze do przypadku (i). Niewiele więcej da się powiedzieć na tym poziomie ogólności⁴¹. Więcej konkretów będzie można dorzucić przy rozpatrywaniu zasad i mechanizmów stosowanych do sterowania postępowaniem realizacji procesów w rozdziale IV.

Przypomnijmy, że zgodnie z przyjętą trójskładnikową definicją procesu (por. powyższe składniki *a* – *c*), zmiany zachodzące w przebiegu procesu są powiązane przyczynowo. Pojęcie i zjawisko przyczynowości okazuje się złożone i nie od dzisiaj budzi kontrowersje, które rozbudził w szczególności Hume. Jak już wspomnieliśmy, niezwykle wszechstronnej i subtelnej analizie pojęcia przyczynowości poddał Ingarden⁴². Przedstawienie rozważań Ingardena wymagałoby wprowadzenia złożonej struktury pojęciowej, która znacznie wykracza poza potrzeby niniejszych rozważań. Na ważną rzecz zwrócił uwagę Ingarden: jeśli relacja przyczyny i skutku ma być rzeczywiście przyczynowa, to w momencie jej zachodzenia przyczyna i skutek

⁴¹ Problem tożsamości metafizyki procesów jest rozważany przez Whiteheada (1929), a także przez Ingardena (1987). Ramy pojęciowe tych rozważań tylko pośrednio i w ograniczonym zakresie można odnieść do rozważanych tu intencjonalnych procesów twórczych.

⁴² Ingarden (1981).

muszą być jednocześnie (oddziaływanie przyczyny musi być jednocześnie ze skutkiem, który wywołuje). Jest to wniosek zaskakujący, zważywszy, że według zwyczajowych interpretacji przyczyna poprzedza skutek. Taka interpretacja wynika z obserwacji przyczyn i skutków, które są oddzielone na tyle dużym interwałem czasowym, że bezpośrednie oddziaływanie przyczyny na skutek nie jest postrzegane i w związku z tym przyczynowość jest hipotetyczna (według Hume'a to kwestia swoistego nawyku). Jednocześnie przyczyny i skutku wymaga jednak przyjęcia interpretacji pojęcia czasu, co jest niełatwym problemem, którego rozważanie ma długą tradycję (trafnie to wyraził św. Augustyn: „Jeśli mnie nikt o to nie pyta [czym jest czas], to wiem, ale jeśli chcę to wyjaśnić pytającemu, to nie wiem”). W tym miejscu nie będziemy się zagłębiać w tę kwestię, wrócimy do niej przy rozważaniu zasad i mechanizmów przebiegu realizacji procesów twórczych (a także na końcu książki, w rozdziale V, przy okazji rozważania metafizycznego pytania Leibniza). W odniesieniu do tych zasad i mechanizmów można zinterpretować przyczynowość specyficzną dla procesów intencjonalnych, zależną od trzech rodzajów aktywności – mentalnej, fizycznej i prezentacyjnej. Tu zwrócimy uwagę tylko na dwie ogólniejsze kwestie związane ze specyfiką rozważanych procesów.

Otóż, zgodnie ze zdroworozsądkowym poglądem, terażniejszość zależy od przeszłości⁴³. Ale w przypadku intencjonalnych procesów twórczych bieżący stan realizacji procesu – jego terażniejszość, zależy od przyszłych jego stanów związanych z zamierzonym przebiegiem realizacji intencji. A więc, chociaż brzmi to paradoksalnie, w intencjonalnych procesach twórczych terażniejszość zależy nie tylko od przeszłości, ale także od „zamierzonej przyszłości” związanej z realizacją intencji. W gruncie rzeczy nie jest to sytuacja paradoksalna, jeśli wziąć pod uwagę, że sprawne wykonywanie utworu muzycznego wymaga analogicznej relacji, czy że działanie „inteligentnej” maszyny, na przykład robota, wymaga podejmowania decyzji z uwzględnieniem przewidywanej reakcji na stan bieżący.

Druga kwestia jest związana z interpretacją pojęcia przyczynowego powiązania zmian w przebiegu procesu, w przeciwieństwie do zmian przypadkowych. Nieformalnie rzecz biorąc, na przykład to, że nie da się przewidzieć, jaki będzie wynik w kolejnym rzucie monetą, jest świadectwem przypadko-

⁴³ Pomijamy tu np. doświadczenia o charakterze psychodelicznym, w których przeszłość może być zamieniana w terażniejszość.

wości. Jednakże jest tak pod warunkiem, że moneta i rzuty są idealne, co jest przypadkiem teoretycznym, niezachodzącym w praktyce. W praktyce można przewidzieć, chociaż nie z pewnością, to jest z prawdopodobieństwem różnym od $\frac{1}{2}$, jaki będzie wynik kolejnego rzutu, pod warunkiem, że wiemy, z jakimi odstępstwami od warunków idealnych mamy do czynienia. A więc określenie, że coś jest przypadkowe („czysto przypadkowe”) jest idealizacją (idea-formą) – sytuacją niezachodzącą w rzeczywistości. Jest jednak ważną idealizacją, jako odniesienie do sytuacji realnych, potrzebną choćby do stwierdzenia, że coś nie jest przypadkowe: coś nie jest przypadkowe, to znaczy, że istnieje pewien mechanizm, który powoduje, że wyniki kolejnych rzutów realną monetą są jakoś ze sobą powiązane przyczynowo, chociaż tych przyczyn możemy nie znać. Kwestia ta w swej istocie ma podobny charakter, jak spór o „parametry ukryte” w interpretacji zjawisk w mikroświecie (oczywiście ten przypadek jest znacznie bardziej złożony interpretacyjnie). Kwestie tego typu są w gruncie rzeczy egzemplifikacją ogólniejszego problemu relacji między mniej lub bardziej sformalizowaną konceptualizacją a tym, czego ona dotyczy w obserwowalnym świecie. Odmiana tego problemu okazuje się też istotna, o czym dalej, przy analizie właściwości procesów twórczych, nie tylko epistemicznych, co naturalne, ale także pojetycznych, co już mniej oczywiste.

III.3. Procesy epistemiczne i pojetyczne

Proces epistemiczny realizuje intencję epistemiczną. Rezultat realizacji intencji – przejściowy i finalny – będziemy nazywać *realizacją intencji epistemicznej*. Realizacją tą może być jakikolwiek efekt poznawczy dotyczący zjawisk i przedmiotów naturalnych, artefaktów i twórców abstrakcyjnych itp. Na tym etapie rozważań nie jest istotne, jaki jest ten efekt ani czego dotyczy intencja epistemiczna. Analogicznie, w przypadku procesu pojetycznego, rezultat realizacji intencji pojetycznej – przejściowy i finalny – nazwiemy *realizacją intencji pojetycznej*. Realizacją tą może być cokolwiek, co jest tworzone – artefakty fizyczne, twory abstrakcyjne, stany rzeczy itp. Na tym etapie rozważań nie będziemy określać, o który z tych przypadków chodzi. Rozróżnienie rodzaju przedmiotów intencji epistemicznej i pojetycznej oraz ich realizacji jest istotne, gdy rozważa się problemy związane z przebiegiem realizacji odpowiednich procesów, co będzie przedmiotem dalszych rozważań, stopniowo wprowadzających w tę złożoną problematykę.

W dalszych opisach zastosujemy następującą konwencję, jeśli będzie zachodziła możliwość nieporozumień. Otóż, aby rozróżniać realizację czegoś, rozumianą jako czynność, od efektów tej czynności, będziemy pisać: *realizacja intencji* (jako czynność) oraz *Realizacja intencji* (jako efekt realizacji czegoś). Podobnie, jeśli nie wynika to jasno z kontekstu, będziemy rozróżniać *realizację procesu* od *Realizacji procesu*.

Wraz z postępem realizacji procesu epistemicznego intencja epistemiczna (początkowa, przejściowa i finalna) jest oceniana względem Realizacji intencji (początkowej, przejściowej i finalnej), co będziemy nazywać *oceną relacji epistemicznej*. Z kolei wraz z postępem procesu pojetycznego Realizacja intencji (początkowa, przejściowa i finalna) jest oceniana względem intencji pojetycznej (początkowej, przejściowej i finalnej), co będziemy nazywać *oceną relacji pojetycznej*. W skrócie: w procesie epistemicznym intencja jest oceniana względem jej Realizacji, natomiast w procesie pojetycznym jest odwrotnie: Realizacja intencji jest oceniana względem intencji. Rozróżnienie *relacji epistemicznej* i *relacji pojetycznej* oraz sposobu ich oceny stanowi zasadnicze konceptualne rozróżnienie procesów epistemicznych i pojetycznych. Zauważmy, że rozróżnienie to ma podobny charakter, jak rozróżnienie prawdy epistemologicznej i ontologicznej, które rozważaliśmy w podrozdziale II.2 dotyczącym klasycznej definicji prawdy (!).

Zrozumienie istoty tych rozróżnień staje się intuicyjne, gdy bierze się pod uwagę, że intencja epistemiczna jest swego rodzaju pytaniem lub hipotezą dotyczącą tego, co ma być rezultatem poznania czegoś (jakie to coś jest, czy jest takie-a-takie itp.). Rezultat procesu poznawczego – przejściowy i końcowy – jest oceniany względem tego, czego dotyczy intencja poznawcza, a nie odwrotnie, natomiast intencja pojetyczna wyraża to, co ma powstać. Rezultat procesu realizującego to, co ma powstać – rezultat przejściowy i finalny – jest oceniany względem tego, co założono, że ma powstać, a nie odwrotnie.

Sugestywną ilustrację różnicy między relacją epistemiczną a relacją pojetyczną przedstawiła Elizabeth Anscombe⁴⁴, choć nie w zastosowaniu do procesów twórczych, lecz w kontekście rozważań nad tym, co kryje się za intencjami, czy co je motywuje. Podajemy ten przykład, gdyż dobrze ilustruje istotę rzeczy.

⁴⁴ Anscombe (1957).

Rozważmy mianowicie możliwe zastosowania listy zakupów („lista” nie musi być zapisana, może tylko rezydować w pamięci – nie ma to znaczenia dla tego przykładu). Otóż może ona służyć do sprawdzania, czy to, co zostało kupione, jest zgodne z tym, co miało być kupione. W tym przypadku mamy do czynienia z rodzajem intencji i oceny relacji epistemicznej. Lista może też służyć do dokonywania zakupów, a więc być wyrazem intencji pojetycznej; podlega sprawdzaniu to, co kupujemy względem tej listy, a więc ma charakter relacji pojetycznej.

Przykład ten uzmysławia także, że aby intencja mogła się stać podstawą aktywności, musi zawierać komponent, który pozwoli rozstrzygnąć, czy chodzi o aktywność (proces) epistemiczną czy pojetyczną. Komponent ten może być „komentarzem” do tego, jak intencja jest wyrażona albo sam sposób jej wyrażenia determinuje, czy chodzi o poznanie i opisanie czegoś określonego, czy o stworzenie czegoś nieistniejącego. Inaczej rzecz ujmując, to, jak intencja epistemiczna jest wyrażona, ma charakter *deskrypcyjny* – określenia tego, co ma być przedmiotem poznania, natomiast intencja pojetyczna ma charakter *preskrypcyjny* – „przepisu” na stworzenie czegoś⁴⁵.

Zanim przejdziemy do dalszej, pogłębionej analizy, zilustrujemy wprowadzoną ramę pojęciową za pomocą prostych przykładów procesów epistemicznych i pojetycznych.

Kij w wodzie

Żałóśmy, że ktoś postanawia dowiedzieć się, czy kij oglądany z brzegu jest rzeczywiście zgięty, a więc ma intencję epistemiczną. Taka intencja świadczy o tym, że ten ktoś ma wątpliwości, a te mogły się pojawić, gdyż temu komuś znane jest – choćby w ogólnych zarysach – zjawisko iluzji związanej z kijem zanurzonym w wodzie, albo z doświadczenia wie, że kij zanurzony w wodzie może być prosty bądź krzywy. Wiedza ta jest komponentem – *explicite* bądź *implicite* – wyrażonej intencji. Aby intencja mogła być zrealizowana w procesie epistemicznym (to jest aby intencja nie pozostawała „martwa”), jej komponentem musi być określenie, za pomocą jakich środków ma się to odbyć. Potencjalnie jest wiele sposobów, na przykład wyciągnięcie kija z wody. Jeśli taki sposób obrano, to realizacja procesu wymaga aktywności mentalnej

⁴⁵ Deskrypcyjną i preskrypcyjną rolę informacji rozważono w Lubacz (2017).

i fizycznej. Ich rezultat jest Realizacją intencji (epistemicznej). Ocena intencji względem jej realizacji jest oceną relacji epistemicznej.

Może się okazać, że wyciągnięcie kija z wody jest z jakiegoś powodu niemożliwe, wówczas są dwie możliwości: proces realizacji intencji zostaje przerwany lub zostają zmodyfikowane środki mające doprowadzić do realizacji procesu. Jeśli ta opcja zostanie wybrana, przy założeniu, że cel intencji jest ten sam – dowiedzenie się, czy kij jest rzeczywiście zgięty, to muszą ulec modyfikacji środki realizacji procesu. Modyfikacja może polegać na przykład na oglądaniu kija z brzegu z różnych pozycji – pod różnymi kątami. Każda zmiana pozycji może dawać inny wynik obserwacji, a więc inną realizację intencji, a w konsekwencji inną ocenę intencji względem jej realizacji, to jest inną ocenę relacji epistemicznej. Proces realizacji intencji może być kontynuowany, jeśli ocena ta nie jest rozstrzygająca, gdyż nie daje odpowiedzi na pytanie, czy kij jest rzeczywiście zgięty.

Jeśli ponawiane próby też nie są rozstrzygające, to znowu są dwie możliwości: porzucić realizację intencji (pozostając z wynikiem „nie wiadomo”) lub zmodyfikować środki realizacji procesu. Można też zmodyfikować wyjściowe pytanie, czyli zmienić cel rozważanej intencji epistemicznej. Zmodyfikowanie wyjściowego pytania może wymagać pogłębienia wiedzy, którą ma pytający, o zjawisku iluzji. Tak czy inaczej, powstaje dylemat: czy będziemy mieć jeszcze do czynienia z tym samym procesem, choć zmodyfikowanym – to jest czy modyfikacja intencji nie zmieni tożsamości procesu – czy raczej z nowym procesem? Zgodnie z wcześniejszymi uwagami o problemie tożsamości procesów, jest to kwestia, której rozstrzygnięcie wymaga zastosowania kryteriów „zewnętrznych” w stosunku do rozważanego procesu.

Zauważmy wreszcie, że aktywność fizyczna w rozważanym przykładzie wymaga zaplanowania środków i sposobu jej realizacji, a więc procesu pojetycznego. Wobec tego nawet w tak prostym przypadku proces epistemiczny jest spleciony z procesem pojetycznym – proces pojetyczny jest „zanurzony” w procesie epistemicznym. W praktyce tak jest w przypadku wszystkich realistycznych procesów epistemicznych.

Uogólniając poczynione spostrzeżenia skonstatujmy, że poznanie własności zjawiska przyrodniczego zwykle wymaga zaplanowania i przeprowadzenia jakichś eksperymentów, często skomplikowanych i wymagających zastosowania wyrafinowanych środków technicznych. Jest to zadanie pojetyczne wykonywane w procesie pojetycznym w ramach procesu epistemicznego,

z reguły wymagającego uprzedniej wiedzy i postawienia wstępnej hipotezy dotyczącej badanego zjawiska jako komponentu intencji epistemicznej. Jej komponentem może być też intencja pojetyczna. Potencjalnie może też być tak, że intencja epistemiczna jest komponentem intencji pojetycznej, szczególnie jeśli badacz przeprowadza eksperyment bez jasnego poglądu na to, czego szuka, co wcale nie jest rzadkim przypadkiem. Powiązanie procesu epistemicznego z pojetycznym może też polegać na wzajemnym, sekwencyjnym bądź współbieżnym, odnoszeniu się – przeplataniu się „podprocesów”. Niezależnie od tego, z jakim przypadkiem mamy do czynienia, realizacja procesu (podprocesu) epistemicznego jest związana z oceną relacji epistemicznej, a procesu (podprocesu) pojetycznego z oceną relacji pojetycznej. Z istoty rzeczy relacje te muszą być oceniane oddzielnie, chociaż ich rezultaty mogą wzajemnie na siebie wpływać.

Rzeźbienie

Rozważmy z kolei przykład procesu pojetycznego realizowanego przy tworzeniu rzeźby⁴⁶. Załóżmy, że rzeźbiarz zaczyna swoją pracę z dość mglistym wyobrażeniem o końcowym efekcie pracy, to jest z nie w pełni sprecyzowaną intencją pojetyczną. Ponieważ umysł rzeźbiarza to nie *tabula rasa*, więc trzeba założyć, że nawet ta niesprecyzowana intencja jest zależna od doświadczenia rzeźbiarza, od jego nawyków, preferowanych stylów i mód artystycznych itp. Wszystkie te czynniki wpływają na proces wykonywania rzeźby – na przebieg aktywności mentalnej i fizycznej – i na ocenę pośrednich wyników pracy, to jest na ocenę relacji pojetycznej. Wynikami tych aktywności są pośrednie wersje realizacji rzeźby w obranym materiale – pośrednie realizacje intencji – i to one podlegają ocenie względem intencji początkowej (a nie odwrotnie). W zależności od rezultatów oceny intencja może być modyfikowana – doprecyzowana (lub porzucona) – i stać się nowym odniesieniem dla rezultatów jej realizacji. Aktywność mentalna i fizyczna są zarazem aktywnością prezentacyjną, której wyniki odgrywają rolę kolejnych wersji substancji prezentacyjnej złożonej z materii fizycznej i zmieniającej się nadawaniem jej formy.

⁴⁶ Notabene, jest to jeden ze standardowych przykładów stosowanych do zilustrowania tzw. czterech przyczyn bytu według Arystotelesa (materialna, formalna, sprawcza i celowa). Zazwyczaj ilustracja ta nie w pełni oddaje istotę koncepcji Arystotelesa, jeśli jest oderwana od innych jego ważnych koncepcji: hylemorfizmu oraz potencjalności i jej aktualizacji.

Poszukiwanie funkcji matematycznej

Wbrew pozorom, aktywność twórcza w matematyce, a więc dotycząca substancji abstrakcyjnej, jest podobna do tej z powyższego przykładu, jeśli jej celem jest na przykład znalezienie funkcji wiążącej dwa zbiory. Jest to intencja pojetyczna, gdyż poszukiwaną relację trzeba stworzyć, skoro nie została dotychczas stworzona (albo nie jest znana osobie jej poszukującej). Proces pojetyczny realizujący tę intencję może być ograniczony do aktywności umysłowej, ale może też angażować aktywność prezentacyjną w przejściowych fazach przebiegu procesu jako środek (na przykład rysunki) wspomagający intuicję matematyczną. Pośrednie rezultaty procesu (kolejne pomysły przybliżające do finalnego rezultatu) – realizacje intencji – są oceniane względem początkowej intencji, czyli oceniana jest relacja pojetyczna. Aby taka ocena była możliwa, początkowa intencja musi określać, jaki wynik jest zgodny z oczekiwaniami, na przykład typ (klasę) poszukiwanej funkcji. Proces może się skończyć dowodem, że poszukiwana funkcja nie istnieje, co byłoby wynikiem wartościowym, chociaż niezgodnym z początkową intencją. Oczywiście proces może też zostać porzucony. Ocena relacji pojetycznej może wymagać realizacji procesu epistemicznego w celu poznania własności teorii matematycznej, w ramach której poszukiwana jest funkcja założonego typu.

Konstruowanie robota

Rozważmy przykład procesu pojetycznego skonstruowania robota wspomagającego osoby niepełnosprawne w wykonywaniu codziennych czynności oraz będącego „osobą do towarzystwa”. Realizacja tego zadania wymaga zaangażowania grupy osób o specjalnościach inżynierskich, medycznych i humanistycznych, gdyż intencja pojetyczna musi określać liczne i różnorodne aspekty materialne i funkcjonalne robota. Założmy, że projekt robota, wraz z podziałem zadań realizacyjnych, to jest komponenty intencji pojetycznej, jest wypracowany przez tę grupę osób. Zadania realizacyjne mogą być wykonywane przez pojedyncze osoby lub podgrupy osób, zazwyczaj nie tych samych, które opracowały projekt⁴⁷. Realizacja zadań musi być koor-

⁴⁷ Rozważania metodologiczne/metodyczne planowania i realizacji zadań inżynierskich mają bogatą literaturę, por. np.: Galle (2011), Houkes, Vermaas (2010), Janowicz et al. (2014), Morawski (2019), Wierzbicki, Nakamori (2007), Wynn, Clarkson (2017).

dynowana, co jest jednym z zadań wykonawczych. Poszczególne rezultaty zaplanowanych etapów realizacyjnych poszczególnych zadań podlegają ocenie względem założeń określonych w projekcie, czyli oceniana jest relacja pojetyczna dla poszczególnych zadań. Ocena całościowa integrująca oceny częściowe jest oceniana względem intencji początkowej projektu. Dotyczy to wszystkich przejściowych rezultatów realizacyjnych. W zależności od wyników dokonywanych ocen relacji pojetycznych ewentualnie dokonywana jest modyfikacja intencji pojetycznej i następuje kolejna faza realizacji procesu. Jak widać z tego ogólnego, pobieżnego opisu, zarówno wypracowanie intencji, jak i jej realizacja mogą być bardzo złożonym procesem, angażującym osoby o różnych kompetencjach i punktach widzenia. Jednak zasada mechanizmu, który decyduje o przebiegu realizacji procesu, jest jedna, niezależna od jego złożoności: ocena relacji pojetycznej zadań częściowych, przejściowych i finalnych, a także ich zintegrowanych całości.

Kilka wniosków z powyższych przykładów

Podobny opis, w swej istocie analogiczny do powyższego, dotyczyłby innych, bardzo różniących się procesów pojetycznych, na przykład związanych z tworzeniem prawa regulującego zasady ruchu drogowego, ustaleniem reguł gospodarki przestrzennej na jakimś terenie, celów i metod poszukiwań archeologicznych, badań historycznych i innych. To jest zasadnicze uzasadnienie dla wprowadzonych tu pojęć i terminów związanych z procesami twórczymi – pojetycznymi i epistemicznymi. To, co różnicuje procesy, poza przeciwnym „kierunkiem relacji” epistemicznej i pojetycznej, to szczegóły oceny tych relacji.

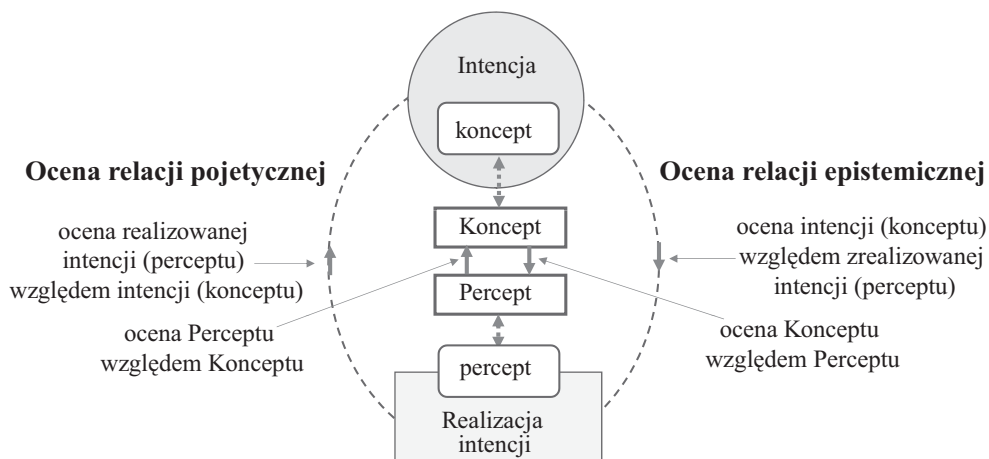
Procesy twórcze można też wiązać z rozważaniem zagadnień filozoficznych. Możemy na przykład rozważać proces realizujący intencję epistemiczną (lub pojetyczną), której celem jest poszukiwanie znaczenia pojęć prawdy i wiedzy. Rozważania zawarte w niniejszej książce są w gruncie rzeczy tego przykładem.

*

Powyższe przykłady uzmysławiają, że procesy epistemiczne i pojetyczne są splecione w tym sensie, że realizacja procesu epistemicznego z reguły (poza przypadkami bardzo prostymi) wymaga realizacji „wspomagającego” procesu pojetycznego, a realizacja procesu pojetycznego realizacji wspomagającego procesu epistemicznego. Co więcej, ocena relacji poje-

tycznej z reguły wymaga aktywności epistemicznej, a ocena relacji epistemicznej – aktywności pojetycznej. Wobec tego zasady i metody oceny tych relacji są istotą procesów epistemicznych i pojetycznych i określają ich własności. Pośród tych zasad i metod są takie, które nie zależą od specyfiki konkretnego procesu, i takie, które od tej specyfiki są zależne. Dalsze rozważania uzewnętrzniają złożoność i różnorodność tych zasad i metod oraz ich związek z fundamentalnymi kwestiami natury epistemologicznej, ontologicznej i etycznej.

Na poniższym rysunku zilustrowano powiązanie wprowadzonych pojęć i terminów w ocenie relacji epistemicznych i pojetycznych. Można wyróżnić wymienione, ujęte hasłowo problemy P1–P5, związane z tymi pojęciami i ich relacjami. O niektórych pobieżnie wspominaliśmy już we wcześniejszych rozważaniach, a dalej rozważymy je nieco bardziej szczegółowo, zwracając uwagę głównie na rodzaj problemów związanych z poszczególnymi pojęciami i ich relacjami, co przedstawiono w poniższych punktach. Powrócimy do nich w kontekście rozważań nad ogólniejszymi problemami epistemologii i ontologii.



P1: Koncept jako komponent intencji

P2: Związek perceptu z realizacją intencji

P3: Związek konceptu z Konceptem i perceptu z Perceptem

P4: Język, forma i aparat pojęciowy Konceptu i Perceptu

P5: Ocena relacji epistemicznej i pojetycznej

P1: Koncept jako komponent intencji

Komponentem intencji jest koncept, w którym są określone cel zamierzonego procesu oraz różne kwestie związane z tym, jak proces ma być realizowany, a więc w szczególności zasoby i zasady realizacji, w tym środki fizyczne i prezentacyjne, metody i kryteria oceny przebiegu realizacji procesu. Nie wszystkie te elementy muszą być ściśle sprecyzowane, gdyż mogą być modyfikowane i konkretyzowane w trakcie realizacji procesu. Koncept odnosi się więc do tych aspektów realizacji procesu, które są w sferze mentalnej uświadomione *explicite*, w odróżnieniu od innych komponentów intencji, które mogą wpływać na koncept pośrednio, w sposób niekoniecznie w pełni uświadomiony. Taki wpływ może być pochodną różnorodnych czynników o charakterze fizycznym i intelektualnym, związanych z przeszłą wiedzą i nawykami oraz z ogólnymi uwarunkowaniami cywilizacyjnymi, a także od rodzaju zamierzonego procesu twórczego, w szczególności od tego, czy intencja procesu jest epistemiczna czy pojetyczna, a w konsekwencji, czy koncept jest epistemiczny czy pojetyczny.

Cel określony w koncepcie epistemicznym może mieć różny stopień skonkretyzowania i może być w różny sposób sformułowany. Zależy to od tego na przykład, czy celem jest poznanie, jakie zjawiska zachodzą w pewnej sferze, czy celem jest określenie własności ilościowych zjawiska, które są już uznane za mające miejsce. Jeszcze inny jest przypadek, gdy formułujemy pewną hipotezę poznawczą, a celem procesu epistemicznego jest jej zweryfikowanie – uzyskanie odpowiedzi na pytanie, czy hipoteza jest prawdziwa, a spodziewaną odpowiedzią jest: tak bądź nie, ewentualnie: nie ma podstaw do przyjęcia lub odrzucenia hipotezy. Podobnie jest, gdy celem jest poznanie zdarzeń i poglądów na ich temat w pewnej epoce historycznej bądź gdy celem jest zweryfikowanie hipotetycznych zdarzeń i domniemych poglądów. Bardzo zróżnicowane, co do stopnia konkretyzacji, mogą też być środki, za pomocą których zamierzony proces ma być realizowany. Muszą one być jednak na tyle konkretne, aby proces epistemiczny mógł zostać zainicjowany, z założeniem lub nadzieją, że niezbędna konkretyzacja i uzasadniona modyfikacja będą następować w trakcie realizacji procesu.

Cel określony w koncepcie pojetycznym również może być w różnym stopniu skonkretyzowany. W twórczości artystycznej (por. powyższy przykład tworzenia rzeźby) cel może być określony w sposób ogólny w ramach pewnego kanonu czy stylu, ale także przeciwnie – celem może być wyjście

poza zastany kanon czy styl. W przypadku działalności artystycznej konkretyzacja z reguły następuje w trakcie realizacji procesu. Może to również dotyczyć środków i sposobu realizacji.

W przypadku intencji pojetycznej, na przykład zamiaru stworzenia systemu bezpieczeństwa ruchu lotniczego czy mostu, a ogólniej – jakiegokolwiek zamierzenia mogącego ingerować w otoczenie materialne i ludzkie, w stosunku do zawartości i stopnia konkretyzacji konceptu zazwyczaj stawia się inne wymagania niż wspomniane wyżej. Otóż mało sprecyzowana koncepcja jest dopuszczalna tylko w fazie procesu poprzedzającej jego realizację – w fazie projektowania i prototypowania – która może w sposób niedopuszczalny ingerować w otoczenie zewnętrzne.

Modyfikacja konceptu, a w mniejszym stopniu intencji, zależy od oceny relacji epistemicznej/pojetycznej dokonywanej na różnych etapach zaawansowania realizacji procesu. Zmienność konceptu jest potencjalnie tym większa, im bardziej złożony i mniej skonkretyzowany jest koncept – cel procesu i środki jego realizacji.

P2: Związek perceptu z realizacją intencji

Jeśli proces twórczy jest „zamknięty” w sferze mentalnej – innymi słowy, realizacja intencji twórczej ogranicza się do stworzenia czegoś, co nie jest wyrażone w postaci Perceptu, wówczas percept jest komponentem realizacji intencji (podobnie jak koncept jest elementem intencji). Jeśli realizacja intencji wymaga wyrażenia perceptu w postaci Perceptu, to ten nie jest elementem realizowanej intencji (tak jak Koncept, w odróżnieniu do konceptu, nie jest komponentem intencji). To dlatego na rysunku inaczej zilustrowano intencję i jej związek z konceptem i Konceptem niż realizację intencji i jej związek z perceptem i Perceptem. Natomiast percept jest komponentem sfery mentalnej, w którym wyrażone są te aspekty realizowanej intencji, które są uświadomione explicite, w odróżnieniu od tych, które mogą wpływać na percept pośrednio, w sposób niekoniecznie w pełni uświadomiony. Aspekty wpływające na percept pośrednio mogą mieć podobny charakter do tych, które wpływają pośrednio na koncept (aspekty związane z przeszłą wiedzą i nawykami itp.). Percept z reguły jest zależny od tego, czy jest komponentem procesu realizującego intencję epistemiczną czy pojetyczną, oraz od tego, czego dotyczy i jak jest wyrażony koncept. Jeśli intencją epistemiczną jest

na przykład uzyskanie potwierdzenia, że zachodzi pewne zjawisko, wówczas percept może mieć inną, z reguły prostszą postać niż w przypadku, gdy intencja dotyczy zbadania właściwości zjawiska. W przypadku procesu pojetycznego stopień szczegółowości i konkretyzacji perceptu też zależy od tego, czego dotyczy intencja pojetyczna i koncept ją wyrażający. Jeśli celem jest na przykład zmiana trajektorii satelity komunikacyjnego, to perceptem może być obserwowana trajektoria satelity na monitorze. Jeśli celem jest natomiast wybudowanie wieżowca, to percept może dotyczyć licznych i różnorodnych kwestii, na przykład związanych z kształtem i funkcjonalnością, infrastrukturą techniczną, odpornością na zmiany warunków atmosferycznych itp.

Wraz z postępem realizacji procesu percept może ulegać modyfikacji wraz z modyfikacją konceptu, która może następować przy realizacji procesów, których początkowy koncept nie jest w pełni skonkretyzowany, co – jak już wspomniano wyżej – dotyczy zarówno procesów epistemicznych, jak i pojetycznych. Modyfikacja perceptu może następować także w trakcie realizacji procesu, gdy koncept początkowy nie jest modyfikowany, co jest regułą w przypadku realizacji złożonych, wieloetapowych procesów pojetycznych, na przykład jak budowa wieżowca czy złożonego systemu teleinformatycznego, ale także w przypadku złożonych procesów epistemicznych, jak na przykład weryfikacji hipotezy o istnieniu bozonu Higgsa.

Zakres i stopień potencjalnej zmienności perceptu zależą od oceny efektów realizacji relacji epistemicznej/pojetycznej w trakcie realizacji procesu.

P3: Związek konceptu z Konceptem i perceptu z Perceptem

Przypomnijmy: poza przypadkami procesów intencjonalnych, których realizacja jest całkowicie zamknięta w umyśle, Koncept jest efektem aktywności prezentacyjnej. Koncept będący rezultatem aktywności prezentacyjnej, jest opisem konceptu, wyrażonym w języku i formie, które są podstawą realizacji procesu. Związek konceptu z Konceptem jest trudny do wyrażenia za pomocą jednoznacznej relacji wiążącej komponenty konceptu z komponentami Konceptu, nie mówiąc o trudności zapewnienia, że koncept i Koncept wyrażają to samo – są równoważne semantycznie (bądź chociażby, że Koncept adekwatnie reprezentuje koncept). Zasadniczy powód trudności wynika z tego, że koncept i Koncept „mówią innymi językami” („język myśli” i język, w którym myśl jest prezentowana),

a co więcej, w praktyce są od siebie wzajemnie zależne⁴⁸. Nie mamy niezawodnych sposobów pokonywania tej trudności, chociaż optymiści wierzą, że jest to możliwe za pomocą środków technicznych łączących mózg ze światem zewnętrznym⁴⁹. Jedyne, na co możemy liczyć, to to, że sprzężenie zwrotne między konceptem i Konceptem w trakcie realizacji procesu doprowadzi do stanu, w którym ukształtuje się zgodność między nimi, w tym sensie, że zaniknie potrzeba ich modyfikacji. O obiektywne kryteria zgodności jednak trudno, podobnie jak w przypadku *adaequatio intellectus et rei* w korespondencyjnej definicji prawdy. Do konstatacji tej powrócimy przy zapowiedzianym już rozważaniu związków intencjonalnych procesów twórczych z prawdą i wiedzą, i innych podstawowych problemów o charakterze pojęciowym.

Podstawowe problemy związku perceptu z Perceptem są analogiczne do trudności jednoznacznego ustalania równoważności semantycznej konceptu z Konceptem, wynikających z tego, że percept i Percept „mówią innymi językami” i wpływają na siebie wzajemnie. Mamy tu jednak do czynienia z dodatkowymi czynnikami: zależności perceptu i Perceptu od potencjalnych modyfikacji konceptu i Konceptu w trakcie procesu ich realizacji, a także z efektami bieżącej oceny relacji epistemicznej i/lub pojetycznej. Związki konceptu z perceptem pozostają w sferze mentalnej, a więc nie zawsze są łatwe do wyrażenia za pomocą środków językowych, związki Konceptu z Perceptem potencjalnie takiej trudności nie stwarzają, ale tylko potencjalnie, a to dlatego, że Koncept i Percept niekoniecznie „mówią tym samym językiem”, gdyż Koncept wyraża intencję, natomiast Percept wyraża to, jak coś, czego dotyczy intencja, jest „widziane” w aktywności twórczej przez zmysły i umysł. Osiągnięcie zgodności między zamierzonym celem aktywności a efektami realizacji celu jest jedną z przesłanek „powodzenia” procesu twórczego. Osiągnięcie tego stanu nie zapewnia, że proces spełnia na przykład wymagania o charakterze etycznym. Wymagania takie zazwyczaj mają charakter zewnętrzny w stosunku do tego, co jest określone w Konceptcie. Jest to kolejny aspekt wymagający osobnego rozważenia.

⁴⁸ Zabawne stwierdzenie: „Skąd mogę wiedzieć co myślę, dopóki tego nie powiem”, nie jest całkiem niedorzeczne.

⁴⁹ Jest to podobnie nieuzasadnione przekonanie, jak to, że z syntaktyki można wywieść semantykę.

P4: Język, forma i aparat pojęciowy Konceptu i Perceptu

Koncept może być wyrażony w języku potocznym lub w języku sformalizowanym, zazwyczaj jednak mamy do czynienia z ich hybrydą. Z rzadka mamy do czynienia z w pełni sformalizowaną formą, nawet w przypadku matematycznego celu epistemicznego czy pojetycznego – sformalizowanej formie zazwyczaj towarzyszy zwyczajowa treść wyrażona w języku potocznym, na przykład: „udowodnij, że ...” lub „znajdź własności wiążące ...”. Rodzaj języka sformalizowanego Konceptu zależy od tego, czego dotyczy koncept, w szczególności, czy jest komponentem intencji epistemicznej czy pojetycznej. Komponenty Konceptu wyrażające cel i środki realizacji konceptu epistemicznego mogą być bardzo różne, zależne na przykład od tego, czy dotyczą historii sztuki, ekonomii, infrastruktury technicznej czy astrofizyki. Różnice te wynikają nie tylko z badanej materii oraz sposobów i środków jej poznawania, ale także z aparatu pojęciowego stosowanego w tak istotnie różniących się obszarach aktywności twórczej.

Zróżnicowanie to dotyczy także Konceptu związanego z intencją pojetyczną: za pomocą innych środków językowych, formy i aparatu pojęciowego określa się cel oraz metody i środki realizacji kompozycji muzycznej, budynku mieszkalnego, systemu teleinformatycznego czy akceleratora cząstek elementarnych.

Język, forma i aparat pojęciowy Perceptu mogą się istotnie różnić od tychże dla Konceptu, co wynika z tego, że Koncept jest wyrazem intencji, natomiast Percept określa rezultaty (przejściowe i/lub finalne) realizacji intencji, będące efektem interakcji (aktywności mentalnej, fizycznej i/lub prezentacyjnej) z przedmiotem intencji. Inaczej mówiąc, jak wyrażamy „czego chcemy” może się istotnie różnić od tego, jak wyrażamy „co uzyskaliśmy”. Na przykład: Konceptem jest „jaka jest waga przedmiotu X?”, a Perceptem „25 kg”. Przyczyny zróżnicowania języka, formy i aparatu pojęciowego Perceptu są analogiczne do przedstawionych w odniesieniu do Konceptu, a wobec czego również liczne i różnorodne mogą być różnice o charakterze syntaktycznym i semantycznym między Konceptem a Perceptem.

Jednak bez względu na rodzaj tych różnic między Perceptem a Konceptem w przypadku procesu realizującego konkretną intencję musi zachodzić możliwość oceny efektów realizacji intencji, to jest oceny relacji epistemicznej lub pojetycznej. Inaczej mówiąc, intencja musi być interpretowalna względem

rezultatu jej realizacji, aby możliwe było dokonanie oceny relacji epistemicznej, a rezultat realizacji intencji musi być interpretowalny względem tej intencji, aby możliwe było dokonanie oceny relacji pojetycznej.

P5: Ocena relacji epistemicznej i pojetycznej

Chociaż ogólnie rzecz biorąc, ocena relacji epistemicznej polega na ocenie intencji epistemicznej względem jej realizacji (to jest względem realizowanej intencji – jej przejściowej lub finalnej postaci), to jednak ze względu na zawarte w nich składniki, które nie są wyrażone *explicite*, w praktyce ocena relacji epistemicznej sprowadza się do oceny konceptu względem perceptu oraz Konceptu względem Perceptu. Ocena konceptu względem perceptu wymaga interpretacji w kategoriach właściwości funkcjonowania świadomości i jej zawartości w postaci konceptu i perceptu, które mogą być wzajemnie zależne i trudne do wyróżnienia. W związku z tym, realnie rzecz biorąc, ocena konceptu względem perceptu jest dokonywana niejako w tle oceny Konceptu względem Perceptu. Ocena konceptu względem perceptu jest niejako meta-oceną, zazwyczaj niesformalizowaną, oceny Konceptu względem Perceptu. Mniej lub bardziej sformalizowana ocena relacji epistemicznej sprowadza się zatem do oceny Konceptu względem Perceptu.

Analogiczne uwagi można odnieść do oceny relacji pojetycznej: chociaż formalnie rzecz biorąc polega ona na ocenie efektów realizacji intencji pojetycznej – przejściowych i finalnych – względem tej intencji, to w praktyce ocenie podlega Percept względem Konceptu, a w tle jest „meta-ocena” perceptu względem konceptu.

Wobec powyższego w dalszych rozważaniach koncentrujemy się na kwestiach związanych z oceną Konceptu względem Perceptu oraz Perceptu względem Konceptu. Problemy związane z tą oceną są podstawą do dalszych rozważań dotyczących interpretacji rozważanych wcześniej pojęć prawdy i wiedzy (oraz pojęć i zagadnień powiązanych z nimi bezpośrednio bądź pośrednio). Jednym z podstawowych celów rozważań jest spojrzenie na te pojęcia i kwestie z punktu widzenia intencjonalnych procesów twórczych.

IV. REALIZACJA PROCESU TWÓRCZEGO

IV.1. Problemy formalizacji procesu

Próby stworzenia uniwersalnego języka, którym można by wyrażać dowolne aspekty rzeczywistości, podejmowało wielu wybitnych myślicieli. Nie chodzi oczywiście o próby zastąpienia jednym językiem, takim jak esperanto, naturalnych języków narodowych czy regionalnych, a o stworzenie uniwersalnego języka umożliwiającego precyzyjne wyrażanie myśli w różnych obszarach działalności człowieka, w pierwszym rzędzie w nauce i w różnych dziedzinach inżynierii. Próby te kończyły się niepowodzeniem, a co więcej, liczba języków specjalizowanych rośnie (przy jednoczesnym zmniejszaniu się liczby języków naturalnych). Jak wiadomo, nierealizowalna okazała się pozytywistyczna idea stworzenia uniwersalnego języka nauk empirycznych. Co więcej, jak się okazuje (sławne twierdzenia Gödla o niezupełności), nie można stworzyć nietrywialnego, aksjomatycznego systemu wyrażonego w języku matematyki, w którym można wykazać prawdziwość bądź fałszywość każdego zdania wyrażonego w tym języku (to jest istnieją zdania, co do których nie jesteśmy w stanie określić, czy są prawdziwe bądź fałszywe). Podważa to uniwersalność i „niezawodność” języka matematyki. Co gorsza, w wyniku coraz większej specjalizacji matematycy zajmujący się różnymi działami matematyki mają trudności we wzajemnym rozumieniu istoty problemów, które starają się rozwiązać, nawet jeśli posługują się tymi samymi podstawowymi pojęciami logiki i teorii mnogości⁵⁰. Jak łatwo się domyślić,

⁵⁰ Niektórzy wiążą nadzieję z domniemaną uniwersalnością teorii kategorii. Ograniczenia w zastosowaniu tej teorii do konceptualizacji procesów epistemicznych i pojętycznych rozważono w Lubacz (2019).

w innych dziedzinach nauki jest jeszcze gorzej. Problem bowiem nie w bardziej lub mniej sformalizowanej syntaktyce i semantyce języka, lecz w interpretacji pojęć wyrażanych w języku oraz w jego pragmatyce.

W stosunku do tych ogólnych konstatacji trudno przedstawić kontrargumenty czy kontrprzykłady, a mimo to usiłowania znalezienia uniwersalnego języka trwają. Jest to ważne zjawisko psychologiczne i socjologiczne – objaw tęsknoty za prostym, a jeśli nie prostym, to przynajmniej jednoznacznym, niebudzącym wątpliwości opisem świata, który dawałby komfort bycia w nim bez dysonansu poznawczego. Taki komfort chyba może dać tylko wiara religijna, a nie filozofia czy nauka. Relacja między tym, co *fides*, a tym, co *ratio*, jest i zapewne pozostanie jednym z najbardziej intrygujących przedmiotów rozważań, nie tylko filozoficznych (w szczególności związków metafizyki z religią).

Przekonanie, że za pomocą języka można jednoznacznie wyrazić „czym coś jest”, „jakim coś jest” czy „jaka jest istota czegoś”, ma wiele źródeł i aspektów, które się zmieniały na przestrzeni dziejów. Współcześnie jednym ze źródeł tego przekonania są sukcesy matematyki w takich dziedzinach jak fizyka czy informatyka. Skuteczność matematycznego opisu zjawisk fizycznych, wyrażająca się między innymi ich zgodnością ilościową z wynikami badań empirycznych, a także w przewidywaniu konsekwencji przyjmowanych założeń, jest niewątpliwie imponująca. Równie wielkie wrażenie robią współczesne osiągnięcia i zastosowania techniki zmieniające świat i bytowanie w nim ludzi, które bez zastosowania matematyki były niemożliwe. Tyle tylko, że imponujące osiągnięcia niektórych dziedzin nauki i ich zastosowań, na przykład genetyki, są w znacznie mniejszym stopniu zależne niż, na przykład w astrofizyce, od zastosowań metod matematycznych. Niemniej przekonanie o „wszechmoc” formalizacji w języku matematyki i logiki przeniknęło nawet do nauk społecznych i humanistycznych, nie wyłączając filozofii. Stąd, wspomniana już, współczesna dominacja filozofii analitycznej nad innymi sposobami rozważań filozoficznych, na przykład metodami fenomenologicznymi. Przekonanie o uniwersalności matematyki przybiera nawet postać wiary, że świat jest matematyczny, że został stworzony według reguł matematycznych, a nawet że Bóg jest matematykiem⁵¹.

⁵¹ Świadczą o tym m.in. wypowiedzi Michała Hellera, księdza, filozofa i astrofizyka. Wcześniej w tym samym duchu były poglądy Leibniza, świat powstaje, gdy Bóg oblicza.

Takie przekonanie nie jest ani weryfikowalne, ani falsyfikowalne, jest raczej rodzajem wyznania wiary, podobnie jak przekonanie, że wieczne, niezmiennie idee Platona są wzorcami rzeczy w realnym świecie. Tego rodzaju wyznanie wiary wpływa jednak na to, jak świat jest opisywany metodami naukowymi – na meta-interpretację opisów, co oczywiście nie jest bez znaczenia, gdyż kształtuje paradygmaty uprawiania nauki, a te są ważnym czynnikiem kształtowania formacji cywilizacyjnych, co uświadomiła praca Kuhna⁵². W tym sensie twierdzenie, że ktoś jest platonikiem, nie jest jałowe z punktu widzenia nauk przyrodniczych i filozofii, gdyż wpływa na sposób rozumienia i interpretowania problemów epistemologicznych, ontologicznych i etycznych.

Nauki szczegółowe, a tym bardziej filozofia, nie mogą się obyć bez niesformalizowanych określeń i wyrażań metaforycznych. Problem tylko w tym, aby je odróżniać od określeń mających znaczenie usankcjonowane stanem wiedzy w określonej dziedzinie. Nie jest to łatwe z powodu warstwy pojęciowej wielu współczesnych dziedzin nauki (a po części także filozofii), którą trudno pogodzić z pojmowaniem świata kształtowanym przez postrzeganie zmysłowe i ukształtowaną intuicję. Ważne jest także dostrzeżenie różnicy między postrzeganiem zmysłowym, dającym naturalny ludzki obraz rzeczywistości (jeśli nie jest zaburzone), od zawodnej interpretacji danych zmysłowych, o czym przekonuje rozważony przykład iluzji związanej z kijem zanurzonym w wodzie. W tym przykładzie pogodzenie postrzegania zmysłowego z wiedzą jest stosunkowo proste, gdyż może być wspomagane przeprowadzeniem prostego eksperymentu. Ale, na przykład, zmiana poglądu z geocentryzmu na rzecz heliocentryzmu jest trudna do pogodzenia z intuicją ukształtowaną przez postrzeganie powtarzających się wschodów i zachodów Słońca i interpretację tego w kategoriach związku przyczyny i skutku⁵³. Nie zawodzą nas zmysły, lecz interpretacja – pojmowanie – powtarzających się zdarzeń.

⁵² Warto wspomnieć, że istnieją poważne przesłanki, by twierdzić, iż Thomas Kuhn we wpływowej pracy o strukturze rewolucji naukowych inspirował się dużo wcześniejszymi pracami polskiego fizjologa Ludwika Flecka (1986); argumenty przedstawiono w Jarnicki, Greif (2022).

⁵³ Jak wiadomo, ten rodzaj związku przyczyny i skutku już Hume uważał za nawyk, a nie rezultat wiarygodnego wnioskowania.

Innego rodzaju trudności z uzgodnieniem intuicji z pojmowaniem objawiają się na przykład, gdy usiłujemy Europejczyka (nie tylko dziecko!) przekonać, że w Australii ludzie nie chodzą „do góry nogami” (głową w dół)⁵⁴. Łatwiej pogodzić się z poglądem, że wszechświat jest nieograniczony, gdyż intuicja podpowiada nam pytanie: gdyby wszechświat był ograniczony, co byłoby „po drugiej stronie”? A na to pytanie trudno znaleźć odpowiedź zgodną z naszą ziemską intuicją, więc hipotezę o nieskończoności świata jesteśmy skłonni przyjąć, gdy nie znajdujemy intuicyjnych kontrargumentów. Na podobnej zasadzie jesteśmy skłonni przyjąć potwierdzony empirycznie fakt rozszerzania się wszechświata: jeśli się rozszerza, to musi „mieć na to miejsce”, a więc nie może być skończony, gdyż hipotezę o jego skończoności odrzucamy⁵⁵.

W tym kontekście intrygujące jest to, że nietrudno się pogodzić z nieskończonością wszechświata, natomiast w matematyce jest odwrotnie: o ile skończoność, na przykład zbiór o skończonej liczbie elementów, jest czymś oczywistym, niewchodzącym w kolizję z intuicją, to wyobrażenie sobie zbioru o nieskończonej liczbie elementów jest problematyczne. Chodzi o wyobrażenie sobie zbioru rzeczywiście („aktualnie”) nieskończonego, a nie konstrukcji typu: od każdej liczby naturalnej istnieje większa, czyli wyobrażenie sobie tzw. nieskończoności potencjalnej (a nie rzeczywistej)⁵⁶. Może to być argumentem na rzecz poglądu o „ziemskim pochodzeniu” matematyki – jej ugruntowaniu w intuicji związanej z pojmowaniem rzeczywistości, w odróżnieniu od poglądu, że istota matematyki sprowadza się do przekształcania napisów – do syntaktyki, a także jako argument przeciwko pogładowi o platonizmie matematyki, czyli że twory matematyczne są niezależne od naszej ziemskiej intuicji.

⁵⁴ Eksperyment z mrówką chodzącą po globusie z Europy do Australii nie przekonuje dopóki nie przekreścimy globusa tak, że Australia znajdzie się tam, gdzie była Europa. Ale przekreślanie globusa to nie to samo, co przekreślanie Ziemi.

⁵⁵ Zauważmy, tego typu rozumowania przypominają argumentację Parmenidesa uzasadniającą pogląd, że byt jest, a niebytu nie ma.

⁵⁶ W tym kontekście warto wziąć pod uwagę, że w oryginalnej wersji geometrii euklidesowej nie występuje pojęcie nieskończoności aktualnej; zastępuje ją nieograniczoność w sensie bliskim pojęciu nieskończoności potencjalnej. Szczegółowe omówienie tej kwestii przedstawiono w Król (2015).

Problem pogodzenia sfery pozazmysłowej ze zmysłowym pojmowaniem rzeczywistości jest niezwykle złożony, gdyż zależy od duchowości i woli, które wymykają się racjonalnej analizie, a w każdym razie w sposób czysto racjonalny nie sposób dotrzeć do istoty rzeczy⁵⁷. Z tego względu teologia, będąca dyscypliną naukową poświęconą badaniu „pism”, jest w gruncie rzeczy bezradna w racjonalizowaniu wiary religijnej. Można być przekonanym, że przedmiotem badań teologii są dzieła powstałe w wyniku boskiego objawienia, ale wówczas, tak czy inaczej, mamy do czynienia z aktem wiary, a nie z przekonaniem dającym się uzasadnić racjonalnie. Wybitne dzieła św. Tomasza, wbrew jego intencji (m.in. „ochrzczenia” Arystotelesa), też o tym przekonują⁵⁸. Tak zwane pięć dróg św. Tomasza są nierzadko nazywane dowodami istnienia Boga, co jest mylące, gdyż w swej istocie są argumentami przemawiającymi za istnieniem Boga, a nie dowodami w znaczeniu sformalizowanym, na przykład matematycznym czy logicznym. Co ciekawe, argumenty św. Tomasza są analizowane do dzisiaj.

Wspominamy o tej kwestii, gdyż może posłużyć za ilustrację kolejnego problemu związanego z tytułowym zagadnieniem tego rozdziału. Rzecz w tym, że wobec naszkicowanych wyżej problemów określenia i terminy stosowane do opisu tego, co jest, lub tego, co ma być, nie są jednoznaczne, mogą więc być różnie interpretowane, a w konsekwencji powodować błędne wyobrażenie o rzeczywistości i/lub konsekwencje aktywności niezgodne z ich rzeczywistą intencją. Przykładem jest pojęcie informacji, które na tyle wniknęło w wiele dziedzin nauki, że zaczęło być traktowane jak by było obiektywną częścią rzeczywistości, a nie sposobem jej interpretacji. Informacja bywa traktowana jako równoprawny komponent rzeczywistości obok materii i energii; podobnie bywa traktowane pojęcie informacji genetycznej. Wobec rozważań z rozdziału II należy odróżniać informację jako interpretację czegoś, od tego, co jest przedmiotem interpretacji, a więc opis czegoś, od tego, czego opis dotyczy.

⁵⁷ Paradoksalnie ujmuje to sentencja przypisywana Tertulianowi: *Credo quia absurdum*, wierzę bo jest to absurdalne.

⁵⁸ W przekonaniu autora odnosi się to także do encykliki papieskiej *Wiara i rozum*: Wojtyła (1998).

Innym objawem kolokwialnego interpretowania opisowego określenia jako właściwości rzeczywistości jest pojęcie losowości. Z reguły interpretujemy jakieś zjawisko jako losowe mając na myśli analogię do rzutu monetą – tego, że nie jesteśmy w stanie przewidzieć wyniku kolejnego rzutu. Rzecz w tym, że nie znaczy to, że zjawisko rzucania realną monetą jest rzeczywiście losowe w tym sensie, że możliwe rezultaty rzutu – orzeł lub reszka – są równie prawdopodobne. Po pierwsze dlatego, że realne monety nie są idealne, więc jeden z rezultatów rzutu jest bardziej prawdopodobny, choćby w niewielkim stopniu. Po drugie, z formalnego punktu widzenia, określenie „rezultaty równie prawdopodobne” oznacza, że wyniki orzeł i reszka zachodzą z prawdopodobieństwem $\frac{1}{2}$, a to jest idealizacja związana z definicją pojęcia prawdopodobieństwa, związana z pojęciem przestrzeni probabilistycznej, rozkładu prawdopodobieństwa, zmiennych losowych⁵⁹ itd. Określenie „zjawisko losowe”, jako przeciwieństwo określenia „zjawisko deterministyczne”, ma sens tylko w odniesieniu do idealizacji – nie odnosi się do właściwości zjawisk fizycznych, lecz do ich opisu. Oczywiście nie oznacza to, że nie istnieją zjawiska, które wymykają się deterministycznym przewidywaniom wyników obserwacji eksperymentalnych, a w konsekwencji wymagają opisów w języku probabilistyki, tak jak zjawiska meteorologiczne czy zachowania społeczne. Brak precyzyjnego rozróżnienia między tym, co jest sformalizowaną idealizacją, a co rzeczywistym zjawiskiem, którego idealizacja dotyczy, nierzadko prowadzi do kontrowersji w interpretacji losowości zdarzeń w naturze oraz w sposobie postrzegania i pojmowania różnego rodzaju zjawisk. Znany przykład dotyczy zjawisk na poziomie kwantowym: czy nieprzewidywalność jest istotą zjawisk kwantowych, sposobu ich eksperymentalnego postrzegania, czy własnością ich opisu matematycznego? Od tego, jak odpowiadamy na te pytania, zależy, czy losowość należy pojmować jako przynależną do ich istoty, a w związku z tym, czy można zaniechać poszukiwania czynników (tzw. parametrów ukrytych), które prowadziłyby do konieczności zreinterpretowania poglądu o immanentnej „losowości” zjawisk kwantowych, zresztą niekoniecznie na rzecz poglądu o ich determinizmie – ewentualnie do zreinterpretowania pojęć losowości i determinizmu.

⁵⁹ Notabene, określenie „zmienna losowa” jest dość niefortunne, gdyż jest „zwykłą” funkcją i jako taka nie ma w sobie nic losowego.

Wszystkie powyższe uwagi odnoszą się, bezpośrednio bądź pośrednio, do kwestii roli, właściwości i stosowalności sformalizowanych opisów, w szczególności teorii naukowych wyrażanych w języku matematyki, do aktywności twórczej. Stosujemy sformalizowane opisy z nadzieją, że zapewniają jednoznaczność interpretacji tego, co opis ma wyrażać. Zakres stosowalności metod formalnych zależy od rodzaju i celu aktywności twórczej, jednak w większości praktycznych przypadków jest istotnie ograniczony, co nietrudno sobie uświadomić w odniesieniu do procesów realizacji intencji pojetycznych. Dotyczy to na przykład, co oczywiste, działalności artystycznej, ale także, wydawałoby się, prostego procesu stworzenia krzesła (według nowego pomysłu, nie odtwarzanie starego wzorca). Ostateczny rezultat procesu może powstać w wyniku ewolucji początkowej, inicjującej proces intencji, musi ona jednak określać takie rzeczy, jak na przykład: rodzaj pomieszczenia, w którym krzesło ma być używane (kuchnia, jadalnia, salon, ...), styl estetyczny, wymiary, rodzaj materiału, wytrzymałość, właściwości ergonomiczne i inne. Jest jasne, że nie wszystkie te aspekty mogą być wyrażone w sformalizowany sposób. Ale nawet jeśli założyć, że wytrzymałość i wymiary dadzą się wyrazić w sposób jednoznaczny, sformalizowany, to jednak „języki”, w których wyraża się wytrzymałość i wymiary, są różne. W konsekwencji to, czym ma być krzesło (Koncept), a także to, jak jest wyrażone to, czym jest stworzone krzesło (Percept), są w praktyce konglomeratem opisów niesformalizowanych i sformalizowanych, wyrażonych w różnych językach i w odniesieniu do różnych stylów estetycznych, standardów ergonomicznych, założonej wytrzymałości powiązanej z rodzajem użytych materiałów itd. Im bardziej złożony produkt aktywności pojetycznej, tym ta różnorodność języków opisu niesformalizowanego i sformalizowanego jest większa. Ta w gruncie rzeczy oczywista konstatacja pozwala sobie uzmysłwić, dlaczego wspomniane wyżej marzenia o uniwersalnym języku opisu świata nie mogą się powieść (to jest języku, w którym można opisać cokolwiek i jakikolwiek aspekt rzeczywistości fizycznej i mentalnej). W konsekwencji również ocena relacji pojetycznej jest z reguły złożona, wieloaspektowa i wymaga różnorodnych ram pojęciowych, środków i metod.

Można zapytać, czy z opisem intencji epistemicznych i oceną relacji epistemicznej wiązą się też tego rodzaju problemy. Oczywiście tak, jeśli realizacja procesu epistemicznego wiąże się z koniecznością realizacji złożonego

procesu pojetycznego – na przykład, jeśli pozyskanie wiedzy wymaga realizacji złożonej aktywności empirycznej z zastosowaniem wyrafinowanych narzędzi i metod badawczych. Zastosowanie sformalizowanych języków i metodologii opisu obserwacji empirycznych z zastosowaniem języka matematyki i logiki formalnej okazuje się ważne, choć ograniczone w wielu obszarach nauki. Przykładem jest współczesna genetyka⁶⁰, a więc nauka przyrodnicza, której osiągnięcia i realny wpływ na współczesne społeczeństwa jest coraz większy. Wąsko pojęta formalizacja nie jest warunkiem racjonalności i wartości poznawczej rozważań, ani w naukach empirycznych, ani w naukach humanistycznych i społecznych. Gdyby tak było, to rozważania wielu najwybitniejszych filozofów, poczynając od Parmenidesa po Heideggera, należałoby uznać za bezwartościowe poznawczo („wartościowe inaczej”?).

Ważnym aspektem formalizacji jest kwestia interpretacji pojęć i określeń jakościowych w kategoriach ilościowych. Prostim przykładem jest związek pojęcia „kolor” ze spektrum częstotliwości fal elektromagnetycznych. To, jaki zakres częstotliwości się wybiera, zależy od tego, czemu ten wybór ma służyć. Załóżmy, że chodzi o to, aby maszyna rozpoznawała czerwień tak, jak człowiek. Ponieważ tak zwanemu prostemu kolorowi czerwonemu odpowiada pasmo ok. 405–480 THz⁶¹, więc na taki zakres częstotliwości można nastawić detektor maszyny. Ale w praktyce rzadko mamy do czynienia z prostymi barwami – częściej z czerwienią i jej różnymi odmianami niż prostym czerwonym. Rozpoznawanie przez maszynę różnych odmian czerwieni wymaga więc ich zdefiniowania i związania z odpowiednimi zakresami częstotliwości, co oczywiście jest możliwe. Tak określone zakresy częstotliwości zależą od przyjętych definicji odmian czerwieni, a nie odwrotnie. Ten prosty przykład uświadamia, że chociaż pojęcia i określenia jakościowe można wiązać z opisami o charakterze ilościowym, to jednak niekoniecznie ta charakteryzacja determinuje istotę pojęć i określeń jakościowych.

Ten wydawałoby się banalny wniosek, który łatwo uzasadnić odwołując się do prostych przykładów, okazuje się bagatelizowany i/lub pomijany w przypadkach złożonych, trudniejszych do zrozumienia i pogodzenia z nie-

⁶⁰ W badaniach naukowych z zakresu genetyki zastosowania matematyki są istotne, a nawet konieczne, są jednak drugorzędne, wspomagające; istota jest biologiczna, a nie matematyczna.

⁶¹ To pasmo częstotliwości tzw. czerwieni prostej, otrzymywanej w wyniku rozszczepienia światła białego.

wyćwiczoną intuicją. Dotyczy to w szczególności sformalizowanych teorii dotyczących zjawisk fizycznych, takich jak mechanika kwantowa, przez które mamy obecnie jedyny dostęp do zrozumienia rzeczywistości fizycznej i ingerowania w nią. Skutkiem bywa, jak już o tym wspomniano, chociaż z innej perspektywy, utożsamienie teorii z rzeczywistością, w sensie analogicznym do nieuprawnionego utożsamiania określonej odmiany czerwieni z przypisanym jej umownie zakresem częstotliwości. To przyjęte określenie rodzaju czerwieni wiążemy z pewnym zakresem częstotliwości, a nie odwrotnie. Relację odwrotną – związek częstotliwości z czerwienią – możemy stosować, zresztą po to ją wprowadzamy, aby wykrywać określoną odmianę czerwieni, ale nie po to, aby określić, czym jest, czy jaką jest, czerwień.

Konstatacje dotyczące ogólnych problemów związanych z formalizacją, dotyczących w szczególności Konceptu i Perceptu, prowadzą do kolejnego zagadnienia: roli i ograniczeń stosowania sformalizowanych teorii naukowych, które są zazwyczaj uważane za pożądany sposób wyrażania wiedzy, a język matematyki i logiki za najwłaściwsze narzędzie konstrukcji teorii. W rozważanym tu kontekście procesów twórczych przez sformalizowaną teorię będziemy rozumieć spójny system założeń, definicji, aksjomatów i twierdzeń itp., wyrażających coś o czymś – co jest, bądź co ma powstać. Dążenie do ścisłego, jednoznacznego opisu świata i naszego w nim bytowania, a przynajmniej zjawisk naturalnych, jest analogiczne w duchu do wspomnianego już marzenia o stworzeniu uniwersalnego języka. Dążenie to doprowadziło do stworzenia przez Boole’a, Fregego i Peirce’a sformalizowania sposobu konstruowania ogólnych formuł matematycznych i logicznych za pomocą określeń „istnieje takie x ...” oraz „dla każdego x ...”, czyli tak zwanych kwantyfikatorów: szczegółowego (egzystencjalnego) i ogólnego⁶². Ten sposób formułowania formuł okazał się przełomowy nie tylko w logice i matematyce, ale także w wielu ich zastosowaniach, między innymi w informatyce.

Sukces tego formalizmu wpłynął także istotnie na rozwój analitycznego podejścia do ontologii i epistemologii, w szczególności za sprawą wpływowych poglądów Quine’a. Zgodnie z tymi poglądami, odnoszenie się do istnienia czegoś, w szczególności w naukach empirycznych, ma sens tylko w ramach sformalizowanych teorii, a tak zwane zobowiązanie ontologiczne

⁶² Niesformalizowane pojęcie kwantyfikacji było już używane przez Arystotelesa i logików średniowiecznych.

teorii jest wyrażone poprzez kwantyfikator egzystencjalny. Według znanego sformułowania Quine'a⁶³: istnieć (w ramach pewnej teorii) to znaczy być wartością zmiennej związanej przez kwantyfikator egzystencjalny. Konsekwencją tego ortodoksyjnego podejścia jest pogląd, że istnieje tylko jeden sposób istnienia – określony w ramach sformalizowanej teorii. A jeśli tak, to dostęp do wiedzy o świecie można mieć tylko za pośrednictwem tak rozumianych, sformalizowanych teorii – inne sposoby zmysłowego i intelektualnego poznania są de facto wykluczone, dopóki nie są sformalizowane.

Te ortodoksyjne poglądy są szeroko rozpowszechnione i akceptowane w głównym nurcie filozofii analitycznej. Jest to zadziwiające, gdyż trudno je pogodzić z doświadczeniem i intuicją dotyczącą tego, co istnieje, bo przecież istnienie czegoś nie zależy od tego, jak to coś opisujemy. A nawet jeśli uznać, że istnienie czegoś, na przykład krzesła, zależy od stosowania kwantyfikacji egzystencjalnej, to tak rozumiane istnienie musi być innym sposobem istnienia niż sposób istnienia fizycznego krzesła, co oczywiście przeczy ortodoksyjnemu pogładowi, że istnieje tylko jeden sposób istnienia. Co więcej, jeśli przyjąć, że istnieje tylko jeden sposób istnienia, powiedzmy wyrażony przez kwantyfikację w jakiejś określonej teorii, to ten sposób wyrażania istnienia nie jest w stanie określić, czy chodzi o istnienie elektronów, słoni czy mrówek⁶⁴. Na marginesie tych spostrzeżeń nie od rzeczy jest wspomnieć, że podglebiem ortodoksji analitycznej były między innymi wpływowe poglądy Wittgensteina z początkowego okresu jego twórczości, które sugerowały, że to język decyduje o tym, co możemy wiedzieć o świecie⁶⁵. Jak już to podkreślaliśmy (choć z innego punktu widzenia), jest to pogląd błędny, z którego zresztą Wittgenstein dość wcześnie się wycofał.

Ortodoksja analityczna wydaje się nie uwzględniać bogactwa rzeczy, które towarzyszą nam w bytowaniu w świecie, w szczególności rzeczy, które sami tworzymy w tak różnorodnych obszarach jak sztuka, nauka, technika, religia czy zasady współżycia społecznego, a więc w szczególności całkowicie rozmija się z problemami intencjonalnych procesów twórczych. Z tego

⁶³ Por. np. Quine (1969).

⁶⁴ Szczegółową analizę ułomności tej ortodoksji analitycznej, w szczególności wykazującą jej ułomność w wyrażaniu realnych problemów poznawczych, a także jej wewnętrzną niespójność, przedstawiono w pracach: Król, Lubacz (2021) oraz Król, Lubacz (2022).

⁶⁵ Najdobitniej charakteryzuje to znane stwierdzenie z *Traktatu logiczno-filozoficznego*: „Granice mojego języka są granicami mojego świata”.

punktu widzenia może dziwić, że różne odmiany ortodoksji analitycznej i monizmu ontologicznego pozostają przedmiotem zainteresowania jednego z głównych nurtów rozważań filozoficznych. Poniżej przedstawiamy kolejne ważne aspekty zastosowania sformalizowanych teorii, które nie są ujmowane w ortodoksyjnym ujęciu analitycznym.

Otóż są dwa następujące przypadki zastosowania sformalizowanych teorii: (a) różne teorie reprezentujące ten sam rodzaj przedmiotów, (b) określona teoria reprezentuje kilka różnych rodzajów przedmiotów. Przykładem pierwszego przypadku są konkurencyjne teorie fizyczne. Drugi przypadek jest podobny do relacji teorii z jej modelami w matematyce (w teorii modeli). Nieformalnie rzecz ujmując, teoria jest pewną formalną strukturą, model zaś jest jej instancją (zachowującą strukturę interpretacją – przykładem), wyrażoną za pomocą określonego rodzaju przedmiotów. Różniące się instancje teorii są różnymi modelami⁶⁶ teorii. Zilustrujemy przypadki (a) i (b) za pomocą przykładów dotyczących zjawisk fizycznych⁶⁷.

Niech T i T^* będą dwiema teoriami różniącymi się wyjaśnieniem tego samego zjawiska fizycznego i obiektów, których to zjawisko dotyczy. Skoro T i T^* inaczej wyjaśniają to zjawisko, to obiekty, których te wyjaśnienia dotyczą, „istnieją inaczej” w sensie opisanym przez te teorie. Rozróżnienia w tym sensie nazwiemy *formami istnienia* (w odróżnieniu od rozpatrywanych wyżej *sposobów istnienia*). I tak, obiekty w teorii T mają T -formę istnienia, a T^* -formę istnienia w teorii T^* . Przykładem użyteczności tej konwencji jest nieaktualna już teoria fizyczna TF zakładająca istnienie flogistonu. Otóż chociaż dzisiaj wiemy, że flogiston nie istnieje w sensie empirycznym, to jednak można interpretować jego istnienie w sensie TF : flogiston ma TF -formę istnienia. Analogicznie możemy interpretować istnienie przedmiotów, których realnego sposobu istnienia nie jesteśmy w stanie empirycznie potwierdzić na pewnym etapie rozwoju nauki, natomiast ich zastosowanie jest pożyteczne jako budulca teorii T wyjaśniającej pewne zjawiska – przedmioty te uznajemy za mające T -formę istnienia.

⁶⁶ Należy wziąć pod uwagę, że w praktyce stosowane są różne, a nawet przeciwstawne rozumienia pojęcia „model”. W matematyce model ma sens czegoś powstałego na podstawie wzorca (teorii), a np. w inżynierii model bywa interpretowany jako wzorec, na podstawie którego coś powstaje.

⁶⁷ Przykłady te zostały rozpatrzone w niepublikowanej jeszcze pracy Króla i Lubacza: *Modes and Forms of Existence in Science*.

Jak wiadomo, fotony „zachowują się” jak cząstki lub jak fale (to tak zwane zjawisko komplementarności). Załóżmy, że zachowanie fotonów jako cząstek jest opisane w teorii TC, a jako fal w teorii TF. Zgodnie z przyjętymi wyżej ustaleniami, fotony mają TC-formę istnienia i TF-formę istnienia. W obu teoriach fotony mają realny *sposób istnienia*, jeśli ich zachowanie można badać empirycznie. Załóżmy, że zachowanie fotonów jako cząstek i fal jest opisane za pomocą jednej teorii TCF, której przedmiotem są abstrakcyjne obiekty „cząstki-fale”. Wówczas fotony mają TCF-formę istnienia i abstrakcyjny sposób istnienia. Również ten przykład ujawnia przydatność rozróżnienia formy i sposobu istnienia. Podkreślmy także, że jeśli te same kwantyfikatory egzystencjalne (to jest logicznie nierozróżnialne) są użyte w teoriach TC i TF, to odnoszą się do form istnienia, a nie do sposobów istnienia.

Należy podkreślić, że problem konkurencyjnych opisów zjawisk fizycznych można rozważać bez odwołania do sformalizowanych teorii naukowych stosujących kwantyfikację. Przykładem są dwie równoważne teorie – w sensie dokładności predykcji ruchu planet – opisane przez Theona ze Smyrny (jedna oparta na epicyklach, a druga na ekscentrykach). Teorie te można sformalizować z użyciem kwantyfikacji, jednak aby wyrazić istotę różnicy tych dwóch teorii, użyteczne jest rozróżnienie sposobu i formy istnienia „sfer niebieskich” postulowanych w obu teoriach.

Przedstawione w tym podrozdziale rozważania ujawniają wielorakie ograniczenia dotyczące możliwości uczynienia Konceptu i Perceptu jednoznaczny, sformalizowanymi opisami intencji i jej realizacji. Poświęciliśmy tej kwestii stosunkowo dużo miejsca, gdyż ma ona związek z rozpowszechnionymi, acz bardzo uproszczonymi poglądami dotyczącymi uniwersalności metod sformalizowanych, w szczególności matematyki, poglądami, które wpływają na nierealistyczne oczekiwania wobec skuteczności i niezawodności działalności twórczej.

IV.2. Intencjonalne i nieintencjonalne efekty realizacji procesu

Zgodnie z rozważaniami z poprzednich rozdziałów, kluczową rolę w przebiegu realizacji rozważanych procesów twórczych odgrywa bieżąca ocena relacji epistemicznej i pojetycznej. W zależności od wyników oceny, począt-

kowa intencja epistemiczna i pojetyczna, w tym narzędzia i sposoby ich realizacji, mogą ulegać modyfikacji, a nawet zostać porzucone. Jak już to podkreślaliśmy, procesy epistemiczne i pojetyczne w praktyce, poza wyidealizowanymi przypadkami, się przeplatają, gdyż realizacja konkretnej intencji epistemicznej może się wiązać (wymagać) z realizacją procesu pojetycznego, a realizacja konkretnej intencji pojetycznej może się wiązać (wymagać) z realizacją procesu epistemicznego. Proces pojetyczny może być „zagnieżdżony” w procesie epistemicznym, a proces epistemiczny w procesie pojetycznym. W pierwszym przypadku nadrzędna jest realizacja intencji epistemicznej, a w drugim – realizacja intencji pojetycznej. Inaczej mówiąc, zagnieżdżony proces pojetyczny w procesie epistemicznym jest jego częścią – podprocesem, a nie niezależnym procesem. Analogicznie: zagnieżdżony proces epistemiczny w procesie pojetycznym jest jego podprocesem, a nie niezależnym procesem.

Zgodnie z przyjętą ramą pojęciową, w przypadku relacji epistemicznej ocenie podlega intencja epistemiczna względem zrealizowanej intencji (epistemicznej), natomiast w przypadku relacji pojetycznej ocenie podlega zrealizowana intencja (pojetyczna) względem intencji pojetycznej. Dotyczy to wszystkich faz – przejściowych i finalnej – realizacji odpowiednich procesów. Intencje, w tym ich składniki – koncept i percept – są twórcami mentalnymi, którymi tu zajmujemy się pośrednio, poprzez to, jak są wyrażone w języku komunikowalnym, a więc w Konceptcie i Perceptcie. W konsekwencji w przypadku relacji epistemicznej bezpośredniej ocenie podlega Koncept względem Perceptu, a w przypadku relacji pojetycznej – Percept względem Konceptu.

Intencjonalne procesy twórcze mogą być „zamknięte” w sferze mentalnej, a więc zindywidualizowane (pomijamy tu interpersonalną komunikację niewerbalną), ale wówczas nie mamy do nich dostępu, w szczególności do przebiegu oceny relacji epistemicznej i pojetycznej. W takim przypadku możemy ewentualnie poznać efekt procesu, jeśli zostanie wyrażony w języku komunikowalnym, ale nie będziemy w stanie ocenić, czy efekt procesu jest zgodny z intencją. Analogiczna sytuacja dotyczy procesu, w którym dochodzi do obserwowalnej aktywności fizycznej, której bieżące cele mogą być trudne do odgadnięcia, nawet jeśli poznamy jej efekt, gdyż w trakcie realizacji procesu może dochodzić do modyfikacji intencji i oceny jej realizacji, przebiegających w sferze mentalnej. Rozważanie takich przypadków jest

oczywiście ważne i interesujące, niemniej wymagałoby zastosowanie metod z pogranicza psychologii, fenomenologii czy neurobiologii, a więc wykraczałoby poza zakres niniejszych rozważań.

Ograniczamy się tu do analizy związków Konceptu i Perceptu, zdając sobie sprawę z ograniczeń takiej analizy, nawet jeśli pominąć wyżej wspomniane przypadki. Otóż wobec omówionych wcześniej problemów formalizacji Konceptu i Perceptu również oceny złożonych relacji epistemicznych i pojetycznych nie da się sprowadzić do zastosowania w pełni sformalizowanych metod i kryteriów – nie da się uniknąć kryteriów trudnych do sformalizowania, a nawet do zracjonalizowania. Jest to konstatacja w gruncie rzeczy banalna, a zarazem optymistyczna dla twórców, gdyż przekonuje, że prawdziwej twórczości nie da się w pełni sformalizować, zalgorytmizować czy zastąpić tzw. sztuczną inteligencją. Dotyczy to zarówno twórczości artystycznej, naukowej, inżynierskiej, jak i w zasadzie jakiegokolwiek obszaru twórczości⁶⁸.

Problem ten ma jeszcze inny wymiar. Otóż wyżej wspomniane trudności dotyczyły spojrzenia na realizację procesu niejako z jego wnętrza – w odniesieniu do intencji i jej realizacji. Jakakolwiek byłaby intencja, nie jest ona izolowana – niezależna od kontekstu, w którym powstaje. Aby wyjaśnić tę kwestię, w ocenie relacji epistemicznej i pojetycznej pożyteczne jest wyróżnienie dwóch jej aspektów: *weryfikacji* i *walidacji*. Te dwa pojęcia bywają różnie interpretowane w różnych obszarach ich zastosowań. Tu przyjmujemy interpretację nieformalną, wyrosłą raczej z praktyki, niż z rozważań teoretycznych: weryfikacja to ocena, czy coś zostało stworzone właściwie – czy to, co stworzono, jest takie, jak zamierzono („wykonane zgodnie z planem”), natomiast walidacja to ocena, czy to, co zostało stworzone lub ma być stworzone, jest właściwe w tym sensie, że jest zgodne, na przykład z przyjętymi normami kulturowymi, obyczajami, sposobami stosowania itp. („jakie to coś powinno być” w szerszym kontekście). W tym ujęciu, weryfikacja odnosi się do wewnętrznych mechanizmów realizacji procesów twórczych, natomiast walidacja do rezultatów tych procesów. Jednoznaczne rozróżnienie kryteriów weryfikacji i walidacji może być trudne, gdyż kryteria walidacji mogą być kryteriami weryfikacji, jeśli w ramach intencji twórczej (epistemicznej lub

⁶⁸ Gdyby było inaczej, to można by stworzyć książkę kucharską umożliwiającą każdemu stanie się doskonałym, twórczym kucharzem, a nawet zautomatyzować przygotowywanie potraw smakujących wszystkim.

pojetycznej) zakłada się nie tylko kryteria prawidłowości realizacji zamierzonego celu, ale także kryteria dotyczące tego, jak to, co zostanie stworzone, ma oddziaływać na otoczenie, którego będzie częścią. Jest to trudne do spełnienia, gdyż przewidywanie wszystkich możliwych istotnych konsekwencji twórczości intencjonalnej, poza trywialnymi przypadkami, jest w praktyce nierealistyczne, szczególnie w przypadku aktywności pojetycznej, ale także w przypadku aktywności epistemicznej.

W przypadku aktywności pojetycznej jest kilka po temu powodów. Wiele rezultatów tej aktywności jest na tyle skomplikowanych, że praktycznie nie jesteśmy w stanie przewidzieć, jak będą wykorzystywane. Dobitnymi przykładami są efekty społeczne współczesnych artefaktów technicznych, takich jak Internet, smartfony czy sztuczna inteligencja, ale także stale rosnąca złożoność prawa regulującego coraz większe obszary życia społecznego. Są to wszystko efekty nieintencjonalnych konsekwencji intencjonalnej aktywności pojetycznej. W przypadku aktywności epistemicznej istota tego zjawiska jest w gruncie rzeczy podobna, czego przykładami są efekty działalności naukowej – przykłady nieprzewidywanych konsekwencji społecznych zastosowań odkryć naukowych są powszechnie znane (dla porządku wymienimy tylko rewolucję kopernikańską czy mechanikę kwantową). Wyczerpujące sformułowanie kryteriów walidacji w przypadku nietrywialnej twórczości intencjonalnej jest mało realistyczne.

Ale co gorsza, sformułowanie wyczerpujących kryteriów weryfikacji jest również nierealne w nietrywialnych przypadkach. Z powodu złożoności rezultatów twórczości intencjonalnej nie jesteśmy w stanie jednoznacznie wyrazić w Konceptcie wszystkich możliwych właściwości tego, co ma powstać. Przykładem jest oprogramowanie napędzające wiele współczesnych urządzeń technicznych, masowo wiązanych z aplikacjami sieci teleinformatycznych. Złożoność systemu jest tak wielka, że praktycznie niemożliwe jest, na etapie projektowania (to jest wyrażania w Konceptcie), przewidzenie wszystkich możliwych jego cech funkcjonalnych, nawet bez uwzględnienia tych, które wynikają z interakcji z otoczeniem zewnętrznym (w tym wynikających z interakcji z użytkownikami urządzeń). Podobnie jest z wprowadzeniem do systemu prawnego nowych regulacji, na przykład podatkowych – na etapie projektowania praktycznie nie sposób przewidzieć wszystkich możliwych relacji z innymi składnikami systemu (w szczególności tych, które są zależne od sposobu wykorzystania systemu przez jego użytkowników) nie

tylko w sensie spójności strukturalnej i syntaktycznej, ale przede wszystkim semantycznej i pragmatycznej (choć chętnie się oszukujemy, że jest inaczej). Podobnie jest pod tym względem w odniesieniu do złożonej aktywności epistemicznej, na przykład naukowej wymagającej stosowania skomplikowanej aparatury, a więc uprzedniego jej zaprojektowania i wytworzenia. A skoro tak, to trudno o jednoznaczne i wyczerpujące zaplanowanie procesu realizacji intencji pojetycznych i epistemicznych.

Do tych zewnętrznych i wewnętrznych ograniczeń możliwości wyczerpującego określenia Konceptu dochodzą jeszcze następujące. Otóż przystępując do aktywności twórczej nie zawsze jesteśmy w stanie sobie precyzyjnie uświadomić, co ma być ostatecznym rezultatem podjętej aktywności – nie zawsze wiemy, czego chcemy. Często przystępujemy do działania, mając jego cel określony tylko w ogólnych zarysach, co jest nierzadkim przypadkiem w działalności artystycznej i naukowej, rzadszym w inżynierskiej czy legislacyjnej. Nie musi to wynikać z niemocy twórczej czy niezdecydowania, jest natomiast częstym przypadkiem, gdy coś jest tworzone na czyjeś zlecenie. Nierzadko się zdarza, że podmiot zamawiający „nie wie, czego chce” i/lub komunikacja między zamawiającym i wykonawcą zamówienia jest z różnych powodów ułomna⁶⁹.

A więc do problemów oceny⁷⁰ relacji epistemicznych i pojetycznych wynikających z rozważonych ograniczeń możliwości formalizacji Konceptu i Perceptu oraz algorytmizacji procesu ich realizacji dokładają się wyżej opisane. Wobec tego, praktycznie rzecz biorąc, zarówno procesy realizacji złożonych intencji epistemicznych i pojetycznych, jak i ich efekty są zazwyczaj ułomne, a co więcej – trudno ocenić, na ile odbiegają od ideału. Wyjątkiem wydają się być intencje związane z problemami matematycznymi, jeśli są wyrażone w Konceptcie w sposób w pełni sformalizowany, jednak z zastrzeżeniem, że Koncept jest tożsamy z konceptem, a więc z tworem mentalnym. Ale zgodnie z wcześniejszymi rozważaniami, jest to problematyczne, gdyż Koncept i koncept należą do różnych sfer rzeczywistości. W konsekwencji, chociaż rezultaty realizacji intencji mogą być poprawne w sensie matematycznym, gdyż można sformułować jednoznaczne kryteria weryfikacji relacji Konceptu z Percep-

⁶⁹ Zabawną ilustracją tej sytuacji jest rysunek: <https://www.monolithic.org/blogs/presidents-sphere/what-the-customer-really-wants>

⁷⁰ Określenie „ocena” traktujemy tu jako równoważne określeniu „ewaluacja”, często stosowanemu w literaturze angielskojęzycznej.

tem (również sformalizowanym), lecz trudno o jednoznaczne stwierdzenie, że „o to chodziło”, a także o jednoznaczne kryteria walidacji rezultatów w kontekście szerszej perspektywy, nie tylko teorii matematycznych⁷¹, ale także zastosowań osiąganych rezultatów w obszarach poza „czystą matematyką”.

W tym kontekście należy też wziąć pod uwagę, że w pełni sformalizowane oprogramowanie maszyn nie może być traktowane tak, jak formalizacja matematyczna, oprogramowanie bowiem jest „martwe” dopóki nie zostanie „ożywione” – stanie się elementem nadającym pożądaną funkcjonalność maszynie. To, czy oprogramowanie prawidłowo spełnia założone zadania, można stwierdzić dopiero po jego „ożywieniu” i zbadaniu funkcjonalności maszyny w interakcji z otoczeniem. Inaczej rzecz ujmując: weryfikacja poprawności oprogramowania, jako osobnego bytu, musi być uzupełniona jego walidacją w szerszym kontekście zastosowań maszyny.

Ogólnie rzecz biorąc, weryfikacja i walidacja wymagają aktywności procesowych – mentalnej, fizycznej i prezentacyjnej, niekoniecznie wszystkich. Metodę weryfikacji i walidacji zazwyczaj określa się jako testowanie. W obszarze nauki stosuje się na przykład określenie testowanie hipotez, natomiast w inżynierii określenie testowanie funkcjonalności. To, jakie aktywności procesowe są angażowane, zależy od tego, czy stosuje się testowanie aktywne czy pasywne: testowanie aktywne polega na wymuszaniu reakcji realizowanej intencji na „zadawane pytania” za pomocą ingerencji w jej stan, natomiast testowanie pasywne ograniczone jest do obserwowania właściwości realizowanej intencji. Wyniki testowania mogą być pozytywne (tak), negatywne (nie) lub nieokreślone/niejednoznaczne („nie wiadomo”). W złożonych przypadkach testowanie może dotyczyć wielu różnych aspektów realizowanej intencji, a przeprowadzane testy mogą dawać różne wyniki – pozytywne, negatywne i nieokreślone. W takich przypadkach konieczne są dodatkowe kryteria – „meta-kryteria” – weryfikacji i walidacji, umożliwiające dokonanie wynikowej oceny. Może to być ocena pozytywna bądź nierozstrzygująca.

W tym kontekście pojawia się problem roli weryfikacji i falsyfikacji w nauce, wniesiony do debaty filozoficznej i naukoznawczej przez Poppera⁷². Tę kwestię rozważymy w szerszym kontekście epistemologicznym w podrozdziale V.3. Tu zauważmy jedynie, że w kontekście niniejszych rozważań falsyfikację

⁷¹ Pomijamy tu kwestie konsekwencji niepełności teorii w sensie twierdzeń Goedla.

⁷² Kwestię tę Popper omawia w licznych dziełach, m.in. w Popper (1977).

można interpretować jako negatywny wynik testowania, niekoniecznie rozstrzygający w ocenie weryfikacji i walidacji procesu realizacji intencji, a więc także w całościowej ocenie bieżących i finalnych efektów procesu.

Z powyższych rozważań wynika też, wbrew rozpowszechnionym poglądom (o czym już wspominaliśmy), że do oceny działalności epistemicznej i pojetycznej oraz jej rezultatów mają istotne zastosowanie kryteria aksjologiczne (i oczywiście pojęcie prawdziwości).

IV.3. Panowanie nad skutecznością realizacji procesu

Wobec powyższych rozważań narzuca się pytanie, jak można doprowadzić proces realizacji intencji do efektu, który spełnia akceptowalne kryteria odstępstwa od nieosiągalnego ideału. Trudno o odpowiedź uniwersalną, można jednak określić pewne wspólne uwarunkowania dla realizacji intencji epistemicznych i pojetycznych. Przypomnijmy, że realizacja intencji jest procesem zachodzącym w wyniku powiązanych aktywności procesowych: mentalnej, fizycznej i prezentacyjnej. Aby przedstawić ogólny schemat realizacji intencji wprowadźmy poniższe oznaczenia.

Niech $RI(t)$ oznacza stan realizacji intencji w chwili t , bez rozróżnienia, czy chodzi o intencję epistemiczną, czy pojetyczną, rodzaju ich celu, sposobu wyrażania efektów itp. Niech $RI(t_n) \rightarrow RI(t_{n+1})$ oznacza zmianę stanu realizacji intencji pomiędzy chwilami t_n i t_{n+1} . W trakcie realizacji procesu może potencjalnie zachodzić modyfikacja intencji początkowej $I(t_0)$ na $I(t_n)$ w chwili t_n , a także modyfikacja z $I(t_n)$ na $I(t_{n+1})$, oznaczamy $RI(t_n) \rightarrow I(t_{n+1}) \rightarrow RI(t_{n+1})$. Ogólnie rzecz biorąc, możemy mieć do czynienia z dwoma poniższymi przypadkami przebiegu aktywności procesowych; $RI(t_{fin})$ oznacza finalny rezultat realizacji procesu – pozytywny bądź negatywny:

(a) $I(t_0) \rightarrow RI(t_0) \rightarrow RI(t_1) \rightarrow \dots \rightarrow RI(t_n) \rightarrow \dots \rightarrow RI(t_{fin})$, gdy $I(t_0)$ nie ulega modyfikacji,

(b) $I(t_0) \rightarrow RI(t_0) \rightarrow \dots \rightarrow RI(t_n) \rightarrow I(t_{n+1}) \rightarrow RI(t_{n+1}) \rightarrow \dots \rightarrow RI(t_{fin})$, w przeciwnym przypadku.

Skuteczność realizacji intencji sprowadza się do panowania nad następującymi typami aktywności procesowych i ich rezultatami:

$I(t_n) \rightarrow RI(t_n)$, $RI(t_n) \rightarrow RI(t_{n+1})$ i $RI(t_n) \rightarrow I(t_{n+1})$, $n = 0, 1, \dots, fin$.

W procesie epistemicznym $I(t_n) \rightarrow RI(t_n)$ jest relacją epistemiczną, a więc $I(t_n)$ jest oceniane względem $RI(t_n)$, co oznaczamy przez $O[I(t_n), RI(t_n)]$. Analogicznie: w procesie pojetycznym $I(t_n) \rightarrow RI(t_n)$ jest relacją pojetyczną, a więc $RI(t_n)$ jest oceniane względem $I(t_n)$, co oznaczamy przez $O[RI(t_n), I(t_n)]$.

$RI(t_{n+1})$ można interpretować jako rezultat doprecyzowania bądź uszczegółowienia $RI(t_n)$. Jeśli intencja początkowa $I(t_0)$ nie jest modyfikowana w trakcie realizacji procesu epistemicznego [przypadek (a)], intencja ta jest oceniana względem kolejnych rezultatów jej realizacji: $O[I(t_0) \rightarrow RI(t_n)]$, $n = 0, 1, \dots, \text{fin.}$ Natomiast w przypadku procesu pojetycznego mamy do czynienia z oceną $O[RI(t_n), I(t_0)]$, $n = 0, 1, \dots, \text{fin.}$ W przypadku (b) w trakcie realizacji procesu następuje modyfikacja intencji początkowej $I(t_0)$ i ewentualnie następują dalsze modyfikacje w kolejnych krokach realizacji procesu. Potrzeba modyfikacji $I(t_n)$ może wynikać z negatywnej oceny relacji epistemicznej $O[I(t_n), RI(t_n)]$ bądź relacji pojetycznej $O[RI(t_n), I(t_n)]$ i/lub w wyniku czynników zewnętrznych w stosunku do przebiegu realizowanego procesu, w szczególności w wyniku walidacji realizowanej intencji i/lub rezultatów realizacji. Potrzeba modyfikacji intencji może być na tyle daleko idąca, że może doprowadzić do porzucenia realizowanego procesu i ewentualnie do zainicjowania nowego procesu ze zmienioną intencją. Znowelizowana intencja $I(t_{n+1})$ może zawierać komponenty/aspekty niezawarte w $I(t_n)$, wobec czego ocena zgodności $I(t_{n+1})$ z $I(t_n)$ może być możliwa tylko w odniesieniu do wspólnych komponentów/aspektów („kompatybilność wsteczna”).

Realizacja procesu według powyższego ogólnego schematu wiąże się ze wspomnianymi już trudnościami. Tu skupimy się na metodach i środkach wspomagających opanowanie tych trudności na tyle, aby realizacja intencji – przejściowa i finalna – była zgodna z założonymi kryteriami.

Z przytoczonych przykładów i powodów realizacja intencji pojetycznych wymaga zastosowania wielu różnorodnych kryteriów, dostosowanych do różnych właściwości tego, co ma zostać stworzone, co uświadamia chociażby wspomniany już przykład krzesła (właściwości użytkowe, estetyczne, materiałowe, wytrzymałościowe i inne). Dotyczy to także, poza bardzo elementarnymi przypadkami, realizacji intencji epistemicznych współczesnych badań naukowych, wymagających złożonych metod i środków technicznych, a w konsekwencji realizacji procesów pojetycznych splecionych z procesami realizacji celów poznawczych. W konsekwencji w powyższym schemacie intencje $I(t_n)$ i ich realizacje $RI(t_n)$ są wieloaspektowe – zespołem potencjal-

nie współzależnych aspektów. Jeśli kryteria oceny relacji epistemicznych i pojetycznych są związane z poszczególnymi aspektami, to powstaje pytanie, jak należy postąpić, jeśli ocena niektórych aspektów jest negatywna? To i inne tego rodzaju pytania implikują konieczność wprowadzenia meta-oceny (meta-kryteriów) agregującej wyniki ocen częściowych, co nierzadko wymaga zastosowania heurystycznych, jakościowych kryteriów oceny, nawet jeśli oceny częściowe można przeprowadzić na podstawie sformalizowanych kryteriów logicznych czy ilościowych, co wobec omówionych wcześniej względów jest w praktyce rzadkim przypadkiem.

Rozważmy kwestię sposobu oceny $O[I(t_n), RI(t_n)]$ i $O[RI(t_n), I(t_n)]$ dla wybranego aspektu $I(t_n)$ i jego realizacji w $RI(t_n)$, oznaczonych: $aI(t_n)$ i $aRI(t_n)$. Niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z oceną relacji epistemicznej czy pojetycznej, ich ocena musi być oparta na wzajemnej interpretowalności $aI(t_n)$ i $aRI(t_n)$, to jest pojęcia i ich związki określające $aI(t_n)$ muszą być interpretowalne za pomocą pojęć i ich związków określających $aRI(t_n)$, a także musi zachodzić zależność odwrotna: pojęcia i ich związki określające $aRI(t_n)$ muszą być interpretowalne za pomocą pojęć i ich związków określających $aI(t_n)$. Inaczej mówiąc, musi istnieć jednoznaczna transformacja T pojęć i związków $aI(t_n)$ na $aRI(t_n)$ i transformacja odwrotna T^{-1} związków $aRI(t_n)$ na $aI(t_n)$. Tak jest w idealnym przypadku; w praktyce T nie jest transformacją jednoznaczną, a T^{-1} transformacją odwrotną w rozumieniu formalnym, matematycznym. W praktyce transformacje T i T^{-1} mają charakter pewnego rodzaju morfizmu, mniej lub bardziej sformalizowanego.

Dotyczy to procesów epistemicznych i pojetycznych. Różnica między tymi procesami pod tym względem dotyczy tylko „kolejności”, w której te transformacje są analizowane w ocenie relacji epistemicznych i pojetycznych. I tak, w ocenie relacji epistemicznej, to jest $aI(t_n)$ względem $aRI(t_n)$, kolejność translacji jest następująca: z $aI(t_n)$ na $aRI(t_n)$, a następnie z $aRI(t_n)$ na $aI(t_n)$. Jeśli w tej dwuetapowej translacji jej początek pokrywa się z jej wynikiem, to ocena relacji jest pozytywna. W przeciwnym przypadku ocena jest negatywna lub niekonkluzywna. W przypadku oceny relacji pojetycznej, to jest $aRI(t_n)$ względem $aI(t_n)$, $aRI(t_n)$ jest translowane na $aI(t_n)$, a następnie jej wynik na $aRI(t_n)$. Analogicznie jak w przypadku relacji epistemicznej, jeśli w wyniku tej dwuetapowej translacji jej początek pokrywa się z jej wynikiem, ocena relacji jest pozytywna, a w przeciwnym przypadku negatywna lub niekonkluzywna.

Poza powyższymi problemami panowania nad skutecznością realizacji procesów twórczych, związanych z różnorodnością aspektów intencji i nad oceną relacji różnych komponentów realizacji procesów, kolejny problem jest związany ze złożonością przedmiotów, które chcemy poznać (na przykład strukturę funkcjonalną mózgu) lub stworzyć (na przykład optymalny system podatkowy państwa), nawet jeśli dotyczy jednego konkretnego aspektu czy własności. W takim przypadku dokonuje się zwykle dekompozycji przedmiotu procesu twórczego na części składowe, które łatwiej wyrazić w intencji (Koncepcie) i opanować proces ich realizacji⁷³. Dekompozycja powoduje problemy analogiczne do znanych pod pojęciem koła hermeneutycznego, w uproszczeniu: części nie determinują całości, a całość nie determinuje części. Inaczej mówiąc, możliwych sposobów dekompozycji jest wiele i nie wszystkie w ten sam sposób opisują całość, a złożenie części składowych w spójną całość wymaga przyjęcia zasad, które nie są tożsame z przyjętymi zasadami dekompozycji (poza trywialnymi przypadkami, takimi jak w puzzlach).

Problemy wielości aspektów i dekompozycji objawiają się szczególnie wyraziście w realizacji procesów pojetycznych z powodu wielości aspektów fizycznych i funkcjonalnych złożonych artefaktów. Z tego względu realizację procesu dekomponuje się też na następujące po sobie fazy realizacyjne związane z różnymi zadaniami i założonymi ich efektami („kamienie milowe”), takimi jak: „wymagania”, „specyfikacja”, „projekt”, „implementacja”. W praktyce pomiędzy efektami różnych faz zachodzi sprzężenie zwrotne, wobec czego realizacja procesu nie musi postępować liniowo – faza po fazie, gdyż rezultat realizowanej fazy może wymuszać powrót do realizacji fazy wcześniejszej⁷⁴ – wymuszać modyfikację wcześniejszych rezultatów i/lub przyjętych założeń i celów. Realizacja poszczególnych faz projektu zazwyczaj wymaga różnych metod i środków wykonawczych. Dotyczy to również metod i środków weryfikacji osiągniętych rezultatów, między innymi poprzez testowanie.

⁷³ Przychodzi tu na myśl analogia do zasady dekompozycji złożonych problemów sformułowanej przez Kartezjusza: dekompozycja powinna prowadzić do części składowych, których oczywistość jest niepowątpiewalna.

⁷⁴ Liczne przykłady różnych teoretycznych i praktykowanych dekompozycji procesu realizacji artefaktów technicznych na fazy można znaleźć m.in. w: Dasgupta (1996), Kroes (2002), Wierzbicki, Nakamori (2007), Parsons (2016), Wynn, Clarkson (2017).

W praktyce mnogość i rodzaj sposobów dekompozycji stosowanych w procesach pojetycznych są większe niż w procesach epistemicznych⁷⁵. Z tego względu większy jest również wachlarz zasad, metod i środków walidacji, weryfikacji, falsyfikacji i testowania stosowanych w tych procesach. Nie znaczy to jednak, że wytwory procesów pojetycznych są z tego powodu z zasady mniej doskonałe niż wytwory procesów epistemicznych, natomiast inne są kryteria doskonałości, czy raczej odstępstwa od doskonałości. Sztuka intencjonalnej aktywności twórczej polega na tworzeniu czegoś, co jest dostatecznie doskonałe, za pomocą niedoskonałych metod i środków. A skoro tak, to pomimo powodów swej nieuchronnej niedoskonałości, aktywność twórcza nie może się obejść bez odniesień do doskonałości.

⁷⁵ Zob. np. Staples (2014) i Staples (2015).

V. PROBLEMY FILOZOFICZNE I INNE Z PERSPEKTYWY PROCESÓW TWÓRCZYCH

V.1. Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?

Zgodnie z zapowiedzią z Wprowadzenia, zaczynamy rozważania kończące tę książkę od intrygującego pytania Leibniza: *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?* Leibniz oparł odpowiedź na to pytanie na przekonaniu, że coś istnieje za sprawą siły sprawczej Boga, który nie tylko sprawił, że coś istnieje (a mogłoby nie istnieć, bo „nic” jest prostsze niż „coś”), ale to coś – świat, jest najlepszym z możliwych.

Odwołanie się do siły sprawczej Boga w rozważaniach filozoficznych, a więc nie stricte teologicznych, było nierzadkim zabiegiem⁷⁶, nadającym spójność wygłaszanym poglądom. W filozofii nowożytnej dobitnymi tego przykładami są odwołanie się Kartezjusza do sprawczości Boga we wzajemnym oddziaływaniu ciała i umysłu („synchronizacji” działania substancji „rozciągłej” z nierozciągłą) czy też uzasadnienie przez Berkeleygo głoszonego przez siebie przekonania, że istnieć to być postrzeganym (*Esse est percipi*).

Zapytajmy, jaka mogłaby być odpowiedź na pytanie Leibniza z perspektywy rozważanych tu intencjonalnych procesów twórczych. Rozważaliśmy procesy intencjonalne, a więc odpowiedź na pytanie Leibniza mogłaby być taka: istnieje coś, bo taka była intencja twórcy – a właściwie Stwórcy – wobec czego byłaby to odpowiedź analogiczna do udzielonej przez samego Leibniza. Tyle tylko, że Leibniz przekonywał, że realizacja intencji doprowadziła

⁷⁶ Zabiegiem wynikającym być może z głębokiej wiary religijnej, a nie środkiem motywowanym li tylko przez wzgląd na potrzebę uczynienia poglądów spójnymi.

do stworzenia najlepszego z możliwych światów, podczas gdy nasze analizy prowadziły do wniosku, że efekt realizacji intencji jest z konieczności niedoskonały. Oczywiście wniosek ten dotyczył intencji realizowanej przez ludzi, a nie przez Stwórcę. Przyjęcie, poprzez analogię do działalności intencjonalnej człowieka, że działalność Stwórcy jest w sposób nieunikniony niedoskonała, wymagałoby porzucenia założenia o doskonałości Stwórcy, a więc jednego z fundamentów religii chrześcijańskiej i związanej z nią teodycei⁷⁷. Wymagałoby bowiem przyjęcia, że Stwórca ma podobne do ludzkich ograniczenia w realizowaniu swojej intencji (to jest przekuwania „słowa w ciało”). Taka teodycea łączyłaby *fides* z *ratio* w wyjaśnianiu przyczyny naszej niedoskonałości, ale być może skłaniałaby do zbyt łatwego usprawiedliwiania naszych postępów i podważania wolnej woli. Problem uzgodnienia *fides* z *ratio* chętnie zostawiamy teologom, chociaż oczywiście ma też aspekty filozoficzne – ontologiczne, etyczne i epistemiczne, a także psychologiczne i socjologiczne. Nie od rzeczy jest tu skonstatować, że w życiu codziennym większość ludzi wierzących zdaje się łączyć *fides* z *ratio* niejako naturalnie, bez większego dysonansu poznawczego czy rozterek emocjonalnych.

Z punktu widzenia naszych rozważań pytanie Leibniza jest istotne głównie dlatego, że ma związek z intencjonalnymi procesami twórczymi, to jest procesami powstawania czegoś, czego nie było. To coś powstaje w wyniku realizacji intencji i w tym sensie nie powstaje z niczego. Ale z czego powstaje intencja⁷⁸? Można by więc zadać pytanie: dlaczego są raczej intencje niż ich brak? Jest to pytanie w swej istocie podobne do pytania Leibniza, które Heidegger uważał za fundamentalne pytanie metafizyki⁷⁹. Rozpatrzmy tę kwestię poczynając od uwag historycznych.

Według tradycji starożytnej filozofii greckiej, wszystko powstaje z czegoś, czyli z niczego nic nie powstaje (według powiedzenia łacińskiego: *Ex nihilo nihil fit*), co było zgodne z poglądem, że świat powstał z chaosu, który uporządkował demiurg. Ten pogląd został porzucony przez myślicieli chrześcijańskich, gdyż nie był zgodny z doktryną, według której Bóg stworzył świat

⁷⁷ Notabene, termin *teodycea* został po raz pierwszy użyty przez Leibniza.

⁷⁸ Różne aspekty rozumienia i funkcjonowania intencji są omawiane m.in. w: Searl (1983), Margolis, Laurence (2007), Bratman (2009), Hyman (2015), Jacob (2019), Setiya (2022).

⁷⁹ Choć są i tacy, np. Bergson, którzy uważają pytanie Leibniza za źle postawione, bezprzedmiotowe, a więc niewarte uwagi. Por. Bergson (2004).

z niczego – jako byt doskonały nie potrzebował żadnego „półproduktu”. O ile w doktrynie chrześcijańskiej nic zasadniczego się pod tym względem nie zmieniło do dzisiaj, o tyle w refleksji filozoficznej problem nicości pozostał żywy od starożytności. Według Parmenidesa, byt jest, a niebytu nie ma, a więc problem nicości jest bezprzedmiotowy – coś jest, było i jest niezmiennie, co trudno było pogodzić z poglądem Heraklita, że wszystko w świecie się nieustannie zmienia. Platon wybrnął z tego dylematu poprzez byty niezmiennie, idealne – idee, które się materializują w zmiennych realnych bytach. Arystoteles znalazł inny sposób wybrnięcia z dylematu w postaci związku potencjalności z aktualnością (urzeczywistnieniem): to, co potencjalne może zaistnieć, urzeczywistnia się w akcji, więc zarówno to, co może istnieć, jak i to, co jest urzeczywistnione, istnieje. Hegel w ramach swojej dialektyki (teza-antyteza-synteza) twierdził, że byt i niebyt nie są niezależne – a nawet są tym samym w tym sensie, że siebie współtworzą. Myśl tę pociągnął znacznie dalej Heidegger, stwierdzając, że zasadę *ex nihilo nihil fit* trzeba zastąpić zasadą *ex nihilo omne ens qua ens fit*, czyli że wszystkie byty („jako byty”) powstają z nicości. Stwierdzenie to jest dość enigmatyczne i paradoksalne, a w każdym razie trudne do intuicyjnego uchwycenia i pogodzenia z głęboko zakorzenionym przekonaniem (także w filozofii), że z niczego nic nie powstaje⁸⁰. Rozważmy tę kwestię najpierw z perspektywy pojęcia procesu, które jest fundamentem rozważanej w tej książce intencjonalnej aktywności twórczej.

Stwierdzenie Heideggera współgra z fundamentalnym komponentem jego filozofii: rozróżnieniem bytu od bycia bytu. W naszych rozważaniach odróżnialiśmy pojęcie procesu od pojęcia jego realizacji – od realizacji procesu. Sens tego rozróżnienia jest analogiczny do rozróżnienia Heideggera: proces to byt, a realizacja procesu to bycie bytu. Odwołując się zaś do Arystotelesowskiego rozróżnienia potencjalności i aktualizacji oraz formy i materii, proces może być interpretowany jako forma mająca cechę potencjalności, która może być zaktualizowana (to jest urzeczywistniona, powołana do bycia) w postaci materialnej (rzeczywistej) realizacji procesu. Zauważmy, że tego rodzaju schemat pojęciowy jest w gruncie rzeczy naturalny i powszech-

⁸⁰ Zauważmy, że stwierdzenie *ex nihilo nihil fit*, które jest z reguły interpretowane jako „z niczego nic nie powstaje”, można też interpretować jako „z niczego powstaje nic”. Zauważmy też, że gdyby interpretować „nic” i „coś” jako przyczynę i skutek, i zakładając jednocześnie przyczynę i skutek w chwili, gdy przyczyna wywołuje skutek [por. Ingarden (1981)], to „nic” i „coś” musiałyby być tożsame w tej chwili.

nie stosowany, odróżniamy przecież powszechnik „człowiek” od konkretnego człowieka powołanego do życia i od jego bycia w świecie. Podobnie jest zresztą też w różnych dziedzinach twórczości, w których wyróżnia się rodzajowy projekt koncepcyjny (most jako rodzaj artefaktu), jego instancje (konkretne projekty różnych mostów) i ich realizacje (konkretne, materialne, „bytujące” mosty). Podajemy te przykłady, aby podkreślić, że przeciwstawienie bytu i bycia jest w gruncie rzeczy niekontrowersyjne⁸¹. Niekontrowersyjna jest także z perspektywy procesów twórczych interpretacja nicości jako immanentnego komponentu bycia, warunkującego świadome bycie w świecie – ludzkie jestestwo (*Dasein*). Konstatacja ta nie powinna zaskakiwać, zważywszy, że aktywność twórcza jest istotnym czynnikiem świadomego bycia człowieka.

Zauważmy bowiem, że skoro odróżniamy proces od jego realizacji, to nie od rzeczy jest podejrzewać, iż pojęcie nicości powinno być inaczej interpretowane w odniesieniu do procesu twórczego jako bytu, niż w odniesieniu do bycia procesu twórczego, czyli do jego realizacji. I tak jest w istocie. W odniesieniu do realizacji procesu twórczego można uzasadnić twierdzenie Heideggera, że niezbywalnym, konstytutywnym czynnikiem jest nicość, gdyż realizacja procesu polega na dokonywanych twórczych zmianach, a istotą tych zmian jest pojawianie się czegoś, czego przed zmianą nie było, co jeśli interpretować jako pojawienie się czegoś z niczego, to nicość jawi się jako immanentny warunek zmian, czyli realizacji procesu, a więc bycia procesu. Tej interpretacji nie można zastosować do procesu jako bytu, który jest z istoty rzeczy „nieruchomy” w takim sensie, w jakim jest nim byt „człowiek” w odróżnieniu od konkretnego bytującego człowieka. W tym przypadku mamy do czynienia z problemem bytu i nicości w postaci klasycznej, prowadzącej do pytania Leibniza i związanego z nim pytania, czy coś może powstać z niczego, do których odnieśliśmy się powyżej z perspektywy intencjonalnych procesów twórczych⁸².

⁸¹ Heidegger, dokonując tego przeciwstawienia, uważał, że bycie, w odróżnieniu od bytu, jest czymś rzeczywistym, autentycznym.

⁸² Stróżewski (2007) analizując pojęcie nicości dochodzi do wniosku, że „... w mocy pozostają obydwie pozornie wykluczające się twierdzenia: *ex nihilo nihil fit* i *ex nihilo omne ens qua ens fit*”. Argumentacja prowadząca do tego wniosku, wobec przedstawionych tu rozważań dotyczących konsekwencji rozróżnienia procesu od jego realizacji, nie wydaje się przekonująca.

Swoje pytanie Leibniz rozwinął dodając: „... skoro nic jest prostsze niż coś”, a zatem dopuszczał możliwość, iż mogłoby być nic raczej niż coś. Wobec tego, pozostając w duchu pytania Leibniza, można zapytać: Dlaczego rzeczy są takimi, jakimi są, raczej niż takimi, jakimi mogłyby być? Jest to również pytanie metafizyczne, ale dotyczące tego, co jest (coś), raczej niż tego, co mogłoby być (coś innego albo nic)⁸³. Tak postawione pytanie przywodzi na myśl starotestamentową odpowiedź Boga na zadane przez Mojżesza pytanie o jego imię: „Jestem, który jestem”, którą można interpretować, jako potwierdzenie realnego uczestnictwa Boga w losach ludzkości. A jeśli tak, to co boskie splota się z tym, co ludzkie – *sacrum* splota się z *profanum*. Myśl tę, wyrażoną bez odwoływania się do boskości, można wysłowić tak: pojęcia metafizyczne splotają się z pojmowaniem tego, co i jak istnieje.

Nasuwa się jednak (na szczęście?) kolejne pytanie: czy rzeczy są takimi, jakimi są, gdyż takimi zostały stworzone, czy raczej dlatego, że takimi się stały, gdy trwały – bytowały. Jest to pytanie, na które odpowiadają zarówno teolodzy, jak i przyrodnicy, a z tych drugich głównie astrofizycy (*big bang*, czarne dziury, rozszerzanie się wszechświata, czarna materia i energia itd.), w kontekście powstania i ewolucji wszechświata. Zastanawiające jest, dlaczego pytanie o początki tego, co i jak ewoluuje, nie jest równie eksponowane przez tych, którzy zajmują się zjawiskiem życia jako takim, na przykład przez biologów. Tak zwanymi zasadami antropicznymi dotyczącymi potencjalnych warunków umożliwiających powstanie życia zajmują się także głównie filozofowie, teolodzy i kosmolodzy. Godne uwagi jest także to, że koniec świata jako całości przyciąga mniej uwagi filozofów i teologów niż jego początek; wyjątkiem są tu indywidualne losy ludzkie, w odróżnieniu od losów świata jako całości.

Można też pytać, czy to, co powstaje w wyniku intencjonalnej twórczości, kiedyś przestanie istnieć, to jest coś zamieni się w nic. W odniesieniu do przedmiotów materialnych odpowiedź jest bez wątpienia twierdząca, ale co z wytworami intelektu, takimi jak wiedza, że $2+2=4$? Czy ta wiedza znika wraz ze zniknięciem jej materialnych nośników, w tym człowieka? Pewność w tym względzie zapewnia przekonanie o istnieniu Platońskich bytów wiecznych, które my tylko sobie „przypominamy”, ale oczywiście nie jest to jedyny możliwy pogląd.

⁸³ Podobne pytania pojawiają się w kontekście rozważań nad tzw. zasadą antropiczną i wieloświatem.

Poruszone kwestie są związane z pytaniem o celowość zachodzących procesów w skali mikro i makro – z zagadnieniem teleologicznym. Intencjonalne procesy twórcze są celowe, gdyż ich realizacja jest ukierunkowana na cel określony w intencji. Ale intencja, a więc i cel, mogą ulegać modyfikacji w trakcie twórczej ich realizacji, wobec czego można by ewentualnie mówić o teleologicznym charakterze procesów twórczych w sensie „lokalnym”, ograniczonym do okresów realizacji procesów, w których ich intencja nie jest modyfikowana. Dotyczy to intencji powstających i/lub realizowanych indywidualnie lub grupowo. Podkreślimy, że intencjonalne procesy twórcze nie dotyczą „twórczości” odbywającej się w naturze, gdyż trudno tym procesom przypisywać intencjonalność związaną ze świadomością rozumianą tak, jak w naszych rozważaniach dotyczących twórczości. Intencjonalne procesy twórcze nie są więc teleologiczne w ścisłym sensie metafizycznym, czy takim, jak przy rozważaniu celowości zmian zachodzących w świecie.

Skoro mamy przekonanie, że istnieje coś (raczej niż nic), to wypada zapytać, co i jak istnieje.

V.2. O rodzajach istnienia i ich relacjach

Pytanie o to, co i jak istnieje bądź może potencjalnie istnieć, jest jednym z najstarszych pytań filozofii. W dzisiejszej nomenklaturze pytanie to jest klasyfikowane jako zagadnienie ontologiczne lub metafizyczne. Oddzielenie zagadnień ontologicznych od metafizycznych nastąpiło stosunkowo późno, dopiero w XVIII wieku. Najogólniej rzecz biorąc, zagadnienia ontologiczne dotyczą dostatecznych i koniecznych warunków możliwości istnienia bytów, natomiast zagadnienia metafizyki dotyczą tego, co uważane jest za rzeczywistość istniejącą⁸⁴. Z punktu widzenia rozważanych tu intencjonalnych procesów twórczych rozróżnienie zagadnień ontologicznych i metafizycznych jest problematyczne, gdyż procesy te dotyczą tego, co istnieje (procesy epistemiczne), jak i tego, co nie istnieje dopóki nie zostanie zrealizowane (procesy pojetyczne), a co więcej, te dwa przypadki i związane z nimi procesy są z reguły współzależne i się przenikają. Wobec tego w dalszych rozważaniach

⁸⁴ Subtelnego rozróżnienia zagadnień ontologicznych i metafizycznych dokonał Ingarden (1987).

nie są dokonywane rozróżnienia na zagadnienia ontologiczne i metafizyczne. Terminy te są używane wymiennie, jeśli nie prowadzi to do nieporozumień.

Zauważmy też, że na pytanie, co i jak istnieje, można spojrzeć z perspektywy epistemologicznej, to jest pytać, co i jak możemy poznać. Tu pojawia się problem: aby poznać coś, trzeba założyć, że to coś istnieje – realnie lub hipotetycznie. Jeśli realnie, to znaczy, że wiemy, że to coś istnieje, natomiast hipotetycznie, to musimy założyć jakieś tego czegoś właściwości. A to z kolei rodzi pytanie, skąd wiemy – jakie są źródła naszej wiedzy – że coś istnieje bądź jakie są właściwości czegoś istniejącego hipotetycznie. Zagadnienia metafizyczne i zagadnienia epistemologiczne są więc, realnie rzecz biorąc, wzajemnie zależne. Można je rozpatrywać jako niezależne, ale przy wyidealizowanych założeniach⁸⁵. Ale nawet przy tych wyidealizowanych założeniach związki te ujawniają się jako założenia ukryte bądź pominięte, zresztą nie zawsze świadomie. Związki tradycyjnie klasyfikowanych działów filozofii, w tym etyki, ujawniają się szczególnie mocno z perspektywy procesów twórczych. Dotknęliśmy już pobieżnie tej kwestii, tu rozważymy ją bardziej szczegółowo.

Realizacja procesu twórczego zależy od jego intencji – epistemicznej lub pojetycznej, od aktywności procesowych – mentalnej, fizycznej i prezentacyjnej oraz odpowiednich substancji z nimi związanych, a także od kryteriów oceny relacji epistemicznej i pojetycznej. Intencje, aktywności i kryteria oceny różnią się pod względem pojęć, za pomocą których są wyrażane, i funkcji, które pełnią w realizacji procesu. Pojęcia, w których wyrażana jest intencja epistemiczna, odnoszą się do realnie istniejących bądź hipotetycznych obiektów, zjawisk i stanów rzeczy. Intencja pojetyczna wyraża to, co ma powstać, a więc z natury rzeczy nie istnieje zanim intencja nie zostanie zrealizowana. Substancja aktywności mentalnej różni się od substancji aktywności fizycznej i prezentacyjnej, a te między sobą. Substancje i aktywności te zależą od tego, co jest celem aktywności epistemicznej i pojetycznej. Kryteria oceny relacji epistemicznej zależą od celu i środków realizacji jej intencji. To samo dotyczy relacji pojetycznej, z tym że zróżnicowanie celów i środków realizacji intencji pojetycznej może być większe niż w przypadku

⁸⁵ Rozważania Parmenidesa wywiedzione ze znanego stwierdzenia, że byt jest, a niebytu nie ma, są jednym z pierwszych, ważnych i wpływowych przykładów rozważań ontologicznych, niezależnych od związku z obserwowalnym światem zewnętrznym.

intencji epistemicznej, co łatwo sobie uświadomić, gdy wziąć pod uwagę, że intencja pojetyczna może dotyczyć stworzenia tak różnych obiektów, jak most, system sztucznej inteligencji czy konstytucja państwa. Co więcej, wzajemna zależność i uwikłanie procesów epistemicznych i pojetycznych dodatkowo komplikuje ten obraz.

Nie ulega więc wątpliwości, że z punktu widzenia intencjonalnych procesów twórczych klasyczny, intuicyjny podział tego, co istnieje, na rzeczy istniejące „rzeczywiście” i rzeczy abstrakcyjne jest zbyt ubogi. Ale nawet ten wydawałoby się prosty podział jest kontrowersyjny, można bowiem zapytać na przykład: Czy utwory literackie i teorie naukowe istnieją „rzeczywiście”, skoro interakcja z nimi jest niewątpliwie rzeczywista? A jeśli tak, to w jakim sensie? W jaki sposób istnieją idee Platona – rzeczywisty czy abstrakcyjny? Czy materialne wytwory człowieka istnieją w taki sam sposób, jak wytwory natury? No i można też zapytać podchwytliwie: czy istnieją rzeczy nieistniejące? Tego rodzaju pytania są rozważane od wieków⁸⁶, jednak z perspektywy procesów twórczych te subtelne rozważania nie odnoszą się do *istoty* procesów twórczych, którą jest stwarzanie czegoś, a więc „zmiana” nieistniejącego w istniejące oraz „przetwarzanie” istniejącego.

Do dalszych rozważań przyjmijmy następującą konwencję interpretacyjną: cokolwiek, co jest zaangażowane w realizację procesu twórczego, jest *komponentem realizacji procesu*. Komponentami realizacji procesu są intencje, substancje związane z aktywnościami procesowymi i efekty realizacji intencji. Uczestnictwo w realizacji procesu jest sposobem istnienia tych komponentów. Sposób istnienia samego procesu jest pochodną istnienia komponentów jego realizacji.

Zgodnie z przyjętymi wcześniej ustaleniami, komponenty realizacji procesu przynależą do różnych *sfer rzeczywistości*: mentalnej, fizycznej i prezentacyjnej. Wobec tego istnienie komponentu można rozpatrywać w kontekście realizacji procesu oraz w kontekście którejś z trzech sfer rzeczywistości. Inaczej mówiąc, rozróżniamy sposób istnienia w realizacji procesu od sposobu istnienia w sferze rzeczywistości. Zakwalifikowanie sposobu istnienia czegoś do jednej ze sfer rzeczywistości ma charakter metafizyczny w tym sensie, że określa „czym to coś jest”, natomiast określenie, że coś istnieje w realizacji

⁸⁶ Jak już wspominaliśmy, jedno z najsubtelniejszych rozróżnień i klasyfikacji sposobów istnienia zaproponował Ingarden (1987), chociaż z innej perspektywy niż tu rozważane.

procesu odnosi się do tego, „jak to coś istnieje”. Na przykład: intencja jest czymś mentalnym, istniejącym jako komponent realizacji pewnego procesu. Także koncept i percept będące składnikami intencji i realizowanej intencji (a więc także należące do sfery mentalnej), odpowiednio, istnieją jako komponenty realizacji procesu. Komponentami realizacji procesu są też Koncept i Percept należące do prezentacyjnej sfery rzeczywistości.

Wyróżniliśmy zatem dwa aspekty („wymiary”) istnienia czegoś: „czym jest” i „jak istnieje”. Są to określenia dotyczące właściwości istnienia, a nie istnienia jako takiego⁸⁷. Zwróćmy też uwagę na to, że różnica między tym, czym coś jest, a tym, jak to coś istnieje, jest z istoty rzeczy analogiczna do różnicy między pojęciem bytu a pojęciem bycia bytu (w sensie propagowanym przez Heideggera).

W rozdziale IV wprowadziliśmy jeszcze jeden aspekt istnienia: T-formę istnienia czegoś, czego dotyczy sformalizowana teoria T. Tak rozumiane pojęcie formy istnienia można uogólnić tak, aby dotyczyło także niesformalizowanych opisów czegoś, jako trzeci wyróżniony aspekt istnienia: coś, co jest czymś (istnieje w jakiejś sferze rzeczywistości) i istnieje jakoś (na przykład jako komponent realizacji procesu), może mieć różną *formę istnienia*. Rozróżnienie form istnienia intencji i zrealizowanej intencji oraz ich składników (konceptu i perceptu) należących do sfery mentalnej, wykracza poza zakres niniejszych rozważań, gdyż wymaga głębszych analiz fenomenologicznych i psychologicznych. Tu skupiamy się na różnych możliwych formach – sposobach prezentacji – Konceptu i Perceptu będących komponentami realizacji procesów wyrażającymi, odpowiednio, koncept i percept.

Zgodnie z wcześniejszymi rozważaniami, możliwości i sposoby oceny relacji epistemicznej i pojetycznej istotnie zależą od tego, jak koncept i percept są wyrażone w postaci Konceptu i Perceptu – od ich formy będącej sposobem ich prezentacji (przypomnijmy: Koncept i Percept powstają w wyniku aktywności prezentacyjnej powiązanej z aktywnością mentalną i fizyczną). Na formę składają się język i struktura prezentacji. Formy Konceptu i Perceptu mogą się zmieniać w trakcie realizacji procesu, niemniej niezależnie od fazy realizacji procesu muszą być kompatybilne w tym sensie, że muszą umożliwiać dokonywanie oceny relacji epistemicznej i pojetycznej. Inaczej

⁸⁷ Zgodnie z poglądami m.in. św. Tomasza, Leibniza i Kanta, istnienie czegoś jako takie nie jest własnością tego czegoś.

mówiąc, forma Konceptu i forma Perceptu muszą „mówić” tym samym językiem bądź być wzajemnie interpretowalne – wzajemnie „zrozumiałe”.

Skoro zdecydowaliśmy, że istnieje raczej coś niż nic, a następnie co i jak istnieje, to wypada zapytać, jakie są związki między rzeczami o różnych sposobach i formach istnienia. Do zagadnienia tego odnosiliśmy się już częściowo w rozważaniach dotyczących pojęcia prawdy i wiedzy oraz przy wprowadzaniu ramy pojęciowej intencjonalnych procesów twórczych. Jeden z zasadniczych problemów, który był poruszany w tych rozważaniach, można ująć w postaci pytania: na czym polega związek⁸⁸ między kategoriami bytowymi odmiennych sfer rzeczywistości, na przykład sferą umysłu i sferą rzeczywistości poza-umysłowej.

W odniesieniu do korespondencyjnej definicji prawdy zadane tu pytanie ma postać: na czym polega adekwatność związku między *rei* i *intellectus*, to jest między sferą rzeczywistości poza-umysłowej a sferą umysłu (jeśli *rei* jest mentalne, to nie ma problemu tu rozważanego, to jest związku między odmiennymi sferami rzeczywistości). Adekwatność, do której odwołuje się definicja prawdy, jest zatem właściwością (cechą) związku *rei* i *intellectus* odróżniającą ją od innych możliwych właściwości tego związku. Gdyby bowiem związek ten nie mógł mieć innych właściwości poza adekwatnością, to albo związek *rei* i *intellectus* zachodziłby i byłby adekwatny, albo *rei* i *intellectus* byłyby niezależne (niezwiązane). Jeśli tak, to stwierdzanie adekwatności związku sprowadzałoby się stwierdzenia, czy związek zachodzi – jeśli zachodzi, to jest adekwatny. Inaczej mówiąc, jeśli *rei* i *intellectus* są powiązane, to ich związek jest adekwatny. Jeszcze inaczej: jeśli *rei* i *intellectus* nie są niezależne, to ich związek jest adekwatny, czyli jest wyrazem prawdy, co oczywiście powodowałoby, że korespondencyjna definicja prawdy utożsamiałaby sam fakt zachodzenia związku z prawdą. A to byłoby niedorzeczne, gdyż wówczas korespondencyjna definicja prawdy mogłaby mieć równoważną postać: prawdą jest związek *rei* i *intellectus*. Rozumowanie to prowadzi do w gruncie rzeczy intuicyjnie oczywistego wniosku, że aby definicja prawdy była sensowna, związek *rei* i *intellectus* musi się charakteryzować innymi właściwościami poza adekwatnością. Ale skoro tak, to wyjściowe pytanie: na czym polega związek między odmiennymi

⁸⁸ Będziemy stosować określenie „związek” jako ogólniejsze od relacji w sensie matematycznym (podzbiór iloczynu kartezjańskiego). Stwierdzenie, że istnieje związek między X i Y znaczy, że X i Y są postrzegane jako jako powiązane.

sferami rzeczywistości, można odnieść do wszystkich potencjalnych właściwości związku *rei i intellectus*, wśród których jest adekwatność. A zatem wyjściowe pytanie można konkretyzować, odnosząc je do poszczególnych właściwości.

Spostrzeżenia te można uogólnić: jakkolwiek definicja konkretnej właściwości związku między dwoma określonymi, odmiennymi sferami rzeczywistości nie może być jedyną właściwością tego związku. W przeciwnym przypadku związek ten byłby utożsamiony z tą właściwością, więc brak tej właściwości byłby tożsamy z niezależnością – brakiem związku – rozważanych sfer. W terminach wywodzących się z tradycji arystotelesowskiej wniosek ten można wyrazić następująco: właściwość związku jest jego przypadłością, a nie jego istotą („substancją”). Nasuwa się pytanie: co jest istotą związku odmiennych sfer rzeczywistości, którego przypadłością jest konkretna właściwość, na przykład adekwatność?

Zanim przejdziemy do odpowiedzi na to pytanie, zauważmy, że nasuwa się ono także w odniesieniu do pojęcia wiedzy, które jest uwikłane, poza pojęciem prawdy, między innymi z pojęciami przekonania i zaufania (por. rozdział II). Oba te pojęcia można interpretować jako właściwości związku między sferą mentalną a sferą niementalną. A w związku z tym nasuwa się pytanie: co jest istotą związku, której przypadłościami są przekonanie i zaufanie?

Pytanie to można zadać w odniesieniu do związków będących istotą intencjonalnej aktywności twórczej: związku intencji z realizowaną intencją, konceptu z perceptem i Konceptu z Perceptem. Właściwości tych związków są przedmiotem oceny w trakcie realizacji procesu twórczego. W szczególności ocenie podlegają relacje epistemiczne i pojetyczne. Rezultaty oceny są immanentnym czynnikiem realizacji procesów epistemicznych i pojetycznych, a więc determinują rodzaj zachodzących zmian. I tu znowu nasuwa się pytanie: co jest istotą, a co przypadłością zachodzących zmian. Inaczej mówiąc: czego dotyczą zmiany (co jest istotą zmian) i co podlega zmianie (jaka przypadłość podlega zmianie)?

Pytania mają w swej istocie charakter metafizyczny⁸⁹, gdyż pytają o to, co istnieje, i jakim jest to, co istnieje. Nie są to pytania o charakterze episte-

⁸⁹ Jak już stwierdziliśmy we wcześniejszych rozważaniach, nie wprowadzamy rozróżnienia na zagadnienia metafizyczne i ontologiczne.

mologicznym, gdyż nie odnoszą się do tego, jak można poznać co istnieje i jakim jest. A więc w szczególności nie dotyczą tego, jak można poznać substancje związku między różniącymi się sferami rzeczywistości, ani tego, jaka ta substancja jest. Jednak z perspektywy rozważanych tu intencjonalnych procesów twórczych zagadnienia o charakterze epistemologicznym są splecione z zagadnieniami o charakterze metafizycznym – są wzajemnie uzależnione. Jest to konsekwencja omówionego w poprzednich rozdziałach wzajemnego uzależnienia (poza wyidealizowanymi przypadkami) procesów epistemicznych i pojetycznych.

Najogólniej rzecz biorąc, celem wyrażanym w intencji epistemicznej jest poznanie czegoś nieznanego (rzeczy, stanu rzeczy itp.), a więc z natury rzeczy intencja musi być wyrażona za pomocą pojęć o charakterze metafizycznym, na przykład powszechników. Natomiast celem wyrażanym w intencji pojetycznej jest stworzenie czegoś nieistniejącego (materialnego lub niematerialnego), a więc z natury rzeczy intencja musi być osadzona w wiedzy dotyczącej tego, co ma być stworzone, a więc odwoływać się do pojęć o charakterze epistemicznym. Przypomnijmy ponadto, że realizacja intencji epistemicznej z reguły wymaga realizacji procesu pojetycznego, a realizacja intencji pojetycznej – realizacji procesu epistemicznego, a więc uwikłanie zagadnień metafizycznych i epistemicznych jest w praktyce wieloaspektowe.

Po tych ogólnych uwagach powróćmy do zagadnienia związku między odmiennymi sferami rzeczywistości z punktu widzenia procesów twórczych, które, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, prowadzi do pytania: co jest substancją, a co przypadłością (to jest właściwością) związku. A wobec immanentnej zmienności procesów twórczych: czego dotyczą zmiany (co jest substancją zmian) i co podlega zmianie (jaka właściwość podlega zmianie)? Odpowiedź na to pytanie wynika z poczynionych już ustaleń dotyczących realizacji procesów epistemicznych i pojetycznych. Otóż procesy te są realizowane w wyniku aktywności mentalnej, fizycznej i prezentacyjnej, których przedmiotem są, odpowiednio, substancja mentalna, fizyczna i prezentacyjna (a każda z substancji składa się z odpowiadającej jej materii i formy). Wobec tego odpowiedź na wyjściowe pytanie: „na czym polega związek między odmiennymi sferami rzeczywistości”, jest następująca: związek ten kształtuje się w trakcie realizacji intencji epistemicznych i pojetycznych, czyli w procesach epistemicznych i pojetycznych, w wyniku aktywności mentalnych,

fizycznych i prezentacyjnych. Zatem związek ten jest kształtowany w intencjonalnych procesach twórczych. A wobec tego, że procesy te są realizowane przez powiązane aktywności mentalne, fizyczne i prezentacyjne, ich rezultaty – realizowane intencje (przejściowe i finalne) – są w pewnym sensie „kompozytem” przenikających się substancji mentalnych, fizycznych i prezentacyjnych. Wyodrębnienie poszczególnych składników kompozytu może być jednak problematyczne bądź niemożliwe post factum, jak to ma miejsce na przykład w przypadku powstałej rzeźby, pomimo że nie ma wątpliwości, iż została stworzona w wyniku aktywności procesowych: mentalnej, fizycznej i/lub prezentacyjnej, realizujących intencję pojętychą⁹⁰.

Powróćmy przy tych ustaleniach do związku *rei* i *intellectus* w korespondencyjnej definicji prawdy, a więc związku odmiennych sfer rzeczywistości. Wyobraźmy sobie, że zainicjowaliśmy realizację intencji epistemicznej, której celem jest ustalenie, czy wyobrażenie o pewnej właściwości czegoś, czyli koncept, jest zgodne z perceptem, czyli wyobrażeniem o tej właściwości, która się ukształtuje w wyniku interakcji z tym czymś za pomocą pewnych aktywności procesowych. Załóżmy, że proces się zakończył, gdyż koncept został uznany za zgodny z ukształtowanym perceptem (to jest w wyniku satysfakcjonującej oceny relacji epistemicznej, czyli konceptu względem perceptu). Jeśli zgodność znaczy to samo co adekwatność, to efektem realizacji procesu jest prawda rozumiana zgodnie z jej definicją korespondencyjną. Efektem realizacji procesu jest adekwatność rozumiana jako właściwość relacji (adekwatność jest właściwością związku *intellectus* z *rei*, a nie właściwością *rei*). Adekwatność jest właściwością związku konceptu z perceptem należących do tej samej sfery rzeczywistości – do sfery mentalnej, a nie związku między *rei* i *intellectus* należących do różnych sfer rzeczywistości (oczywiście z wyjątkiem przypadku, w którym *rei* jest mentalna; przypadkiem tym się tu nie zajmujemy, gdyż skupiamy się na problemach związku różniących się sfer rzeczywistości). Adekwatność jest przypadłością związku, którego substancją są substancje będące przedmiotem aktywności procesowych. Istotą tej interpretacji pojęcia prawdy jest zastąpienie oceny związku *intellectus* z *rei* przez ocenę związku konceptu (to jest *intellectus*) z perceptem, będącym także tworem umysłowym. W konsekwencji kryteria oceny związku *intellectus* z *rei* są mentalne.

⁹⁰ Nietrudno tu dostrzec podobieństwo do tzw. *czterech przyczyn* Arystotelesa: *forma* i *materia* to składniki substancji, *przyczyna* to aktywności, *cel* to składnik intencji.

W rozważanym przykładzie założyliśmy, że proces kończy się wraz z ukształtowaniem perceptu. Załóżmy, że wraz z perceptem został utworzony Percept, to jest percept został wyrażony w jakimś języku. Wobec tego racjonalne jest założenie, że również koncept jest wyrażony w jakimś języku w postaci Perceptu. W przeciwnym przypadku koncept musiałby podlegać ocenie względem Perceptu, a więc ocenie podlegałby związek sfery mentalnej ze sferą niementalną – językową, a więc dwóch różnych kategorii bytowych. W konsekwencji kryteria oceny musiałyby wiązać pojęcia obu kategorii, co sprowadziłoby się do tego, że: albo (a) koncept jest interpretowany w sposób umożliwiający jego ocenę względem Perceptu, albo (b) ocena konceptu jest dokonywana względem perceptu z pominięciem Perceptu. Drugą możliwość można odrzucić jako nieracjonalną, pierwsza zaś w gruncie rzeczy sprowadza się do tego, że zostaje stworzony Koncept. Wobec tego przyjmujemy, że przedmiotem oceny jest Koncept względem Perceptu, co w odniesieniu do rozważanego przykładu oznacza, że związek *intellectus* z *rei* jest oceniany pośrednio, poprzez ocenę Konceptu wyrażającego *intellectus* względem Perceptu wyrażającego *rei*.

Języki, w których wyrażone są Koncept i Percept, mogą być różne, niemniej ocena Konceptu względem Perceptu może być dokonywana za pomocą środków językowych, a więc nie wychodzić poza językową sferę rzeczywistości. Ocena jest w tym przypadku rodzajem interpretacji Konceptu względem Perceptu – rodzajem wzajemnej translacji pojęć zastosowanych w Konceptcie i Perceptcie. Jeśli ocena jest satysfakcjonująca, to uznajemy, że zachodzi zgodność (adekwatność) *intellectus* względem *rei*, stwierdzona za pośrednictwem oceny Konceptu względem Perceptu. Inaczej mówiąc, związek *intellectus* z *rei* uznajemy za prawdziwy – wyrażający prawdę. Zauważmy, że w tak rozumianej korespondencyjnej definicji prawdy mieści się jej interpretacja (tzw. semantyczna definicja prawdy) wprowadzona przez Tarskiego (wspominaliśmy o niej już w podrozdziale II.1). Jeśli odwołać się do popularnego w literaturze przedmiotu przykładu oraz stosując pojęcia Konceptu i Perceptu, to: Koncept stwierdza w metajęzyku, że śnieg jest biały („śnieg jest biały”), a Percept stwierdza, że śnieg jest biały w języku podmiotowym.

Realistycznie rzecz biorąc, w ocenę Konceptu względem Perceptu (a nie Perceptu względem Konceptu, bo przypomnijmy, że rozważany jest przykład realizacji intencji epistemicznej) zaangażowane są też, chociaż pośrednio, niejako w tle, ocena konceptu względem perceptu oraz intencja epistemiczna

względem jej realizacji. Jednak decyzja o zgodności lub jej braku jest podejmowana na podstawie oceny Konceptu względem Perceptu.

Chociaż ocena związku *intellectus z rei* była rozpatrzona w dwóch wariantach: konceptu względem perceptu i Konceptu względem Perceptu, i w obu wariantach założono, że związek jest adekwatny, nie znaczy to, że mamy do czynienia z dwiema różnymi prawdami, lecz z dwoma różniącymi się kryteriami oceny związku *intellectus z rei*. Kryteria te nie są niezależne, a co więcej, realnie rzecz biorąc, finalna decyzja co do oceny związku zależy od aktu świadomości polegającego na akceptacji wyników oceny przeprowadzonej według jakichkolwiek metod i kryteriów. Akt akceptacji też wymaga kryteriów, w szczególności kryteriów umożliwiających zakończenie realizacji procesu epistemicznego niezależnie od jego przejściowych wyników i muszą być składnikiem wyrażonym *explicite* lub *implicite* w kryteriach oceny zgodności *intellectus z rei*.

Podkreślmy jeszcze raz: z faktu, że można stosować różne kryteria oceny zgodności *intellectus z rei*, nie wynika wielość prawd, gdyż prawda jest właściwością związku *intellectus z rei*, a nie właściwością kryteriów oceny związku. A zatem prawda, zgodnie z jej klasyczną, korespondencyjną definicją jest jedna, utożsamiana ze zgodnością związku. Podkreślmy raz jeszcze, że różne konkurencyjne „teorie prawdy” (na przykład tzw. koherencyjna, pragmatyczna, ewidencyjna czy konsensualna) są objawem ucieczki od definicji korespondencyjnej z powodu trudności z określeniem kryteriów zgodności. Teorie te utożsamiają proponowane „kryteria prawdy”, takie jak spójność, użyteczność czy oczywistość, z pojęciem prawdy. Tak rozumiane kryteria odnoszą się do nośnika prawdy, to jest, w proponowanej tu terminologii – do Konceptu wyrażającego *intellectus*, a więc nie do związku Konceptu z tym, do czego się odnosi. Prowadzi to do „wielu prawd” – do relatywizacji pojęcia prawdy, a w skrajnym przypadku do wyeliminowania pojęcia prawdy (w tzw. deflacyjnej czy redundancyjnej teorii prawdy), czyli do wylewania dziecka z kąpielą. Proponowana tu interpretacja definicji korespondencyjnej pojęcia prawdy, odnosząca się do wprowadzonej ramy pojęciowej intencjonalnych procesów twórczych, pomaga uniknąć tej lekkomyślności.

Schemat pojęciowy zilustrowany powyższymi rozważaniami dotyczącymi pojęcia prawdy może być zastosowany do interpretacji innych związków różniących się sfer rzeczywistości, a co szczególnie ważne, zastosowany do interpretowania związków sfery mentalnej z niementalną, które nie

od dzisiaj przysparzają wielu trudnych problemów konceptualnych. Proponowana interpretacja związku różniących się sfer rzeczywistości opiera się na wprowadzeniu rozróżnienia konceptu i perceptu, a w konsekwencji Konceptu i Perceptu, oraz na rozróżnieniu oceny relacji epistemicznej i relacji pojetycznej. W ramach tej interpretacji związku różniących się sfer rzeczywistości są sprowadzane do relacji tej samej sfery – tak, jak związek *intellectus* z *rei*, jest sprowadzany do związku konceptu względem perceptu lub/i Konceptu względem Perceptu w ramach realizacji intencji epistemicznej. W tym sensie związki różniących się sfer rzeczywistości, nierzadko postrzegane jako enigmatyczne, zostają zrationalizowane.

Oczywiście, tak jak każda konceptualizacja, i ta tu proponowana ma ograniczenia, w szczególności niewiele wnosi na przykład do interpretacji istoty związku sfery duchowości religijnej z innymi sferami rzeczywistości. Jednak to, co daje się zrationalizować, można interpretować za pomocą zaproponowanej konceptualizacji, dotyczy to tak wydawałoby się ulotnych stanów świadomości, jak przekonanie czy zaufanie: przekonanie można interpretować jako akceptację oceny intencji epistemicznej względem jej realizacji (to jest jako akceptację relacji epistemicznej), natomiast zaufanie jako akceptację oceny zrealizowanej intencji pojetycznej względem tej intencji (to jest jako akceptację relacji pojetycznej). Zauważmy, że są to interpretacje zgodne z interpretacją tych pojęć proponowaną wcześniej w ramach pojęciowych odnoszących się do aktów świadomości w kontekście rozważań nad pojęciem wiedzy i ułomności definicji wiedzy jako uzasadnionego prawdziwego przekonania (por. rozdział II).

V.3. Garść dodatkowych spostrzeżeń, wniosków i sugestii

Powróćmy do pytania, które zadaliśmy rozważając, dlaczego istnieje raczej coś niż nic: Dlaczego rzeczy są takimi, jakimi raczej są, niż takimi, jakimi mogłyby być? Rzeczami, o które chodzi w tym ogólnym pytaniu, są zarówno twory natury i ich właściwości (tzw. prawa natury), jak i twory sztuczne (artefakty) jakiegokolwiek charakteru (materialne i niematerialne)⁹¹. Pozna-

⁹¹ Rozważania dotyczące pojęcia artefaktów materialnych, niematerialnych i wirtualnych – por. np.: Kroes, Mejirs (2002), Garbacz (2006), Kroes (2010), Hilpinen (2011), Houkes, Vermass (2013), Carrara, Migardo (2013), Grimshaw (2014), Frassen et al. (2014), Chalmers (2017), Brzeziński, Lubacz (2019), Preston (2022).

jemy je w procesach epistemicznych powiązanych z procesami pojetycznymi i w procesach pojetycznych powiązanych z procesami epistemicznymi. Druga część pytania dotyczy tego, czy rzeczy istniejące – naturalne i artefakty – mogłyby być inne. W odniesieniu do rzeczy naturalnych pytamy o alternatywne „zasady budowy świata”, a w odniesieniu do artefaktów o zasady tworzenia artefaktów, ich efekty i czy mogłyby być inne. Częściowo odpowiedzieliśmy na te pytania w poprzednich rozdziałach dotyczących własności intencjonalnych procesów twórczych – procesów realizacji intencji epistemicznych i pojetycznych, ich różnic i podobieństw oraz powiązań. Tu rozważymy je w kontekście ewolucji poglądów na temat problemów rozwoju nauki i techniki.

Zazwyczaj uważa się, że przełom w stopniowym autonomizowaniu się nauki pod względem metodologicznym nastąpił w epoce nowożytnej, w szczególności za sprawą osiągnięć Galileusza, Kartezjusza i Newtona. Jest to pogląd uzasadniony w tym sensie, że myśliciele ci wprowadzili w sposób świadomy i systematyczny metody matematyczne jako podstawowe narzędzie opisu zjawisk fizycznych. Warto jednak w tym kontekście przypomnieć, że rola matematyki w pojmowaniu świata ma długą historię w zachodnioeuropejskim kręgu cywilizacyjnym – wystarczy przypomnieć rolę, jaką przypisywał matematyce (geometrii) Platon w swojej Akademii, zresztą zapewne zainspirowany szkołą pitagorejską. Wspominamy o tym, gdyż takie pojmowanie roli matematyki nie występowało w innych kręgach cywilizacyjnych, w których narzędzia matematyczne były rozwijane i stosowane głównie do celów użytkowych.

Bez zastosowania metod matematycznych (i logiki) zapewne nie byłoby współczesnych osiągnięć nauk przyrodniczych i techniki⁹². Oczywiście metody matematyczne nie są równie przydatne i skuteczne we wszystkich obszarach nauk przyrodniczych i w zastosowaniu do wszystkich zadań inżynierskich. Z natury rzeczy adekwatne zastosowanie metod matematycznych do opisywania istotnych problemów badanych przez nauki społeczne i humanistyczne jest rzadkie, często ograniczone do aspektów drugorzędnych. Z dzisiejszej perspektywy te ograniczenia stosowności metod matematycznych są znacznie bardziej oczywiste niż były na przełomie wieków XIX i XX, gdy osiągnięcia nauk przyrodniczych, szczególnie fizyki, a także samej matema-

⁹² Choć na marginesie warto przypomnieć o egipskich czy chińskich osiągnięciach myśli technicznej, nieopartych na wyrafinowanych metodach matematycznych, por. Temple (1994).

tyki, były tak przełomowe. Sukcesy te wpłynęły, jak już wspomnieliśmy, na kształtowanie się przekonania, że można stworzyć – na wzór języka matematyki i logiki – uniwersalny, sformalizowany język nauk przyrodniczych. Konsekwencją tego przekonania były zmierzające do tego celu (z różnym ukierunkowaniem i różnymi celami szczegółowymi) między innymi wysiłki Russella i Whiteheada, Fregego i Wittgensteina oraz członków Koła Wiedeńskiego. Chociaż skończyły się one niepowodzeniem, ich wpływ na rozumienie ograniczeń tego, jak możemy wyrażać wiedzę o świecie, jest istotny.

Wydawałoby się, że równie istotny powinien być ten wpływ na zrozumienie, czym różnią się problemy nauk szczegółowych od problemów uważanych za filozoficzne. A co więcej, zrozumienie, że rozważanie zaawansowanych, złożonych problemów naukowych nie może się obejść bez refleksji filozoficznej⁹³. Tak jednak się nie stało, chociaż z perspektywy rozważanych w tej książce intencjonalnych procesów twórczych ograniczenia możliwości adekwatnego i skutecznego zastosowania sformalizowanych, metod opisu tego, co chcemy pojąć i co stworzyć, jawią się jako banalnie oczywiste. Podkreślmy: perspektywa intencjonalnych procesów twórczych nie jest jakimś wyjątkowym, szczególnym sposobem spojrzenia na sposób ludzkiego pojmowania i tworzenia, gdyż różne rodzaje nieintencjonalnego pojmowania (akty poznawcze) i kształtowania świata są komponentami intencjonalnej aktywności twórczej (pomijamy jedynie nadprzyrodzoną aktywność czy objawienie).

Własności epistemicznych i pojetycznych procesów, które powodują, że wszystkie ich twory są z konieczności niedoskonałe, nie wynikają z powodów ujawnionych przez Kuhna (jak już wspomnieliśmy, być może z inspiracji Flecka⁹⁴). Te ostatnie są związane ze społecznymi czy grupowymi aspektami działalności badawczej. Rozważane tu własności procesów twórczych wynikają natomiast z ich immanentnych własności, które mogą się objawić zarówno w aktywności indywidualnej, jak i grupowej. Oczywiście te immanentne własności w końcu przekładają się na to, jak w praktyce kształtuje się indywidualna i zbiorowa aktywność twórcza, gdyż intencja aktywności twór-

⁹³ Jak powiedział Frege, tylko w połowie jest matematykiem („geometrą”) ten, kto nie zajmuje się filozoficznymi problemami matematyki. Por. też problem demarkacji – rozdziału tego, co naukowe, od tego, co metafizyczne.

⁹⁴ Jarnicki, Greif (2022).

czej zależy od różnorodnych uwarunkowań, w tym społecznych i kulturowych o charakterze paradygmatycznym. Jednak odróżnienie tych uwarunkowań od immanentnych, niezależnych od tych uwarunkowań, własności procesów twórczych jest konieczne do zrozumienia, jakie czynniki wpływają na efekty aktywności twórczej, w szczególności po to, abyśmy mogli próbować oddziaływać w sposób pożądaný na aktywność twórczą – jej rezultaty oraz bliższe i dalsze konsekwencje. Ułatwia to, w szczególności, uświadomienie sobie, że poglądy w rodzaju tych wygłaszanych przez Feyerabenda, w rodzaju *everything goes*, są jednostronne i powierzchowne.

Tego rodzaju poglądy są wyrazem zwątpienia, czy nasza aktywność twórcza, a w konsekwencji wiedza i świadome działanie, mogą być oparte na pewnych podstawach pojęciowych i oceniane względem tradycyjnych punktów odniesienia, takich jak prawda, dobro i piękno. Te tradycyjne punkty odniesienia można by zastąpić innymi, ale trzeba by wiedzieć jakimi i uzasadnić dlaczego. Postmodernistyczne prądy intelektualne prowadzące do dekonstrukcji tradycyjnych punktów odniesienia są niekonstruktywne – nie oferują niczego w zamian, chociaż paradoksalnie i wewnętrznie sprzecznie, obwieszczają swoje poglądy jako niepowątpiewalnie prawdziwe. Są w gruncie rzeczy nową odmianą starożytnego sceptycyzmu. Starożytny sceptycyzm i jego późniejsze odmiany były mniej destrukcyjne niż współczesne, gdyż opierały się głównie na zawodności zmysłów i opartych na nich osądach, podczas gdy współczesne prowadzą do zwątpienia w racjonalność ludzkiego osądu i działania. Zwątpienie to też rzecz ludzka, lecz jeśli nie towarzyszy mu usiłowanie dostrzegania racjonalności w ludzkim pojmowaniu świata i działaniach, wówczas staje się destrukcyjne.

W starożytności zwątpienie było równoważone poszukiwaniem punktów odniesienia, czego najwymowniejszym przykładem jest filozofia Platona, która jest skupiona na poszukiwaniu hierarchii idei (z ideą dobra na czele) oraz najwyższych zasad (Jedność i Diada). Powstaje pytanie: poszukiwaniem czego jest równoważony współczesny sceptycyzm? Można odnieść wrażenie, a przekonuje o tym dominująca rola filozofii analitycznej we współczesnych rozważaniach filozoficznych, że poszukiwanie odpowiedzi na stare i nowe problemy filozoficzne jest zastępowane wyrafinowanymi, sformalizowanymi metodami ich wyrażania. Liczne argumenty przedstawione w niniejszych rozważaniach dowodzą, że ta droga, wpisująca się w dominujące obecnie prądy

filozoficzne, jest bajpasem problemów, które stanowią istotę filozofii jako dziedziny myśli, różniącą ją od innych dziedziny aktywności twórczej.

To ogólne nastawienie wyraża się też w podejściu do kwestii szczegółowych, między innymi, o czym już wspominaliśmy, w podejściu do trudności związanych z klasyczną definicją prawdy, objawiające się raczej poszukiwaniem alternatywnych definicji (koherencyjna, pragmatyczna, konsensualna i inne), a nawet zwątpieniem, czy pojęcie prawdy ma sens (na przykład koncepcja redundancyjna), niż poszukiwaniem nowego spojrzenia czy interpretacji tych trudności. Podobnie jest z pojęciem wiedzy, do czego też się odnosiliśmy w naszych rozważaniach, które także jest analizowane w sposób uproszczony, nieodnoszący się do ważnych aspektów funkcjonowania wiedzy w wymiarze indywidualnym i zbiorowym. Ten stan rzeczy jest ewidentnie nieadekwatny do współcześnie rosnących problemów związanych z łatwością rozpowszechniania półprawd i nieprawd, co prowadzi do zwątpienia w rzetelną wiedzę, bez której przecież współczesne społeczeństwa nie mogą funkcjonować racjonalnie.

Ta rozbieżność między realnymi problemami współczesności i problemami nurtującymi filozofów głównego nurtu przyczynia się do kształtowania przekonania, że to, czym zajmują się filozofowie, jest nieużyteczne, że filozofia może co najwyżej uczyć krytycznego myślenia. Ale i ta przydatność filozofii może być podważana, jeśli w jej ramach nie będą rozważane „stare” problemy, ale wciąż aktualne w nowych uwarunkowaniach cywilizacyjnych, i nowe, współczesne problemy; czyżby ich nie było? W tym kontekście nie od rzeczy jest przypomnieć, że Whitehead uważał, że zasadnicze problemy rozważane przez filozofów są „przypisami” do Platona. Są i tacy, którzy z kolei uważają, że idee Platona są przypisami do poglądów Parmenidesa. Te bon moty mogą zniechęcać do poszukiwania nowych celów, dróg i pejzaży filozoficznych, ale mogą też ukierunkowywać rozważania na problemy zasadnicze, stanowiące stabilne punkty odniesienia dla nowych problemów i sposobów uprawiania rozważań filozoficznych.

Takimi punktami odniesienia dla naszych rozważań dotyczących intencjonalnych procesów twórczych są pojęcia prawdy i wiedzy, a więc pojęcia, z którymi zмага się filozofia od czasu, gdy kształtowały się jej podstawowe zagadnienia. Interpretacja problemów związanych z definicją i stosowaniem pojęć prawdy i wiedzy (rozdział II) poprzedza wprowadzenie ramy pojęciowej procesów twórczych i ich własności (rozdziały III i IV), gdyż jest ona

punktem odniesienia dla wprowadzonej konstrukcji teoretycznej tej ramy, a w konsekwencji także uzasadnia jej użyteczność do analizowania podstawowych właściwości procesów twórczych. Najistotniejsze właściwości procesów realizacji intencjonalnych procesów twórczych rozpatrzone w poprzednich rozdziałach są związane bezpośrednio lub pośrednio z trudnościami zapewnienia jednoznaczności:

- relacji intencji z jej prezentacją (konceptu z Konceptem) oraz relacji realizacji intencji z jej prezentacją (perceptu z Perceptem),
- konceptu i perceptu oraz relacji ich treści i formy,
- kryteriów oceny relacji epistemicznej (konceptu względem perceptu oraz Konceptu względem Perceptu) i pojetycznej (perceptu względem konceptu oraz Perceptu względem Konceptu) w trakcie realizacji procesu.

Trudności te dotyczą praktycznie wszystkich realnych procesów i są zasadniczym powodem niedoskonałości procesów intencjonalnej aktywności twórczej i ich rezultatów. Oczywiście specyficzne cechy konkretnych procesów epistemicznych i pojetycznych mogą być różne, zależne od ich intencji epistemicznej bądź pojetycznej – od przyjętego celu i sposobu jego realizacji. Procesy realizujące skonkretyzowane intencje można interpretować jako konkretyzację „wzorcowych” procesów epistemicznych i pojetycznych, których ramy pojęciowe zastały wprowadzone w naszych rozważaniach.

Z naszych rozważań dotyczących własności procesów epistemicznych i pojetycznych oraz ich wzajemnych powiązań wynika jednoznacznie, że poglądy o aksjologicznej neutralności nauki (głównie nauk podstawowych) czy o niestosowalności pojęcia prawdy w działalności inżynierskiej są absolutnie nieuprawnione. Przy czym należy podkreślić, że wynika to z samej istoty i własności intencjonalnych procesów twórczych, a nie z motywacji ideologicznej. Wiedza naukowa powstaje w wyniku realizacji intencji epistemicznych, te zaś są zależne od różnorodnych uwarunkowań i kontekstów (społecznych, kulturowych, indywidualnych motywacji i innych), które oczywiście nie są neutralne aksjologicznie. Wobec tego, siłą rzeczy, zarówno proces powstawania wiedzy, jak i jego rezultaty, czyli sama wiedza (nawet w naukach podstawowych), nie są aksjologicznie neutralne. W odniesieniu do działalności inżynierskiej i jej rezultatów ich zależność od uwarunkowań aksjologicznych z reguły nie jest podważana. Natomiast pogląd o niestosowalności czy nieistotności pojęcia prawdy w działalności inżynierskiej, a szerzej –

w działalności pojetycznej, jest nieuprawniony, co wynika z przedstawionej roli i własności weryfikacji i walidacji w realizacji procesów pojetycznych oraz ich powiązania z procesami epistemicznymi.

Inna kwestia, co do której stosunkowo łatwo osiągnąć jasność z perspektywy procesów twórczych, dotyczy problemu weryfikacji i falsyfikacji w ocenie teorii naukowych – problemu szeroko dyskutowanego i promowanego przez Poppera⁹⁵ w szerszym kontekście esencjalizmu i instrumentalizmu w nauce (zresztą z oboma się nie zgadzając). Według Poppera (oczywiście, nie tylko Poppera), najkrócej rzecz ujmując, całkowita pewność wiedzy jest nieosiągalna. Nie zapewnia jej weryfikacja teorii i hipotez, gdyż jest ona zawsze selektywna, w związku z czym wyciąganie wniosków na podstawie rozumowań indukcyjnych i badań empirycznych jest z natury rzeczy zawodne. Wobec tego jedyne co jest realistycznie to falsyfikowanie naszych hipotez i teorii, a następnie tworzenie nowych, też oczekujących na falsyfikację. Zauważmy, że z perspektywy procesów epistemicznych poglądy Poppera dotyczą szczególnego, stosunkowo wąskiego zakresu zagadnień poznawczych – tych, które odnoszą się do problemów, które są stosunkowo dojrzałe, w tym sensie, że są opisywane dobrze określonymi teoriami czy jawnie sformułowanymi hipotezami. Takie sytuacje zdarzają się jednak rzadko, z pewnością nie we wszystkich dziedzinach nauk przyrodniczych, a na pewno nie w nowo powstających obszarach badawczych, mają także niewielkie zastosowanie do problemów epistemicznych właściwych naukom społecznym i humanistycznym, w których ważną rolę odgrywają badania hermeneutyczne i metody heurystyczne. A w tych przypadkach falsyfikacja może być równie problematyczna jak weryfikacja.

Analizy Poppera nie odnoszą się do procesów pojetycznych, a zgodnie z przedstawionymi analizami, w realistycznych przypadkach, na pewno zaś w tych, w których mamy do czynienia z dojrzałymi teoriami, procesy te są splecione z procesami epistemicznymi (trywialnie rzecz ujmując: to, co widzimy, zależy od tego, jak i za pomocą czego patrzymy). W związku z tym wnioski dotyczące procesów pojetycznych przenoszą się pośrednio na procesy epistemiczne. A zgodnie z naszą charakterystyką własności realizacji

⁹⁵ Popper (1977) oraz Popper (2002). Notabene, Popper był z wykształcenia fizykiem i niewykluczone, że jego poglądy filozoficzne wywodzą się w niemałym stopniu z intuicji dotyczących stanu współczesnych mu teorii fizycznych.

procesów pojetycznych, zarówno weryfikacja, jak i falsyfikacja mają właściwe sobie zastosowanie. Zresztą dotyczy to także realizacji procesów epistemicznych, chociaż rola weryfikacji i falsyfikacji zależy od rodzaju intencji epistemicznej – na przykład od tego, czy chcemy poznać konkretne własności jakiegoś znanego zjawiska, bądź zbadać, czy to zjawisko zachodzi.

Poglądy Poppera na rolę weryfikacji i falsyfikacji w nauce są zgodne z jego poglądami dotyczącymi prawdy. Otóż uważał on, że prawda jest nieosiągalna, gdyż nie mamy dostępu do kryteriów weryfikacji prawdziwości. Powinniśmy jednak, jak twierdził, ukierunkowywać nasze działania na osiągnięcie prawdy, chociaż jej źródła są „ponadludzkie”, przyznając, że wiedza jest niedoskonałym tworem ludzkim, zależnym od naszych uprzedzeń, przyzwyczajzeń czy nadziei. Przypomnijmy, że tego rodzaju czynniki są, zgodnie z naszymi rozważaniami, immanentnymi komponentami intencji, które zazwyczaj nie są wyrażane *explicite*, natomiast poprzez walidację intencji twórczej mogą być oceniane, zazwyczaj pośrednio i niekoniecznie w sposób w pełni uświadomiony. Poglądy Poppera odnośnie do kwestii immanentnej niedoskonałości wiedzy i niepoznawalności prawdy są zatem w gruncie rzeczy zgodne z przedstawionymi w naszych rozważaniach, tyle tylko, że są oparte na ogólnych rozważaniach epistemologicznych wiedzy i prawdy, a nie z perspektywy procesów twórczych.

Rolę intuicji w aktywności poznawczej podkreślał Bergson⁹⁶, uważając że zapewnia ona dostęp poznawczy do istoty rzeczy. Z naszych rozważań dotyczących procesów epistemicznych wynika, że przekonanie to jawi się jako nieuzasadnione, gdyż intuicyjne komponenty intencji epistemicznej zwykle nie są wyrażone *explicite* w koncepcie i Koncepcie, a w konsekwencji poznawczy rezultat realizacji intencji, jeśli zależy od intuicji, to zależność ta jest niejawna, a więc nie jest dostępna świadomemu poznaniu. A zatem nawet jeśli intuicja prowadzi do istoty rzeczy, to istota ta pozostaje nieznana *explicite*. Wspominamy tu o tej kwestii, gdyż odbicie poglądów Bergsona w kwestii dostępu do istoty rzeczy można dostrzec w fenomenologii Husserla, a interpretacja bytu jako działania w poglądach Heideggera dotyczących bycia bytu. Poglądy Bergsona, Heideggera i Husserla są istotnym wkładem w myśl filozoficzną, chociaż nie z perspektywy struktury pojęciowej i metodologicznej intencjonalnych procesów twórczych.

⁹⁶ Bergson (2004).

Analiza tych procesów jest z istoty rzeczy skoncentrowana na procesowości realizacji intencji, a nie na aktach świadomości i ich rezultatach traktowanych jako zdarzenia. Z tym związane jest odróżnienie intencji procesu od intencjonalności jako komponentu (momentu) aktu świadomości. Jak już zastrzegaliśmy, w naszych rozważaniach nie zajmowaliśmy się tym, „skąd się biorą intencje” jako akty świadomości.

Prezentowana w niniejszej książce konceptualizacja procesów pojetycznych odnosi się w szczególności do działalności inżynierskiej i jej wytworów. Metodologia i metodyka procesów projektowania i wytwarzania tworów techniki były rzadko przedmiotem refleksji filozoficznej. Znacznie większe zainteresowanie skierowane było na wpływ wytworów techniki na kształtowanie przemian społecznych i cywilizacyjnych⁹⁷. Zainteresowanie filozofów samymi wytworami jako takimi jest stosunkowo nowe. Przykładem jest szeroko zakrojony filozoficzny program badawczy dotyczący „dwojakiej natury” wytworów techniki⁹⁸, którego celem było zrozumienie jakoby enigmatycznych związków intencjonalnych i nieintencjonalnych aspektów funkcjonalnych wytworów techniki z ich materialną strukturą fizyczną. Z perspektywy prowadzonej tu konceptualizacji procesów pojetycznych (i ich powiązania z procesami epistemicznymi) związek ten traci swą enigmatyczność – jest interpretowany jako efekt realizacji intencji pojetycznej (konceptu i Konceptu) za pomocą aktywności procesowych – mentalnej, fizycznej i prezentacyjnej, które z istoty ich współdziałania integrują aspekty funkcjonalne z materialnymi wytworu. Dotyczy to wszystkich wytworów procesów pojetycznych – wytwory techniki nie są pod tym względem wyjątkiem.

Jednym z zasadniczych czynników konstytutywnych rozpatrywanych procesów twórczych jest ich intencjonalność ujmowana w sposób, który umożliwia rozpatrywanie ich realizacji zarówno przez osoby, jak i podmioty grupowe. Jest tak dlatego, że intencje epistemiczne i pojetyczne można rozważać jako akty świadomości, z natury rzeczy indywidualne, których wyrazem jest koncept i percept, ale także jako wyrażone w Konceptcie i Percepcie, które mogą być wyrazem konceptu i perceptu indywidualnego podmiotu świa-

⁹⁷ Wpływowe przykłady takich rozważań: Ellul (1964), Bunge (1977), McLuhan (1964), Toffler (1980), Castells (2000), Heidegger (2002), Ortega y Gasset (2002).

⁹⁸ Kroes & Meijers (2002), Kroes (2010).

domości, ale mogą być także prezentacją intencji wypracowanej grupowo i realizowanej indywidualnie bądź grupowo. W naszych rozważaniach nie wchodziliśmy w to, jak takie „grupowe intencje” są wypracowywane i realizowane, gdyż jest to zagadnienie z obszaru historii nauki, nauk społecznych, psychologii społecznej czy zarządzania przedsięwzięciami grupowymi itp., które trudno rozważać w sposób abstrahujący od konkretnych intencji epistemicznych i pojetycznych.

W przeszłości rzadko zdarzało się, aby podnoszono niepożądane konsekwencje rozwoju wiedzy naukowej jako takiej, krytyce poddawano zazwyczaj sposób wykorzystania jej osiągnięć (broń masowego rażenia, modyfikacje genetyczne, sztuczna inteligencja i inne). Tej kwestii poświęcone są liczne dzieła dotyczące filozofii techniki i społecznych skutków zastosowań wytworów techniki⁹⁹. Stosunkowo nowym zjawiskiem społecznym jest nieufność w stosunku do nauki¹⁰⁰, pomimo oczywistych jej dobroczynnych zastosowań i skutków. Jest to zjawisko, którego zrozumienie wymaga odniesienia do szerszych zmian cywilizacyjnych (w różnych kręgach kulturowych), a w szczególności zrozumienia źródeł tendencji do podważania wartości oświeceniowych w naszym kręgu kulturowym. Jest to zadanie, które wykracza poza tradycyjne zagadnienia filozofii, wymagające pogłębionej refleksji opartej na badaniach empirycznych. Nieufność w stosunku do osiągnięć nauki i wytworów techniki jest zapewne tylko jednym z objawów frustracji wyrosłej na rozczarowaniu stanem zaspokajania potrzeb społecznych – poziomem niedostosowania do rozbudzonych oczekiwań indywidualnych i grupowych.

W odniesieniu do skutków społecznych i cywilizacyjnych rozwoju techniki sytuacja jest odmienna o tyle, że rozważania na ich temat mają już długą tradycję i były podejmowane przez wielu myślicieli, nie tylko filozofów¹⁰¹, a ich ton był już od dawna dość pesymistyczny. Nie miejsce tu na systematyczny, wyczerpujący przegląd tych poglądów, tu zwrócimy uwagę tylko na dwa. Ortega y Gasset przewidział (już prawie wiek temu) nieuchronny wzrost tego, co dzisiaj nazywamy populizmem i postępujący

⁹⁹ Mitcham (1994), Lubacz (1999), Idhe (2002), Scharf, Dusek (2003), Verbeec (2005), Olsen, Berg (2007), Dusek (2011), Wierzbicki (2011), Niiniluoto (2018), Parry (2021), Frassen et al. (2023).

¹⁰⁰ Zob. np. Lubacz (2021).

¹⁰¹ Zob. pozycje wymienione w przypisie 99.

upadek autorytetów, jako skutek postępującego rozwoju i upowszechnienia osiągnięć technicznych w wszystkich sferach życia oraz względnego zmniejszania się wpływu wartości duchowych na życie w wymiarze indywidualnym i zbiorowym – wartości, które chronią przed niepożądanymi skutkami technicyzacji życia. Heidegger stwierdził¹⁰² (w latach pięćdziesiątych XX wieku), że istota wpływu techniki na ludzkość nie sprowadza się do techniki jako takiej, lecz do tego, że technika staje się sposobem bycia, że stajemy się „zasobem dostawionym” do rozwiązań technicznych. Z dzisiejszej perspektywy spostrzeżenia te stają się coraz bardziej przekonujące, a nawet oczywiste. To, czego obaj myśliciele nie przewidzieli, to wzrastające tempo zachodzących przemian i spełniania się ich przewidywań, a także pojawienie się nowych, zaskakujących problemów, związanych na przykład z odkryciami i osiągnięciami genetyki, informatyki, teleinformatyki czy sztucznej inteligencji.

Jeszcze nie tak dawno powszechne było przekonanie, że ludzka inteligencja wyróżnia nas spośród wszystkich stworzeń i nie odnosi się do funkcjonalności tworzonych przez nas artefaktów. Przekonanie to zachwiała chociażby tak zwana sztuczna inteligencja (notabene, termin ten powstał w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku), pod pewnymi względami przewyższająca cechy ludzkiej inteligencji. Oczywiście tego rodzaju stwierdzenia mają sens pod warunkiem, że jest jasne, co jest istotą ludzkiej inteligencji. A tego nie wiemy, chociaż wiemy coraz więcej o różnych aspektach inteligencji – ludzkiej i innych stworzeń. Przed stworzeniem kalkulatora mechanicznego (w XVII wieku) uważano, że wykonywanie działań arytmetycznych to działalność umysłowa. Ale przecież kalkulatory – mechaniczne czy elektroniczne – nie wykonują żadnej czynności umysłowej. Czy inaczej jest w odniesieniu do rozwijających się urządzeń zastępujących naszą aktywność, którą uważamy za umysłową? Powraca więc pytanie, co wyróżnia inteligencję właściwą ludziom. Być może wyróżnikiem jest jej uniwersalność, a nie efektywność wykonywania różnorodnych czynności umysłowych, a w szczególności intencjonalna aktywność twórcza prowadząca do nietrywialnego zwiększania wiedzy o świecie, wiedzy o nas samych oraz do rozumnego i duchowego bytowania w świecie.

¹⁰² Heidegger (2002).

Eksponowane w naszych rozważaniach nieuniknione ograniczenia i ułomności procesów epistemicznych i pojetycznych uświadamiają, że nasza przyrodzona inteligencja jest zawodna, nawet gdy jest wykorzystywana w najlepszej wierze i do osiągania celów niebudzących wątpliwości etycznych. Cóż, potrzeba więc mądrości, a ta najwyraźniej nie jest przyrodzonym przymiotem ludzkości. To, czym jest mądrość i jak można do niej dążyć, można różnie rozumieć, w szczególności jako nieosiągalną bez związku racjonalności z duchowością, które zresztą też można różnie rozumieć. W naszych rozważaniach podążaliśmy jednak za tradycją starożytnej myśli greckiej, w której uprawianie filozofii wiązało się w większym stopniu z racjonalnością niż z duchowością. I tak jest do dzisiaj w naszym kręgu kulturowym, pomimo wielu wieków prób wiązania filozofii z teologią czy zamazywania różnic między nimi.

Potrzeba mądrości dotyczy także, a może przede wszystkim, procesów twórczych, kształtujących materialne i niematerialne aspekty przemian cywilizacyjnych, w szczególności zasad ustrojowych oraz szeroko rozumianej polityki społecznej i gospodarczej. Gdy pisany był niniejszy tekst, coraz wyraźniej dostrzeganymi problemami są (poza problemami klimatycznymi): rosnąca dywersyfikacja poziomu zamożności różnych warstw społeczeństwa i ich petryfikacja, migracja ludności do krajów zasobniejszych i bezpieczniejszych, niezgodność teoretycznych możliwości awansu społecznego z realną możliwością jego osiągnięcia, na przykład poprzez zdobycie odpowiedniego wykształcenia, starzenie się społeczeństw zasobnych, opóźnianie usamodzielniania się młodych ludzi itp., itd. Wszystkie te zjawiska zachodzą pomimo wzrastającej zamożności społeczeństw, co jest trudne do zaakceptowania, w każdym razie brak dotychczas wiarygodnych diagnoz i akceptowalnych społecznie sposobów wywoływania pożądanej zmiany obecnych niekorzystnych trendów. No i oczywiście w różnych regionach świata różne są potrzeby i priorytety pożądanych zmian, a w każdym razie punkt widzenia tzw. krajów wysokorozwiniętych nie jest uniwersalny¹⁰³.

¹⁰³ Notabene, charakteryzowanie niektórych społeczności jako należących do określonej formacji cywilizacyjnej, np. rolniczej, przemysłowej czy informacyjnej, jest z reguły nieadekwatnym uogólnieniem, gdyż w praktyce zazwyczaj mamy do czynienia z jakąś ich hybrydową formą.

Trudno się jednak dziwić obecnemu stanowi rzeczy, gdyż czynniki zmian społecznych, a szerzej – cywilizacyjnych, są tak liczne, różnorodne i szybkozmienne, że nie bardzo potrafimy je ogarnąć intelektualnie, a co dopiero racjonalnie na nie zareagować. Trzeba sobie też zdawać sprawę z tego, że nawet jeśli te czynniki będziemy w stanie właściwie zdiagnozować i właściwie na nie zareagować, to doprowadzenie do pożądanych zmian społecznych nie będzie ani łatwe, ani szybkie. Przykładem niech będzie chociażby szkolnictwo na poziomie podstawowym i średnim. Otóż jest jasne, że wraz z niebywałym rozpowszechnieniem dostępności do informacji, różnego rodzaju form pomocy w uczeniu się, a w tym różnych form sztucznej inteligencji, powinny ulegać zmianie sposoby tego, jak i czego się uczy. Wiemy to nie od dzisiaj, ale wiemy też, jak trudno jest wpłynąć na zmianę obecnego, kształtowanego przez wiele dziesięcioleci podejścia do kształcenia, roli i statusu społecznego nauczyciela oraz kanonu tego, co uważa się za niezbędną wiedzę, umiejętności i kompetencje społeczne uczniów¹⁰⁴.

Ten problem dotyczy też kształcenia na poziomie wyższym, chociaż oczywiście pojawiają się też inne problemy. Kształcenie na tym poziomie przez wieki zmieniło charakter z powodu rozwoju nauki i techniki, następującej ich specjalizacji i fragmentyzacji czy niebywałego upowszechnienia wykształcenia wyższego. Zdobycie wykształcenia na tym poziomie jeszcze niedawno wydawało się gwarantować uzyskanie stosunkowo wysokiej, stabilnej pozycji społecznej. Tak już przestaje być, przynajmniej w skali masowej (podkreślimy: w krajach rozwiniętych), a w konsekwencji rozpowszechnia się jedna z przyczyn frustracji coraz szerszej rzeszy ludzi młodych rozpoczynających samodzielne życie.

W ślad za tym nieuchronna wydaje się ewolucja społecznego postrzegania podstaw godności człowieka, którą uważa się za niezbywalną, deklarowaną w ważnych dokumentach międzynarodowych, konstytucjach itp. Rzecz nie w zmianach na poziomie ogólnym, deklaratywnym, lecz w fundamentalnych wartościach, na których godność jest realnie oparta. W tym zakresie widać już zmiany, objawiające się postawami roszczeniowymi w stosunku do pań-

¹⁰⁴ Często mówi się, że trzeba uczyć rozwiązywania problemów – słusznie, tyle tylko, że być może coraz większy nacisk powinno się kłaść na umiejętność stawiania problemów i krytycznego analizowania problemów stawianych przez innych, w szczególności tych, którzy mają największy wpływ na nasze życie.

stwa oraz egoizmami pokoleniowymi i grupowymi. Towarzyszy temu upadek autorytetu elit społecznych i wymuszanie dostosowywania polityki społecznej do potrzeb i gustów warstw społecznych, które z różnych powodów czują się – słusznie czy nie – wykluczone i/lub „poniżone”. Oczywiście taki stan rzeczy nie będzie trwał wiecznie, a co go zastąpi, tego jeszcze chyba nie potrafimy sobie wyobrazić.

W tym kontekście nie od rzeczy jest odnieść się do znanej dyskusji wywołanej przez C.P. Snowa¹⁰⁵, dotyczącej coraz większych trudności porozumiewania się elit „dwóch kultur” – kultury nauk humanistycznych i społecznych oraz kultury nauk przyrodniczych, ścisłych i technicznych. Trudności te wynikają nie tylko z tego, że przedstawiciele tych kultur, co oczywiste, zajmują się innymi problemami, lecz z tego, że posługują się innym aparatem pojęciowym i językowym. Snow zwracał uwagę na niebezpieczne konsekwencje społeczne i cywilizacyjne tego stanu rzeczy i apelował o przeciwdziałanie mu, poczynawszy od sfery edukacji na różnych poziomach. Czy zagrożenia, o których pisał Snow kilkadziesiąt lat temu, są w dalszym ciągu aktualne? Oczywiście tak, a nawet jest znacznie gorzej: specjalizacja w ramach tradycyjnych obszarów wiedzy ludzkiej znacznie się pogłębiła i dalej się pogłębia, a w konsekwencji nawet uczeni zajmujący się tą samą dyscypliną wiedzy (nauki, inżynierii, ...) mają trudności w skutecznym zakomunikowaniu „niewtajemniczonemu”, czym i dlaczego się zajmują. Dotyczy to nawet stosunkowo odpornej na zmiany cywilizacyjne matematyki.

Czy możemy i jak przeciwdziałać postępującej specjalizacji wynikającej z lawinowego wzrostu wiedzy w różnych obszarach ludzkiej aktywności twórczej? Zapewne nie za pomocą stosowanych dotychczas metod i środków, zjawisko specjalizacji jest bowiem nieuchronne. Powstaje jednak pytanie: czy osoba żyjąca w obecnych czasach, nie mówiąc o żyjącej w przewidywalnej przyszłości, musi wszystko o wszystkim wiedzieć, choćby powierzchownie, tak jak zakłada współczesny paradygmat wykształcenia ogólnego? Zapewne nie, i to nie z powodów motywowanych jakąś ideologią, lecz z powodów pragmatycznych, gdyż po prostu nie jest to możliwe z powodu wzrostu ilości i jakości wiedzy, nie mówiąc o tym, że kanon tego, co „wypadałoby wiedzieć”, zmienia się zbyt szybko. Alarmistyczne wnioski i postulaty Snowa

¹⁰⁵ Snow (1999).

pozostają słuszne, tyle tylko, że punkt ciężkości problemów cywilizacyjnych, z którymi się współcześnie zmagamy, przesuwa się stopniowo w inne miejsce i na inne zagadnienia.

Co, wobec tego dość pesymistycznego obrazu można przedsięwziąć? Otóż, można polecieć na Marsa, ale to jest przecież eskapizm trudny do pogodzenia z godnością człowieka, chyba że za wyznacznik godności uznamy to, że się przyznajemy do porażki w kształtowaniu naszego losu na Ziemi. A co na to ci, którzy wierzą w mądrość Stworzenia? Czy zawodzą Stwórcę? Nie jest naszym celem próba odpowiedzi na te pytania, gdyż nasze rozważania dotyczą tych aspektów działalności ludzkiej, które uważamy za racjonalne (choć niepozbawione wpływu tego, co nazywamy duchowością), oraz nierzadkiego przekonania, że pomimo różnorodnych przeciwności panujemy nad swoim losem, a jeśli napotykamy na przeciwności w realizacji naszych zamierzeń i pragnień, to nie jest to przez nas zawinione. Chciałoby się, by to była prawda.

Przemyślenia, które zamieściliśmy w tej książce, starają się wyjaśnić powody, dla których nasze pojmowanie świata i to, co tworzymy, są niedoskonałe, nawet jeśli nasze intencje wynikają ze szlachetnych przesłanek i są wyrazem głębokich potrzeb duchowych oraz tęsknoty za dobrem, prawdą i pięknem. Oczywiście nie powinno to nas skłaniać do rezygnacji z dążenia do doskonałości, nawet będąc świadomymi, że jest nieosiągalna. Nie jest bowiem obojętne, z jakiego powodu coś, co tworzymy, jest niedoskonałe – czy z powodu zaniechania, złej woli, niedbalstwa, czy niezrozumienia przyczyn i potencjalnych skutków niedoskonałości realnych procesów epistemicznych i pojetycznych. Zrozumienie przyczyn tej niedoskonałości jest warunkiem umożliwiającym dążenie do doskonałej realizacji idealistycznych celów, co wbrew pozorom jest postępowaniem racjonalnym, pomimo że osiągnięcie doskonałości jest w praktyce nierealne.

Własności procesów epistemicznych i pojetycznych opisane w niniejszej książce dotyczą tych aspektów aktywności twórczej, które są niezależne od jej rodzaju i specyfiki. Upowszechnianie wiedzy o tych aspektach mogłoby się przyczynić do zmniejszania negatywnych skutków pogłębiającej się specjalizacji wiedzy poprzez zwiększanie świadomości uniwersalnych problemów związanych z poznawaniem i kształtowaniem świata, a w konsekwencji ułatwiając porozumienie pomiędzy różnymi „kulturami” twórczymi. Dążąc

do tego celu, należałoby tak przedstawić te uniwersalne problemy, aby były zrozumiałe i traktowane jako istotne przez każdego, kto ma do czynienia, jako twórca bądź jako „konsument”, z wytworami aktywności epistemicznej i pojetycznej. Niniejsza książka jest zaledwie pierwszym krokiem do wypracowania takiego przedstawienia. Jeśli dalsze kroki w tym kierunku zostaną podjęte (co jest niebagatelnym zadaniem twórczym!) i będą udane, to ich rezultat mógłby się stać elementem programów kształcenia, w pierwszym rzędzie szkół wyższych, niezależnym od kierunku studiów, rozwijanych i pogłębianych o aspekty specyficzne dla poszczególnych obszarów twórczej aktywności. Jak mówi znane powiedzenie, w procesie twórczym najważniejsze są jego początek i koniec; z naszych rozważań wynika jednak, że równie ważny jest sam proces realizujący twórczą intencję.

Skorowidz ważniejszych określeń, pojęć i terminów

Zestawiono najistotniejsze określenia zastosowane na potrzeby prowadzonych rozważań oraz związane z nimi klasyczne pojęcia i terminy filozoficzne. Podano numery stron, na których zostały wprowadzone i/lub omówione.

aktywność epistemiczna i pojetyczna	17–18
aktywność intencjonalna	5
aktywności procesowe: fizyczna, mentalna i prezentacyjna	48
efekty realizacji procesu	76
<i>episteme</i> i <i>poiesis</i>	7
fenomenologia i filozofia analityczna	31–32, 66–67
formy i akty świadomości	32
iluzja	13
informacja	25, 35
intencja epistemiczna i pojetyczna	46
koncept i Koncept	21–22
obiekty intencjonalne	34
ocean relacji epistemicznej i pojetycznej	52
percept i Percept	21–22
prawda: definicja klasyczna i alternatywne	17, 24
prawda epistemiczna i pojetyczna	18
proces epistemiczny i pojetyczny	47
proces intencjonalny	6

proces twórczy	42–43
przekonanie jako akceptacja poglądu	32
przekonanie a zaufanie	33
realizacja intencji epistemicznej i pojetycznej	51
realizacja procesu epistemicznego i pojetycznego	55
relacja epistemiczna i pojetyczna	52
relacja zgodności	17
sposoby i formy istnienia	72–76
weryfikacja, walidacja i testowanie	78–81
weryfikacja a falsyfikacja	81
wiedza jako uzasadnione prawdziwe przekonanie (UPP)	28–29
zaufanie jako akt świadomości	33

Spis literatury

- Adriaans P. (2020): *Information*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Anscombe, G.E.M (1957): *Intention*. Harvard University Press.
- Berg Olsen J.K., Selinger E. (Eds.) (2007): *Philosophy of Technology*. Automatic Press.
- Bergson H. (2004): *Ewolucja twórcza*. Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Bratman M. (2009): *Faces of Intention*. Cambridge University Press.
- Brzeziński M., Lubacz J. (2019): *Skąd się biorą przedmioty wirtualne*. W: Stacewicz P., Skowron B. (red.), *Przedmioty wirtualne*. Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej.
- Bunge M. (1977): *Technology and Applied Science*. Technology and Culture.
- Carrara M., Mingardo D. (2013): *Artifact Categorization. Trends and Problems*. Review of Philosophy and Psychology.
- Castells M. (2000): *End of Millenium: The Information Age*. Blackwell.
- Chalmers D.J. (2017): *The Virtual and the Real*. Disputatio.
- Dasgupta S. (1996): *Technology and Creativity*. Oxford University Press.
- Dusek V. (2011): *Wprowadzenie do filozofii techniki*. Wydawnictwo WAM.
- Ellul J. (1964): *The Technological Society*. Knopf.
- Fleck L. (1986): *Powstanie i rozwój faktu naukowego*. Wydawnictwo Lubelskie.
- Floridi L. (2016): *Semantic Conceptions of Information*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Franssen M., Kroes P., Reydon T.A.C., Vermaas P.E. (Eds.) (2014): *Artefact Kinds. Ontology and the Human-Made World*. Synthese Library. Springer.
- Franssen M., Lokhorst G.-J., Van de Poel I. (2023): *Philosophy of Technology*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Galle P. (2011): *Foundational and Instrumental Design Theory*. Design Issues.
- Garbacz P. (2006): *Logika i artefakty*. Wydawnictwo KUL.
- Gettier E.L. (1963): *Is justified true belief knowledge?* Analysis.
- Glanzberg M. (2014): *Truth*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Grimshaw M. (Ed.) (2014): *The Oxford Handbook of Virtuality*. Oxford University Press.
- Heidegger M. (2002): *Technika i zwrot*. Baran i Suszczyński.
- Hilpinen R. (2011): *Artifact*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Hetmański M. (2013): *Epistemologia informacji*. Copernicus Center Press.
- Houkes W., Vermaas P. (2010): *Technical Functions. On the Use and Design of Artefacts*. Philosophy of Engineering and Technology, Vol. 1. Springer.
- Houkes W., Vermaas P.E. (2013): *Pluralism on Artefact Categories: A Philosophical Defence*. Review of Philosophy and Psychology.
- Husserl E. (2009): *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*. Wydawnictwo IFiS PAN.

- Husserl E. (1970): *Logical Investigations* (J.N. Findlay, Trans.). Routledge & Kegan Paul.
- Hyman J. (2015): *Action, Knowledge, and Will*. Oxford University Press.
- Ichikawa J.J., Steup M. (2018): *The Analysis of Knowledge*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Idhe D. (2002): *Bodies in Technology*. University of Minnesota Press.
- Ingarden R. (1981): *Spór o istnienie świata. Tom III: O strukturze przyczynowej realnego świata*. PWN.
- Ingarden R. (1987): *Spór o istnienie świata. Tom I: Ontologia egzystencjalna. Tom II: Ontologia formalna*. PWN.
- Jacob P. (2019): *Intentionality*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Janowicz K., Schlobach S., Lambrix P., Hyvönen E. (Eds.) (2014): *Knowledge engineering and knowledge management*. Proceedings of the 19th International Conference EKAW 2014. Springer.
- Jarnicki P., Greif H. (2022): *The 'Aristotle Experience' Revisited: Thomas Kuhn Meets Ludwik Fleck on the Road to Structure*. Archiv für Geschichte der Philosophie.
- Kroes P., Meijers A. (2002): *The Dual Nature of Technical Artifacts – presentation of a new research programme*. Techné.
- Kroes P. (2010): *Engineering and the dual nature of technical artefacts*. Cambridge Journal of Economics.
- Kroes P. (2002): *Design Methodology and the Nature of Technical Artefacts*. Design Studies.
- Król Z. (2015): *Platonism and the development of mathematics. Geometry and infinity*. Wydawnictwo IFiS PAN.
- Król Z., Lubacz J. (2020): *The Subject's Forms of Knowledge and the Question of Being*. W: Skowron B. (red.), Contemporary Polish Ontology. De Gruyter.
- Król Z., Lubacz J. (2021): *Ontological Pluralism and Multi-Quantificational Ontology*. Foundations of Science.
- Król Z., Lubacz J. (2022): *On Why Quine's Ontological Relativity Requires Reconsideration*. Foundations of Science.
- Liszka J.J. (1996): *A General Introduction to the Semiotic of Charles Sanders Peirce*. Indiana University Press.
- Lubacz J. (1999): *W drodze do społeczeństwa informacyjnego*. Instytut Problemów Współczesnej Cywilizacji i Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej.
- Lubacz J. (2021): *Epistemic and poietic intentional processes*. Synthese.
- Lubacz J. (red.) (2021): *Ewolucja cywilizacyjnej roli i społecznego odbioru nauki*. Instytut Problemów Współczesnej Cywilizacji im. Marka Dietricha.
- Lubacz J., Król Z. (2020): *Informacja jako wiedza, wiedza jako informacja*. W: Bulińska-Stangrecka H., Stacewicz (red.), Od informacji do wiedzy. Aspekty teoretyczne i aplikacyjne. Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej.

- Lubacz J. (2019): *The Application of Category Theory to Epistemic and Poietic Processes*. W: Kuś M., Skowron B. (red.), *Category Theory in Physics, Mathematics, and Philosophy*. Springer Proceedings in Physics.
- Lubacz J. (2017): *Deskrypcyjna i preskrypcyjna rola informacji*. W: Stacewicz P. (red.), *Różne oblicza informacji*. Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej.
- Mazur M. (1970): *Jakościowa teoria informacji*, PWN.
- Margolis E., Laurence S. (Eds.) (2007): *Creations of the Mind. Theories of Artifacts and their Representation*. Oxford University Press.
- McLuhan M. (1964): *Understanding Media*. Ark Paperbacks.
- Mitcham C. (1994): *Thinking Through Technology. The Path Between Engineering and Technology*. The University of Chicago Press.
- Morawski R.Z. (2019): *Technoscientific Research: Methodological and Ethical Aspects*. De Gruyter.
- Murawski R. (1995): *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*. PWN.
- Nęcka E. (2002): *Psychologia twórczości*. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Niiniluoto I. (2018): *Social aspects of scientific knowledge*. Synthese.
- Ortega y Gasset J. (2002): *Bunt mas*. Wydawnictwo Literackie i MUZA SA.
- Parry R. (2021): *Episteme and Techne*. The Standord Encyclopedia of Philosophy.
- Parsons G. (2016): *The Philosophy of Design*. Polity Press.
- Popper K. (2002): *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. Routledge Classics.
- Popper K. (1977): *Logika odkrycia naukowego*. PWN.
- Preston B. (2022): *Artifact*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Quine W.V.O. (1969): *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press.
- Searle J. (2003): *Intentionality*. Cambridge University Press.
- Scharf R.C., Dusek V. (2003): *Philosophy of Technology*. Blackwell Publishing.
- Seibt J. (2018): *Process philosophy*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Searle J.R. (1983): *Intentionality*. Cambridge University Press.
- Setiya K. (2022): *Intention*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Skolimowski H. (1966): *The structure of thinking in technology*. Technology and Culture.
- Snow C.P. (1999): *Dwie kultury*. Prószyński i S-ka.
- Staples M. (2014): *Critical rationalism and engineering: ontology*. Synthese.
- Staples M. (2015): *Critical rationalism and engineering: methodology*. Synthese.
- Stout R. (2018): *Processes, Experiences, and Actions*. Oxford University Press.
- Stróżewski W. (2007): *Dialektyka twórczości*. Wydawnictwo Znak.
- Tarski A. (1933): *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.

- Tatarkiewicz W. (1975): *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka, piękno, forma, twórczość, odtwórczość, przeżycie estetyczne*. PWN.
- Temple R. (1994): *Geniusz Chin. 3000 lat nauki, odkryć i wynalazków*. Ars Polona.
- Toffler A., Toffler H. (1980): *The Third Wave*. William Morrow.
- Verbeek P-P. (2005): *What Things do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*. The Pennsylvania State University Press.
- Whitehead A.N. (1929): *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Macmillan Company.
- Wierzbicki A.P., Nakamori Y. (2007): *Creative Environments. Issues of Creative Support for the Knowledge Civilization Age*. Studies in Computational Intelligence. Springer.
- Wierzbicki A.P. (2011): *Techne-n: Elementy niedawnej historii technik informacyjnych i wnioski naukowe*. PAN i Warszawska Drukarnia Naukowa.
- Wojtyła K. (1998): *Encyklika Fides et ratio*. Wydawnictwo Pallottinum.
- Woleński J. (2005): *Epistemologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wynn D.C., Clarkson P.J. (2017): *Process Models in Design and Development*. Research in Engineering Design.

WYDAWNICTWA
INSTYTUTU PROBLEMÓW WSPÓŁCZESNEJ CYWILIZACJI
IM. MARKA DIETRICHA

*Wszystkie publikacje od roku 2019, a także publikacje wcześniejsze zaznaczone
znakiem „*” są dostępne w wersji elektronicznej pod adresem www.ipwc.pw.edu.pl*

Rok 2023

- LXXXVI – O poznawaniu i kształtowaniu świata
- LXXXV – Nieufność: źródła i konsekwencje
- LXXXIV – Wystąpienia i wykłady inaugurujące rok akademicki 2022/2023
- LXXXIII – Prawdy i półprawdy w żywieniu człowieka
- LXXXII – Prawdy i półprawdy w żywieniu człowieka – książka abstraktów

Rok 2022

- LXXXI – Działalność naukowa – niedoceniany czynnik rozwoju cywilizacyjnego
Polski
- LXXX – Podsumowanie dokonań Instytutu 1996–2021
- LXXIX – Ewolucja cywilizacyjnej roli i społecznego odbioru nauki. Część 2
- LXXVIII – Wystąpienia i wykłady inaugurujące rok akademicki 2021/2022

Rok 2021

- LXXVII – Młodzi dorośli: identyfikacje, postawy, aktywizm i problemy życiowe
- LXXVI – Stosunek do szczepień ochronnych: sceptycyzm wobec nauki
- LXXV – Wystąpienia i wykłady inaugurujące rok akademicki 2020/2021
- LXXIV – Ewolucja cywilizacyjnej roli i społecznego odbioru nauki
- LXXIII – Zmiany klimatu i ich następstwa

Rok 2020

- LXXII – Nauczanie po pandemii. Nowe pytania czy nowe odpowiedzi na stare
pytania?
- LXXI – Wykłady inaugurujące rok akademicki 2019/2020

Rok 2019

- LXX – Szanse i wyzwania dla polskich wydawnictw i czasopism naukowych
- LXIX – Wykłady inaugurujące rok akademicki 2018/2019

Rok 2017

- LXVIII – Wykłady inaugurujące rok akademicki 2017/2018
- LXVII – Autonomia uczelni i środowiska akademickiego – odpowiedzialność i etos akademicki*
- LXVI – Wykłady inaugurujące rok akademicki 2016/2017
- LXV – Student pierwszego roku

Rok 2016

- LXIV – Wykłady inaugurujące rok akademicki 2015/2016*
- LXIII – Miejsce nauk podstawowych w kształceniu wyższym*

Rok 2015

- LXII – Praktyczne aspekty rekrutacji na studia od roku akademickiego 2015/2016
- LXI – Wykłady inaugurujące rok akademicki 2014/2015*

Rok 2014

- LX – Perspektywy rozwoju kształcenia zawodowego w Polsce*
- LIX – Badania PISA – przeszłość, teraźniejszość i przyszłość*
- LVIII – Rekrutacja na studia od roku akademickiego 2015/2016 w kontekście zmian w systemie oświaty. Informator dla szkół wyższych*

Rok 2013

- LVII – Wykłady inaugurujące rok akademicki 2013/2014*
- LVI – Wykłady inaugurujące rok akademicki 2012/2013*

Rok 2012

- LV – Problemy nauczania chemii w szkołach średnich i wyższych*
- LIV – Wykłady inaugurujące rok akademicki 2011/2012*

Rok 2011

- LIII – Problemy nauczania biologii w szkołach średnich i wyższych*
- LII – Problemy nauczania fizyki w szkołach średnich i wyższych*
- LI – Wykłady inaugurujące rok akademicki 2010/2011*
- L – Strategia nauczania matematyki w Polsce – wdrożenie nowej podstawy programowej*

Rok 2010

- XLIX – Natura 2000. Szanse i zagrożenia*
- XLVIII – Współpraca szkół średnich i wyższych*
- XLVII – Podsumowanie dwunastolecia 1996–2008 – Marek Dietrich*
- XLVI – Wykłady inaugurujące rok akademicki 2009/2010*

Rok 2009

- XLV – Społeczeństwo polskie wobec narodzin III Rzeczypospolitej (1988–1990)*
- XLIV – Woda w obszarach niezurbanizowanych*

Rok 2008

- XLIII – Prywatność – prawo czy produkt?*
- XLII – Polscy uczniowie w świetle badań PISA*
- XLI – Warszawa Akademicka*
- XL – Warszawa Akademicka – Seminarium*

Rok 2007

- XXXIX – Czasopisma naukowe – zmierzch czy transformacja?*
- XXXVIII – Obraz postępu i zagrożeń cywilizacyjnych w mediach
- XXXVII – Uczyć myśleć

Rok 2006

- XXXVI – Wizja polskich uczelni w społeczeństwie globalnym
- XXXV – Rola symboli
- XXXIV – Humanizm i technika

Rok 2005

- XXXIII – Zagadnienia bezpieczeństwa wodnego
- XXXII – Polskie uczelnie XXI wieku
- XXXI – Zagadnienia bezpieczeństwa energetycznego
- XXX – Emigracja – zagrożenie czy szansa?

Rok 2004

- XXIX – Decyzje edukacyjne
- XXVIII – Uczelnie a innowacyjność gospodarki
- XXVII – Internet i techniki multimedialne w edukacji

Rok 2003

- XXVI – Kierunki kształcenia i standardy nauczania w polskim szkolnictwie wyższym
- XXV – Zarządzanie bezpieczeństwem w sytuacjach kryzysowych

Rok 2002

- XXIV – Jakość kształcenia i akredytacja w szkolnictwie wyższym w Polsce
- XXIII – Autorytet uczelni
- XXII – Problemy etyczne w nauce
- XXI – Bezpieczeństwo człowieka we współczesnym świecie
- XX – Pamięć i działanie

Rok 2001

- XIX – Ekonomiczne efekty edukacji w Polsce
- XVIII – Wolność a bezpieczeństwo
- XVII – Ekonomiczne i społeczne efekty edukacji

Rok 2000

- XVI – Ekonomiczne i społeczne efekty edukacji
- XV – Czy kryzys demograficzny w Polsce?
- XIV – Produkcja, konsumpcja i technika a ocieplenie klimatu
- XIII – Kształcenie międzyuczelniane. Studium warszawskie

Rok 1999

- XII – Władza i obywatel w społeczeństwie informacyjnym
- XI – Koszty kształcenia w szkołach wyższych w Polsce. Model kalkulacyjnych kosztów kształcenia
- X – Problemy etyczne techniki
- IX – Bezpieczeństwo człowieka we współczesnym świecie

Rok 1998

- VIII – Polska a integracja europejska w edukacji. Aspekty informatyczne
- VII – Misja uczelni
- VI – Bezpieczeństwo człowieka we współczesnym świecie
- V – Instrumenty rozwoju systemu kształcenia w Polsce

Rok 1997

- IV – Akademyka Komisja Akredytacyjna. System oceny jakości kształcenia i akredytacji w szkolnictwie wyższym
- III – Jakość kształcenia w szkołach wyższych
- II – Etyka zawodowa
- I – Ochrona własności intelektualnej

