

Katarzyna Gurczyńska-Sady

Kant, Fleck i Wittgenstein o antycypacji

Słowa kluczowe: Kant, Fleck, Wittgenstein, poznanie, podmiot, przedmiot, wiedza, kolektyw myślowy, receptywność, antycypacja, elementy czynne, elementy biernie, widzenie jako

Pytanie, na które w tym artykule będę poszukiwała odpowiedzi, należy, z punktu widzenia klasycznej filozofii, do kręgu problematyki teoriopoznawczej. W jej obrębie formułowane jest jako pytanie o przebieg podmiotowo-przedmiotowej relacji poznawczej, czyli o spotkanie człowieka z rzeczą. Pytanie to oczywiście jest bardzo szerokie i zawiera w sobie wiele innych. Mieszczą się w nim pytania (poza wieloma innymi, które nie zostaną tu postawione) o to, czy rzeczywistość, którą poznajemy, to konstrukcja poznającego, czy też rzeczywistość od podmiotu (jego władz poznawczych) niezależna? Czy poznanie przynależy istotom określonym gatunkowo czy też relatywizuje się do grup poznawczych o swoistym charakterze? Czy wiedza, którą uzyskujemy o przedmiocie, ma charakter uniwersalny, czy jest pluralistyczna?

Pytaniem, które wprowadzi powyżej zarysowaną problematykę, będzie pytanie o udział poznającego – nie w akcie poznawczym – lecz w przedmiocie poznania, poznawanym. Punktem wyjścia dla rozstrzygnięć wyżej wymienionych kwestii stanie się zatem problem antycypacji. Pozwoli on zarysować samą relację poznawczą wraz ze wskazaniem wyżej wymienionych problemów, jakie jej interpretacja rodzi.

Charakter postawionych pytań nasuwa przede wszystkim potrzebę przywołania stanowiska Kanta – klasyka tak zarysowanej problematyki. Wyeksponowanie jego koncepcji antycypacji posłuży jako grunt dla krytycznej wobec niej koncepcji antycypacji pojawiającej się w myśli Flecka. Jego rozważania jako zdecydowanie mniej znane zostaną zaprezentowane najszerzej. Ich, w pewnej mierze, dość zaskakującym powtórzeniem okaże się teoria „widzenia jako” Wittgensteina rozwijana w późnym okresie twórczości. Konkluzja pojawi się zatem jako

wynik trójęgłosu pojętego nie jako suma, ale jako ewolucja: zmiana pojmowania tego, na czym polega udział poznającego w poznawanym, prowadzi do zmiany pojmowania samej relacji poznawczej, co pozwoli rozstrzygnąć wymienione powyżej kwestie sporne.

I. Wiedzotwórczy rozum receptywny Kanta

Gdyby przedmioty, z którymi poznanie nasze ma do czynienia, były rzeczami samymi w sobie, to nie moglibyśmy mieć żadnych ich dotyczących pojęć *a priori*. Skąd bowiem mielibyśmy je wziąć? Gdybyśmy je czerpali z przedmiotu (nie rozważając tu raz jeszcze, w jaki sposób mogłby nam być znany), to pojęcia nasze byłyby tylko empiryczne, a nie byłyby pojęciami *a priori*. Jeżeli bierzemy je z nas samych, wówczas to, co jest tylko w nas, nie może określać właściwości przedmiotu różnego od naszych przedstawień [...]. (Kant 1957: 234)

W jaki sposób pojawia się kwestia antycypacji u Kanta? Rodzi ją pojmowanie poznania jako syntezy podmiotu i przedmiotu poznania. Synteza ta wyraża się w tym, że podmiot jest pojęty jako ten, który zdany jest na przedmiot (nachodzący receptywny rozum), zaś przedmiot nie jest rzeczą samą, lecz przedmiotem dla poznającego go rozumu (zjawiskiem). Antycypacja jest wpisana w poznanie, gdyż nie jest ono poznaniem innego przedmiotu niż tego, który poznaje podmiot. Kiedy Kant pyta o poznanie, pyta o poznanie odnoszące się do swojego przedmiotu. Żeby ukazać swoistość tak postawionego pytania, należy cofnąć się do tradycji i pojąć je na jej tle.

W klasycznej – przedkantowskiej – refleksji teoriopoznawczej porządku wiedzy i bytu były ściśle od siebie oddzielone. Poznanie pojmowano jako *medium* – środek dotarcia do bytu, pozostającego niezależnym wobec poznania. Dotarcie owo było możliwe przy założeniu zgodności obu porządków. W ten sposób „zewnętrzność” podmiotu wobec przedmiotu nie stanowiła przeszkody w pojmowaniu wiedzy jako pewnej. Wielkość Kantowskiej myśli polega między innymi na dostrzeżeniu problematyczności zakładanej współmierności i postawieniu pytania o podstawę zgodności porządku epistemicznego z ontycznym. Pytanie to pociągało za sobą reformę rozumienia podmiotu i przedmiotu w relacji poznawczej. Jak po rewizji relacja ta wyglądała?

Podmiot i przedmiot stanowią ściśle zależne jej momenty. Każdy z nich daje się pomyśleć wyłącznie w związku z drugim. Pytając o warunki i strukturę relacji poznawczej, Kant odsłania zarówno wiedzotwórczą strukturę w samym podmiocie (określaną jako samorzutność), jak i receptywność rozumu – zdaność na przedmiot. Mówiąc o poznaniu, Kant mówi o poznaniu antycypującym przedmiot: odnoszącym się nie do przedmiotu w ogóle, ale do przedmiotu poznawanego przez podmiot. Czym jest ów przedmiot?

Mówi się, że kantyzm to próba pogodzenia racjonalizmu z empiryzmem. Pogodzenia tego nie należy jednak pojmować jako kompromisu wynikającego

z tego, że oba stanowiska rodzą nierozwiązywalne problemy, których dałoby się uniknąć przez stanowisko pośrednie. Źródłem godzenia owych stanowisk był paradoks pojawienia się w XVII wieku wiedzy, która w opinii uczonych przyrodnawców za wiedzę uchodziła, a która pozostawała równocześnie w sprzeczności zarówno ze stanowiskiem racjonalizmu, jak i empiryzmu. Dla racjonalistów jedyną możliwą wiedzą była wiedza analityczna, dla empirystów prawa naukowe nie mogły mieć powszechnej ważności. Dlatego też zarówno dla jednych, jak i dla drugich wiedza taka jak klasyczna mechanika Newtona wiedzą być nie mogła. Tymczasem dla Kanta była. Rozwój nauk przyrodniczych był dla niego faktem – dlatego też Kant nie pytał o to, czy mechanika Newtona jest wiedzą, ale starał się zbudować epistemologię, która fenomen owej wiedzy zdołałaby wyjaśnić. Pytając o wiedzę o charakterze syntetycznym, a zarazem powszechnie ważną, pytał o warunki możliwości wiedzy, którą rozumiał nie inaczej niż jako wiedzę o charakterze naukowym. Jego filozofię należy traktować zatem przede wszystkim jako analizę poznania naukowego – a skoro tak, to przedmiot poznania trzeba rozumieć jako przedmiot w naukach matematyczno-fizykalnych. To tego przedmiotu dotyczy myślenie czyste. Na czym ono polega?

Aktywność intelektu polega na syntetyzowaniu danych naocznych. Syntetyzowanie to nie jest dowolne – intelekt posługuje się wzorcami, które Kant nazywa kategoriami spajającymi i organizującymi dane zmysłowe. Czynność intelektu to zatem nic innego jak zespalandanie danych naocznych i tworzenie powiązań pomiędzy poszczególnymi przedmiotami. Przyroda dana w tak pojętym doświadczeniu – to pewna całość rządzona przez prawidłowości „wykrywane” w niej przy współudziale wiedzytwórczego intelektu.

[...] bez intelektu nie istniałaby wcale przyroda, tj. syntetyczna, zgodna z prawdami jedność tego, co różnorodne w zjawiskach. (Kant 1957: 232)

Kim jest z kolei dawca reguł? Kim jest podmiot poznania, które ma przede wszystkim charakter naukowy? Jest nim *ja* transcendentalne – *ja* myślące według *apriorycznych* wzorców. Nie jest to *ja* osobowe, lecz *ja* o charakterze ponadindywidualnym, pozostające jednak charakterystyczne dla każdego indywiduum. Czyste myślenie charakteryzuje wszelkie istoty, których poznanie opiera się na zmysłach i intelekcie. Podmiot, który bierze, co warto raz jeszcze podkreślić, nie tylko bierny, ale i czynny udział w poznaniu, pojęty jest jako jaźń ujednolicona. Wiedza o przyrodzie jawiącej się w poznaniu jako uporządkowana wedle zasad czystego rozumu całość zyskuje charakter powszechnej ważności. Jaźń staje się gwarantem trwałego porządku przyrody, porządku możliwego przez syntetyzującą aktywność czystego, ponadindywidualnego intelektu. (Kant 1957: 211–215) Sprawia zatem, że różniące się pomiędzy sobą jaźnie psychologiczno-empiryczne w poznaniu upodabniają się do siebie. Uniwersalny podmiot poznania zapewnia uniwersalność poznawanego świata.

I tak jak podmiot w relacji poznawczej nie jest podmiotem jednostkowym, tak też poznanie, choć dotyczy rzeczy jednostkowych – dokonuje się poprzez pojęcia, które mają charakter ogólny (Kant 1957: 210). Kategorie określają myślowo przedmioty w ogóle: „nie bacząc przy tym jeszcze na szczególny rodzaj (zmysłowości), w którym one mogą być dane” (Kant 1957: 443–444). A to znaczy, że rzeczy spotykamy w obszarze sądów syntetycznych *a priori*. Dane jako jednostkowe, możliwe są jako ogólne.

We wszelkich podporządkowaniach pewnego przedmiotu pewnemu pojęciu przedstawienie pierwszego musi być jednorodne z drugim, tzn. pojęcie musi zawierać to, co przedstawiamy sobie w przedmiocie podporządkowanym, gdyż to właśnie znaczy wyrażenie: pewien przedmiot podpada pod pewne pojęcie. Tak np. empiryczne pojęcie talerza jest jednorodne z czystym geometrycznym pojęciem koła, ponieważ okrągłość pomyślana w pierwszym da się oglądać w drugim. (Kant 1957: 287)

Każda świadomość empiryczna, tj. świadomość tego tu oto jednostkowego przedmiotu, „zawiera” w sobie świadomość czystą. Możliwa jest nawet, jak to ujmuje sam Kant, przemiana empirycznej świadomości w świadomość czystą (Kant 1957: 324). Pozostaje wtedy świadomość formalna *a priori* tego, co różnorodne w naoczności. To dzięki niej dokonuje się najpierw spotkanie z przedmiotem, a po drugie życie w świecie tej samej *episteme* razem ze wszystkimi istotami obdarzonymi intelektem i zmysłami. Oczywiście sama owa świadomość nie wystarczy poznaniu – zasady czystego intelektu nie mają zastosowania transcendentnego, lecz empiryczne. Czysto formalne stosowanie kategorii nie jest poznaniem przedmiotu. Aby mówić o poznaniu, musi być dane to, co podpada pod pojęcie – a więc dane naoczne. W tym sensie podmiot jest zdany na przedmiot i w tym sensie jest receptywny.

Podsumowując: Kant mówiąc o poznaniu rzeczy, mówi o poznaniu ludzkim. Wedle niego istnieją wspólne dla całego rodzaju ludzkiego (lub istot, które zdane są na zmysły i posługują się intelektem) zasady, które rządzą poznaniem. Wbrew racjonalizmowi i empiryzmowi dostrzega dwojaki charakter rozumu ludzkiego – przyznaje mu receptywność, konieczność bycia pobudzonym przez coś od rozumu niezależnego, a zarazem samorzutność, wiedzotwórczość intelektu. Poznanie ludzkie zależy zatem z jednej strony od tego, co znajduje się poza podmiotem, a co podmiotowi dane jest w postaci naoczności o charakterze zmysłowym, z drugiej – od intelektu i jego kategorii, które określają związki, w jakich ukazują nam się rzeczy. Nowatorstwo Kanta w stosunku do obu wymienionych tradycji polega na tym, że „twardy grunt” poznania umieszcza zarówno po stronie podmiotu, jak i przedmiotu. Ani sama struktura świadomości, ani sam przedmiot nie stanowią tego, co wzięte z osobna można określić jako podstawę poznania. Łańcuch, na którym zawieszona jest poznająca świat jednostka, kołysze się z obu jej stron. Człowiek – mówiąc słowami Heideggera komentującego filozofię Kanta – jest tym, który „zatrzymuje napór tego wszystkiego, w co sam jest

wszczepiony” (Heidegger 2001: 173). Ważne jest, by podkreślić, iż ów twardy, wobec empirycznej świadomości, grunt daje w rezultacie wiedzę, która ma ważność powszechną. A zatem zarówno samo to wszczepienie, jak i sposób, w jaki człowiek zatrzymuje napór, uniwersalizują poznanie – sprawiają, że wiedza, w obrębie której pojawiają się dla nas jednostkowe przedmioty, staje się niezależna od czasu, miejsca, historii, kultury, wykształcenia, charakteru itd. Istnienie takiej powszechnie ważnej wiedzy Fleck uzna za filozoficzną fikcję.

II. Jak wygląda proces poznawania według Flecka?

Czytając Flecka po Kancie, można mieć wrażenie, iż pierwszy z nich sprowadza filozofię drugiego „na ziemię”. W miejscu podmiotu transcendentального pojawia się żywy badacz obarczony zadaniem konkretnych eksperymentów, wyposażony w określone narzędzia badawcze, posiadający stosowną, wyuczoną wiedzę, czyli, mówiąc językiem Flecka – członek określonego kolektywu myślowego. Wszystko ulega tu ukonkretnieniu – zarówno podmiot, jak i przedmiot, jak i proces zwany poznaniem. Mogłoby się wydawać, że tam, gdzie Kant buduje szkielet, tam Fleck dopełnia obrazu ciałem, pozostawiając pracę Kanta nietkniętą. Jest to jednak bardzo łudzącą metafora. Członek myślowego kolektywu Flecka działa na zupełnie innym gruncie niż ten, który kreśli Kant.

Zasadniczym błędem wielu rozważań z dziedziny teorii poznania jest (mniej lub więcej jawne) operowanie symbolicznym podmiotem epistemologicznym, zwanym „duchem ludzkim”, „badaczem” lub po prostu „człowiekiem” („Jan”, „Sokrates”), który nie ma żadnego konkretnego stanowiska życiowego, zasadniczo nie ulega zmianom nawet w ciągu stuleci i reprezentuje każdego „normalnego” człowieka bez względu na środowisko i epokę. Ma on więc być absolutny, niezmienny i powszechny. (Fleck 2006: 232)

Idea, której Fleck zdecydowanie zaprzecza, to idea istnienia czystej świadomości, która w jednakowy sposób – bo formalnie *a priori* – ujmuje naoczne dane. Za fikcję uznaje stan wyjściowy poznania, który Kant określa mianem formowania danych naocznych wedle zasad intelektu. W tym, co jest nam dane, zawsze jest już „coś więcej”. Tym czymś jest określona wiedza, z którą do rzeczy podchodzimy (Fleck 2006: 68). Antycypacja, o której mówi Fleck, w zdecydowany sposób różni się od Kantowskiej.

Mówi się np., że źródłem wiedzy „człowieka” są doświadczenia empiryczne, a nie myśli się o tym, że od dawna źródłem prawie całej wiedzy każdego człowieka w Europie jest po prostu książka i szkoła. Książki te i szkoły te pochodzą także z książek i szkół itd. (Fleck 2006: 232)

Nie czyste doświadczenie, ale to, czego się nauczyliśmy, jest źródłem wiedzy o świecie. Myśl ta, wypowiedziana w tej prostej formie, wydaje się laicką krytyką poważnej filozofii. Mimo że brzmi tak prosto, posiada swoje teoretyczne zaplecze, które warto teraz, krok po kroku rozwinąć.

Doświadczenie – kontakt z rzeczą – każdorazowo wykracza poza to, co określibyśmy mianem doświadczenia bezpośredniego, czyli takiego, w którym jednostka doświadcza przedmiotu na mocy li tylko zasad czystego rozumu. Czyste poznanie będące warunkiem wiedzy w postaci sądów syntetycznych *a priori* Fleck uznaje za fikcję. Według niego pojawienie się przedmiotu dokonuje się nie w czystości takiego poznania, ale dzięki określonej wiedzy o owym przedmiocie. W miejsce apriorycznych struktur świadomości pojawia się gotowa wiedza dotycząca tego, co będzie widziane¹. Czyste „coś”, które ma umożliwić wiedzę, jest wedle Flecka wymysłem filozofów. Nasza wiedza „nie startuje” od świadomości *apriorycznej*, lecz – paradoksalnie – od świadomości zaopatrzonej w pewien pogląd na rzecz. Aby coś zobaczyć, trzeba wiedzieć, co się widzi. Myśl tę wyraża Fleck w formie lapidarnego, choć wiele mówiącego stwierdzenia, że pusta (żeby nie powiedzieć czysta) dusza nic nie widzi.

Z narzuconymi postaciami całościowymi, z rozpowszechnionym poglądem ogólnym na jakąś dziedzinę, z przyjętą ogólnie analizą elementów, z techniką, sztuką i nauką, ze zwyczajem codziennym, legendą, religią, nawet już znową używaną – wciska się kolektyw do procesu patrzenia i widzenia, myślenia i poznawania. Jeżeli każda obserwacja zwyczajna, codzienna czy też najdokładniej naukowa jest modelowaniem, to szablonu dostarcza kolektyw. I nie ma innej możliwości. (Fleck 2006: 320)

Żeby widzieć, trzeba wpięć wiedzieć, a potem umieć i pewną część wiedzy zapamiętać. Trzeba posiadać skierowaną gotowość widzenia. (Fleck 2006: 310)

Jak jednak jest możliwe, by wiedza „wciskająca” się pomiędzy podmiot i przedmiot nie miała charakteru *apriorycznego*? Jak jest możliwe, by wiedza wtórna wobec aktu poznania jednocześnie umożliwiała go? Możliwe jest to na takiej zasadzie – odpowiada Fleck i na tym polega sedno jego teorii poznania – że tym, co w nas poznaje, nie jest izolowany obserwator (badacz, podmiot poznający), ale wspólnota. Nie jednostkowe doświadczenie decyduje o tym, co widzimy, lecz wiedza przejęta od wspólnoty myślowej, do której przynależymy. Człowiek to nie *ja* myślące, ale – by tak rzec – *ja* myślące w nim wspólnoty. Aby to wyjaśnić, należy wprowadzić centralne dla Flecka pojęcie myślowego kolektywu.

Tym, czego trzeba, aby człowiek napotkał przedmiot, nie jest doświadczenie samej, by tak rzec, „obecności” owej rzeczy. To nie rzecz sama przychodzi go przed siebie. Myślenie o rzeczy nie dokonuje się bowiem na poziomie bezosobowej czystej świadomości, ale jest czynnością zbiorową. Owa zbiorowość nazwana zostaje kolektywem. To, czym jest, najlepiej objaśniają jego przykłady: istnieją kolektywy zawodowe (fizyków, chemików, filozofów itd.), kolektywy o charakterze religijnym, kulturowym, politycznym, społecznym, odpowiadającym

¹ Słowa „widzieć” i „poznawać” za Fleckiem będę używała zamiennie i w tym samym znaczeniu.

środowisku życia codziennego itd. To, co owe kolektywy różni, co sprawia, że dany kolektyw jest tym, a nie innym kolektywem, są tak zwane elementy czynne. Stanowią one konceptualne narzędzia uchwytowania rzeczywistości. To dzięki nim pojawia się ona w określonej postaci. Postać ta, co ważne, narzuca się poznającemu. Członek danego kolektywu nie ma wrażenia dowolności tego, co widzi, nie czuje się kreatorem rzeczywistości, ale jej odbiorcą. Z jego punktu widzenia, czyli z punktu widzenia kolektywu, którego jest członkiem, rzeczywistość, którą poznaje, poznawana jest w sposób obiektywny, taką, jaką jest, nie taką, jaka jest przy jego współudziale tworzona. Jednostka widzi to, co widzą inni członkowie tego samego kolektywu (Fleck 2006: 153). Utwierdzają oni jeden drugiego w wierze w obiektywność tego, co widzą. Nie wiedząc o tym, wywierają na siebie presję, która nie pozwala im widzieć rzeczy inaczej.

Powstaje pytanie: jeśli nasze poznanie uwarunkowane jest elementami czynnymi, to czy jednostka ma możliwość ich dostrzeżenia w narzucającym się, za ich sprawą, światobrazie? Odpowiedź Flecka jest następująca: jednostka w zwykłych warunkach nie ma świadomości kolektywnego stylu myślenia, który wywiera bezwzględny przymus na jej myślenie. Całe epoki żyją w obrębie określonego przymusu myślowego, choć każda z nich przekonana jest o tym, że widzi rzeczy obiektywnie, a więc „czysto”, bez antycypującej doświadczenie wiedzy (Fleck 2006: 70). Przykładem, który wedle Flecka fakt ten ilustruje, jest widzenie ludzkiego szkieletu. Współcześnie szkielet ludzki – zgodnie z tym, jak przedstawiany jest w atlasach anatomicznych – widziany jest jako rusztowanie z kości służące podtrzymaniu ciała.

To ujęcie jest nam tak znane ze szkoły i z naszego stylu myślowego, że w tym miejscu narzuca się po prostu okrzyk: „przecież to rzeczywiście jest rusztowanie”! [...] Mimo to nie jest trudno wyobrazić sobie system wiedzy, dla którego szkielet nie byłby rusztowaniem dla ciała. Gdybyśmy np. obstawali przy pojęciach ciężkości, które znaleźliśmy u Schregera [...], kości byłyby wtedy właśnie czymś stawiającym opór, czymś martwym, „metalicznym”, „nieuduchowionym”. [...] Jako nieuduchowiona zasada ciała, jako balast, szkielet cieszyłby się dużo mniejszym zainteresowaniem i byłby raczej przedstawiany jako stos kości niż jako rusztowanie w dzisiejszych rycinach anatomicznych. Mniej więcej tak, jak tkanka tłuszczowa jest dzisiaj przedstawiana na rycinach anatomicznych nie jako zwiezły system, lecz pewnego rodzaju negatyw, jako to, co zostało odsunięte. (Fleck 2006: 161)

Według Flecka nie istnieje nic takiego jak widzenie szkieletu ludzkiego takim, jakim w istocie jest, choć członkom kolektywów medycznych z różnych epok myśl ta wydałaby się szalona. Anatomia jako nauka ma swoją historię i kiedy przyglądamy się sposobom, w jaki obrazowano ciało ludzkie, może nam się zdawać, że uczeni z poprzednich epok widzieli rzeczy nie takimi, jakie są. Dawne ryciny wydają nam się naiwne, dostrzegamy w nich wyraźnie sposób obrazowania: to coś, co kształtuje sposób widzenia obrazu, co go umożliwia, a więc elementy czynne. Nie zdajemy sobie sprawy, że i nasze obrazy je zawierają. Patrząc

na dawne ryciny, sądzimy, że ludzie je tworzący ulegali jakiejś mitologii, że widzieli rzeczy pod dyktando czegoś, co ich przedstawienie zafałszowuje. Tymczasem tym, czemu ulegali, była wiedza kształtująca poznanie, która nie jest tą, jaka kształtuje nasze.

Współczesna rycina, choć może nam się to wydać nie do pomyślenia, jest również jak jej poprzedniczki ideogramem – różnica polega na tym, że jej prezentacją rządzi aktualne, a nie dawne pojmowanie tego, czym jest szkielet. Dzisiejszy sposób jego przedstawienia jest ideogramem prawa ciężenia. Odkrycie tego prawa i waga, jaką do tego odkrycia przykładamy, każe nam widzieć szkielet w pewien określony sposób, który nazwiemy obiektywnym lub realistycznym. Widząc coś w zgodzie z elementami czynnymi, nie zauważamy, że to, co widzimy, to niejako idee wcielone w obrazy – graficzne przedstawienie idei, które uznaliśmy za ważne.

Zależność od elementów czynnych, o której tu mowa, określa Fleck jako stylowość. Poznanie, myślenie, widzenie pod ich dyktando pozostaje stylowe. Wiąże się to z bardzo ważną konstatacją. Widząc coś z punktu widzenia określonego kolektywu, dostrzega się tylko elementy bierne, czyli to, do czego jest się zniewolonym przez elementy czynne. W obcym, nieswoim stylu postrzega się zaś tylko to, co czynne, czyli elementy warunkujące widzenie rzeczywistości (obcy styl traktowany jest najczęściej jako naiwny, fałszywy, gorszy, niedojrzały, śmieszny, niezrozumiały itd.). Uwaga ta jest niezmiernie ważna. Wskazuje ona, że to, co nazywamy obiektywną rzeczywistością – to rzeczywistość antycypowana wiedzą o niej, ale – bezwiednie. Odczucie obiektywności tego, co się widzi – pojawia się przy – co warto podkreślić – naturalnym dla nas niedostrzeganiu elementów czynnych, od których zależy to, co widzimy. Obiektywność pojmowana jako bezstylowość okazuje się być fikcją. Wyraża się to w tym, że widzenie rzeczywistości – elementów biernych – jest możliwe tylko przy udziale elementów czynnych. Czy tak rzeczywiście jest? Czy Fleck ma rację?

Teza, która mówi o tym, że każde poznanie jest poznaniem stylowym, może wydać się przesadzona. Zgodzimy się bez większych zastrzeżeń, że istnieje widzenie wymagające wiedzy – stylowe, ale wydaje się, że istnieje również widzenie bezstylowe, obywatelskie się bez jakiegokolwiek wiedzy. Kiedy na przykład chcemy zobaczyć określone bakterie pod mikroskopem, musimy pojąć wiedzę, która pozwoli nam je wyłowić z całości obrazu. Gdy przychodzi nam jednak zobaczyć rzeczy o charakterze codziennym – trudno nam przystać na to, że widzimy je zgodnie z uprzednio przyjętą wiedzę. Sądzimy, że widzimy je bezpośrednio, doświadczamy czysto. Fleck tymczasem konsekwentnie utrzymuje, że ponieważ każde poznanie wymaga wiedzy, więc wiedzy wymaga również widzenie tego, co zdaje się widziane bezpośrednio. Weźmy pod uwagę przykład, którym się posługuje: gdy mamy przed sobą rękę ludzką, oczywistym wydaje się, że widzimy pięć palców, co wyrażamy zdaniem: „Normalna ręka ludzka ma pięć palców”. Gdy

wypowiadamy to zdanie, może nam się zdawać, że mówimy o tym, co widzimy – wedle Flecka mówimy tymczasem o tym, co widzimy zgodnie z nabytą wiedzą. Istnieją bowiem takie style myślowe, przy których widzenie pięciopalczastej ręki będzie niemożliwe. Na przykład dla ludów pierwotnych mających jako liczby odrębne jedynie cyfry 1, 2, 3, a poza tym kategorię „dużo”, widzenie ręki jako pięciopalczastej będzie niemożliwe. Papuasi używający na określenie liczby pięć słowa „ręka” w ogóle powyższego zdania nie będą mogli wymówić bez tautologii, której – w naszym stylu myślowym – zdanie to nie zawiera. Odliczanie do pięciu w przypadku ludzkiej ręki wydaje nam się zgodne z rzeczywistością. Zgodne jest tymczasem wyłącznie ze stylem myślowym, w którym zdolni jesteśmy (nauczyliśmy się) przyporządkowywać każdemu z palców osobną cyfrę. Na tym właśnie polega ślepotą na elementy czynne. Ponieważ myślimy stylowo, to, co dzięki elementom czynnym widzimy, wydaje nam się realnością, jedyną rzeczywistością, jaką człowiek może mieć przed sobą. Skłonni jesteśmy nawet powiedzieć, że nieliczące do pięciu ludy i tak widzą rękę jako pięciopalczastą, gdyż inaczej, jak nam się zdaje, widzieć jej nie można.

Jeśli zatem zgodzić się z tezą, że każde myślenie jest stylowe, każde widzenie jest ideowidzeniem, a każdy obraz ideogramem, pojawia się kwestia istnienia uniwersalnego stylu myślowego, który jednoczyłby ludzi z poszczególnych kolektywów. Czy istnieje rzeczywistość, którą widzimy wspólnie? Odpowiedź na to pytanie musi zostać poprzedzona uwagą, iż według Flecka człowiek należy do kilku kolektywów myślowych jednocześnie.

Każde myślące indywiduum ma więc jako członek danego społeczeństwa swoją własną rzeczywistość, w której i podług której żyje. Każdy człowiek posiada wręcz wiele, po części wzajemnie wykluczających się rzeczywistości: rzeczywistość życia codziennego, zawodową, religijną, polityczną i małą naukową rzeczywistość. A w skrytości także przesadną, brzemienneą w skutkach, osobistą rzeczywistość czyniącą własne *ja* czymś wyjątkowym. (Fleck 2006: 175–176)

Warto zauważyć, że człowiek może być członkiem kolektywów, których wiedza wyklucza się wzajemnie, nie daje się ująć w jeden niesprzeczny obraz świata. A jednak „logicznie sprzeczne elementy myślenia nie doprowadzają wcale do sprzeciwu psychicznego, ponieważ są nawzajem od siebie oddzielone [...]” (Fleck 2006: 131). Sprzeczność pojawia się wewnątrz danego stylu, a nie pomiędzy nim a innym stylem. Wiąże się to z cechą stylu, jaką jest jego zamkniętość, nieredukowalność – faktem dla tych rozważań niezmiernie istotnym.

Człowiek ulega dyktatowi nie jednego, ale wielu kolektywów myślowych, do których przynależy. Powstaje pytanie: czy istnieje kolektyw, do którego należą wszyscy ludzie? Jeśli mamy żyć w świecie tej samej *episteme*, to – jak się wydaje – musimy dowieść istnienia wiedzy uniwersalnej, a więc zarazem istnienia kolektywu, do którego wszyscy przynależymy. Jego przykładu nie musimy szukać zbyt daleko. Wydaje nam się, że kolektywem takim jest kolektyw życia codzien-

nego. Jako ludzie – można by argumentować – posiadamy te same organizmy i podlegamy temu samemu biologicznemu warunkowaniu: musimy jeść, pić, zabezpieczać się przed chłodem, chronić od chorób. Tak samo zatem musimy postrzegać pożywienie, wodę, śnieg, deszcz itd. Środowisko życia codziennego łączyłoby mistyka z przyrodnikiem, katolika z marksistą, demokratę z liberałem (Fleck 2006: 268). Tymczasem według Flecka ów wspólny kolektyw jest mitem. Jeśli bowiem ludzie żyją w innych środowiskach – jeden z nich jest na przykład Hindusem z kasty braminów, a drugi przeciętnym inteligentem europejskim – „to nawet w tak prostej sprawie życiowej jak mycie się i jedzenie nie znajdują wspólnego języka” (Fleck 2006: 268). Widać tu wyraźnie rys charakterystyczny myśli Flecka – to, co kształtuje nasze poznanie, to nie warunki, które określilibyśmy jako coś, co jest w świecie, ale wyuczona wiedza – kompleksowy stan wychowania, decyduje o tym, co widzimy. Nie stan natury, lecz stan kultury odgrywa rolę w naszym postrzeganiu rzeczywistości.

Zamkniętość stylu uwidaczniająca się na poziomie, który nazwalibyśmy najbardziej elementarnym, stanowi mocny argument przeciwko idei istnienia uniwersalnego stylu myślowego – uniwersalna wiedza obowiązująca powszechnie jest dla Flecka mitem. W jej miejsce pojawia się atomizm i pluralizm wiedzy. Poznanie ludzi różnych epok kształtowane było różną wiedzą – różną: to znaczy niedającą się wzajemnie do siebie sprowadzić. Wiedza ludzka nie ma bowiem charakteru kumulatywnego. Tego, co wiemy, nie daje się w prosty sposób sprowadzić do dawnej wiedzy w postaci załączkowej. Przykładem zamkniętości stylu w nauce, jaki Flek na poparcie tego podaje, jest styl myślowy w chemii przednowożytnej – zamknięty dla chemii dzisiejszej.

Z mistycznych alegorii i porównań, z mocno zabarwionych emocjonalnie obrazów wieje nastrój, który jest zupełnie obcy naszemu naukowemu myśleniu. Porównanie złota ze słońcem i srebra z księżycem żyje jeszcze tylko w popularnych wyobrażeniach. Łączenie ołowiu z Saturnem bądź cyny z diablem utraciło jakiekolwiek znaczenie, nawet w popularnym myśleniu. Jest to szczególny styl, zamknięty w sobie, konsekwentny z własnego punktu widzenia. [...] Nasuwa się pytanie: jak by to było, gdybyśmy mogli przedłożyć myślicielom średniowiecza nasze symbole, np. potencjał, stałe fizyczne, geny nauki o dziedziczeniu? Czy można przyjąć, że oni, zachwyceni ich „śluszością”, daliby się natychmiast pouczyć? A może odwrotnie, uważaliby naszą symbolikę za tak samo fantastyczną, sztuczną, arbitralnie wymyśloną, jak my ich? (Fleck 2006: 145–147)

Atomizm stylów myślowych Flecka przeczy istnieniu czystej racjonalności jako takiej (Fleck 2006: 78). Wiedza ludzka kształtująca poznanie nie posiada charakteru kumulatywnego, ale rozpada się na niezależne od siebie style. Nie znaczy to oczywiście, że to, co już znane, nie wpływa na to, co ma być dopiero poznane – nowe tworzy się na gruncie starego, ale impuls do zmiany, co podkreśla Fleck, może nadejść z kierunku nieoczekiwanego, zamykając w ten sposób stary styl myślowy i otwierając inny niewspółmierny z wcześniejszym. Ludzie

innych epok myśleli inaczej i widzieli coś, czego my nie widzimy, choć – „[...] obserwowali, namyślali się, znajdowali podobieństwa, ustalali ogólne zasady, a przecież stworzyli wiedzę zupełnie inną niż my” (Fleck 2006: 145).

Wbrew Kantowi Fleck twierdzi, że nie istnieje wiedza powszechnie obowiązująca. Dwaj obserwatorzy o odległych stylach myślowych nigdy nie dojdą do porozumienia, odnajdując w swoich obrazach świata elementy wspólne. Przypomnijmy, że przedmiot poznania Kant rozumiał jako przedmiot w naukach matematyczno-fizykalnych. *Tymczasem wedle Flecka to, co widzimy, nie jest zbudowane z elementów o charakterze matematyczno-fizykalnym, lecz z kulturowych i historycznych motywów, o których nie można powiedzieć, że mają wspólną teoretyczną podstawę.* Innymi słowy: to, co widzimy, warunkowane jest posiadaną wiedzą, ale wiedza ta ma charakter pluralistyczny, jest niejednorodna, pochodzi z różnych dziedzin, o różnej tradycji, historii, różnym języku itd.

Chodzimy po świecie i nie widzimy wcale punktów, kresek, kątów, światel czy cieni, z których byśmy mieli poprzez syntezę lub wnioskowanie układać „co to jest”. (Fleck 2006: 310)

Filozofem, który powie to samo, a mianowicie, że poznanie wymaga wcześniejszej wiedzy o poznawanym, a ponadto, że wiedza ta nie posiada powszechnej ważności, jest bowiem pluralistyczna i nieredukowalna – był Wittgenstein. Powodem przywołania jego uwag jest niezwykła prostota sposobu prezentacji powyżej wyrażonych myśli. Mimo że prezentacja ta stanowić będzie powtórzenie stanowiska Flecka, warto jej jednak dokonać, gdyż wprowadza wiele jasności.

III. Wittgensteina „widzenie jako”

Problematyka antycypacji w poznaniu pojawia się u Wittgensteina pod postacią rozważań dotyczących „widzenia jako”. Rozważania te mają przede wszystkim charakter krytyczny. Wittgenstein przeciwstawia się twierdzeniu, jakoby widzenie polegało na interpretacji tego, co zawarte jest w obrazie w postaci jego koniecznych komponentów. Przeczy zatem temu, jakoby w obrazie dało się rozróżnić warstwę widzianą bezpośrednio i warstwę widzianą zgodnie z interpretacją. Przywołajmy przykłady, które prezentuje.

Widząc kaczko-zająca jako zającą, widziałem: takie oto barwy i kształty (dokładnie je odtwarzam) – a oprócz tego jeszcze coś: i tu pokazuję różne obrazki zające. Uwładcznia się w tym odmiennosc tych pojęć. (Wittgenstein 2000: 275)

Obrazek zającą można potraktować jako taki, który zawiera dwie warstwy: pierwsza to barwy i kształty – podstawowe komponenty obrazu, druga to owe komponenty zebrane w całość pod postacią zającą. Gdy przychodzi nam się zastanowić nad wzajemnym stosunkiem tych warstw – skłonni jesteśmy powiedzieć, że widzenie zającą dokonuje się poprzez „ukierunkowane” widzenie barw

i kształtów. Innymi słowy: sądzimy, że widząc zającą, widzimy *zarazem* barwy i kształty. Pogląd taki dla Wittgensteina jest iluzją, wynika on bowiem z zapoznania prostego faktu, że takie podwójne widzenie po prostu nie ma miejsca. Jest natomiast tak, że albo widzimy barwy i kształty, albo zającą. Nie możemy widzieć zarazem jednego i drugiego. Rozwińmy za Wittgensteinem ten przykład.

Czy ten, komu pojawia się nagle jakaś niezajoma sylwetka, mógłby ją opisać równie *dokładnie* jak ja, który ją dobrze znam? – Co prawda na ogół tak nie będzie. Opis jego brzmieć też będzie zupełnie inaczej. (Ja np. powiem: „To zwierzę miało długie uszy” – a on: „Były tam takie dwa wydłużenia...” – po czym je narysuje). (Wittgenstein 2000: 276)

Przykład ten uwyrażnia myśl wyrażoną powyżej: wydaje nam się, że aby zobaczyć uszy, trzeba również zobaczyć kształt, określany tu jako wydłużenia. Widzenie uszu wydaje się być widzeniem wydłużeń ukształtowanym wiedzą o częściach ciała zającą. Zaznacza się wyraźnie podział, który został określony powyżej jako czyste widzenie (bezpośrednie widzenie komponentów) i widzenie zgodne z posiadaną wiedzą. Czyste widzenie byłoby widzeniem wydłużenia, które dopiero w dalszym akcie, pod wpływem nabytej wiedzy – dowiadujemy się, że owo wydłużenie służy zającowi do słyszenia – staje się widzeniem ucha. Mogłoby się więc wydawać, że widząc ucho, widzimy jednocześnie wydłużenie, o którym wiemy, że jest uchem. Wiedza pojawiałaby się jako interpretacja tego, co tkwi w obrazie – niezależnie od tego, kim jest doświadczający (to znaczy: niezależnie od stanu jego wiedzy). Istnieniu czegoś w tym sensie niezależnego Wittgenstein zdecydowanie przeczy. Jak to uzasadnia?

Widząc, dajmy na to, obrazkowego zającą, możemy *teoretycznie* twierdzić, że widzimy również pewne barwy i kształty – ale pozostanie to wyłącznie w sferze czystych spekulacji. To znaczy: nic z naszych doświadczeń nie przemawia za tym, że takie „szkatułkowe” widzenie zachodzi. Wręcz przeciwnie – i tu się kryje siła tego argumentu – aby zobaczyć zającą, nie możemy właśnie widzieć płataniny barw i kształtów. I odwrotnie. Żaden z tych obrazów nie jest podstawą drugiego. Co więcej: każdy, by być zobaczony, wymaga antycypującej go wiedzy. By zobaczyć barwy i kształty – nie możemy zobaczyć zającą. Musimy zatem z góry wiedzieć, co mamy w tym obrazie zobaczyć. Wiedza zaś, którą dysponujemy z góry, nie jest sprowadzalna do swojej prostszej postaci. Dobrze ilustruje to poniżej opisany przykład.

Wittgenstein analizuje figurę kwadratu z zaznaczonymi przekątnymi (Wittgenstein 1980: § I, 31). Figurę tę można zobaczyć jako tę określoną powyżej, jak i również jako piramidę widzianą od góry. Zapytajmy: który z obrazków jest podstawową formą drugiego? Który widzi się czysto, a który jest interpretacją zgodną z nabytą wiedzą? Tutaj inaczej niż w przypadku obrazkowego zającą jednoznaczne rozróżnienie sprawi nam kłopot. Co więcej: by zobaczyć kwadrat, potrzebujemy innej wiedzy niż ta, która pozwoli nam zobaczyć piramidę. Anty-

cypującej poznanie wiedzy nie daje się do siebie sprowadzić. Pozostaje ona nieredukowalna do postaci prostszej.

Niesprowadzalność tego, co uznajemy za interpretację, do podstawowych komponentów obrazu ma jeszcze jeden wymiar, o którym warto wspomnieć. Utrzymując, że widzenie czegoś zgodnie z posiadaną wiedzą jest interpretacją dokonywaną na wyjściowym materiale, przekonani jesteśmy, że „materiał” ów determinuje to, co widziane jest w sposób ukierunkowany. Złudność tego przekonania pokazuje Wittgenstein, omawiając zjawisko zwane *zmianą aspektu*. Na czym ono polega?

Dany obraz możemy widzieć jako dwie niedające się do siebie sprowadzić postacie: na przykład jako kaczkę lub jako zającą. *Zmiana aspektu* to sytuacja, w której obraz, który mamy przed sobą, „zmienia się w oczach”. To, co było kaczką, jest zającem (lub odwrotnie). Na czym polega paradoksalność tej sytuacji? Na tym, że nic „na dobrą sprawę” w obrazie nie ulega zmianie, a widzimy coś innego. Jak zatem to się dzieje?

Jeżeli zaakceptować odrzucone przez Wittgensteina wyjaśnienie, iżby działała tu wiedza, dzięki której zinterpretowane zostały wyjściowe komponenty obrazu – zjawisko *zmiany aspektu* pozostawałoby bez wyjaśnienia. Jeśli w obrazie potrafimy zobaczyć raz kaczkę, a raz zającą, trudno zrozumieć, dlaczego widzimy jedno z nich, a nie raczej to drugie. Sytuacja ta wyostreza paradoks pojmowania widzenia jako interpretacji tego, co obraz miałby zawierać niezależnie od wiedzy poznającego. Jeżeli bowiem daje się w obrazie zobaczyć i kaczkę, i zającą – zinterpretowana treść pozostawałaby bez związku z komponentami obrazu. Interpretację można by uznać za dowolną w stosunku do tego, co w obrazie „rzeczywiście tkwi”. Mówienie o interpretacji traciłoby tym samym sens.

Przykłady powyżej zgromadzone powtarzają wszystkie momenty konstytutywne antycypacji, o której pisze Fleck. Widzenie poprzedzone jest wiedzą, która nie jest interpretacją tego, co doświadczane byłoby w sposób bezpośredni jako tkwiące w obrazie. Czyste doświadczenie rzeczy uznane jest za fikcję. Wiedzy wymaga każde doświadczenie. Wymagana wiedza nie dzieli się na tę bardziej podstawową i pochodną. Ma ona charakter pluralistyczny, nieredukowalny, czyli – jak zostało to określone w odniesieniu do Flecka – zamknięty. Żeby widzieć, trzeba wiedzieć, co się będzie widziało – powie Fleck, żeby widzieć, trzeba coś umieć, opanować pewną technikę – powtórzy Wittgenstein.

Jedynie o kimś, kto *potrafi* biegle posłużyć się w pewien sposób figurą, powiedzielibyśmy, że teraz widzi ją *tak*, a teraz *tak*.

Podłożem tego przeżycia jest opanowanie pewnej techniki. (Wittgenstein 2000: 292)

IV. I co z tego wynika?

Warto na początek zauważyć, że zarówno u Flecka, jak i Wittgensteina zmianie ulega zarówno porządek, w jakim pojawia się wiedza w akcie poznawczym, jak i jej charakter. Wiedza, która była u Kanta wynikiem aktu poznawczego, u Flecka i Wittgensteina jest jego warunkiem. Jej charakter – powszechna obowiązywalność – kapitułuje na rzecz wiedzy o charakterze pluralistycznym i zamkniętym. Taka wiedza – w tej postaci – umożliwia poznanie. Ma to swoje daleko idące konsekwencje.

Przyznanie receptywności rozumowi było ciosem, jaki Kant wymierzył racjonalizmowi, dla którego wiedza obywatela się bez empirii. Teraz, gdy wiedza ma umożliwiać poznanie, wyprzedzać go – problem jej związku z rzeczywistością powraca. Czy zdaje sobie z tego sprawę Fleck? Jak się do tego problemu odnosi? W polemice z Bilikiewiczem zapytany o status rzeczywistości w poznaniu zajmuje stanowisko agnostyczne:

Nic nie jest mi bardziej obce niż metafizyka. Po prostu nie rozumiem zdania, że „rzecz sama w sobie” istnieje absolutnie, niezależnie od poznającego – ani też zdania przeciwnego, że „rzecz sama w sobie” nie istnieje absolutnie. Słowa „rzeczywistość” używam tylko – ze względów gramatycznych: jako koniecznego przedmiotu gramatycznego w zdaniach o czynnościach poznawania. Zdaje mi się, że należy unikać wszelkich wypowiedzi ontologicznych o „rzeczywistości”, podobnie jak bezpłodne byłyby wypowiedzi na temat, czy liczba istnieje, ma być niezależny od matematyków, czy też nie. Nie ma więc nic wspólnego z idealizmem, w starej czy nowej odmianie. Wiem natomiast z własnej i cudzej praktyki, że niemożliwe jest badanie jakiegokolwiek przedmiotu bez oddziaływania na niego, więc bez zmieniania go. [...] Nie można twierdzić, że rzeczywistość zależy od stylu myślowego „staje się obiektywnie inna”, podobnie jak nie można by twierdzić, że liczby stały się od czasu rozwinięcia rachunku nieskończonościowego obiektywnie inne, niż były przedtem. (Fleck 2006: 285–286)

Powstaje pytanie: czy uwagi te należy potraktować wyłącznie jako wyraz agnostycyzmu poznawczego, czy też milczenie w tej kwestii ma jakąś podstawę teoretyczną? Można je bowiem ograniczyć do stwierdzenia, iż tym, o czym można mówić w sposób sensowny, jest zjawisko ukierunkowanego widzenia i fakt, że przedmiot zmienia się pod wpływem wiedzy posiadanej przez podmiot. Filozoficznemu (lub metanaukowemu) namysłowi podlegałyby wyłącznie kierunek zmian zachodzących w budowaniu wiedzy (takie zadanie Fleck przewiduje dla socjologii wiedzy). Alternatywą będzie jednak wysunięcie z jego uwag pewnych wniosków, które pozwolą uzasadnić, a nie tylko zgodzić się na milczenie w kwestii statusu poznawanej rzeczywistości.

Konstatacja Flecka dotycząca wiedzy jako tej, która kształtuje poznanie, atomizując je, oraz ta dokonana przez Wittgensteina, że nie istnieje czyste doświadczenie wtórnie antycypowane posiadaną wiedzą – zmieniają całą zarysowaną przez Kanta perspektywę. Przeformułowaniu ulega bowiem problem poznania jako relacji podmiotu odnoszącego się w swoim poznaniu do rzeczywistości.

Antycypująca wiedza kreśli przed nami obraz tego, co ma być zobaczone. Czy oznacza to, że fleckowsko-wittgensteinowski rozum staje się *ja* konstytuującym rzeczywistość? Istnieniem sztywnej klamry w poznaniu – poprzez uznaniu samorzutności, jak i receptywności rozumu – Kant zapewniał człowiekowi uniwersalizm jego wiedzy, tym samym umieszczając go w świecie wraz z wszystkimi innymi istotami obdarzonymi zmysłami i intelektem, świecie tej samej *episteme*. Co dzieje się po rozluźnieniu tej klamry?

W miejsce czystej świadomości Kanta pojawia się „świadomość” kolektywna – zamiana ta może budzić aprobatę tych, którzy teorię poznania chcą lokować „bliżej życia”, wspierać się na poziom jawny. To bowiem, co dzieło się w ukryciu – zetknięcie czystej świadomości z „materiałem” doświadczenia – staje się u Flecka procesem do prześledzenia: możemy prześledzić zmianę przedmiotu pod wpływem zmieniającego się stylu myślenia. Czy jednak cała euforia nie przygaśnie, gdy jako konsekwencja tego posunięcia ukaże się świat w postaci niezależnych względem siebie rzeczywistości, niejako kapsuł poszczególnych kolektywów myślowych z uwiezionymi w niej członkami?

Fantastyczności powyższego obrazu można jednak zaradzić. Przede wszystkim należy zauważyć, że jeśli zmianie ulega rozumienie antycypacji, zmianie ulega też rozumienie rzeczywistości. Dużą wagę tego problemu docenia Fleck, czyniąc znaczącą uwagę na temat dostrzegania wyłącznie elementów biernych w obrębie własnego stylu myślowego i elementów czynnych w obrębie obcego. To, co nazwalibyśmy obiektywizmem widzenia, niezależnością tego, co dane, od poznającego, sprowadza się tu do niedostrzegania faktu antycypacji. Postrzeganie rzeczywistości jako obiektywnej pojęte jest jako „ślepotą” na fakt, że jako taka jawi się, będąc uwarunkowaną odpodmiotowo (kolektywnie). Cała tajemnica receptywności leży więc w tym tylko, że to, co antycypowane, postrzegamy jako recypowane. Antycypacja, o której piszą Fleck i Wittgenstein, ma ten charakter, że antycypująca przedmiot swojego poznania jednostka nie dostrzega, że to robi. Chyba że podejdzie do rzeczy ze swoistym (filozoficznym) namysłem, a wtedy „przechodząc” od jednego do drugiego stylu myślowego, dostrzeże „migotanie” czynnych i biernych elementów. Musi zatem uczynić krok przeciwny do tego, który zwykle czyni: odwrócić się od elementów biernych ku czynnym. Receptywność w nowym ujęciu nie może stanowić przeciwnego bieguna antycypacji – tak jak było to u Kanta – nie jest bowiem niczym innym jak sposobem, w jaki antycypowane jawi się poznającemu. Czy nie jest to jednak w dalszym ciągu wyraz idealizmu?

Otóż jeżeli receptywność nie polega na zdaności na niezależny od poznającego przedmiot – ten jako taki „wypada” z relacji poznawczej. Poznanie – choć teza ta wydaje się mieć charakter paradoksu – nie dotyczy rzeczywistości niezależnej od podmiotu. W koncepcji Flecka i Wittgensteina podmiot nie jest zdany na obcy mu „przedmiot” pojawiający się w jego polu widzenia zgodnie

z umożliwiającym to spotkanie strukturami – jego zależność, to, na co jest zdany, zyskuje tu inną postać. Odwołajmy się do metafor.

Tradycja, mówiąc o poznaniu, porusza się w obrębie obrazu przedstawiającego człowieka wpatrującego się w coś, co ma przed sobą. Człowiek ów wyposażony jest w oczy, czyli narzędzia poznawcze, przed nim zaś rozpościera się świat, który stanowi „coś” jego poznania. Fleck i Wittgenstein w odniesieniu do tego obrazu nie tyle pokazują, że owo „coś” poznania podmiotu jest wysoce problematyczne, ile wskazują na to, że równie dobrze zastępuje je „nic” i jako samoznoszące się usuwa się sprzed oczu poznającego. Jaka zatem metafora lepiej określi poznanie, o którym mówią owi dwaj myśliciele?

Zamiast człowieka wpatrującego się w coś przed sobą mamy ślepcę. Jednostka sama nic nie widzi – powtarza niczym mantrę Fleck. Nie znaczy to jednak, że traci ona zdolność poruszania się w świecie, choć go rzeczywiście nie widzi. Porusza się w nim całkiem sprawnie, nie jednak dlatego, że „jakoś” go jednak dostrzega, ale dzięki temu – i w tym kryje się nowy sens antycypacji – że jest prowadzona. Tym, co ją prowadzi, jest kolektywna wiedza, która nie odnosi się do świata, ale *do tego, co widzą inni*. Nie jednak konkretni inni, ci bowiem podobnie jak my pozostają ślepi, ale inni w postaci kolektywów myślowych, jak powiedziałby Fleck, lub ludzkich zwyczajów i instytucji, jak powiedziałby Wittgenstein. Odniesienie przedmiotowe, na końcu którego spodziewamy się twardego gruntu rzeczywistości (rzeczy samych w sobie) – zostaje tu ukazane jako irrelevantne wobec doświadczenia. Człowiek porusza się w świecie, w którym poznanie nie owego świata dotyczy, ale wiedzy pokoleń, które w nim żyły.

Bibliografia

- Fleck, Ludwik. 2006. *Psychosocjologia poznania naukowego*. Red. Z. Cackowski, S. Symotiuk. Tłum. M. Tuszkiewicz, W.A. Niemirowski, W. Sady. Lublin, Wydawnictwo UMCS.
- Heidegger, Martin. 2001. *Pytanie o rzecz*. Tłum. J. Mizera. Warszawa, Wydawnictwo KR.
- Kant, Immanuel. 1957. *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa, PWN.
- Wittgenstein, Ludwig. 1980. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Transl. G.E.M. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig. 2000. *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kant, Fleck and Wittgenstein on Anticipation

Key words: *Kant, Fleck, Wittgenstein, cognition, subject, object, knowledge, thought collective, receptiveness, anticipation, active elements, passive elements, seeing as*

The main problem of this article is the problem of anticipation. The question to be asked is: what part does the subject take in the perceived object? To answer the question the tradition of Kant and his idea of anticipation is recalled. According to this thinker there is a pre-knowledge structure existing in the subject himself, structure which allows him to know the object. The thing which is important here is that this knowledge of the subject arise with the conjunction of both: the subject and the object. This thought is confronted with Fleck and Wittgenstein who presented another idea of participation. According to them to know the object the subject must know it in advance. With confrontation of this two position the problem of a status of reality arise once again. What it is what we see? Do we construct the object against what we see? The presented answer is that to know something means not to know reality (the perceived world) but to know what the others know. The relation here is the relation between the subject and the knowledge of the others. In knowing the world the thing which guide us is the common knowledge which we share with the others.