

Poznanie jako praktyka (Prolegomena do przyszłej epistemologii)¹

I

Jedną z najbardziej uchwytnych oznak przełomu, jaki oddziela nowoczesną myśl filozoficzną od tradycyjnej, jest niewątpliwie szczególnie awans teoretyczny pojęcia praktyki jako kategorii filozoficznej. Awans ten, zapoczątkowany w filozofii Kanta, a kulminujący w myśli Marksa i marksizmu, polega z jednej strony na zasadniczej zmianie sensu samego tego pojęcia (jego zakresu i treści, a także miejsca i funkcji w całokształcie filozoficznej pojęciowości), z drugiej zaś na daleko idącym przekształceniu relacji, w jakiej pojęciowo ujęta sfera „praktyki” – czyli ludzkiego działania – pozostaje wobec czysto teoretycznej sfery poznania, a więc jej pierwotnej, najbardziej klasycznej domeny zainteresowań filozofii jako takiej.

1. Filozofia tradycyjna – od Arystotelesa aż po Oświecenie – dość ściśle odróżniała „poznanie” od „praktyki”, wyraźnie przyporządkowując obu tym pojęciom dwa odrębne i ostro odgraniczone obszary przedmiotowe. Jednoznacznie przy tym uznawała pierwotność i nadrzędność jednego z nich, mianowicie teoretycznej sfery poznania nad pozostałym, tj. nad praktyczną sferą działania. „Praktyczność” jako taka leżała tu w zasadzie poza obrębem „filozoficzności” we właściwym sensie, zamkniętej raczej w swym czysto poznawczym kręgu „teorii”. Tam zaś, gdzie pojawiała się jakaś wyodrębniona „filozofia praktyczna”, polegała albo na zastosowaniu poznawczych procedur filozofii jako „teorii” do opisu i badania pewnych dziedzin ludzkiej „praktyki” (jak np. w etyce i polityce Arystotelesa), albo też na wprowadzaniu z teoretyczno-filozoficznych poznań jakichś następstw (reguł, norm, przepisów) dla ludzkich zachowań praktycznych (jak np. w rozmaitych etykach „mądrości życiowej” lub w oświeceniowym ideale „wiedzy przyjemnej i pożytecznej”). „Filozofia praktyczna” była więc zawsze filozoficzną teorią tego, co praktyczne: rozumowym poznaniem, regulacją, racjonalizacją czegoś, co samo z siebie jest zasadniczo nierozumne, niefilozoficzne, irracjonalne. O tyle też była zawsze wtórna względem „filozofii jako takiej”, tj. zawsze teoretycznej. (NB. „Praktyczność” w filozofii tradycyjnej to przede wszystkim etyka – obszar działalności życiowej człowieka jako jednostki – rzadziej polityka – sfera wzajemnych oddziaływań jednostek w stosunkach społecznego współżycia – niemal nigdy materialno-techniczna w y t w ó r c z o ś ć .)

2. Ten stan rzeczy ulega istotnej zmianie dopiero u Kanta. Kant w swej koncepcji „rozumu praktycznego” nie tylko podnosi obszar ludzkiego działania do rangi filozoficznie pełnowartościowej racjonalności, lecz także stawia tę racjonalność swoiście praktyczną, w pewnym sensie, wyżej od czysto teoretycznej racjonalności poznania o tyle, że właśnie w tej pierwszej raczej niż w tej ostatniej szuka źródła i „wspólnego korzenia” samej rozumności jako takiej. Taki właśnie sens ma Kantowska teza o „prymacie rozumu praktycznego”. Już nie samo poznanie, lecz co najmniej stosunek między poznaniem a praktyczno-moralnym działaniem staje się tu po raz pierwszy głównym przedmiotem filozoficznej refleksji. „Praktyczność” – co prawda wciąż jeszcze rozumiana jako sfera działań moralnych jednostkowego podmiotu, ale już odniesiona do rozumnej powszechności moralnego prawa – uzyskuje tu swe własne, a nawet jakoś wyróżnione miejsce w obszarze „filozoficzności” we właściwym sensie.

3. W filozofii pokantowskiej to wyróżnione miejsce staje się następnie ośrodkowym punktem filozofowania w ogóle. Już Fichte czyni z „prymatu rozumu praktycznego”, który dla

1 Źródło: „Marksizm w kulturze filozoficznej XX wieku”, Marek J. Siemek (red.), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, ss. 9-24.

Kanta był jeszcze tylko postulatem czy „regulatywną” normą określającą kierunek poszukiwań, bezwzględnie „konstytutywną” zasadę filozofii. (Absolutna „Tathandlung” samoustawiania-siebie – to na wskroś praktyczna istota transcendentalnej „jaźniowości” jako pierwotnej i koniecznej formy absolutnego rozumu w ogóle.) Następuje tu też likwidacja samego rozdziału filozofii na „teoretyczną” i „praktyczną”: jedyny i właściwy przedmiot filozofii to jedność poznania i praktyki, i to jedność ostatecznie ugruntowana w czymś „praktycznym” (w pierwotnej aktywności „Ja”). – Oczywiście ta „praktyczność” jest tu wciąż „idealną” działalnością transcendentalnego „Ja”; jednakże już tu przestaje być czysto moralną praktyką Kantowskiej etyki. Właśnie dlatego, że zostaje wyniesiona do rangi „naczelnej zasady” całej filozofii, a więc fundującej nie tylko działanie, lecz także poznanie, „praktyczność” u Fichtego uzyskuje wymiar ontologiczny („Byt” jako zastygłe uprzedmiotowienie czynu), a jej zakres zostaje rozciągnięty na całość ludzkiego (teoretyczno-praktycznego) doświadczenia w życiu i w kulturze. Tak pojęta „praktyczność”, której „teoretyczność” jest tylko szczególnym przypadkiem, pokrywa się już całkowicie z „filozoficznością”. Pojęcie praktyki staje się centralną kategorią filozofii.

4. Ten nowy zakres pojęcia praktyki zostaje następnie przez Hegla konsekwentnie wypełniony także nową treścią. Praktyka – jako właściwy motor całej dialektyki „ducha” – jest tu już utożsamiona ze społeczno-historyczną działalnością kulturową człowieka, w której „kształtuje” on siebie i swój świat – przede wszystkim poprzez pracę. Praca jako istota „kształtowania” (*Bildung*) stanowi tu jedyne źródło i określa właściwy sens wszelkiej rozumności w ludzkim świecie. Następuje tu więc ostateczne zerwanie z abstrakcyjnym – wąsko etycznym (jak u Kanta) lub świadomościowo-„jaźniowym” (jak u Fichtego) pojmowaniem praktyki. Praktyka zostaje ujęta jako konkretny, dialektyczny proces samowytwarzania się „ducha”, tj. ludzkiego świata historyczności i uspołecznienia. U Hegla zatem owa „czynna strona”, którą „rozwickał idealizm” (Marks), rzeczywiście osiąga swój punkt szczytowy. Praktyka – choć rozumiana „idealistycznie”, jako praca „ducha” staje się tu naprawdę tak ontologiczną, jak epistemologiczną kategorią naczelną filozofii. Oznacza bowiem pierwotną działalność, która wytwarza zarówno całą przedmiotową rzeczywistość społeczno-ludzkiego świata, jak i wszelkie formy jej poznawczego przyswajania przez świadomość i samoświadomość człowieka.

5. Ten proces przekształceń znaczeniowych pojęcia praktyki dobiega końca u Marksa. Marks z jednej strony dokonuje – za Feuerbachem – „materialistycznego odwrócenia” Heglowskiej dialektyki, który to zabieg polega przede wszystkim właśnie na reinterpretacji pojęcia praktyki. Praktyka zostaje ujęta jako „działalność zmysłowo-przedmiotowa”, której ośrodkiem i podmiotem nie jest już „duch” ani „samowiedza”, lecz konkretna cięlesność człowieka i jego materialno-życiowe potrzeby („wymiana materii” między człowiekiem a przyrodą). Z drugiej zaś strony ta „zmysłowa działalność” ma zarazem dla Marksa charakter na wskroś społeczny: wytwarza nie tylko materialne podstawy życia ludzi, lecz także samą formę ich ludzkiego bytu, tj. formę uspołecznienia, wraz z dialektyką jej wewnętrznego antagonizmu. Obydwa te momenty są na równi zawarte w Marksowskim pojęciu społecznej praktyki. Oznacza ono: 1° – społeczny proces pracy, tj. materialno-ekonomicznej produkcji i reprodukcji warunków życia społecznego, w którym zarazem wytwarzane są podstawowe dla danej formacji społeczne stosunki między ludźmi; 2° – społeczną dialektykę panowania i walki, tj. proces uświadamiania i praktycznego rozgrywania konfliktów, które wyrastają z antagonistycznej formy uspołecznienia i prowadzą do rewolucyjnych przemian w rozwoju społecznym. Tak pojęta praktyka – zarówno jako bezpośrednio wytwórcza praca, jak i jako „rewolucyjno-krytyczna działalność” bezpośrednich wytwórców, zrzeszonych w celu obalenia społecznych stosunków

produkcji w tej skrajnie antagonistycznej formie uspołecznienia, jaką jest społeczeństwo kapitalistyczne – staje się centralną kategorią teoretyczną filozofii, która jednak właśnie z tego powodu przestaje być „filozofią”: mianowicie Marksowskiego materializmu historycznego. Oczywiście, można i należy upatrywać w tej kategorii – za Lukácsem – centralną kategorię ontologii społecznego bytu. Trzeba tylko pamiętać, że właśnie dlatego ta „ontologia” jest już-nie-filozoficzna (w tradycyjnym sensie „filozoficzności”). Nieprzypadkowo bowiem materializm historyczny z jednej strony – jako teoria – wypiera dawną „filozofię”, zastępując ją „krytyką ekonomii politycznej”; z drugiej zaś – jako praktyczny program „rewolucyjno-krytycznej działalności” – głosi „zniesienie filozofii”, i to przez jej praktyczne „ureczywistnienie”.

II

Tak kończy się ów znamieny proces przemian, jakim ulega zakres, miejsce i sens pojęcia praktyki w obrębie myślenia filozoficznego. „Praktyczność” przez Kanta po raz pierwszy na serio wprowadzona w obszar „filozoficzności”, a następnie przez Fichtego i Hegla w obszarze tym wyniesiona do rangi jego pierwszej zasady i centralnej kategorii, u Marksa wyczerpuje już cały zakres tego obszaru, a wskutek tego swą nową treścią rozsadza jego granice. Filozoficzna teoria, która za swój jedyny przedmiot uznaje po Marksowsku rozumianą „ludzką praktykę i pojmowanie tej praktyki” (teza 8), przestaje być teorią „filozoficzną” w tradycyjnym sensie. Tak więc teoretyczny awans „praktyki” jako kategorii filozoficznej znajduje swe ujście w nowym, nie-filozoficznym i a-filozoficznym pojmowaniu teorii.

1. Paradoksalność tego stanu rzeczy przejawia się w tym, że taka nowego typu nie-filozoficzna i a-filozoficzna teoria, która niewątpliwie otwiera nowe, dla dawnej „filozofii” niedostępne możliwości poznawcze, zarazem nie jest zdolna adekwatnie pojąć ani dostatecznie ugruntować siebie samej jako poznania. Tak oto dopiero u Marksa – a jeszcze bardziej w marksizmie – w pełni ujawnia się fakt, że teoretyczny awans pojęcia praktyki do rangi centralnej kategorii filozoficznej, jaki nastąpił w myśli pokantowskiej, dokonał się ostatecznie koś z t e m poprzedniej kategorii centralnej filozofowania, którą było pojęcie poznania. Fakt ten nastrocza jednak także pewną nową, a nader istotną trudność teoretyczną: myślenie, które „praktykę” przeciwstawia „poznaniu” i chce „poznanie” całkowicie podporządkować „praktyce”, a nawet nią zastąpić, przestaje być myśleniem filozoficznym także w tym najbardziej podstawowym sensie, że rezygnuje z wszelkich roszczeń do zrozumienia siebie jako myślenia, swej wiedzy jako wiedzy, słowem: z wszelkich roszczeń epistemologicznych.

2. Wprawdzie o takiej rezygnacji nie może jeszcze być mowy u samego Marksa, którego pracy krytyczno-teoretycznej zawsze towarzyszył szczególnie wysoki stopień refleksji i samowiedzy. Jednakże fakt, że Marks nigdy *explicite* nie wyłożył epistemologicznych przesłanek i konsekwencji swej krytyki ekonomii politycznej i teorii materializmu historycznego, sprawił, że Marksowskiej koncepcji poznania doszukiwano się raczej w paru aforystycznie skrajnych sformułowaniach, które – jak przede wszystkim II, VI i XI teza o Feuerbachu – dawały się odczytać w sensie całkowitego rozpuszczenia wszelkiej teorii, wszelkiego poznania i myślenia we wszechobjmującej i wszystko wyjaśniającej mitycznej „praktyce”. W tym też kierunku poszła później niemal cała tradycja marksistowska: hasłem „filozofii praktyki” najczęściej tłumaczono tu własną rezygnację z jakichkolwiek poważniejszych problematykacji epistemologicznych.

3. Nic więc dziwnego, że w tradycji marksizmu filozoficzna problematyka poznania stała się punktem prawdziwie newralgicznym. Nie umiając wydobyć na jaw rzeczywistej epistemologii Marksa, którą implikuje właśnie wspomniany awans „praktyki” na centralną

kategorię filozoficzną, marksieści na nowo ożywili tradycyjne (przedmarksowskie, a nawet przedkantowskie) podejście „teoriopoznawcze”, modyfikując je paroma frazesami o „roli społecznej praktyki” w procesie poznawczym. „Społeczna praktyka” pojawia się tu wszędzie jako źródło, właściwy cel, a także ostateczne kryterium prawdziwości wszelkiej wiedzy, co ma służyć za dostateczną legitymację takiego ujęcia jako „marksistowskiej” teorii poznania. Jednakże w rzeczywistości ujęcie to – występujące też często pod zagadkową nazwą „materialistycznej gnoseologii” – nie ma wiele wspólnego ani z marksizmem, ani zwłaszcza z porządną teorią wiedzy. Samo „poznanie” jest tu bowiem rozumiane całkowicie w duchu oświeceniowej, psychofizjologicznej „teorii poznania”: mianowicie jako kontemplatywny stosunek odzwierciedlania, zachodzący między jednostkową świadomością a jej zewnętrznym przedmiotem oraz sprawdzający się w bezpośredniej, instrumentalno-manipulacyjnej praktyce potocznego doświadczenia. Nie trzeba dodawać, że w ramach takiej koncepcji „poznania” wszelkie zapewnienia o „dialektycznej” naturze tego odzwierciedlania, a zwłaszcza o „społecznym charakterze” tej weryfikującej je praktyki są czysto werbalnymi serwitutami na rzecz samej tylko litery Marksowskiego materializmu historycznego i właściwego mu pojmowania praktyki, tylko pozorami maskującymi zasadniczą nieprzystawalność myślową całej tej koncepcji poznania do właściwej teorii Marksa. Już samo „odzwierciedlenie” jako podstawowa kategoria teoriopoznawcza – niezależnie od tego, jak bardzo wzbogaci się ją wynikami nowoczesnej fizjologii, psychologii czy neurofizjologii – zakłada kontemplacyjny, bezpośrednio epistemiczny, a więc z gruntu niepraktyczny charakter poznania. Tak ujęte „poznanie” pozostaje czymś całkowicie zewnętrznym i obojętnym wobec „praktyki” w jej pokantowskim, a zwłaszcza Marksowskim rozumieniu jako centralnej kategorii filozoficznej.

4. To zapomnienie o epistemologicznych intencjach Marksa i ten nawrót do przedmarksowskiej (i przedkantowskiej) „teorii poznania” zostało jeszcze ułatwione, a zarazem pogłębione przez dodatkowe okoliczności. Najważniejszą z nich był ideologiczny nacisk triumfującego scjentyzmu i pozytywizmu w II połowie XIX wieku, który tak w filozofii, jak w świadomości potocznej na długo utrwalił mit o tożsamości poznania i nauki. Dla marksistów mit ten miał z interesującego nas punktu widzenia ważkie konsekwencje, gdyż pośrednio dostarczył im doskonałego usprawiedliwienia ich własnej rezygnacji z istotnych pytań filozoficzno-epistemologicznych. Z jednej strony, ogłaszając dzieło teoretyczne Marksa za czysto „naukowe”, mogli oni czuć się zwolnieni od wszelkiej krytycznej refleksji nad jego poznawczymi podstawami i wynikami, która wykraczałaby poza ogólnie przyjętą teorię „nauki” i metodologię jej „naukowości” (bezpośrednio kontynuującą dawne, „teoriopoznawcze” podejście do filozoficznych problemów wiedzy). Z drugiej zaś strony, godząc się na całkowite przejęcie dawnej problematyki „teoriopoznawczej” przez scjentystyczno-pozytywistyczną samowiedzę nowoczesnej nauki, jej teorii i metodologii, odcięli sobie drogę do rzeczywiście marksistowskiego, tj. dialektyczno-historycznego zrozumienia samej nauki jako swoistego, historycznie i kulturowo uwarunkowanego typu poznawczych zachowań uspołecznionego człowieka. Tym sposobem zaprzepaszczona została może największa, a w każdym razie najciekawsza teoretyczno-filozoficzna szansa, jaką Marks swą „filozofią praktyki” otworzył przed filozofią poznania.

5. Ponowne odnalezienie tej szansy i praca nad jej urzeczywistnieniem musi być zadaniem każdego myślenia, które dziś powołuje się na Marksa i w jakiś sposób chce do niego nawiązywać. Żeby jednak zadanie to rozwiązać, trzeba głębiej wniknąć w relację między problemem „praktyki” a problemem „poznania” – i to nie tylko w myśli Marksa, lecz także w całej filozofii pokantowskiej. Trzeba uświadomić sobie, że opisany wyżej proces przekształcania się sensu, miejsca i funkcji pojęcia „praktyki” w przestrzeni pokantowskiego filozofowania jest jednocześnie procesem kształtowania się nowej, już nie epistemicznej, lecz

epistemologicznej koncepcji p o z n a n i a . Trzeba dostrzec, że awans pojęcia „praktyki” do rangi naczelnej kategorii myślenia odbywać się tu ma n i e k o s z t e m filozoficznych pytań o wiedzę, lecz w r a z z ich awansem od statusu pytań „teoriopoznawczych” w tradycyjnym sensie do najwyższej godności prawdziwie filozoficznej epistemologii, w której samo poznające myślenie próbuje uchwycić siebie jako d z i a ł a n i e . Słowem, trzeba nie tylko pojąć konieczny z w i ą z e k , w jakim poznanie zawsze pozostaje z praktyką (jako swym warunkiem, źródłem, celem, sprawdzianem itp.), lecz także trzeba samo poznanie ująć j a k o praktykę, jako jedną z form społecznej działalności ludzi w ich historycznym, społeczno-ludzkim świecie.

III

O tym, że poznanie nie tylko wyrasta z praktyki, zawsze się do niej odnosi, jej w ostateczności służy i w niej „musi dowieść swej prawdziwości, tzn. rzeczywistości i mocy” (Marks, teza II), lecz także samo – i t o j a k o poznanie – j e s t swego rodzaju praktyką, wiedział dobrze już Kant. Teoretyczne jądro jego koncepcji t r a n s c e n d e n t a l i z m u , podjętej i konsekwentnie dalej rozwijanej przez Fichtego, zawierało się wszak w tym, by jasno wydobyć na jaw właśnie aktywny, operacyjny, czynnościowy charakter wszelkich aktów poznawczych. Ująć również p o z n a n i e jako pewną postać d z i a ł a n i a – oto jest głębszy, a nader rzadko dostrzegany sens Kantowskiej tezy o „prymacie rozumu praktycznego”.

1. U samego Kanta ten czynnościowy, praktyczny charakter aktów poznawczych jako takich wykazany zostaje naprzód i w najbardziej uchwytyn sposób w odniesieniu do m y ś l e n i a . Widać to przede wszystkim w jego ujęciu kategorii – i w ogóle pojęć jako f u n k c j i władzy myślenia, tj. właśnie typowych dla niej s p o s o b ó w d z i a ł a n i a . Ujęcie to, które leży u podstaw całej „transcendentalnej logiki”, znajduje swój najbardziej zwięzły wyraz w Kantowskiej formule o pierwotnie „spontanicznej” – a więc własnowolnie i twórczo aktywnej – naturze myślenia. Ale gdy bliżej zbadać właściwą podstawę całej tej koncepcji, mianowicie naukę Kanta o t r a n s c e n d e n t a l n e j j e d n o ś c i a p e r c e p c j i oraz o t r a n s c e n d e n t a l n e j w y o b r a ż n i jako jej organie i nośniku, to okaże się, że tę samą na wskroś „praktyczną” strukturę naczelną można odnaleźć również w z m y s ł o w y m o g l ą d a n i u , uważanym skądinąd za władzę tylko „receptywną”. Łączące i jednoczące działanie tego, co Kant nie na darmo nazywa „ w y t w ó r c z ą w y o b r a ż n i ą ” (*produktive Einbildungskraft*), a co ostatecznie opiera się na a k c i e transcendentalnej samowiedzy, stanowi tu istotę poznawania na wszystkich jego poziomach: poczynając od najniższego szczebla zmysłowych wrażeń i postrzeżeń, gdzie wytwórcza wyobraźnia jest bezpośrednio czynna już w „postaciowej syntezie” różnorodności w jedność oglądu, poprzez pośredni obszar „schematyzmu pojęć intelektu”, aż po najwyższe, czysto intelektualne funkcje myślenia we właściwym użytku kategorii. Ale nie dość na tym: również poznawczo nieprawomocne, choć zarazem nie dające się wykorzenić, poznawcze roszczenia teoretycznego r o z u m u (w węższym sensie) mają za swe źródło tę samą d z i a ł a l n o ś ć i w y t w ó r c z o ś ć transcendentalnej wyobraźni. Albowiem rozum (w użytku teoretycznym) chce za pomocą swych „idei” osiągnąć dokładnie to samo, co zmysłowość i intelekt rzeczywiście osiągają przez swe aprioryczne formy: czas i przestrzeń oraz kategorie. Chce mianowicie ukonstytuować przedmiotowość, której struktura i forma byłaby „dyktowana” przez sam rozum, a więc co najmniej przezeń współ-w y t w o r z o n a . Okoliczność, iż rozum w tych swoich t e o r e t y c z n y c h zamiarach nieuchronnie musi ponieść klęskę, a rekompensatę za to może uzyskać dopiero w obszarze „praktyczności”, nie zmienia nic istotnego w tym stanie rzeczy. Przeciwnie, właśnie tu szczególnie dobitny wyraz znajduje fakt, że już u Kanta r o z u m jako taki – jak powie później Fichte – „sam w sobie jest praktyczny”, a dopiero n a g r u n c i e i

w skutek tej swojej pierwotnej aktywności staje się także rozumem „teoretycznym”, poznającym. Istota rozumności polega bowiem już u Kanta na funkcji kształtującej, prawodawczej i tym samym bytotwórczej, gdyż wytwarzającej wszystko, co ogólne, konieczne i powszechnie ważne, a zatem rzeczywiście.

2. Tą drogą o krok dalej poszedł Fichte. Wypowiedział on mianowicie jasno to, co Kant dawał tylko do zrozumienia: 1° – że owa „praktyka” myślenia w poznawaniu, która dochodzi do skutku w „pracy” wytwórczej wyobraźni i spójnie łączy teoretyczne funkcje rozumu z jego na wskroś praktyczną istotą, wcale nie ma być rozumiana jako działalność czysto idealna, „li tylko myślowa”, lecz uczestniczy bezpośrednio w wytwarzaniu rzeczywistości; 2° – że teoretyczna rzeczywistość, wytwarzana przez ową praktykę poznawania, nie jest żadnym odbiciem, odzwierciedleniem, idealnym podwojeniem jakiejś „rzeczywistości samej w sobie”, lecz stanowi integralny składnik rzeczywistości *tout court*: jednej i jedynej, zawsze teoretyczno-praktycznej rzeczywistości ludzkiego świata. Otóż Fichte z jednej strony ujął teoretyczną (poznającą) świadomość wraz z jej „danymi” przedmiotami jako konieczny produkt transcendentalnej samoświadomości, która swą własną „jaźniową” tożsamość może zrealizować i uchwycić tylko za pośrednictwem ukonstytuowania jakiegoś „nie-jaźniowego”, obiektywnego świata. Myślenie przestaje tu być „tylko myśleniem”, stając się pierwotnie „zakładającą” i „formującą”, bytotwórczą i wiedzotwórczą aktywnością, w której transcendentalne Ja wytwarza swój poznawany „świat” jednocześnie ze sobą samym. Z drugiej strony ów „świat” jest właśnie dlatego już od początku naznaczony nieusuwalną strukturą „jaźniowości” – tym ruchem samo-odnoszenia-się-do-siebie-w-czymś-co-inne, tym procesem rozumienia i bycia-rozumianym, który charakteryzuje sposób istnienia wszelkiego sensu. W tej mierze poznanie, jako pierwotna forma aktywności sensotwórczej, należy do ontologicznej struktury świata, tworzy istotny wymiar jego rzeczywistości.

3. Tę ontologię wiedzy rozwinął jednak w pełni świadomie dopiero Hegel. Był on pierwszym, który poznanie rzeczywistości pojął jako działanie, mianowicie jako realną – i właśnie dlatego rozumną – formę życia ludzi, jako konieczną postać samej ich egzystencji. Z jednej strony Fichteańską (jeszcze abstrakcyjną) transcendentalną samoświadomość (jaźniowość) jako fundament i prawdę wszelkiej poznającej świadomości zakorzenił Hegel głęboko w pierwotnej strukturze „życia”, wynosząc takie z pozoru pozapoznawcze zjawiska jak „pożądanie”, „walka o uznanie”, a wreszcie „kształtująca” praca do rangi kluczowych momentów procesu poznawczego. Poznawanie i bycie-poznawaniem utraciły tu więc swój bezpośrednio epistemiczny pozór czegoś, co czysto „idealnie” i całkowicie z zewnątrz „podchodzi do” jakiegoś danego mu, bezwzględnie przed-poznawczego bytu „samego w sobie”; stały się natomiast koniecznymi formami „samoeksterioryzacji” społeczno-ludzkiego „ducha” w jego na wskroś praktycznej działalności wytwarzania i odtwarzania siebie samego. Z drugiej zaś strony Hegel odkrył, że ta sensotwórcza praktyka poznawania także w swych bezpośrednio kognitywnych funkcjach wcale nie musi refleksyjnie rozpoznawać samej siebie jako takiej; przeciwnie, zwłaszcza w tych funkcjach zazwyczaj nie jest ona uchwytana dla żadnej „podmiotowo” wyartykułowanej świadomości. Cały ruch poznawczego przyswajania „przedmiotu” odbywa się wszak według Hegla – i to już na najniższym szczeblu zmysłowego postrzegania i przedstawiania – zawsze „za plecami świadomości”, tak że to raczej sam „przedmiot” się tu porusza, zmieniając w trakcie swego bycia-poznawaniem także formę swej przedmiotowości. Ale to, że ów „przedmiot” w swej zasadniczej strukturze jest kompleksem uprzedmiotowionych form myślenia, pozostaje dla bezpośredniej świadomości zawsze niewidoczne. W ten sposób u Hegla poznające myślenie właśnie w tej mierze, w jakiej uzyskuje rangę obiektywnej zasady ontologicznej, ulega zarazem

depersonalizacji i swoistemu „odpodmiotowieniu” (w sensie tej „podmiotowości” empiryczno-psychologicznej, jaką jest jednostkowa świadomość ludzka). Staje się natomiast z jednej strony „obiektywnym” czy też „realnym” myśleniem Heglowskiej *Logiki*, które mocą swego nieświadomego, lecz mimo to na wskroś pojęciowego i językowego „przed-rozumienia” świata z góry wyznacza istotne formy zarówno możliwej przedmiotowości, jak też jej poznawczego przyswajania i opanowywania. Z drugiej zaś strony, i równocześnie, staje się społecznie zobiektywizowanym myśleniem, przenikającym „etyczność” w Heglowskiej *Filozofii prawa* – a więc tym „panującym myśleniem”, którego intersubiektywne formy racjonalności znajdują swe ucieleśnienie w społeczno-kulturalnych stosunkach i prawno-politycznych instytucjach ludzkiego społeczeństwa. Dopiero takie obiektywno-dialektyczne pojmowanie „myślenia” jako pewnej formy działania dostarcza teoretycznych podstaw, na jakich można by oprzeć nowe, już nie epistemiczne pojęcie poznania, które charakteryzowałoby się m.in. tym, że z filozoficznym pojęciem praktyki w jego nowym, pokantowskim sensie nie pozostawałoby już w stosunku przeciwieństwa czy wręcz wykluczania się, lecz dałoby się z nim spójnie powiązać, co oczywiście nie znaczy: po prostu utożsamić.

4. Postawione przez Hegla zadanie, by działalność kulturową człowieka ująć t a k ż e jako działalność poznawczą, zostało podjęte i częściowo rozwiązane przez Marksa. Nadając Heglowskiemu pojęciu „ducha” konkretną treść społeczno-historyczną, przemieszczając Heglowską dialektykę konsekwentnie na „zmysłowo-materialną” płaszczyznę potrzeb, pracy i walki, a tym samym czyniąc z niej prawdziwą ontologię bytu społecznego, Marks stworzył rzeczywiste podstawy filozoficznej epistemologii, pojmującej poznanie jako działanie. Poprzez swą „krytykę ekonomii politycznej”, opierającą się wszak na społeczno-ontologicznym ujęciu teoretycznych kategorii jako „form bytu, określeń egzystencji”, Marks utarował drogę do zrozumienia wszelkich świadomościowo-poznawczych uprzedmiotowień jako p r a k t y c z n y c h form działania i sposobów zachowania się uspołecznionego człowieka – sposobów i form, które współkonstrytuują obiektywną rzeczywistość naszego świata. Ta przez Marksa odkryta, choć potem przez marksistów na ogół przeoczana możliwość jakiejś rzeczywiście filozoficznej epistemologii, która byłaby zarazem społeczną ontologią wiedzy, pozostaje i dziś, dla nas, wciąż otwarta. Trzeba tylko jasno zrozumieć, iż rzecz w tym, by nie tylko rozwijać i pogłębiać nasze „p o j m o w a n i e praktyki” (o którym Marks mówi w *Tezach*), lecz także, a nawet przede wszystkim, by wyraźnie dostrzec praktykę pojmowania i konsekwentnie włączyć ją w treść filozoficznego pojęcia praktyki.