

LECH KACZMARCZYK

## **Instrumentalna i wiedzotwórcza wartość wiedzy**

### **Wstęp**

Teoria zarządzania wiedzą jest dyscypliną, która nie ma wiele wspólnego z klasyczną teorią wiedzy<sup>1</sup>, a jeśli już, to w większości prac z tego zakresu związek ten jest raczej ideowy i historyczny. Możemy zadać sobie pytanie: czy wiedza o naturze wiedzy jako takiej może „mieć coś do powiedzenia” o jednostkowym procesie zarządzania wiedzą? Innymi słowy, czy ogólne twierdzenia epistemologii są użyteczne w zarządzaniu wiedzą? Odpowiedzi nie wydają się być oczywiste w świetle różnic między dwoma typami nauk tutaj zaangażowanych: filozofii (epistemologii) oraz ekonomii (nauce o organizacji i zarządzaniu). Fundamentalne dla tych dyscyplin pojęcie wartości wiedzy jest odmiennie przez te nauki rozumiane. Jako klasyczny problem teorii poznania wartość wiedzy dotyczy różnicy między wiedzą a prawdziwymi przekonaniami oraz, dalej, argumentacji na rzecz lub przeciw tezie, że wiedza jest wartościowsza niż prawdziwe przekonania<sup>2</sup>. Natomiast w ekonomii wartość wiedzy jest mierzona instrumentalnie osiągniętym zyskiem. Uniwersalne pojęcie wartości wiedzy miałoby tę zaletę, że obejmowałoby różne dyscypliny naukowe, które są skupione na problematyce zarządzania wiedzą. W ten sposób ustanowić można również

---

<sup>1</sup> Klarowne zdefiniowanie pojęcia wiedzy jest trudnym zadaniem. W niniejszym artykule nie podejmuję się gruntownej analizy pojęcia.

<sup>2</sup> Klasycznie przez wiedzę rozumie się uzasadnione i prawdziwe przekonania.

zagadnienie roli epistemologii w zarządzaniu wiedzą jako problem naukowy w perspektywie zrozumiałej także dla nauk ekonomicznych. Z dwóch poniżej opisanych obserwacji wyciągam wnioski będące następnie argumentami na rzecz tezy, że oba pojęcia wartości wiedzy mogą mieć wspólne ugruntowanie filozoficzne.

### **Obserwacja pierwsza**

W trakcie ewolucji zarządzania wiedzą w naukach ekonomicznych dyscyplinę tę rozpoczęto pojmować jako proces nie tylko zbierania, transformacji i wykorzystania wiedzy, ale także wytwarzania nowej wiedzy. Zmiana ta pozwala umieścić zarządzanie wiedzą w polu zainteresowań epistemologów, filozofów i metodologów nauki w sposób szczególny. Zagadnieniem filozofii nauki, które wydaje się być w naturalny sposób adekwatne do problematyki zarządzania wiedzą, jest rozróżnienie dwóch kontekstów: odkrycia i uzasadnienia wiedzy. Pojmowanie wartości wiedzy w epistemologii wiąże się klasycznie z kontekstem uzasadnienia, natomiast w naukach ekonomicznych – z kontekstem odkrycia. Czy zatem epistemologiczne pojmowanie wartości wiedzy możemy powiązać z kontekstem odkrycia w sposób zgodny z naukami ekonomicznymi?

### **Obserwacja druga**

W ostatnich kilkudziesięciu latach nauki ekonomiczne coraz wyraźniej dostrzegają problematykę wiedzotwórczej wartości wiedzy. Ta ostatnia wciąż sprawia jednak wiele kłopotów, ponieważ nadrzędną pozostaje wartość instrumentalna (ekonomiczny rachunek wiedzy). Wydaje się, że z tego względu wiedza o zarządzaniu wiedzą jest w przeważającej mierze techniczna i obserwacyjna. Filozofia i metodologia nauk poświęca dużo miejsca problematyce rozwoju i kontroli procesów wiedzotwórczych, jednak instrumentalna wartość wiedzy nie stanowi głównego kontekstu tych roz-

ważań. Wiele innych aspektów wytwarzania wiedzy wydaje się być istotnych, jeśli nie w ekonomii w ogóle, to w problematyce zarządzania nią. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że obrona tezy, iż zagadnienie wytwórstwa wiedzy jest zarezerwowane dla filozofii, nie jest celem niniejszego artykułu. Jest nim raczej zaproponowanie antydualistycznego pojęcia wartości wiedzy, które rzuciłoby światło na zintegrowaną, filozoficzno-ekonomiczną problematykę zarządzania wiedzą.

Istnieje jeszcze jeden, bardziej szczegółowy powód, dla którego rozważania na temat opozycyjnych ujęć wartości wiedzy są istotne. Wydaje się, że opisany dualizm – nazwijmy go dualizmem instrumentalnej i wiedzotwórczej wartości wiedzy – stanowi realny problem zarówno w teorii, jak i w praktyce zarządzania wiedzą. System lub technikę zarządzania wiedzą tworzy się w zależności od celu tego procesu. Inaczej zarządza się wiedzą, gdy celem jest wykorzystanie jakiejś istniejącej już wiedzy, a inaczej, gdy wiedza ta ma nam pomóc w wytworzeniu jakiejś nowej wiedzy. Powszechnie uważa się zatem, że zupełnie czymś innym jest wytwarzanie z wiedzy nowej wiedzy, a czymś innym wykorzystanie wiedzy już istniejącej. Za tym rozumieniem kryje się dualizm wpływający zarówno na teorię, jak i praktykę. Wyprzedzając dalszą część wywodu, można stwierdzić, że podejmowanie decyzji w krótko- i długoterminowej perspektywie zarządzania wymaga metaanalizy, wyboru wartości wiedzy pociągającej za sobą adekwatny do sytuacji sposób myślenia<sup>3</sup>.

Postępujące od przełomu XIX i XX wieku stopniowe znoszenie dualizmów: teorii i praktyki, faktów i wartości oraz, jak będę argumentował, wiedzotwórczej i instrumentalnej wartości wiedzy dokonuje się w trakcie rozwoju klasycznego pragmatyzmu. W instrumentalizmie Johna Deweya będę starał się odszukać antydualizm wiedzotwórczej i instrumentalnej wartości wiedzy, akcentując jednocześnie – zgodnie z ekonomicznym pojęciem wartości wiedzy – istotność kontekstu odkrycia.

<sup>3</sup> Dualizmu nie należy mylić z dychotomią. Precyzowanie i rozróżnianie pojęć ma charakter ontologiczny (dualizujący), a nie metodologiczny (analityczny), gdy prowadzi do supremacji jednego z generalnych pojęć danej koncepcji względem drugiego i w rezultacie oznacza ukrytą separację ich odniesień przedmiotowych. Za tym rozumieniem kryje się dualizm wpływający zarówno na teorię, jak i na praktykę.

## Pragmatyzm Peirce'a i Jamesa

Filozoficzne źródła Deweyowskiego antydualizmu wiążą się z dorobkiem wcześniejszych pragmatystów. Istotne będzie przedstawienie podstawowych różnic i podobieństw między wersjami epistemologii i teorii prawdy w klasycznym pragmatyzmie.

Podział ludzkiej aktywności na teoretyczną i praktyczną można rozumieć odmiennie w zależności od założeń wyjściowych. Dla analiz podjętych w kolejnych fragmentach artykułu najistotniejsze będą założenia leżące u podstaw antydualizmu klasycznych pragmatystów: ontologiczne (Peirce), psychologiczne (James) oraz metodologiczne (Dewey). Rozważania ontologiczne wiążą się z klasyczną teorią prawdy, jednak w nowożytnej filozofii pod hasłem *zwrotu pragmatycznego* zapoczątkowane zostało przełamywanie klasycznego realizmu i dualizmu ontologicznego. Starano się zarzucić projekt epistemologii bazującej na przekonaniu o możliwości poznania wiedzy całkowicie pewnej. Przełamywanie kartezjanizmu wiąże się z namysłem nad związkiem pojęciowego myślenia z działaniami, który przybiera postać funkcjonalnych, dyspozycyjnych i deskryptywnych analiz podmiotowych uwarunkowań, a także metod rozwiązywania problemów i podejmowania decyzji. Tezę, że myślenie nie jest zasadniczo różne od działania, dostrzec można już u Peirce'a [Hensoldt, 2009], który jednakże wielokrotnie wskazuje, że jego epistemologia ma charakter realistyczny i empiryczny. Dla założyciela pragmatyzmu odrzucenie Kartezjańskiej metafizyki jest konsekwencją twierdzenia, iż pojęcie ma znaczenie o tyle, o ile ostatecznie wynikają zeń instrukcje dla działania. Działanie to jest jednocześnie materialem kolejnego myślenia i tak *ad infinitum*. Pytanie o doświadczenie jest zatem pytaniem o praktykę: dane zmysłowe docierają do podmiotu nie tyle same z siebie, ile w toku podejmowanych przez podmiot czynności. Działanie kierowane myśleniem stanowi właściwy kontekst i tło zmysłowego doświadczenia. Stąd wynika również sformułowanie tak zwanej maksymy pragmatycznej: „Rozważmy, jakie praktyczne skutki może pociągnąć za sobą przedmiot naszej myśli, i te właśnie skutki będą stanowić treść pojęcia” [Peirce, 1997, s. 81]. Znaczeniem danego pojęcia są zatem konsekwencje praktyczne, które z niego wynikają, czyli

przewidywane efekty, jakie z niego płyną. Peirce pisze wprost: „nie ma takiej różnicy znaczenia, która nie byłaby różnicą w praktyce” [Peirce, 1997, s. 80]. I choć przyznaje, że każdy wykorzystuje metodę naukową w różnych celach, uważa pragmatyzm przede wszystkim za metodę ustalania znaczenia. Interesuje się związkiem treści racjonalnych eksplikacji pojęć z działaniem i nawykami działania. Myślenie oznacza dla Peirce’a tyle, co instrukcja działania.

Teoria znaku (semiozy) wraz z teorią badania są częścią Peirce’owskiej teorii prawdy. Pókrótce można wyjaśnić rozumowanie Peirce’a następująco: znaczenie jest związkiem znaku i jego odniesienia przedmiotowego; pragmatyczna wykładnia znaczenia stanowi opis eksperymentalnego działania; działanie to ma zaowocować nowymi prawdami o przedmiocie. Peirce, eksponując rozwój znaczenia pojęcia w toku badania, krytykuje nominalizm oraz, w rezultacie, zamienia transcendentalno-empiryczną charakterystykę korespondencyjnej teorii prawdy na charakterystykę transcendentalno-racjonalną. W opozycji do Kanta w projekcie pragmatysty nie istnieje niepoznawalna rzeczywistość – rzecz sama w sobie, celem procesu badania będzie niedoskonały, zapośredniczony w języku fakt naukowy. Prawa przyrody mają dla Peirce’a status realny i stanowią tym samym realistyczny cel poznania. Ściślej mówiąc, dla Peirce’a językowo postulowane prawa przyrody są jednocześnie narzędziami poznania ujętymi jako elementy procesu semiozy<sup>4</sup>. Wiedza jest tu właśnie korespondencją (związkiem) językowo wyrażonego prawa przyrody z określonym zjawiskiem. W toku badania prawa te stawać się mają reprezentacjami bliższymi prawdzie. W jaki jednak sposób Peirce dochodzi do metafizycznego założenia o nieuniknionym postępie naukowym? Przyjmuje dwie zasady: uniwersalnej prawidłowości oraz antydualizmu myślenia i działania. Innymi słowy, uznaje, że to, co językowe, i to, co pozajęzykowe, tkwi w jednej rzeczywistości, która przejawia się zgodnie z określonymi prawami. Rozum jest dla Peirce’a racjonalnie skorelowany z rzeczywistością, dlatego jego podstawowym zadaniem jest przejrzyste uporządkowanie faktów.

<sup>4</sup> Tożsamość twierzeń i narzędzi poznawczych wiąże epistemologię Peirce’a z klasyczną teorią prawdy, gdyż współcześnie skuteczne narzędzia badawcze wykorzystywane są bez względu na prawdziwość twierzeń leżących u ich podstaw.

W powyższym ujęciu wartość wiedzy tkwi niejako w niej samej i choć dla podmiotu wiedza ta przybiera formę myśli jako działania oraz działania jako myśli, jej istnienie ma być jednocześnie niezależne od poznającego. Filozofia Peirce'a stanowi zatem idealistyczną koncepcję postępu nauki. Kolejni pragmatyści skupią uwagę na wzroście wiedzy podmiotu, unikając twierdzeń dotyczących wiedzy w sensie obiektywnym. Rozciągną antyduализm myślenia i działania poza obszar rozumu racjonalnego, wypychając jednocześnie wartość wiedzy poza samą wiedzę. Korespondencja przyjmie natomiast postać deskryptywnego opisu procesów poznawczych, tracąc swój normatywny związek z pojęciem prawdy.

Twórca radykalnego empiryzmu całkowicie zrywa z klasyczną teorią prawdy: „Nie jest (prawda – L.K.) stosunkiem naszych idei do rzeczywistości pozaludzkich, lecz stosunkiem pojęciowych części naszego doświadczenia do jego części wrażeńiowych” [James, 1907, s. 159–167]. James konceptualizuje zatem prawdziwość jako stan psychiczny. W jego przekonaniu psychika funkcjonuje wedle praw ekonomiki, stąd też twierdzenie, że prawda „przytrafia się” ideom skutecznym [Chwedeńczuk, 1984, s. 128]. Relacja wskazywania rzeczywistości przez ideę łączy podmiotowy i przedmiotowy element doświadczenia. W opozycji do Peirce'a i Deweya, prawdziwość nie wiąże się dłań ze sposobami docierania do prawdy. Treść pojęcia znaczy dla Jamesa tyle, co jego doznanie – poznanie jest zatem homogeniczne. Twierdzenia, zdania lub rozumowania nie są, jak u Peirce'a, badane ze względu na konsekwencje praktyczne wyprowadzone ze znaczenia pojęć i twierdzeń. Twierdzenie prawdziwe wynika z dwóch dążności: minimalnego wysiłku i maksymalnego zadowolenia. James konceptualizuje w ten sposób działanie stanowiące wystarczający warunek adaptacji. Uważa, że istnieją twierdzenia przewodzące działaniu w taki sposób, że zaspokajają oczekiwania podmiotu. Twierdzenia te podmiot uznaje zwykle za prawdziwe. James nie zauważa dychotomii między prawdą wynikającą z treści twierdzenia a tą realizowaną ze względu na pozat treściowe, psychologiczne czynniki. „Prawdą w nauce jest to, co daje nam maksimum możliwej sumy zadowoleń, z zadowoleniem smaku włącznie, lecz spójność z dotychczasowymi prawdami i nowymi faktami jest najbardziej stanowczym wymogiem” [James, 1907, s. 166–167]. James

wiąże prawdziwość twierdzenia z pojęciem motywacji i oczekiwania. Jego dociekania mają na celu ustalenie przewodzących działaniom adaptacyjnym, a przejawiających się w twierdzeniach, psychologicznych determinant, gdyż każde działanie świadczy o posiadaniu określonej motywacji. Nie dziwi zatem fakt częstego wykorzystania przez niego terminu „strumień aktywności” w miejsce terminu „strumień świadomości”. Prawdziwość jest zatem własnością idei oraz wynikającego z niej zachowania. Odnalezienie zgodnego z ideą wrażenia sprawia, że prawdziwość zostaje „utrwalona” między podmiotowym i przedmiotowym komponentem doświadczenia. James prezentuje zatem pragmatyzm jako ekologiczną koncepcję prawdy; prawdziwość cechuje zatem wszelką skuteczną aktywność (pojęciową i spontaniczną) przystosowawczą organizmu do środowiska. Wydaje się, że James byłby skłonny analizować wartość wiedzy jedynie w kazualnym i zrelatywizowanym sensie.

### **Antydualizm a teoria prawdy**

Trzecie z pragmatystycznych ujęć prawdziwości, zaproponowane przez Johna Deweya, łączy Peirce’owską problematykę badania i akceptuje jednocześnie wiele spośród rozważań Jamesa. Dewey jest jednakże zdania, że pragmatycznego związku między prawdziwością a skutecznością działania nie sposób konceptualizować z wykorzystaniem przede wszystkim intelektualnej (Peirce) lub jedynie empirycznej (James) perspektywy epistemologicznej. W tym sensie Deweyowski pragmatyzm sytuuje się pomiędzy pragmatyzmem Peirce’a i Jamesa [Marsonet, 2011, s. 113].

Dewey przekonuje, że za pomocą klasycznych podziałów filozoficznych na to, co obiektywne i subiektywne, intelektualne i emocjonalne, szczegółowe i ogólne, dane i postulowane, choć klarownie konceptualizujemy poznanie, nie jesteśmy w stanie dostrzec komplementarności opozycyjnych kategorii. Wychodząc poza nauki Peirce’a, Dewey twierdzi, że pełny kontakt z rzeczywistością wymaga zaangażowania szerszego niż tylko pojęciowe, gdyż sam proces badania wymyka się namysłowi prowadzonemu na bazie dychotomii: podmiot/przedmiot, teoria/praktyka,

a także klasycznej teorii prawdy. Są to jedynie narzędzia wykształcone przez nasz umysł i stanowią środek porządkowania rzeczywistości. Przydatność dualistycznych koncepcji zostaje ograniczona z chwilą, gdy zadamy pytania metapoznawcze. Dewey wykazuje, że zarówno racjonalizm, jak i sensualizm są stanowiskami utrzymanymi w duchu filozofii dualistycznej. Owe nurty poszukują wewnątrznie kompletnej i ostatecznej wiedzy. Pierwszy w uogólnionym, całościowym i już zawsze dokonanym poznaniu, drugi w pojedynczych jego elementach. Jak podsumowuje Deweyowską myśl Jennifer Bleazby: „takie pragnienie pewności doprowadza do pojęcia ostatecznej, wiecznej i stałej rzeczywistości” [Bleazby, 2013, s. 9]. Dewey wskazuje na ograniczenia konceptualizacji celu poznania i teorii prawdy na bazie realizmu poznawczego; przekonuje, wychodząc poza te ograniczenia, że podstawową funkcją wiedzy jest „uczynić jedno doświadczenie swobodnie dostępnym i pożytecznym w innych doświadczeniach” [Dewey, 1963, s. 359]. Zadaniem epistemologii jest tu konstrukcja poznania odpowiadająca za wzrost zdolności adaptacyjnych podmiotu. Myślenie pojęciowe ma zatem za swoje główne zadanie maksymalizację wykorzystania wcześniejszych doświadczeń do nowych sytuacji problemowych. Tak zdefiniowany cel poznania wiąże się z Deweyowską koncepcją prawdy.

Dewey akceptuje „podstawową” wersję Peirce’owskiej definicji prawdy: „Pogląd, który na mocy losu przeznaczenia (*fate*) musi być zaakceptowany przez wszystkich badaczy – oto nasza definicja prawdy, a jej przedmiot to rzeczywistość” [Peirce, 1997, s. 90]. Sam Peirce wysuwa jednak tezę, z pozoru przynajmniej niespójną z definicją przytoczoną powyżej: „Jeśli jakieś prawdziwe zdanie twierdzi, że coś jest rzeczywiste, sens tego jest taki, iż rzecz ta jest, jaką jest, niezależnie od czyichkolwiek na tę sprawę poglądów” [Peirce, 1965a, s. 171]; „Istnieją rzeczy realne, których cechy są całkowicie niezależne od naszych wyobrażeń; rzeczy te oddziałują na nasze zmysły zgodnie z pewnymi stałymi prawami” [Peirce, 1965b, s. 122–123]; „Rzeczywiste jest coś, co posiada takie a takie cechy, niezależne od tego, czy ktoś myśli, że ono je posiada, czy też nie” [Peirce, 1965a, s. 169]. Napięcie pomiędzy korespondencyjną i konsensualną koncepcją prawdy wiąże się z zakładanym przez Peirce’a idealnym celem



nauki, którym jest dążenie do ostatecznego, idealnego stanu wiedzy. Można jednak zapytać: jak rozumieć rzeczywistość, która z jednej strony jest niezależna od tego, co o niej myślą ludzie, a jednocześnie jest wynikiem dyskursu badaczy, którzy argumentują na rzecz swojego stanowiska? Kluczem do zrozumienia Peirce'owskiej idei jest pojęcie racjonalnego badania i ukonstytuowanego na tej podstawie przekonania. W toku prowadzonych badań, nieustannego konfrontowania się z rzeczywistością, wspólnota badaczy jest w stanie, zdaniem Peirce'a, dotrzeć do takiej (idealnej) granicy poznania, że żadne inne fakty rzeczywistości, przy założeniu, że wykorzystane zostaną wszystkie możliwe techniki badania, nie będą już prowadzić do wątplenia. „Rzeczywistość tego, co rzeczywiste, opiera się na tym, że konsekwentnie prowadzone badania doprowadzą w końcu do tego, że się w nią uwierzy” [Peirce, 1997, s. 91]. Jeśli brakuje dowodów na odrzucenie przekonania co do określonego przedmiotu, nie ma możliwości, aby w nie wątpić. Peirce stwierdza:

Jest jednak pewna różnica między rzeczami, których zrobić „nie można” w tym sensie, że nic nie skłania do poczynienia odpowiednich starań i wysiłków, a rzeczami, których nie można zrobić ze względu na ich naturę, czyli które w praktyce są niewykonalne. W każdym stadium waszego myślenia istnieje coś, o czym można powiedzieć jedynie „nie mogę myśleć inaczej”, opierając się zaś na swym doświadczeniu stawiacie hipotezę, że jest to niemożliwość drugiego rodzaju [Peirce, 1965a, s. 161–162].

„Rzeczy, których nie można zrobić ze względu na ich naturę” są takie właśnie ze względu na silne przekonanie co do ich rzeczywistości. Jeżeli zaś brakuje potencjału prowadzącego do wątplenia, przekonanie „dociera do prawdy jak do swojej granicy, uzyskując najwyższy stopień siły... I chociaż właściwości tych zjawisk zależą od tego, jak o nich myślimy, to nie zależą od tego, co o nich myślimy” [Peirce, 1997, s. 145]. Treści świadomości są dla Peirce'a wynikiem stosowania określonej metody (tego, jak myślimy). Jeśli zaś myślimy o rzeczach za pomocą metody naukowej posiadającej wedle Peirce'a status realistyczny, jesteśmy skazani, w nieograniczonym procesie badania, na stopniowe przybliżanie się do idealnej granicy poznania. Rozwiązanie Peirce'a, dla którego poznanie stanowi wartość samą w sobie, przedstawia klasyczną teorię prawdy na poziomie

metafilozoficznym – w związku z celem nauki, a racjonalno-pragmatyczną w odniesieniu do epistemologii i metodologii nauk. Jego teoria prawdy jest zatem metateorią prawdy, wewnątrz której umieścił pragmatyczną teorię znaczenia [Chwedeńczuk, 1984 s. 171]. Peirce pozostawia zatem klasyczny, metafizyczny cel poznania, wprowadza jednak nowatorską metodę dochodzenia do tego celu.

Nawiązując do tego metodologiczno-pragmatycznego rysu Peirce'owskiego ujęcia teorii prawdy, Deweyowska wersja metody pragmatycznej polega na wykraczaniu poza wartość prawdziwościową przekonań i określeniu znaczenia, jakie przekonania te posiadają (mogą posiadać) w trakcie rozwiązywania aktualnych problemów. Epistemologia określona zostaje jako teoria adaptowania się podmiotu do rzeczywistości. Jest to nowa, naturalistyczna „metafizyka”, gdyż długofalowy cel aktywności wykracza poza to, co aktualnie rozumiane. Proces adaptacyjny charakteryzuje się właściwym splotem wiedzy deklaratywnej i czystego doświadczenia. Dlatego też korespondencja podmiotu z rzeczywistością jest przez Deweya rozumiana jako związek znaczeniowy, a nie prawdziwościowy. Dewey oddala się przy tym od Peirce'owskiego racjonalnego transcendentalizmu i obiera kierunek bardziej konstruktywistyczny i koherencyjny. Innymi słowy, klasyczna teoria prawdy nie odgrywa u Deweya nadrzędnej, metafilozoficznej roli.

### **Instrumentalizm Johna Deweya – adaptacyjna koncepcja znaczenia**

W punkcie wyjścia Deweya nie interesują normatywne cele nauki i racjonalność naukowa, ale pojedyncze indywidualum oraz sytuacja problemowa, w której się ono znajduje. By zrozumieć zależności wpływające na podmiot spontanicznie radzący sobie ze światem, Dewey zrywa z korespondencyjną teorią prawdy, nie zrywa jednak (jak James) z samą ideą korespondencji. Umieszcza ją jako istotny aspekt badania oraz moment tego procesu. Odizolowanie korespondencji od prawdziwości pozwala Deweyowi uniknąć akceptowanej przez Peirce'a, a później także przez

szkołę logicznego empiryzmu, zasady realności struktury świata, do którego prawd docieramy metodą empirycznej weryfikacji. Twierdzi, że pojęciowe elementy badania pociągają za sobą założenie klasycznej ontologii, wedle której epistemiczna sytuacja problemowa odznacza się niewiedzą „znajdującą się” w podmiocie oraz wiedzą umiejscowioną „gdzieś” w zewnętrznej rzeczywistości. Choć jego epistemologia „bierze pod uwagę” perspektywę podmiotu z jego racjonalnym żądaniem epistemicznym, to jednak sprzeciwia się conceptualizowaniu teorii prawdy na gruncie dychotomii: stan mentalny/zewnętrzny świat. Deweyowska „logika eksperymentalna” odpowiada na ewolucyjną ontologię, wedle której subiektywna konstrukcja rzeczywistości służy przystosowaniu się do otoczenia [Boisvert, 1988, s. 184]. Postępowanie badawcze rozpoczyna się według niego jednocześnie w sytuacji niewiedzy w obrębie treści mentalnej i spontanicznych czynności. Rozwój treści mentalnych wiąże się ze wzrostem wiedzy podmiotu o środowisku. Powstałe na tej bazie działania pozwalają otrzymać nowe informacje i, dalej, wykonywać nowe działania. Dewey conceptualizuje zatem rozwój i wzrost wiedzy w sensie nowej, ewolucyjno-koherencyjnej logiki. Ciągłość badania prowadzi do skupienia większej uwagi na pojęciu znaczenia jako środka i rezultatu badania niż jego prawdziwości. „Poza tą wyspą znaczeń, które z natury swej są prawdziwe lub fałszywe, znajduje się ocean znaczeń, którym pojęcie prawdy lub fałszu są obce. Nie pytamy, czy cywilizacja Grecji była prawdziwa, czy też fałszywa, chcielibyśmy natomiast za wszelką cenę zrozumieć jej znaczenie” [Dewey, 1939, s. 7]. To znaczenie pozwala przenosić wiedzę nabytą w jednym doświadczeniu do następnego, bez względu na to, czy wiedza ta ma charakter pojęciowy (świadomy), czy spontaniczny (intuicyjny). Powiedzieć można: znaczenie umożliwia rozwój zdolności adaptacyjnych poprzez transmisję wiedzy między doświadczeniami.

Dewey odnosi idee nie tylko do działania oraz konkretnego skutku, jaki ono wywołuje (jak czyni to James), ale do badania, którego idea jest częścią. W przeciwieństwie do Jamesa działania nie charakteryzuje już związek doświadczenia idei i empirycznego skutku (między ideą a doznaniem efektu). Rzeczywistość conceptualizuje Dewey jako korespondencję między ideą a działaniem: między dwoma trybami poznania, nie zaś poznania

uporządkowanego następującymi po sobie etapami. Owo uwikłanie, które pojmujemy jako związek korespondencji myślenia z działaniem, wzmacniany w kolejnych aktach badawczych, rozszerza kontrolę poznawczą nad otoczeniem. Dewey nie sprowadza jednak pojęciowej konstrukcji rzeczywistości do obszaru doświadczenia, jak czyni to James, gdy przewyższając klasyczną teorię prawdy, likwiduje jednocześnie zewnątrzpodmiotową obiektywizację. Usuwa jednocześnie, nieuchronnie naznaczoną realizmem ontologicznym, subiektywno-racjonalną perspektywę stojącego przed określonym problemem podmiotu. Poznanie jest dla Jamesa relacją wzajemnych stanów mentalnych i percepcji, które łącznie „wiodą” podmiot do swoich desygnatów. Dewey swój antydualizm kształtuje pod tym względem tradycyjnie. Twierdzi, iż kryterium prawdziwości ma zastosowanie jedynie do stosunku między twierdzeniem pozwalającym na identyfikację określonej zależności między elementami środowiska a umiejętnością czy też zdolnością realizacji postulatów działania, do którego twierdzenie to prowadzi. Ściślej zaś, podmiot Deweya ma twierdzenia prawdziwe, gdy poprzez adaptację do środowiska wytwarza ich znaczenie. „...Dewey bowiem skłonny jest posługiwać się pojęciem korespondencji, ale zastępuje jego obrazową interpretację instrumentalną – gdyż «poprzez działanie wytwarza stan rzeczy, który rozważa lub ku któremu zmierza»” [Chwedeńczuk, 1984 s. 14]. W innym miejscu stwierdza zaś Chwedeńczuk, że „...W badaniu i sprawdzaniu ‘wytwarzamy’ niejako owe konsekwencje, ‘wytwarzamy’ przedmiot poznania” [Chwedeńczuk, 1984 s. 143]. Prawdziwość nie stanowi własności pojęcia przynoszącego sukces i zadowolenie, jest ona konsekwencją badania – nowej adaptacji do warunków środowiska. Deweya nie interesuje zatem prawdziwość przekonania, a rozwój poprzez działanie, które przekonanie udostępnia. „Prawda może istnieć tylko w testowaniu twierdzenia” [Dewey, 1920, s. 156]. To właśnie eksperymentalne działanie podlega kryterium adaptacyjnej prawdziwości. Przydatność przekonań w badaniu oraz pozwalające na korektę przekonań pozaprzekonaniowe zdolności są ze sobą powiązane. Jakość tego związku stanowi o kompetencji podmiotu do radzenia sobie w sytuacji problemowej. Nie mamy jednak logicznych narzędzi do oceny jakości związku między nowym twierdzeniem na temat rzeczywistości a jakością środowisko-

wego przystosowania, a jedynie psychologiczne. Dlatego też alternatywa dla klasycznej teorii prawdy stanowi teorię, która nie podlega dychotomii na ustalenie przekonania i testowanie przekonania (to, co dane/to, co postulowane), gdyż, jak powiedzieliśmy, prawdziwość odnosi się do stosunku między pojęciem a działaniem. Badawcze testowanie twierdzenia stanowi zatem akt właściwego przekonywania się. Wartość wiedzy nie wyraża się więc stopniem pewności popartym odpowiednio długim procesem badania – jak chciał Peirce, ale niepełnością wiedzy świadcząca o potrzebie dalszych badań. Szczególnie w kontekście procesu społecznego kształcenia ważność danej wiedzy polega na ciągłym rozwiązywaniu problemów, jakie wiedza ta stawia przed jednostką i społeczeństwem. Oznacza to także, że wiedza nie ma wewnętrznej wartości. Wartość wiedzy wykracza poza nią samą. Dewey niechętnie używa w swoich pracach pojęcia 'wiedza', gdyż odnosi się ono do substancji – bytu samego w sobie. Z tego względu wprowadza wyraźną różnicę między „wiedzą” (*knowledge*) a „wiedzieć” (*knowing*). „Wiedzieć” odnosi się do kontekstu użycia, „wiedza” jest natomiast terminem bardziej teoretycznym. Jednak dla Deweya samo teoretyzowanie jest również zajęciem praktycznym. Co za tym idzie, wiedza ma wartość jedynie w kontekście określonego użycia, wymagającego tego, „by wiedzieć”. Argumentuje on tym samym, że powyższa różnica również jest przejawem dualizmu (teorii i praktyki lub nauki i życia codziennego). W wielu pracach Deweya obserwujemy ów zwrot w kierunku jedności wytworu (idei) i działania: „Z jednej strony nauka jest całkowitą sumą tego, co jest znane, tego, co podają książki i uczeni... Z drugiej strony nauka oznacza to, co robi studiująca jednostka. Jest to zajęcie aktywne, prowadzone osobiście. Tu dualizm istnieje pomiędzy czymś zewnętrznym..., a poznaniem jako czymś czysto wewnętrznym” [Dewey, 1963 s. 354]. Kwestie te szczegółowo rozważa Dewey w *Art and Experience*. Krytykując dualizm poznania naukowego i doświadczeniowego, zauważa podobieństwa między działalnością artysty i naukowca. Różnica między nimi jest różnicą stopnia, a nie jakości [White, 2002, s. 27]. Pojedyncze doświadczenie zwykle oceniane jest *post hoc* jako intelektualne, praktyczne lub estetyczne [White, 2002, s. 28]. Jednak, gdy jest doświadczane, ma ono charakter artystyczno-estetyczny. Pełny akt myślenia, bez względu na

to, czy dotyczy poznania naukowego, czy artystycznego, składa się z takich samych etapów: napięcie, przewidywanie, obserwacja, rozpatrzenie i konsumpcja. Produkcja artystyczna i estetyczna przyjemność są według Deweya organicznie powiązane. Konsekwencją powyższego twierdzenia jest uniwersalna charakterystyka epistemiczna manipulacji narzędziami mentalnymi i fizykalnymi, a także holistyczne pojęcie wartości wiedzy. Wartość wiedzy wykracza poza samą wiedzę. Tkwi w instrumentalnych konsekwencjach; przekształceniu sytuacji. Na nowości, którą następnie określamy jako nową wiedzę.

### **Zakończenie: instrumentalna i wiedzotwórcza wartość wiedzy**

W perspektywie instrumentalizmu Deweya nie ma zasadniczej różnicy między wiedzotwórczą i instrumentalną wartością wiedzy. Wartość wiedzy X jest wartością rzeczy, do której X odnosi. Wiedza będzie według Deweya warta tyle, ile warte jest przekształcenie sytuacji problemowej w sytuację adaptacyjną. W tym pragmatycznym sensie nie różnicujemy również zagadnienia odkrycia. Gdy znajdujemy się w sytuacji problemowej lub gdy po prostu odkrywamy jakiś nieznaną obszar świata, to właśnie wiedza z poprzednich doświadczeń badawczych pozwala nam się zaadaptować. Dotyczy to zarówno dziecka uczącego się chodzić, jak i badaczy, którzy latami rozwijając kolejne teorie (które okazały się fałszywe), ostatecznie otrzymują teorię adaptacyjną (prawdziwą). Czynienie pożytku z wiedzy stanowi aktywność polegającą na wytwarzaniu nowej wiedzy, przynajmniej w stopniu, w którym uzyskana nowa wiedza pozwala jakościowo przekształcać sytuację. Jeśli zatem posiadamy wiedzę W, która jest wiedzą o sposobach dowiadywania się, „która jest teraz godzina”, zarówno instrumentalną, jak i wiedzotwórczą wartością wiedzy W będzie znajomość aktualnego czasu. W zależności od tego, ile jest warta aktualna „znajomość godziny”, taka będzie pragmatyczna wartość wiedzy. Znajomość aktualnego czasu stanowi nową wiedzę, wytworzoną na podstawie wiedzy W.

Pragmatyczne rozumienie wartości wiedzy możemy potraktować jako swego rodzaju zwornik łączący ekonomiczne, instrumentalne rozumienie wytwarzania wiedzy z zagadnieniami epistemologiczno-metodologicznymi, do których zaliczylibyśmy metodologiczną analizę procesów wiedzotwórczych oraz epistemologiczne koncepcje wiedzy i wartości wiedzy. Podobnie jak w klasycznym pragmatyzmie, we współczesnych koncepcjach epistemologii również poszukuje się wartości wiedzy w innych (poza wiedzą) elementach poznania: zdolnościach (Nussbaum, Sen), wiarygod-

- Marsonet M., (2011), „Different pragmatism reactions to analytic philosophy”, [w:] *New Perspective on Pragmatism Analytic Philosophy*, [red.] R.M. Calcaterra, Amsterdam-New York, Rodopi.
- Peirce Ch.S., (1965a), „Czym jest pragmatyzm?”, [w:] *Peirce*, [red.] H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa, Wiedza Powszechna.
- Peirce Ch.S., (1965b) „Utrwalanie przekonań”, [w:] *Peirce*, [red.] H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa, Wiedza Powszechna.
- Peirce Ch.S., (1997), „Jak uczynić nasze myśli jasnymi?”, [w:] Ch.S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, [red.] H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa, Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- White M., (2002), *Philosophy of Culture: the Scope of Holistic Pragmatism*, New Jersey, Princeton.

### **Instrumental Value of Knowledge and Knowledge-creation**

ABSTRACT. John Dewey's pragmatic theory of knowledge supports the assertion that both the instrumental value of knowledge and knowledge-creation have common philosophical underpinnings. An analysis of this issue can help bridge the gap between the typical economic approach to knowledge and those approaches that are represented by contemporary epistemology and philosophy of science. The universal concept of the value of knowledge that is proposed here allows one to carry out further research on using contemporary epistemology in knowledge management practice.

KEY WORDS: classical pragmatism, thinking and action, Dewey's anti-dualism, knowledge management, theory of knowledge

Lech Kaczmarczyk, Instytut Filozofii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań, welltrim@gmail.com