

Wprowadzenie

*Nie sposób wyraźnie oddzielić doświadczenia
estetycznego od doświadczenia intelektualnego,
bowiem to drugie musi mieć piętno estetyczne,
aby stać się całkowite¹.*

John Dewey

Książka Johna Deweya z 1934 roku, zatytułowana *Sztuka jako doświadczenie*, stała się inspiracją i punktem odniesienia dla estetyki pragmatycznej i somaestetyki, rozwijanych współcześnie między innymi przez Richarda Shustermana i Marka Johnsona. Dewey sprzeciwiał się izolacji sztuki względem codziennego życia i spraw z nim związanych. Znacząco rozszerzył pojęcie sztuki, utożsamiając ją ze swoiście rozumianym doświadczeniem estetycznym. Jego stanowisko wskazało nowe perspektywy dla refleksji estetycznej, otwierając ją na te sfery życia i doświadczenia, które lokowały się poza obszarem jej tradycyjnych zainteresowań. Jedną z takich sfer jest sfera poznawcza, w tradycji często przeciwstawiana sztuce.

Celem niniejszej książki jest konceptualizacja poznania integralnego w oparciu o zagadnienie doświadczenia w estetyce pragmatycznej i somaestetyce. Dewey nie posługiwał się sformułowaniem „poznanie integralne”. Pisał natomiast o „doświadczeniu integralnym”, odnosząc je jednak do sfery szerszej niż poznawcza. Wprowadzam kategorię „poznanie integralnego” na oznaczenie poznania, które ma charakter estetyczny, czyli opiera się na swoiście rozumianym doświadczeniu estetycznym. Inaczej niż poznanie „czysto” intelektualne nie ogniskuje się ono na rozumie, ale wymaga również uwzględnienia zmysłów, uczuć, cielesności, a także wyobraźni, intuicji, czyli zaangażowania „całego” człowieka oraz jego twórczego i bezpośredniego współdziałania z otoczeniem. Dopomina się ono również potraktowania środków wiodących do rezultatu jako integralnej części poznania. Przymiotnik „integralne” oznacza w tym kontekście „scalone”, „otwarte”, „harmonijne”, ale nie „niezróżnicowane”, „homogeniczne”, „stopione”, „jednolite”.

¹ J. Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, tłum. A. Potocki, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1995, s. 49.

Integralność nie polega na niwelacji różnorodności i wielości, ale raczej na dostrzeganiu jedności w różnorodności i różnorodności w jedności.

Głównymi bohaterami książki są John Dewey, Richard Shusterman oraz Mark Johnson. Chociaż koncepcja poznania integralnego jest inspirowana w największej mierze poglądami tych trzech myślicieli i jest oparta na rekonstrukcji ich poglądów dotyczących doświadczenia estetycznego, to jednak zawiera w sobie również aspekty, których autorzy ci nie uwzględniali. Na jej ukształtowanie miały również wpływ poglądy innych filozofów (wywodzących się często z innych niż pragmatyczna tradycja), takich jak Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Michel Foucault, Pierre Hadot, Richard Rorty, Gianni Vattimo, Maurice Merleau-Ponty, Arnold Berleant, Wolfgang Iversen i innych. Moje zainteresowania między innymi fenomenologią i hermeneutyką są jednymi z ważnych czynników, które sprawiają, że w wielu punktach dystansuję się wobec pragmatyzmu. Koncepcja poznania integralnego wyłania się z mojego ambiwalentnego stosunku do tradycji pragmatycznej. Z jednej strony wiele jej zawdzięcza i wiele treści z niej inkorporuje, a z drugiej – w wielu aspektach ma wobec niej charakter polemiczny. Przede wszystkim koncepcja poznania integralnego nie daje się wpisać w pragmatyczny instrumentalizm, którego orędownikiem był Dewey. Uważam, że radykalny, pragmatyczny instrumentalizm kłóci się z estetycznością. W książce wskazuję na to, że Deweyowskie doświadczenie estetyczne będące podstawą poznania integralnego, jak i również samo poznanie integralne i inne doświadczenia integralne, nie mogą być potraktowane jako tylko i wyłącznie środki do innych celów. W trakcie moich rozważań staram się jasno akcentować zarówno punkty zbieżne pomiędzy koncepcją poznania integralnego i tradycją pragmatyczną, jak i punkty, w których obie perspektywy się rozchodzą.

W książce poszukuję odpowiedzi na następujące pytania: jakie warunki muszą zostać spełnione, aby poznanie zbliżyło się do sztuki, czyli stało się integralne? Dlaczego warto praktykować i kultywować tego rodzaju poznanie? Jaką rolę w poznaniu pełnią komponenty estetyczne, czyli zmysły, uczucia, wyobrażenia, intuicja, myślenie estetyczne? Na jakim rodzaju doświadczenia powinno opierać się poznanie integralne w związku ze współczesnymi procesami estetyzacji, dotyczącymi również nauki i filozofii? Poznanie integralne (zawierające w sobie komponenty estetyczne) odróżniam od poznania niepełnego (zogniskowanego głównie na rozumie). Dewey pisze zarówno o roli, jaką pełni poznanie w doświadczeniu estetycznym, jak i o roli, jaką pełni doświadczenie estetyczne w poznaniu². W książce sku-

² Według Deweya wiedza jest instrumentalna dla doświadczenia: „Instrumentalność wiedzy polega na tym, że przez kontrolę, jaką sprawuje nad działaniem, przyczynia się do wzbogacenia bezpośredniego doświadczenia”. Tamże, s. 355.

piam się zwłaszcza na drugiej sytuacji. Integralność poznania odnosi się nie tyle do jego treści, co raczej formy, chociaż forma poznania istotnie wpływa na jego treść. Analiza „poznania integralnego”, związanego z takimi komponentami jak świadomość, uczucia, zmysły, intuicja, wyobraźnia, wymaga podejścia interdyscyplinarnego. Chociaż wyjściową perspektywą moich rozważań jest perspektywa filozoficzna, a ściślej, estetyka pragmatyczna, to jednak nawiązuję również do innych nurtów filozoficznych podejmujących zagadnienie estetyzacji sfery poznawczej, między innymi współczesnej hermeneutyki (Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera) i fenomenologii (zwłaszcza Maurice’a Merleau-Ponty’ego), a także dygresyjnie do wyników psychologii i neurobiologii.

Motyacją do podjęcia niniejszych rozważań było spostrzeżenie, że poznanie naukowe i filozoficzne, chociaż niezwykle ważne dla rozwoju zachodniej cywilizacji i cieszące się dużym uznaniem, jest jednak jednostronne i niepełne. U jego podstaw leżą dualizmy typu: podmiot – przedmiot, teoria – praktyka, umysł – ciało, rozum – uczucia, wewnątrz – zewnątrz itp. Problem stanowi kultywowanie „wiedzy dla wiedzy”, wyrwanej z kontekstu ludzkiego doświadczenia, a także przeciwstawianie abstrakcyjnej myśli sferze zmysłowej, cielesnej i uczuciowej. Dzieje kultury zachodniej pokazują, że postęp naukowo-techniczny nie zawsze współgra z pełnym rozwojem człowieka, a nierzadko dokonuje się jego kosztem. Działalność intelektualna często prowadzi do rozbicia integralności człowieka (między innymi na umysł – ciało, rozum – uczucia i podmiot – przedmiot), powodując odczucie pustki, wyobcowania, wyjałowienia, a nawet lęku³. Do odczucia pustki prowadzi również jednostronne oddawanie się bezmyślnej rozrywce. Jednak, jak zauważa Dewey, to właśnie zbytne oddalenie wytworów sztuk pięknych, nauki i kultury od człowieka powoduje, że: „głód estetyczny może skłonić go do poszukiwania tego, co tanie i wulgarne”⁴. Sądzę, że poznanie zogniskowane na rozumie i zarazem odłączone od sfery estetycznej może pogrążać osobę poznającą w sferze iluzji.

Ideał ścisłego, skoncentrowanego na rozumie poznania, sięga korzeniami filozofii starożytnej Grecji, a zwłaszcza myśli Platona i Arystotelesa, którzy podkreślali, że dusza rozumna jest tym, co wyróżnia człowieka spośród innych istot żywych, i że szczególnym powołaniem człowieka jest życie rozumne poświęcone zwłaszcza działalności poznawczej, doskonaleniu moralnemu i aktywności obywatelskiej. W ujęciu Platona i Arystotelesa dusza rozumna ma dostęp do tego co ważne, absolutne, wieczne, niezmiennie, ogólne, ko-

³ „U podstaw przeciwstawiania sobie umysłu i ciała, duszy i materii lub ducha i cielesności zawsze tkwi strach przed tym, co życie przynieść może. Takie przeciwstawianie oznacza kurczenie się i wycofywanie”, tamże, s. 29.

⁴ Tamże, s. 9.

nieczne, a co jest podstawą – a według niektórych interpretacji nawet przeciwnieństwem – świata zjawiskowego, przemijającego, empirycznego. Jednak najpełniejsza krystalizacja ideału poznania intelektualnego, stanowiącego wyróżniony i podstawowy rys aktywności człowieka dokonała się w XVII wieku za sprawą Kartezjusza, a następnie kontynuujących zapoczątkowany przez niego paradygmat epistemologiczny empirystów brytyjskich oraz Immanuela Kanta. Za sprawą tych nowożytnych filozofów utrwalił się dualizm sfery rozumnej i empirycznej, a także podział na wewnątrz człowieka (podmiot) i to, co wobec człowieka zewnętrzne (przedmiot). Istotnym rysem nowożytności, obok dominacji paradygmatu epistemologicznego, była „profesjonalizacja” poznania, wyrażająca się w dążeniu do wiedzy pewnej, jasnej i wyraźnej oraz podawaniu w wątpliwość wszelkich jawiących się w umyśle w sposób mętnej idei. „Profesjonalizacji” poznania przyświecało dążenie do wyraźnego wyróżniania i oddzielania od siebie różnych aktywności (władz) człowieka, ze wskazaniem na patronujące im wartości przewodnie. Najdobitniejszym tego przykładem jest rozróżnienie i rozdzielenie przez Kanta sfery moralnej, poznawczej i estetycznej, a także przykładanie przez filozofa szczególnej wagi do zachowania ich wzajemnej nieprzenikalności i autonomii. W czasach nowożytnych nastąpiło rozdzielenie doskonalenia moralnego (tzw. sztuki życia) od działalności poznawczej, podczas gdy jeszcze w starożytności obie te sfery łączyły się ze sobą i nawzajem warunkowały. Przywołując metaforę rozwijaną w książce Richarda Rorty’ego, w nowożytnym ujęciu poznania umysł stał się jak gdyby zwierciadłem, które ma za zadanie odwzorować w sposób jak najwierniejszy i najdoskonalszy naturę⁵. Udoskonalanie poznania, uzyskiwanie coraz większej pewności i jasności, wymaga „oczyszczania” zwierciadła, aby stało się ono jak najbardziej krystaliczne. Pomieszanie sfer ludzkiej aktywności, którym patronują idee piękna, prawdy i dobra sprawia, że zwierciadło staje się zamazane, a odbijający się na nim obraz natury mętnej i niewyraźny. W tradycji filozoficznej dążenie do tego, co pewne, jasne, wyraźne, konieczne, rzeczywiste wiązało się silnie z wiarą, że można wyizolować ludzki rozum ze sfery cielesnej, emocjonalnej, zmysłowej, która w jakiś sposób „zaciemnia” uchwytywane przez rozum prawdy. Koncepcja umysłu jako „zwierciadła natury” i poznania jako odzwierciedlenia przejawiała się dalej w scjentyzmie Augusta Comte’a, logicznym atomizmie Rudolfa Carnapa, Husserlowskiej fenomenologii, filozofii analitycznej i innych nurtach.

Sądzę, że ideał poznania zogniskowanego na rozumie, bardzo silnie zakorzeniony w zachodniej filozofii i nauce, jest ideałem jednostronnym, niepełnym, zubożonym, opartym na arbitralnie przyjętych dualizmach dotyczą-

⁵ Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo KR, Warszawa 2013.

cych poznania (takich jak podmiot – przedmiot, wewnętrzne – zewnętrzne, subiektywne – obiektywne, rozumowe – cielesne, racjonalne – emocjonalne), i przedmiotu poznania (pewne – mętne, rzeczywiste – pozorne, konieczne – przypadkowe itp.). Poznanie, które nazywam integralnym, tym przede wszystkim różni się od poznania niepełnego, że nie ogniskuje się na rozumie, ale wymaga uwzględnienia uczuć, zmysłów, intuicji, wyobraźni i cielesności, czyli tych komponentów, które łączymy z szeroko rozumianym doświadczeniem estetycznym. Co więcej, wykracza ono poza stojące u podstaw tradycyjnej teorii poznania wspomniane dualizmy. Nawet jeśli w poznaniu integralnym pojawia się dualizm podmiot – przedmiot, to nie jest on absolutyzowany, ale uznawany za wtórny wobec pierwotnej względem niego niedualności. Jednak koncepcja poznania integralnego również jest oparta na pewnych założeniach, które staram się w pracy wyartykułować. Uważam, że nie można prowadzić jakichkolwiek badań bez przyjęcia założeń. Koncepcja poznania integralnego i poznanie integralne mają charakter kontekstualny i perspektywiczny. Odrzucam więc ideę „czystego”, absolutnego początku wiedzy oraz zneutralizowanego doświadczenia.

Nasuwać się jednak pytania: czy rezygnacja z „czystości” poznania, wskazywanie na jego związek ze sferą moralną oraz estetyczną, nie zmienia diametralnie jego natury? Czy nie niweczy jego dążenia i aspiracji do wiedzy obiektywnej, niezawodnej, pewnej, jasnej i wyraźnej? Czy wreszcie, poznaniu integralnemu nie „grozi” to, że stanie się ono nieodróżnialne od działalności artystycznej? Czy rozmycie granic pomiędzy sztuką i poznaniem jest pożądane? Czy urzeczywistnianie poznania integralnego w ogóle jest możliwe? Czy nie jest ono utopią? Czy mieszanie sztuki z poznaniem nie szkodzi obu dziedzinom? Wszak w historii estetyki można znaleźć wiele koncepcji przeciwstawiających postawę badawczą (intelektualną, naukową) różnie rozumianemu doświadczeniu estetycznemu. Koncepcje te dokonują rozróżnienia pomiędzy artystyczną iluzją a rzeczywistością (Gorgiasz), poetyckim szaleństwem a rozumem (Platon), estetyczną przyjemnością a naukową prawdą (Kartezjusz), zmysłem piękna (*sense of beauty*) a racjonalną wiedzą (Francis Hutcheson), sądem smaku a poznaniem (Immanuel Kant), postawą estetyczną a intelektualną abstrakcją (Artur Schopenhauer), nastawieniem estetycznym a naukowym (Roman Ingarden), konstatając deformację przeżycia estetycznego przez pierwiastek intelektualny bądź też rozkład i niszczenie nauki poprzez dokonujące się w niej procesy estetyzacji⁶. Krystyna Wilkoszewska stwierdza, że: „Obie postawy – estetyczna i badawcza – jeżeli nawet nie wykluczają się nawzajem, to jednak ich współwystępowanie wpływa deformująco na każ-

⁶ Zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć. Sztuka – piękno – forma – twórczość – odtwórczość – przeżycie estetyczne*, PWN, Warszawa 1988, s. 361–392.

dą z nich”⁷. Można również wymienić filozofów, którzy zwracali uwagę na estetyczny charakter prawdy i poznania, takich jak na przykład: Alexander Baumgarten, Giambattista Vico, Johann G. Herder, Antony A. Shaftsbury, Friedrich Nietzsche, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Richard Rorty⁸. Na estetyczną podstawę poznania wskazują współczesne nurty estetyczne, między innymi fenomenologia cielesności, hermeneutyka, szkoła frankfurcka i estetyka pragmatyczna. We współczesnym dyskursie estetycznym można dostrzec powrót do Baumgartenowskiego rozumienia estetyki jako poznania opartego na wrażeniu zmysłowym (*aisthesis*)⁹. Rozdzielanie poznania i sztuki często wiązało się z tym, że poznanie łączono z obiektywizmem i racjonalnością, a sztukę z subiektywizmem i irracjonalnością¹⁰. Jednym z zadań niniejszej pracy jest podważenie zasadności tego rozdziału.

W książce będę bronić tezy, że po części rację mają obie strony sporu o estetyczność poznania. Uważam, że pomieszczenie kompetencji i celów artystów oraz naukowców i filozofów istotnie mogłoby zaszkodzić tak poznaniu, jak i sztuce. Moim zdaniem należy, podobnie jak to zrobił Kant, wyraźnie rozróżniać cele i kompetencje naukowców, filozofów i artystów. Jednak, z dru-

⁷ K. Wilkoszewska, *Sztuka jako rytm życia. Rekonstrukcja sztuki Johna Deweya*, Universitas, Kraków 2003, s. 89.

⁸ Zob. W. Welsch, *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*, tłum. K. Guczalska, Universitas, Kraków 2005, s. 63.

⁹ „Baumgartenowska *Aesthetica* zrywa z prymatem rozumu i rehabilituje to, co zmysłowe (zatem rolę *aisthesis*) w poznaniu: *primo* jako warunek konieczny i punkt wyjścia każdego procesu poznawczego, *secundo* jako sposób dopełnienia czy udoskonalenia poznania »czystego«, abstrakcyjnego. *Aisthesis* jest lepszym sposobem dotarcia do zjawisk – dochodzimy w niej do jakiejś prawdy częściowej (*veritas individui*), mającej dla nas większą wartość. Nie jest ona tożsama z ostatecznym efektem poznania (*scientia*), lecz z nieskończonym, ciągłym, dostosowującym się czy nadążającym za rzeczywistością, a przez to doskonałym, procesem jej doświadczania i zdobywania o niej wiedzy (*ars*). Innymi słowy, poznaniem »na miarę rzeczywistości«, na które składa się postrzeganie i towarzysząca mu żywa, dynamiczna, twórcza refleksja [...]. Estetyka – jako nauka o ludzkiej *aisthesis* – nie pretenduje może [...] do rangi *philosophiae primare*, lecz stanowi obszar, na którym stykają się i wchodzą w interakcje różne formy ludzkiej aktywności”. A. Bandura, *Aisthesis. Zmysłowość i racjonalność w estetyce tradycyjnej i współczesnej*, Universitas, Kraków 2013, s. 11–12.

¹⁰ „Od czasów starożytnych Greków w kulturze zachodniej istniało napięcie między prawdą z jednej strony a sztuką z drugiej, przy czym sztuka widziana była jako iluzja spokrewniona przez poezję i teatr z tradycją publicznego krasomówstwa perswazyjnego. Platon uważał poezję i retorykę za coś podejrzanego i w swej utopijnej Republice poezję wyjął spod prawa, ponieważ nie daje ona własnych prawd, wznieca emocje, a tym samym odbiera ludziom możliwość widzenia prawdy rzeczywistej. Platon wyraził typowy dla pisarzy perswazyjnych pogląd, że prawda jest absolutna, a sztuka jest jedynie iluzją, posługując się przy tym przekonującym zabiegiem retorycznym – alegorią jaskini. Do dnia dzisiejszego jego metafory dominują w filozofii Zachodu, podsuwając wyrafinowane i eleganckie argumenty na rzecz istnienia prawdy absolutnej”. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. P. Krzeszowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 248.

giej strony, w przeciwieństwie do Kanta, uważam, że trzech wyróżnionych przez niego sfer (poznawczej, moralnej i estetycznej) nie da się od siebie oddzielić, a próby takiego rozdzielania okazują się destrukcyjne zarówno dla sfery moralności, poznania, jak i działalności artystycznej. Myślę, że tak jak nie jest wskazane „wyłączanie” poznania w sądzie estetycznym, tak też nie jest wskazane „wyłączanie” sfery estetycznej w działalności poznawczej. Stoję na stanowisku, że działalność poznawcza ma swój wymiar estetyczny, a sfera estetyczna odznacza się swego rodzaju racjonalnością. Innymi słowy, opowiadam się za rozróżnieniem sfery poznawczej i estetycznej, ale nie za ich rozdzielaniem. Poznanie integralne nie jest tożsame ze sztuką, ale nadal pozostaje poznaniem, tyle że opartym na komponentach estetycznych (uczuciach, wyobraźni, intuicji, myśleniu estetycznym, zmysłach itp.). Myślę, że tak rozumiane poznanie integralne nie jest utopią. Wręcz przeciwnie, utopią były próby wyizolowania z człowieka i jego interakcji z otoczeniem „czystego rozumu”. Filozofie hermeneutyczne, postmodernistyczne, pragmatyczne i dekonstrukcjonistyczne wystarczająco zdemaskowały mit nieskazitelnego, metafizycznego, absolutnego poznania. Mit ten odegrał zresztą w historii filozofii niezmiernie ważną rolę, prowadząc chociażby do oddzielenia wiedzy od wiary religijnej i magii, czy też do ideału wiedzy uniwersalnej, metodycznej i intersubiektywnie komunikowalnej. Czy jednak ideał mędrca mającego dzięki „czystości” umysłu dostęp do wiedzy absolutnej, w postępującym procesie estetyzacji sfery poznawczej, da się jeszcze utrzymać? Czy estetyzacja poznania nie wpływa istotnie na zmianę roli filozofa i naukowca?

Zgadzam się ze stanowiskiem Deweya i Rorty’ego, że współcześnie filozofowie i naukowcy nie pełnią już roli kapłanów, którzy niezależnie od kontekstu społecznego, w którym się znajdują, mają niezakłócony, bezpośredni dostęp do prawdy i mogą *ex cathedra* nauczać tej prawdy innych, mniej oświeconych. Bliskie mi są podejścia hermeneutyczne i pragmatyczne, według których wszelkie prawdy głoszone przez naukowców i filozofów są fragmentaryczne, perspektywiczne, kontekstualne, nieostateczne i podatne na ciągłą rewizję. Nie oznacza to jednak, że poznanie integralne nie może być metodyczne, systematyczne i postępowe. Wręcz przeciwnie, niezmiernie cenne postulaty rzetelności i komunikowalności poznania wymagają respektowania istniejących w danej społeczności naukowej i filozoficznej przyjętych ogólnie konwencji i reguł, pod warunkiem, że nie naruszają one jego integralności. Poznanie integralne nie jest chaotyczne, nieuporządkowane, niemethodyczne. Estetyczność stanowi nie tyle przeciwieństwo bądź alternatywę dla poznania zogniskowanego na rozumie, co raczej jego wzbogacenie i dopełnienie. Koncepcja poznania integralnego nie ma w żadnym razie na celu ukazania zachodniej nauki i filozofii jako działalności całkowicie błędnej, niepotrzebnej

albo całkowicie destrukcyjnej, ale raczej jako jednostronnej oraz wymagającej korekty i dopełnienia.

Poznanie integralne dystansuje się od założeń zachodniej metafizyki. Według zachodniej metafizyki, uprawianej od czasów Platona i Arystotelesa, świat zjawiskowy, przemijający, przypadkowy opiera się na jakichś trwałych, koniecznych, niezmiennych, rzeczywistych strukturach, które ludzki umysł, noszący znamiona nieśmiertelności i doskonałości, jest w stanie odnaleźć i poznać. Twierdzą, że ani nie ma w świecie takich trwałych struktur, ani ludzki umysł nie jest odcieleśniony, niezmienny i nieśmiertelny. Cóż zatem pozostaje naukowcom i filozofom? Dewey odpowiada, że rozwiązywanie konkretnych życiowych problemów, które pojawiają się w ludzkim, życiowym doświadczeniu. Pragmatystów łączy przekonanie, że wszelkim kryterium wiedzy powinna być przede wszystkim wartość praktyczna (skuteczność, pożytek dla naszego życia). W *Pragmatyzmie* William James pisał, że: „idea prawdziwą jest w tej mierze, w jakiej wiara w nią jest korzystna dla naszego życia”¹¹. Według Deweya poznanie jest zjawiskiem społecznym, a nie wnikaniem w naturę otaczającego nas świata. Stąd też dane przekonanie jest prawdziwe tylko wtedy, gdy da się społecznie uzasadnić. Natomiast według Rorty’ego „właściwym pytaniem dotyczącym naszych przekonań nie jest pytanie o to, czy dotyczą one rzeczywistości, czy też jedynie pozorów, ale, po prostu, czy pociągają one za sobą gotowość do działania, które najlepiej posłuży zaspokajaniu naszych pragnień”¹². Jakkolwiek zgadzam się z pragmatystami w kwestii odmetafizycznienia poznania i połączenia go z doświadczeniem, to jednak pragmatyczne, funkcjonalne ujęcie prawdy jest, moim zdaniem, w swoim redukcjonizmie dość ograniczone i zubażające. Podzielam pogląd Hanny Buczyńskiej-Garewicz, która pisze:

Zasadniczym niedostatkim pragmatyzmu jest dokonana przezeń redukcja wszystkich problemów poznawczych do zagadnień praktycznych oraz związane z tą redukcją ograniczenie rzeczywistości wyłącznie do sfery ludzkiego działania. U podstaw tego pragmatycznego redukcjonizmu tkwi błędna interpretacja samej natury poznania, polegająca na przekształceniu jednej tylko własności poznania w istotę myśli w ogóle. Fakt, że możliwe jest formułowanie norm czy wskazówek działania w oparciu o znajomość stanu rzeczy, staje się dla pragmatystów jedynym istotnym aspektem wiedzy, któremu wszystkie inne zostają podporządkowane¹³.

¹¹ W. James, *Pragmatyzm*, tłum. W. N. Kozłowski, Meandry kultury, Kraków 2016, s. 55.

¹² J. Niżnik (tłum. i oprac.), *Habermas, Rorty, Kotakowski: stan filozofii współczesnej*, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 59.

¹³ H. Buczyńska-Garewicz, *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, PWN, Warszawa 1970, s. 314.

W książce dystansuję się od poznawczego radykalnego konstruktywizmu, sprowadzenia wiedzy do pewnego wytworu społecznego, a prawdy jedynie do skuteczności, użyteczności, sprawności w działaniu, społecznego konsensusu i koherencji. Uważam, że poza wymienianymi przez pragmatystów celami, poznanie (naukowe, filozoficzne) mówi nam jednak coś ważnego o świecie i o nas samych. Chociaż wiedza zawsze funkcjonuje w jakimś kontekście społecznym i językowym, który odciska na niej swoje piętno, to jednak nie jest jedynie tworem społeczno-lingwistycznym. Nasze przekonania i związane z nimi działania zakładają bardziej lub mniej jawnie pewną ontologię, czyli sądy o naturze świata i naturze człowieka. Odsłanianie przyświecających naszym działaniom, przekonaniom oraz światopoglądom założeń ontologicznych, może rozjaśniać naszą egzystencję, nadawać naszemu istnieniu poczucie sensu, demaskować pozorne oczywistości, pozwalać spojrzeć krytycznie na nasze codzienne doświadczenie oraz odnoszące się do niego teorie i przeświadczenia, przewartościowywać nasze doświadczenie. Wreszcie, może przeciwdziałać konformizmowi, który, moim zdaniem, stanowi niebezpieczną konsekwencję pragmatycznej koncepcji wiedzy i poznania. Stwierdzenie, że świat nie opiera się na twardych, metafizycznych strukturach niekoniecznie musi prowadzić do redukcjonistycznego funkcjonalizmu albo do zamknięcia w świecie pozoru bądź upraszczającym subiektywizmie, czy intersubiektywizmie. Na przykład hermeneutyka Gadamera i Ricoeura pokazuje, że nie trzeba się ograniczać w sferze poznawczej do sztywnych alternatyw: realizm metafizyczny – konstruktywizm, abso-lutyzm – relatywizm, ani też dogmatyzm – nihilizm, gdyż pomiędzy tymi skrajnościami istnieją opcje pośrednie. Świat jawiący się w poznaniu może być odsłaniany w swej niesubstancjalności i nieprzejrzyistości. Te same „uniwersalne” prawdy można wyrażać w wieloraki sposób. Pluralizm interpretowania i wyrażania podobnych treści nie musi prowadzić do ich radykalnej niewspółmierności i obcości, ani też uniemożliwiać porozumienia. Stąd też, moim zdaniem, zakorzenienie epistemologii w ontologii niekoniecznie musi prowadzić do dogmatycznego absolutyzmu, pod warunkiem, że ontologia ta jest – używając określenia Gianniego Vattimo – „ontologią słabą”, czyli nie zakłada silnych, substancjalnych, metafizycznych struktur i daje się pogodzić z pluralizmem interpretacji¹⁴.

O poznaniu integralnym można mówić w trojakim sensie. Mamy z nim do czynienia wówczas, kiedy doświadczenie estetyczne stanowi podstawę poznania naukowego i filozoficznego. Ten rodzaj poznania integralnego będzie głównym przedmiotem zainteresowań niniejszych rozważań. Jednak może-

¹⁴ Zob. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2006.

my też mówić o poznaniu integralnym w odniesieniu do doświadczenia sztuki¹⁵. Na przykład z perspektywy filozofii hermeneutycznej kontakt ze sztuką oferuje nam specyficzny, inny od naukowego, rodzaj poznania i dostęp do prawdy w sensie *aletheia*¹⁶. Hans-Georg Gadamer odróżniał prawdę sztuki od prawdy poznania naukowego¹⁷. Rozróżnienie to ma jednak rację bytu, kiedy ujmujemy poznanie naukowe jako „zwierciadło natury”, w duchu koncepcji scjentyistycznej. Jednak w dobie estetyzacji prawdy i poznania naukowego różnica pomiędzy sztuką i nauką oraz prawdą sztuki i nauki nie jest już tak radykalna. Uważam, że poznanie w sztuce i poznanie integralne w nauce i filozofii nie są przeciwstawne, ale wzajemnie komplementarne. W perspektywie estetyki pragmatycznej doświadczenie sztuki stanowi paradygmatyczny wzorzec dla wszelkich innych doświadczeń, również dla poznania naukowego i filozoficznego. Wreszcie, poznanie integralne możemy potraktować jako nieodłączny wymiar naszej codziennej, ludzkiej egzystencji. Żyjąc w świecie, zarazem go poznajemy. Jeśli w naszym codziennym doświadczeniu zostają zaktywizowane komponenty estetyczne, to nasz sposób poznawania świata staje się integralny.

Sądzę, że praktykowanie poznania integralnego prowadzi nie tylko do nabywania wiedzy, głębszego rozumienia i usensowniania świata, rozjaśniania egzystencji, demistyfikowania pozornych oczywistości, rozwiązywania praktycznych, związanych z naszym doświadczeniem problemów, ale także – na co zwracają szczególną uwagę John Dewey i Richard Shusterman – do polepszania jakości życia, kształtowania człowieka będącego całością psychofizyczno-duchową, a w konsekwencji do odczucia harmonii wewnętrznej, radości i spełnienia. Na pułapki i niebezpieczeństwa poznania intelektualnego wskazywali tak różni filozofowie jak Blaise Pascal, Francis Bacon, Friedrich Nietzsche, John Dewey, Martin Heidegger, Lew Szestow, Max Scheler, Michel Foucault, Emmanuel Lévinas, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno i inni¹⁸.

¹⁵ O prawdzie sztuki pisałam w mojej poprzedniej książce pt. *Doświadczenie estetyczne i sztuka współczesna w hermeneutycznych horyzontach rozumienia*, WN UAM, Poznań 2017.

¹⁶ O prawdzie jako nieskrytości (*aletheia*) pisał zwłaszcza Martin Heidegger. Prawda w sensie *aletheia* ma charakter skrywająco-odkrywający, sytuuje się po stronie bycia (a nie wyizolowanego podmiotu) oraz łączy się z nieokreślonością i niejednoznacznością. Zadaniem poetów i myślicieli jest odkładanie prawdy bycia w dzieło sztuki. Zob. M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizerska, w: tegoż, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, R. Marszałek i in., Warszawa 1997.

¹⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, inter esse, Kraków 1993.

¹⁸ Zob. T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994; M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977; M. Heidegger, *Budować, mieszkac, myśleć*, tłum. K. Wolicki i in., Czytelnik, Warszawa 1977; E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998; B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Hachette, Warszawa 2008; M. Scheler, *Pisma z an-*

Poznanie staje się niebezpieczne, kiedy sprowadza to, co jednostkowe, inne, niepowtarzalne do tego, co takie samo, a także, kiedy narzuca na tzw. rzeczywistość rzekomo obiektywne, nieprzystające do niej kategorie i schematy. Uważam, że problematyczne i niebezpieczne jest zarówno praktykowanie „wiedzy dla wiedzy” (w zbytnim oddaleniu od codziennego, potocznego doświadczenia), jak i uprawianie nauki wyłącznie dla celów pozanaukowych, takich jak władza, prestiż, użyteczność. Poznanie integralne jest pewnym procesem, który – nie mogąc osiągnąć ostatecznego uwieńczenia – sam staje się celem. Ucieleśnione poznanie integralne jest wyczułone na konkretny, na to, co szczególnie i jednostkowe. Praktykowanie poznania integralnego prowadzi nie tylko do naukowych rezultatów, ale również do kształtowania osoby poznającej i jej doświadczenia, chociaż nie jest ukierunkowane na „ja”, ale na „horyzonty znaczeń” wykraczające poza „ja”. Ma więc silne oddziaływanie praktyczne. Jest to, innymi słowy, poznanie budujące i kształtujące zarówno osobę poznającą, jak i jej otoczenie. Moim zdaniem poznanie integralne stanowi współcześnie ważne wyzwanie i wymaga kształcenia, troski o siebie, innych, otaczające środowisko, skoncentrowania nie tylko na celach, ale również środkach do nich wiodących, wyciszenia, cierpliwości, pracy z emocjami, pogłębiania świadomości ciała i umysłu.

Poznanie integralne nie jest współcześnie czymś tylko postulowanym, ale również w coraz większym stopniu realizowanym. Jest to dostrzegalne nie tylko w tzw. naukach humanistycznych, ale również przyrodniczych. Jak pisze Wolfgang Welsch:

Już u Bohra, Diraca, Einsteina czy Heisenberga można w wielu ważnych punktach dostrzec argumentację estetycznego typu, a Poincaré wprost deklarował, że potencja estetyczna – nie zaś potencja logiczna – stanowi główną zdolność dobrego matematyka. W nowszych czasach drogę torowało świadectwo Jamesa D. Watsona – badacza, który odczytał strukturę DNA. Udało mu się tego dokonać dzięki założeniu, że rozwiązanie musi być maksymalnie eleganckie – tylko dzięki temu założeniu estetycznemu był w stanie pośród wielu teoretycznie otwartych dróg znaleźć właściwą. Współczesna metodologia stara się systematycznie wykorzystywać momenty estetyczne w procesie poznania. Nowsi przedstawiciele teorii nauki przyznają zmianom w kanonie estetycznym wręcz funkcję przyczynową dla rewolucji naukowych. W obliczu takich teorii, jak teoria wielkiego wybuchu czy teoria nieskończonej historii kwarków, również nie sposób nie zwrócić uwagi na niebywałą wagę momentów estetycznych i fikcjonalnych¹⁹.

tropologii filozoficznej i teorii wiedzy, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987; L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Znak, Kraków 1993.

¹⁹ Zob. W. Welsch, *Estetyka poza estetyką...*, dz. cyt., s. 64. O estetyce w poznaniu naukowym piszą również sami naukowcy, na przykład: S. Weinberg, *Sen o teorii ostatecznej*, tłum. P. Amsterdamski, Zysk i S-KA, Warszawa 1994; J. Mozrzyk, *Ewolucja symetrii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992; S. Chandrasekhar, *Prawda i piękno. Estetyka i moty-*

Jednak pomimo otwarcia wielu badaczy i uczonych na estetyczne aspekty poznania, trudno oprzeć się wrażeniu, że w szkołach i na uniwersytetach potuluje wciąż tradycyjny paradygmat Kartezjański. Poznanie integralne nie jest czymś oczywistym i danym. Chociaż człowiek wykazuje do niego naturalne predyspozycje, musi się go nauczyć. Niezmiernie ważne okazuje się jego kształtowanie od najwcześniejszych stadiów edukacji.

Koncepcja poznania integralnego zasadniczo nie narusza tradycyjnego podziału na dyscypliny naukowe i filozoficzne, chociaż preferuje interdyscyplinarność i transdyscyplinarność. Uważam, że poznanie integralne może realizować się w różnych dziedzinach: filozofii, psychologii, teorii sztuki, matematyce, fizyce, przyrodoznawstwie, humanistyce, medycynie, a także w dyscyplinach technologicznych i innych. Dziedziny te mają różne zakresy przedmiotowe, różne cele, różne wypracowane metody. Poznanie integralne nie kłóci się z metodycznością, jednak nie absolutyzuje określonej metody. Poznanie integralne odnosi się zarówno do kształcenia instytucjonalnego, jak i pozainstytucjonalnego, szkolnego i uniwersyteckiego. Może się na pierwszy rzut oka wydawać, że niektóre dziedziny, ze względu na swój przedmiot (na przykład teoria sztuki, filozofia), wymagają zaangażowania estetycznego, natomiast w innych (matematyce, fizyce, biologii, technologii) aspekty estetyczne nie są aż tak ważne. Sądzę jednak, że myślenie estetyczne jest ważne w odniesieniu do każdego rodzaju poznania, gdyż specyfikacja nauk wywodzi się z niepodzielnego, integralnego doświadczenia świata. Linia podziału na poznanie nieestetyczne i estetyczne w historii często wiązana była z podziałem na nauki przyrodnicze (*Naturwissenschaften*) i humanistyczne (*Geisteswissenschaften*), przy czym te pierwsze łączono z obiektywizmem, badaniem tego, co zewnętrzne, wyjaśnianiem, przewidywaniem, intersubiektywną komunikowalnością, powtarzalnością, docieraniem do istoty rzeczy, a te drugie – z subiektywizmem, rozumieniem, intuicją, wyobraźnią, uczuciami, badaniem tego, co wewnętrzne i niekomunikowalne. W tradycji filozoficznej ten stereotypowy podział był często z rozmaitych perspektyw i powodów kwestionowany. Uważam, że ten dość mocno utrwalony podział nauk jest mylący, gdyż obiektywizm, dążenie do niezakłóconego odzwierciedlenia „rzeczywistości”, wypracowanie uniwersalnego języka nie jest właściwe ani naukom o przyrodzie, ani naukom o duchu. Zarówno naukom przyrodniczym, jak i humanistycznym właściwa jest dialektyka wyjaśniania i rozumienia, angażowania zmysłów, uczuć, świadomości, refleksji, wyobraźni, a także kontekstualizm i związany z nim interpretacjonizm. Żadna z tych dwóch rodzajów wiedzy nie jest bardziej uprzywilejowana i nie powinna sobie rościć jedynego, bez-

wacja w nauce, tłum. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999; T. Kuhn, *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, tłum. P. Amsterdamski, PIW, Warszawa 1985.

względny dostęp do istoty rzeczy bądź wiedzy absolutnej. Jestem zwolenniczką komplementarności różnych podejść poznawczych i dyscyplin. Dewey, pomimo swojej naturalistycznej predylekcji, również odmawia naukom przyrodniczym uprzywilejowanego dostępu do „rzeczywistości”. Tak z perspektywy filozofii pragmatycznej, jak i hermeneutycznej każda wiedza jest perspektywiczna, częściowa, ograniczona i podatna na dalsze rewizje. Nauki humanistyczne i empiryczne badają różne aspekty otaczającej nas rzeczywistości, nie powinno się redukować jednych do drugich, ale też nie należy żadnych z tych dwóch rodzajów nauk faworyzować ze względu na domniemany „obiektywizm”. Nie należy zatem się obawiać, że kultywowanie estetycznych aspektów poznania osłabi obiektywizm (w sensie dokładnego odzwierciedlenia istoty rzeczy), dążenie do jasności, wyrażności i oczywistości w jakiegokolwiek dziedzinie, gdyż obiektywizm tego rodzaju jest dla ludzkiego poznania w ogóle nieosiągalny.

W poznaniu integralnym nie chodzi o podporządkowanie celów i wartości poznawczych wartościom estetycznym, ale raczej o wzbogacenie aktywności poznawczej przez komponenty estetyczne. Jednak estetyczność nie jest tylko ornamentem poznania integralnego, ale również jego źródłem i podstawą. Nie ma poznania bez ciała, zmysłów, emocji. Błędem jest rozdzielanie umysłu i ciała. Pomimo tego jednak mit „poznania odcieleśnionego” był w historii kultywowany. Uważam jednak, że to pozorne odcieleśnienie poznania oddziaływało na nie bardzo destrukcyjnie. Stąd też ważnym postulatem estetyki pragmatycznej i niniejszej pracy jest troska o sferę cielesną, zmysłową i emocjonalną w procesie poznawczym. Dewey twierdził, że poznanie oraz doświadczenie estetyczne istotnie różnią się od siebie, ale jednocześnie przestrzegał przed absolutyzowaniem tej różnicy, wskazując na ich wspólne zakorzenienie w procesie życia. Według filozofa poznanie i doświadczenie estetyczne nie wykluczają się, a nawet mogą stanowić wzajemne dopełnienie. Działalność naukowa, wyzbyta momentów estetycznych, staje się niepełna, bezowocna, mechaniczna i nieprzekonująca. Doświadczenie estetyczne jest niezbywalne dla integralności poznania i pełni w nim określone funkcje, które dotyczą nie tylko wyników działalności badawczej, ale również rozwoju osobowości badacza i jego otoczenia.

Poznanie integralne nie niweluje wszelkich różnic, ale znacząco je osłabia. Zostają w nim uwzględnione między innymi takie różnice jak: podmiot – przedmiot, umysł – ciało, rozum – uczucia, natura – kultura, subiektywne – obiektywne, indywidualne – społeczne, estetyczne – poznawcze, estetyczne – moralne i inne, ale nie są one w nim ontologizowane i absolutyzowane. Mają jedynie charakter heurystyczny, względny i funkcjonalny. Są one wprowadzane na poziomie refleksyjnym. Osoba poznająca integralnie zdaje sobie sprawę z ich nieostateczności. Różnice nie są granicami ani po-

działami. Badana rzeczywistość jest niepodzielona, ale zarazem wieloaspektowa. Wszelkie rozróżnienia i kategoryzacje są w poznaniu o tyle istotne, o ile przyczyniają się do głębszej integracji poznania, tożsamości człowieka i rozumienia.

Sądzę, że na wstępie warto również rozjaśnić pewien aspekt kluczowej dla niniejszych rozważań kategorii „doświadczenia estetycznego”. Wskazaniu rozlicznych aspektów doświadczenia estetycznego poświęcam w książce osobny rozdział. Na wstępie zasygnalizuję jedynie dwojaki sposób posługiwania się przeze mnie w tekście słowem „estetyczny”. Z jednej strony słowo to odnosi się do greckiego *aisthesis*, czyli postrzegania zmysłowego. „Estetyczność” oznacza tu wszelką percepcję zmysłową. Posługując się słowem „estetyczny” w takim znaczeniu, piszę na przykład o komponentach estetycznych, takich jak cielesność, zmysły, uczucia, wyobrażenia itd. Przy takim rozumieniu estetyczności wyrażenie „doświadczenie estetyczne” rozciąga się na wszelkie doświadczenia, gdyż nie ma doświadczeń niezmysłowych i niecielesnych. Możemy w tym przypadku mówić o estetyczności jako warunku wszelkiego ludzkiego, jak i również zwierzęcego doświadczenia. Możemy również, posługując się słowem „estetyczność” w taki niewartościujący sposób, rozróżniać estetykę pozytywną i negatywną. Pragnę jednak zaznaczyć, że używając w pracy wyrażenia „doświadczenie estetyczne”, nie utożsamiam go z wszelkim doświadczeniem, ani też nie rezerwuję wyłącznie dla doświadczenia sztuki. Kategorią tą posługuję się na oznaczenie doświadczenia, które jest szczególnie ukwalifikowane i któremu towarzyszy specyficzna wrażliwość na jakości zmysłowe oraz świadomość jego cielesnego, uczuciowego i zmysłowego charakteru. Doświadczenie estetyczne jest tu zatem czymś pożądanym i pozytywnym. Innymi słowy, posługuję się w książce wyrażeniem „doświadczenie estetyczne” w sposób wartościujący. W prezentowanym ujęciu estetyczne są te doświadczenia, które spełniają określone warunki, między innymi mają charakter integralny (łączą w sobie i równoważą zmysły, uczucia, wyobrażenie, intuicję itd.), są przepełnione jakością estetyczną, „uszlachetniają” wszelkiego rodzaju uczuciowe i zmysłowe doznania, wykraczają poza dualizm podmiot – przedmiot oraz umysł – ciało, przyczyniają się do poczucia satysfakcji i spełnienia. Warto dodać, że w refleksji Deweya oraz innych pragmatystów pojawia się zarówno *aistetyczne*, jak i elewatoryjne (wartościujące) rozumienie doświadczenia. W znaczeniu elewatoryjnym doświadczenie estetyczne nie jest czymś danym, ale zadaniem. Wymaga ono udoskonalania zmysłowej, cielesnej i uczuciowej percepcji. Poznanie integralne tym różni się od poznania niepełnego (skupionego na rozumie), że zawiera w sobie doświadczenie estetyczne w elewatoryjnym (wartościującym) sensie. Nie tylko zawiera ono w sobie komponenty estetyczne, takie jak cielesność, zmysły, wyobrażenia itd., ale również świadomość swojego ucieleśnienia i roli

cielesności w wytwarzaniu znaczeń i wiedzy. Zarówno doświadczenie estetyczne, jak i poznanie integralne są czymś zadaniem, wykształcanym i kulturowanym.

Książka składa się z pięciu części. W pierwszej zarysowuję pragmatyczną koncepcję prawdy i poznania, a także główne założenia i zadania estetyki pragmatycznej oraz somaestetyki. Wyróżniam punkty zbieżne pomiędzy pragmatyczną koncepcją prawdy i poznania oraz koncepcją poznania integralnego, a także punkty, w których obie koncepcje się rozchodzą. Wskazuję na znaczenie estetyki pragmatycznej i somaestetyki dla procesu uestetyczniania poznania. W drugiej części książki sytuuję założenia estetyki pragmatycznej w kontekście takich procesów kulturowych jak zwrot antymetafizyczny i somatyczny oraz wielowymiarowo rozumiana estetyzacja. Część ta ma na celu wskazanie aktualności i atrakcyjności estetyki pragmatycznej względem współczesnych kulturowych przemian rzutujących także (a może nawet przede wszystkim) na sferę poznawczą. Kolejna, trzecia część książki, dotyczy koncepcji doświadczenia i doświadczenia estetycznego Johna Deweya. Koncentruję się w niej na związku poznania i doświadczenia, a konkretniej, na rodzaju doświadczenia mogącego posłużyć za podstawę i wzorzec poznania w związku z dokonującym się kulturowym zwrotem somatycznym, antymetafizycznym oraz estetycznym. Wskazuję w niej na wspólne źródła doświadczenia estetycznego i poznania oraz warunki integralności poznania. Analizuję różnice pomiędzy poznaniem niepełnym i integralnym. W ostatnim rozdziale tej części, polemizując z Deweyowskim instrumentalizmem, rozwijam zagadnienie aksjologicznego wymiaru poznania integralnego. W czwartej części dokonuję konceptualizacji poznania integralnego analizując, przede wszystkim w oparciu o tradycję Deweyowskiego pragmatyzmu, takie komponenty owego poznania jak świadomość, uczucia, zmysły, myślenie estetyczne i znaczenia jakościowe, wyobrażenia i intuicja, myślenie refleksyjne. Ostatnia część książki ma na celu ukazanie praktycznego wymiaru koncepcji poznania integralnego. Analizuję w niej wybrane przykłady poznania w sferze edukacyjnej, filozoficznej i naukowej mogące posłużyć za wzorzec i kierunkowskaz dla kształtowania poznania integralnego.