

<http://dx.doi.org/10.16926/pd.2020.02.09>

Magdalena ŁATA

<https://orcid.org/0000-0002-0359-3310>

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Ramy kognitywne – konieczność czy wybór?

Streszczenie

Termin *ramy kognitywne* pojawił się współcześnie w teoriach psychologii poznawczej. Odgrywa ważną rolę w teoriach lingwistyki kognitywnej, teorii metonimii, metafor i amalgamatów pojęciowych, jako fundamentalna struktura, która umożliwia rozumienie znaczenia tworzonych w ramach tych teorii schematów. Jednak charakter ramy kognitywnej, rozumianej jako ograniczenia naszego poznawania, jest uniwersalnym narzędziem refleksji, możliwym do zastosowania w innych dziedzinach, szczególnie w filozofii. Artykuł porusza kwestie związane z pochodzeniem terminu, materiału konstrukcyjnego ram kognitywnych, różnorodnością ich występowania oraz możliwościami ich przekształcania na podstawie wybranych zagadnień z epistemologii, filozofii nauki i filozofii kultury.

Słowa kluczowe: ramy kognitywne, granice poznania, teoria sieci semantycznych, teoria ram, lingwistyka kognitywna, agnostycyzm poznawczy, realizm, teoria modeli badawczych, paradygmat, teoria idoli.

Wstęp

Badania ludzkiego poznawania dotyczą jego możliwości, ale również towarzyszących im ograniczeń. W codziennym, rutynowym życiu świadomość ograniczeń poznawczych albo jest nieobecna albo cząstkowa, bowiem taka świadomość klóci się z pragmatycznym, sprawnym działaniem, a jednak zagadnienie istnieje i niesie za sobą poważne konsekwencje epistemologiczne. Potencjał poznawczy określałają zakresy zmysłów, ale również struktury psychiczne i umysłowe, warunkowane biologicznie, społecznie i kulturowo. Zagadnienie ograniczeń poznawczych łączy się bezpośrednio z kwestią ram kognitywnych. Choć pojęcie powstało współcześnie, zakorzenione jest w metaforze wizualnej okna (później obrazu) i jego ramy, metaforze skonwencjonalizowanej językowo i używanej powszechnie, gdy potrzebne jest wyraźne wyodrębnienie jakiejś prze-

strzeni myśli. Rama kognitywna odnosi się do struktury i treści poznania oraz do jego określonego zakresu. Jej struktura stanowi uniwersalne narzędzie refleksji, możliwe do zastosowania na bardzo wielu płaszczyznach badawczych. Ze względu na liczne możliwości eksploracji tematu ograniczę się do kilku aspektów, które posłużą rozpatrzeniu najistotniejszych kwestii: skąd pochodzi termin, jakie są przykłady jego pojemności znaczeniowej, gdzie odnajdziemy analogiczne struktury i czy oraz jakim zmianom mogą ulegać ramy kognitywne.

Psychologia poznawcza

Pojęcie ram kognitywnych, których istnienie stanowi fundamentalne założenie lingwistyki kognitywnej, źródłowo wywodzi się z psychologii poznawczej, a dokładniej z teorii sieci semantycznych (Nęcka, Orzechowski, Szymura 2007, 126–135). Zhierarchizowana struktura sieciowa przechowywanych w pamięci pojęć łączy je ze sobą w punktach węzłowych, w których kodowane są różne reprezentacje pojęciowe. Model sieci semantycznych zakłada, że pojęcia są porządkowane „na możliwie najwyższym poziomie hierarchii ogólności” (tamże, 126). Ponieważ poszczególne reprezentacje pojęć tworzą zintegrowaną szczegółowo wiedzę, warunkując między innymi odpowiednie zachowanie w złożonej sytuacji społecznej, powstała teoria istnienia złożonych struktur poznawczych w organizacji sieci semantycznej. Ogólne struktury wykazują wysoki stopień powiązania między poszczególnymi reprezentacjami pojęciowymi. Wśród teorii struktur sieciowych pojawia się właśnie teoria ram (Minsky) i, pokrewna jej, teoria schematów (Rumelhart, Ortony). Obie koncepcje wyróżniają dwa poziomy struktury: niezmienny, czyli najbardziej ogólny, i elastyczny, który pozwala na podstawie tego pierwszego poziomu na zastosowanie modyfikacji w sytuacji odbiegającej od przypisanej schematowi. W świetle obydwu teorii złożone struktury sieciowe pełnią podobne funkcje: na podstawie posiadanej wiedzy umożliwiają szybkie i odpowiednie reakcje oraz dopasowanie celowości działań (Nęcka, Orzechowski, Szymura 2007, 131–133). Teorie schematów i ram różnią się zakładanymi stanowiskami na temat źródeł i kierunku „przepływu wiedzy”: w teorii schematów – wiedza deklaratywna („wiem, że”) zmienia się w wiedzę proceduralną („wiem, jak”), a w teorii ram odwrotnie – z wiedzy proceduralnej („wiem, jak”) wynika deklaratywna („wiem, że”). Złożone struktury sieciowe tworzą reprezentacje trwałe, które jednak mogą być dynamicznie rekonfigurowane z różnych dostępnych w sieci elementów.

Lingwistyka kognitywna

Szczególne role przypada ramom kognitywnym w teoriach lingwistyki kognitywnej. Z psychologii poznawczej termin „rama” został przeniesiony do teorii

tekstu (R. De Beaugrande i W.U. Dressler, U. Eco) oraz do semantyki (Ch.J. Fillmore) (Libura 2007, 24). W zależności od ujęcia badawczego ramy kognitywne mają charakter dynamicznego scenariusza albo statycznego schematu, jednak zawsze stanowią ogólne struktury, które organizują wiedzę (tamże, 24). Szeroko rozumiana kultura jest mniej lub bardziej skomplikowaną strukturą reguł, zależności i znaczeń w życiu społecznym oraz jednostkowym. Bardzo odległe dziedziny, jak na przykład sztuka i fizyka, dotyczące zupełnie innych aspektów ludzkiej egzystencji opierają się na różnych podstawach epistemologicznych, ale w niektórych aspektach schematy kognitywne, które wytwarzają, łączą się ze sobą na mocy podobieństw procesów i postaw poznawczych. W naszych umysłach w sposób automatyczny, albo uniwersalny dla wszystkich, albo wynikający z uwarunkowań kulturowych, łączymy jednostkowe zjawiska w nowe struktury znaczeniowe, zwane rutynami poznawczymi (*cognitive routines*) (Łata 2017, 325). Jak zauważają twórcy teorii z zakresu lingwistyki kognitywnej, podstawą rozumowania i kategoryzacji są wyidealizowane modele kognitywne (*idealised cognitive models*), czyli w miarę stabilne mentalne reprezentacje naszych przekonań o świecie, które spełniają cechy ogólnych ram kognitywnych. Wśród modeli kognitywnych szczególnie interesujący w kontekście ram poznawczych jest model schematów wyobrażeniowych (*image schema*), ponieważ stanowi dynamiczną strukturę stale organizującą nasze doświadczenie dotyczące interakcji percepcyjnej i kinetycznej, doświadczenie nabywane od najwcześniejszych lat (na przykład schemat *część – całość* czy *blisko – daleko*) (tamże). Schematy wyobrażeniowe jako ramy naszego poznania przenoszone są na struktury myślowe dotyczące całej rzeczywistości. Bazując na modelach kognitywnych, w miarę rozbudowywania znaczeń w struktury schematów wyobrażeniowych, metonimii, metafor i amalgamatów pojęciowych (Z. Kövecses, R.W. Langacker, G. Lakoff, M. Johnson, G. Foucunier, M. Turner), teorie lingwistyki kognitywnej pokazują, jak tworzenie ram poznawczych warunkuje rozumienie i działanie w świecie, ponieważ ramy kognitywne stanowią fundament naszej wiedzy. W kontekście teorii lingwistycznych powstawanie na przykład dowolnego amalgamatu pojęciowego, na który składają się przestrzenie wyjściowe i przestrzeń generyczna, byłoby niemożliwe bez znajomości odpowiedniej ramy kognitywnej, niezależnie od tego, czy jest to rama powszechnie znana, historyczna czy kulturowa. Przykładem ilustrującym może być obraz Jana Matejki *Hold pruski*, który byłby rozumiany tylko za pomocą struktury schematu wyobrażeniowego, choćby *góra – dół* (osoba klęka przed inną osobą) czy metonimii (*Rzecz-za-Kategorie* na przykład insygnia królewskie), gdyby oglądający nie posiadał znajomości ramy kognitywnej historii Polski.

Teorie lingwistyki kognitywnej zasługują na uwagę z jeszcze jednego powodu. Przede wszystkim, posługując się samym słowem „rama” i wszystkimi jej określeniami, przenosimy poprzez skonwencjonalizowaną metaforę doświadczenia percepcyjne przetransponowane na mentalne schematy wyobrażeniowe. I nie

chodzi tu tylko o najbardziej podstawowy schemat wyobrazeniowy *przedmiot*, ale również o takie schematy, jak *pojemnik*, *skala*, *blokada*, *umożliwienie*, *usunięcie przeszkody*, *policzalne – niepoliczalne*: można wymienić wiele rodzajów (*policzalne – niepoliczalne*) ram kognitywnych, określić ich granice (czyli rodzaj blokady) oraz ich wielkość (czyli zakres *blokady*) i postawić pytanie, czy są one konieczne (*usunięcie przeszkody*). Tym samym za każdym razem, gdy przywołuję pojęcie jakiegokolwiek ramy, pozostaję w podstawowej strukturze języka, jakim się posługuję, który też stanowi ramę kognitywną, zgodnie z tezą Wittgensteina, głoszącą, że „granice mego języka oznaczają granice mego świata” (Wittgenstein 2012, 64). Zanim przejdziemy do aspektu języka, a tym samym do kulturowych ram poznawczych, należy naszkicować jeden z fundamentalnych problemów epistemologicznych, a mianowicie problem granic poznania.

Epistemologia

Każde pytanie o istotę ram kognitywnych z konieczności prowadzi do zagadnień filozoficznych, a dokładnie epistemologicznych, ponieważ najbardziej podstawową kwestią dla zagadnienia jest problem granic naszego poznania. W dziejach filozofii już od starożytnej Grecji współlistnieją dwa sposoby myślenia: konstruktywny, skupiający uwagę na poznawaniu rzeczywistości, i krytyczny, podważający samą możliwość jej poznawania (Róždzeński 2012, 11). To właśnie nurt krytyczny analizuje zagadnienie ograniczeń epistemicznych, rozpatrując, czym jest nasze poznanie, czy też – inaczej mówiąc – jakie są ramy naszego poznania. Dopiero w świetle wniosków z takich rozważań można rozpatrywać pojęcia prawdy i wiedzy. Podstawowy problem filozofii percepcji dotyczy realizmu bezpośredniego, stanowiska zgodnego z potocznym mniemaniem, które zakłada, że w przestrzeni fizycznej istnieją w sposób ciągły obiekty odbierane w sposób wiarygodny i bezpośredni za pomocą różnych zmysłów, dostępne w ten sposób różnym obserwatorom i posiadające przysługujące im cechy, nawet gdy nie podlegają obserwacji (Woleński 2007, 393). Obrazowo rzecz ujmując, pytanie o realizm bezpośredni dotyczy tego, czy gdy wychylimy się poza ramę postrzeżeń zmysłowych, które opracowuje rozum, będzie coś poza tą ramą. Całkowicie negatywny stosunek do realizmu bezpośredniego zapoczątkowali starożytni sceptycy, którzy utrzymywali, że dane są nam tylko postrzeżenia zmysłowe, zjawiska, że tylko takie są nam dostępne w umyśle i nie mają związku z obiektami zewnętrznymi (Róždzeński 2012, 122). Polemika z myślą starożytną zaowocowała w epoce nowożytnej alternatywnymi teoriami odnoszącymi się do realizmu bezpośredniego, którego zagadnienie pozostaje mniej lub bardziej aktualne do czasów współczesnych. Kartezjusz nie kwestionował przekonania, że to, co jawi się umysłowi, stanowi bezpośredni materiał poznania dla umysłu, ale uznawał, że mamy oprócz tego pośredni dostęp do rzeczywistości zewnętrznej poprzez idee

istniejące w umyśle. „Uważał mianowicie, że w sposób pośredni, to znaczy poprzez niektóre idee zmysłowe, mamy dostęp poznawczy do niezmiennej istoty rzeczy cielesnych, jakie istnieją na zewnątrz naszego umysłu. Są to mianowicie tego rodzaju idee zmysłowe (tj. idee rzeczy cielesnych), które bezpośrednio jawią się naszemu umysłowi jako jasne i wyraźne. [...] Skoro więc poprzez tego rodzaju idee zmysłowe mamy dostęp poznawczy do istotowego ukształtowania rzeczy cielesnych, znaczyło to nieuchronnie, iż wbrew temu, co głosili sceptycy, ilekroć idee te jawią się w naszym umyśle, tylekroć wtedy nie ukazują one wyłącznie samych siebie” (tamże, 123). Optymistyczny stosunek Kartezjusza do możliwości naszego rozumu zapoczątkował, przewijający się niemal przez wszystkie późniejsze szkoły filozoficzne, problem zwany „dylematem *cogito*” (problemem transcendencji), czyli jak od pewności umysłu i pojawiających się w nim treści przejść do pewności istnienia rzeczywistości zewnętrznej. Dylemat, rozpatrywany między stanowiskami empiryzmu a racjonalizmu, najpierw próbowali rozstrzygnąć filozofowie XVII i XVIII wieku. Zwolennikami realizmu pośredniego byli Nicholas Malebranche, John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz, natomiast George Berkeley, Dawid Hume i Immanuel Kant w różnym stopniu kwestionowali możliwość poznawczego wykroczenia poza treści umysłu (tamże, 166–168 i 224–227). Najbliższy radykalnemu sceptycyzmowi był Dawid Hume, tyle że kwestię istnienia rzeczywistości poza doświadczeniem zmysłowym uważał za całkowicie nierozstrzygalną (Hume 1977, 186). George Berkeley natomiast, bazując na radykalnym empiryzmie, sądził, że przedmioty istnieją tylko w naszym umyśle. Idealizm immanentny Berkeleya opierał się jednak na wierze, że idee dane nam w umyśle pochodzą od Boga, podobnie jak sądzili wcześniej Kartezjusz, Malebranche czy Locke. Inny rodzaj idealizmu, bo idealizm transcendentalny, reprezentowały poglądy Kanta, który dopuszczał, na podstawie analizy logicznej, istnienie poza naszym umysłem przedmiotów w postaci *noumenów*, czyli rzeczy samych w sobie, których natura jest niepoznawalna, natomiast to, co jest dane umysłowi, to zjawiska, *fenomeny*. W świetle tych rozważań Kant tym samym zajął stanowisko zwane agnostycyzmem poznawczym. Również Hume’a można nazwać agnostykiem i fenomenalistą (Woleński 2007, 393), ale – w przeciwieństwie do Kanta – całkowicie negującym istnienie jakichkolwiek *noumenów*. Przekonanie o określonych granicach naszego poznania warunkuje rodzaj przedmiotu poznawania, jest „materiałem” dla ramy kognitywnej oraz wpływa na przyjęcie tego, co poza tym „materiałem” może istnieć.

Aspekt „materiału konstrukcyjnego” ram kognitywnych, dylemat *cogito* i problem realizmu zagościł na dobre w filozofii. Sceptycyzm nowożytny nie rozpatrywał tak zwanej wiedzy potocznej, rozważał natomiast możliwość osiągnięcia *episteme*, wiedzy pewnej. Sceptycyzm współczesny zakwestionował naiwne poglądy o możliwości ufundowania niepodważalnego fundamentu wiedzy, między innymi w wyniku rozpatrywania wiedzy potocznej. Ten nurt filozoficzny przybiera dwie formy: tradycyjnego sceptycyzmu kartezjańskiego i nowego scep-

tycyzmu znaczeniowego (Ziemińska 2013, 168). Kontynuacja sceptycyzmu kartezjańskiego próbuje podważyć całą naszą wiedzę o świecie zewnętrznym, wykorzystując eksperymenty myślowe „złego demona” Kartezjusza i „mózgu w naczyniu” Hilarego Putnama, w którym „złego demona” zwodzącego nasze zmysły zastępuje „zły naukowiec”: komputer stymuluje impulsami elektrycznymi mózg zamknięty w pojemniku i za pomocą tej symulacji tworzy iluzję rzeczywistości (Putnam 1998, 302–303)¹. „We współczesnej filozofii zaproponowano wiele odpowiedzi na sceptycyzm kartezjański, opartych głównie na osłabieniu pojęć wiedzy, uzasadnienia i znaczenia” (*Przewodnik po epistemologii* 2013, 180). Jedną z propozycji jest kontekstualizm, który przyjmuje, że „warunki prawdziwości dla zdań przypisujących *wiedzę* zmieniają się od kontekstu do kontekstu” (tamże, 173). Na relatywizmie opiera się również wspomniany nurt sceptycyzmu znaczeniowego, związany z refleksją Wittgensteina o grach językowych, polegający na kwestionowaniu znaczenia słów i przyjmowaniu wiedzy przybliżonej, wypracowanej w praktyce wspólnoty językowej (tamże, 177–178). Tym samym relatywizm wyboru „budulca” ramy poznawczej odsuwa pytania o jej „materię”. Współcześnie zaistniała również potrzeba oddzielania stanowiska sceptycznego (wątpliwość dotycząca istnienia wiedzy) od fallibilizmu (wiedza jest niepewna) (tamże, 151)². W przypadku nauki fallibilizm oznacza, że teorie naukowe muszą spełniać warunek falsyfikalności (Popper). „Hipoteza jest falsyfikowalna, jeżeli istnieje logicznie możliwe zdanie lub zdania obserwacyjne, które są z nią niezgodne, to znaczy takie, które jeżeli okazałyby się prawdziwe, to mogłyby sfalsyfikować hipotezę” (Chalmers 1993, 64).

W tym miejscu należy zasygnalizować, że nie tylko racjonalizm i empiryzm uznane są za punkt odniesienia dla „materiału” ramy kognitywnej: ludzie opierali i opierają nadal swoje przekonania na pozaracjonalnych i pozaempirycznych źródłach poznania. Historia irracjonalizmu wiedzie przez wiarę w bogów lub Boga i towarzyszące jej uczucia mistyczne, objawienia, stany oświecenia i ekstazy, przez zabobonne interpretacje zjawisk przyrody, przesady, uczucia i przeczucia. Inne aspekty poznania eksponowały między innymi fenomenologiczne *residuum* Edmunda Husserla, *Dasein* Martina Heideggera oraz bezpośrednie poznanie intuicyjne Henriego Bergsona. Współczesne nauki przyrodnicze, zwłaszcza neuro nauki, próbują zbadać i wyjaśnić tajemnice ludzkiego „uczucia i wiary”. Trudno wyobrazić sobie ludzkie życie bez stanów psychicznych warunkowanych uczu-

¹ W świetle dzisiejszych badań w obszarze neuronauk, na przykład poznania rozszerzonego lub teorii poliwalgalnej, eksperyment „mózgi w naczyniu” zbyt wąsko pojmuje funkcjonowanie mózgu. Por. A. Damásio, *Błąd Kartezjusza*, tłum. M. Karpiński, Wydawnictwo Rebis, Poznań 1999, s. 108–109; S.W. Porges, *Neurofizjologiczne podstawy emocji i przywiązania w teorii poliwalgalnej*, tłum. A. Gomola, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2021, s. 45, 52. Por. też M. Hohol, *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*, Copernicus Center Press, Kraków 2017, s. 137–152.

² „Nie ma więc absolutnej pewności w całej dziedzinie naszej wiedzy” (Popper 1992, 109).

ciami. „Strefa emocjonalna, choć różna od poznania intelektualno-pojęciowego, znajduje się w kręgu oddziaływania ludzkiego umysłu. Uczucia są aktami świadomości, dlatego nie można w sposób globalny kwestionować ich funkcji poznawczej” (Kowalczyk 2005, 84)³. Co istotne, jak zauważa Zdzisław Cackowski: „Ludzka działalność (tak praktyczna, jak i duchowa, symboliczna) jest porządkowaniem świata – rzeczowego i duchowego, a to w imię optymalizacji warunków istnienia człowieka. Jest ona działalnością racjonalizacyjną, bowiem rozumność rozpoznaje się po uporządkowaniu (samego działania lub jego efektów) choćby o stopień ponad porządek przypadkowy” (Cackowski 2010, 84). Można zatem przyjąć, że niezależnie od „materiału” ramy kognitywnej jej istotą jest niezmienna tendencja ludzkiego umysłu do ciągłego porządkowania napływających informacji. Gdyby ten proces nie był elastyczną stałą ludzkiego poznawania, gdyby nastąpiło całkowite uporządkowanie albo całkowity chaos, zniknęłaby również istota człowieczeństwa (tamże, 96).

Filozofia nauki

Wprowadzenie ładu wymaga przyjęcia zasad porządkowania, ogółu reguł, które to umożliwiają, czyli opracowanej „metody”, która staje się ramą kognitywną. W przypadku nauki, zanim nastąpi systematyzacja i interpretacja informacji, musi zostać przyjęte kryterium obiektywności. Wracając do realizmu bezpośredniego, kwestionowanie jego prawomocności odnosi się do zagadnienia obiektywności lub subiektywności pojmowania rzeczywistości i jest to jeden z istotnych problemów filozofii nauki. Musi istnieć zgodność w kwestii istnienia obiektywnego, czyli istniejącego poza jednym umysłem, przedmiotu poddanego badaniu, inaczej bezzasadne byłoby badanie czegokolwiek, bo prowadziłoby to do niespójności poznawczej. Obiektywizm epistemologiczny jest tożsamy z realizmem teoriopoznawczym, który postuluje „poznawalność istnienia i (przynajmniej niektórych) własności świata takimi, jakie one są niezależnie od poznającej świadomości” (Łukasik 1998, 184). Obiektywizm taki nie byłby możliwy bez założenia, że sądy o istnieniu i właściwościach przedmiotu badanego są niezależne od myślenia podmiotu i prawdziwe, to znaczy adekwatne do cech podmiotu (tamże). Realizm naukowy zwykle zawiera w sobie trzy tezy – metafizyczną, semantyczną i epistemologiczną, które składają się na tezę o istnieniu świata obiektywnego niezależnego od podmiotu poznającego, opisywanego przez język teoretyczny i teorie pretendujące do prawdziwości. (Łukasik 2019, 369–371). Realizm zakłada możliwość intersubiektywnego poznawania rzeczywistości oraz związaną z cielesnością zdolność wprowadzania zmian w otoczeniu podmiotu,

³ Znaczenie sfery uczuciowej, także w poznaniu naukowym szczególnie podkreślał Antonio Damasio w pracy *Dziwny porządek rzeczy. Życie, uczucia i tworzenie kultury*, tłum. A. Jankowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2018.

które podlegają obserwacji w czasie. Według Romana Różdżeńskiego właśnie tę kwestię pominął w swoich przemyśleniach Hume (Różdżeński 2012, 293–294). Natomiast subiektywizm epistemologiczny warunkowany jest poznaniem podmiotu opartym na indywidualnej percepcji, w tym stanów psychicznych i przekonań, albo na zaprzeczeniu istnienia przedmiotu (Łukasik 1998, 184). Rozwój nauki warunkowany jest uznaniem za możliwy obiektywizmu epistemologicznego, prowadzącego do spójnych rezultatów poznawczych, dopiero wtedy możliwe jest rozpatrywanie „metody” porządkującej.

Posługuję się określeniem „metoda” w odniesieniu do sceptycyzmu metodycznego Kartezjusza, stosowanej przez niego z założenia jako sposób dojścia do prawdy. We współczesnej filozofii nauki taką „metodę” należy rozpatrywać w ramach zagadnień teorii i towarzyszącej im metodologii. Niezależnie od tego, czy przyjmujemy na przykład założenia metodologii naukowych programów badawczych Imre Lakatosa czy strukturę rewolucji naukowych Thomasa S. Kuhna, mówią one o schemacie rozpatrywania teorii, o pewnej wybranej i zorganizowanej strukturze ramy kognitywnej, składającej się z określonych części. U Lakatosa w skład ramy programu badawczego wchodzi podstawowe, niezmiennie założenia programu, czyli *twardy rdzeń* oraz chroniący go przed falsyfikacją *pas ochronny* hipotez pomocniczych czy warunków początkowych. Struktura rewolucji naukowych Kuhna zakłada ramę paradygmatu, pewnego wspólnego modelu praktyki naukowej, zwanej nauką normalną, złożonego z praw, teorii, zastosowań i technologii eksperymentalnych, które zostały zaakceptowane przez wspólnotę naukową oraz poparte tradycją badań naukowych (Kuhn 2009, 31–32). Oba przytaczane stanowiska mają podobny, stały fragment konstrukcyjny: tak zwany *twardy rdzeń* programu badawczego, czyli niezmiennie ogólne hipotezy teoretyczne oraz prawa i założenia teoretyczne należące do paradygmatu nauki normalnej (Chalmers 1993, 111 i 123). Poza tym dzieli je przede wszystkim kwestia uznania niewspółmierności względem konkurencyjnych teorii, stosunek do tych teorii oraz wpływ środowiska naukowego na wybór teorii (tamże, 111, 118, 124 i 131). Przytoczone przykłady ujęcia teoretycznego zorganizowanych struktur teorii, w ramach których odbywa się rozwój nauki, pokazują, że zastosowanie wybranej ramy kognitywnej odnośnie do tego samego zagadnienia prowadzi do odmiennych wniosków.

To samo dotyczy tematu wybieranych ram metodologii w obrębie nauk, które mogą mieć oczywiście punkty wspólne, ale w danym momencie analizy badawczej, stosując jedną z nich, odrzucamy jednocześnie inną. Istnieje trzecie wyjście – wprowadzamy twórczy i chaotyczny anarchizm metodologiczny w stylu Paula Feyerabenda, aczkolwiek powstaje wątpliwość co do skuteczności badawczej takiego podejścia: każda dziedzina naukowa wybiera sposoby badania stosowne do badanego przedmiotu. W świetle rozważań Ernesta Cassirera nie oznacza to zagrożenia obiektywizmu, a tylko jego relatywność zależną od dziedziny (Parszutowicz 2013, 226–227). Nie ma jedności epistemologicznej wszelkiej wiedzy:

„Jakiś fakt może być uznany za prawdziwy bądź fałszywy jedynie względem pewnego określonego obserwatora w obrębie ściśle określonego systemu uzasadnienia” (Tempczyk 2006, 13). Cassirer zakłada równoprawne współistnienie poszczególnych systemów wiedzy: „Każda poszczególna forma byłaby w tym ujęciu *zrelatywizowana* względem innych, ale ponieważ ta *relatywizacja* jest od początku do końca wzajemna i ponieważ nie pojedyncza forma, a tylko systematyczna całość może służyć jako wyraz *prawdy* i *rzeczywistości*, granice, o których tu mowa, jawiłyby się z drugiej strony jako granice immanentne, jako takie, które zostają zniesione, kiedy tylko znów odniesiemy to, co szczególne, do całości i rozpatrzmy je w związku z całością” (Cassirer 2006, 116). Tak rozumianym obrazom rzeczywistości towarzyszą inne cele poznawcze i im podporządkowana jest metodologia badań.

Filozofia kultury

Kultura naukowa jest jednym z przejawów kultury szeroko rozumianej, na którą składają się jej wytwory materialne, mentalne i duchowe. Niezależnie od tego, czy kulturę ujmemy jako wszystko, co nie jest naturą, czy jako konieczny przejaw społecznej organizacji, czy też jako zbiór wszelkiej działalności człowieka, kultura pozostaje ramą poznawczą, która kształtuje poszczególne jednostki, ramą, w której pojawiają się nowe ramki w wyniku poznawania poszczególnych kontekstów świata społecznego. Zagadnienie sytuacji jednostki w kulturze stało się głównym aspektem rozważań filozofii kultury XX wieku: czy to człowiek tworzy kulturę, czy to raczej kultura formuje człowieka? Tym samym jest to pytanie o autonomię sposobu myślenia i działania jednostki. Kwestia relacji jednostki i kultury, rozpatrywana na gruncie filozofii, a później psychoanalizy i psychologii, socjologii czy antropologii, oscyluje między uznaniem kultury jako czynnika ograniczającego twórczą jednostkę a uznaniem symbiotycznej harmonii między jednostką a kulturą (Nowicka 2005, 98). Sformułowane poglądy różniły się w kwestii absolutyzacji wpływu kultury, wartościowania tego wpływu i problemu rzekomej lub domniemanej autonomicznej indywidualności jednostki w danej kulturze. Sigmund Freud odnajdywał rolę kultury w kontrolującym *superego*, dla Friedricha Wilhelma Nietzschego kultura była siłą, z której mógł się wyzwolić tylko nadczłowiek, a Jacques Lacan uważał, że więzi nas własna podświadomość zbiorowa i język. Wcześniej Martin Heidegger również podkreślał władzę tworzącego nas języka, która dziś stanowi podstawę sceptycyzmu znaczeniowego (Ziemińska 2013, 176–178), ale w kwestii uwięzienia w kulturze uważał, że człowiek ma wybór rozpoznania własnej sytuacji w świecie i stworzenia własnego projektu swojego życia. Ernst Cassirer stwierdzał, że już nie potrafimy oddzielić siebie od kultury, ponieważ ściśle nas otacza. Mający duży wpływ na strukturalistów antropolog kultury Claude Lévi-Strauss zaobserwował powta-

rzające się w różnorodnych kulturach prawidłowości, z których wysnuł wniosek, że niezależnie od części świata człowiek, choć dokonuje wyboru z form i środków swojej kultury w celu wyrażenia swojej indywidualności, i tak zawsze wyraża tylko uniwersalną naturę ludzką. Inaczej kwestię postrzegali w duchu koła hermeneutycznego przedstawiciele hermeneutyki – Hans-Georg Gadamer i Paul Ricoeur. Można powiedzieć, że według nich miał miejsce rodzaj „przepływu” między jednostką a kulturą: człowiek nie może uwolnić się od kultury i jego działanie polega na jej interpretacji, ale jest to zawsze reinterpretacja kreatywna, możliwa dzięki oryginalności i niepowtarzalności interpretującego. Tradycja podlega indywidualnym interpretacjom, które opierają się na jednostkowym rozumieniu tekstów kultury. Subiektywne interpretacje zakorzenione są w biografii interpretatora i predyspozycjach osobowości, dzięki temu możliwe jest kreowanie nowych wartości i różnorodności form kulturowych. Podobne stanowisko wypracowała współczesna antropologia kulturowa z naciskiem na ostateczną rolę jednostki jako twórcy kultury. „Kultura powstała w związku z pragnieniami, potrzebami, dążeniami i sposobami ekspresji jednostek ludzkich, ale w efekcie jest od nich niezależna, działa jako czynnik zewnętrzny, gdyż jest zjawiskiem ponadjednostkowym”. Ruth Benedict określa kulturę mianem „surowego materiału”, który jednostka przetwarza w swoje istnienie (Nowicka 2005, 99). Otrzymujemy gotowe „wzorniki” ram kognitywnych kultury i albo je przyjmujemy bez zastrzeżeń, albo będziemy formować swoje „kształty” i „ornamenty”.

Poza stwierdzeniem, że kultura kształtuje ramy kognitywne społeczności i jej jednostek, należy zaznaczyć, że „styl” poznawczy tych ram zależy od danej kultury. „Jednostka jest bogatsza o to, co kultura dostarczyła jej w gotowej postaci. Oczywiście, zarazem jest uboższa o wzory, które stworzyły inne kultury [...]” (tamże). W celu zarysowania istoty zagadnienia warto odwołać się do wnikliwej analizy wpływu kultur Zachodu i Wschodu, jakiej dokonał Richard E. Nisbett. Początkowo Nisbett wychodził z założenia, że ludzka percepcja ma charakter uniwersalny. Jednak w analizie porównawczej ludzi Wschodu, to jest w tym przypadku wschodniej Azji – Chin, Japonii i Korei oraz ludzi Zachodu, to znaczy ludzi z kręgu kultury europejskiej, badacz odkrył, że różnice kulturowe odpowiadają za inne pojmowanie natury umysłu. Jest to konsekwencja odmiennej homeostatyczności układów tych kultur: „Praktyki społeczne propagują dany światopogląd, światopogląd narzuca odpowiednie procesy myślowe, te zaś zarówno uzasadniają światopogląd, jak i wspierają procesy społeczne” (Nisbett 2015, 15). Inny przebieg gospodarczo-społecznego ukształtowania obu kultur w ciągu tysiącleci warunkuje utrwalone tendencje innych percepcji i stosunku do rzeczywistości. Pomijając uogólnienie takiego porównania i względem poszczególnych krajów, i poszczególnych ich przedstawicieli, źródłem różnic jest pojmowanie istnienia poszczególnego człowieka: przedstawiciel Zachodu pojmuje siebie jako indywidualną jednostkę, a przedstawiciel Wschodu jako część kolektywu, który jest uważany za najważniejszy. Między biegunami niezależności i zależności

społecznej rozciągają się różnice mentalne i psychiczne: wzorców uwagi i percepcji, założeń dotyczących świata, jego stałości lub zmienności, przekonań dotyczących sprawczości w tym świecie. Współcześni mieszkańcy Zachodu charakteryzują się przekonaniem o swojej niepowtarzalnej indywidualności i wierzą w swoją sprawczość w rzeczywistości; utrwalonym ideałem myślenia jest logika, a obiekty, dzięki analizie jednostkowej, są skategoryzowane, ich zachowanie możliwe do poznania, a zatem świat w ich odczuciu jest dość stabilny i niezmienny. Azjaci mają holistyczne spojrzenie na świat: uważają się za część większej całości, przede wszystkim tej społecznej, i podporządkowują temu przekonaniu swoje istnienie; widzą zdarzenia jako powiązane ze sobą; świat jawi się im jako skomplikowany i zmienny, a sprawczość w tym świecie zależy od współistnienia działań zbiorowych; myślenie dialektyczne nie stanowi problemu. Nisbett widzi ścisłą zależność współczesnej odmienności kultur od ich starożytnej filozofii jako podwaliny sposobów myślenia: stawia w opozycji filozofię starożytnych Greków z konfucjanizmem, taoizmem i buddyzmem Azjatów, przy czym zaznacza, że powstanie obu kultur wiązało się z odmiennymi strukturami gospodarczo-społecznymi. Ten rozdźwięk pomiędzy indywidualną sprawczością a sprawczością zbiorową ukształtował tendencje do dosłownego widzenia świata. Pokazał to eksperyment Taka Masuda z „akwarium”: przedstawicielom obu kultur pokazano ten sam obraz świata podwodnego – mieszkańcy Zachodu, opisując, co widzieli, mówił o poszczególnych i wyróżniających się elementach, podczas gdy ludzie Wschodu obejmowali w swoim opowiadaniu całość zapamiętanego obrazu (Nisbett 2015, 75–77). W kontekście wspomnianej już kognitywnej ramy subiektywizmu gatunkowego okazuje się, że za widzenie odpowiada nie tylko biologia, ale również światopogląd utrwalony społecznie⁴.

Badania nad percepcją

Wracając na chwilę do filozofii, współczesna wiedza o świecie biologicznym stawia nowe pytania dotyczące rzeczy samych w sobie Kanta. Jego „pozytywny” agnostycyzm poznawczy można na nowo rozpatrzyć z perspektywy badań dotyczących percepcji. Posłużę się w tym celu badaniami ujawniającymi różnice w postrzeganiu u różnych gatunków. Kąt pola widzenia przestrzennego obuoicznego jest wypadkową pól widzenia każdej z gałek ocznych i gdy u człowieka wynosi około 124°, to na przykład u królika jest to zaledwie około 9°, ale za to wyłupiaste oczy umieszczone z boku czaszki pozwalają zwierzęciu na pełne spektrum kątowne widzenia jednoocznego i widzenia dwuocznego z tyłu czaszki (Młodkowski 1998, 181–184). Inny aspekt badań nad percepcją wzrokową

⁴ Warto zwrócić uwagę, że język matematyki i nauk przyrodniczych zachowuje uniwersalny charakter ponadkulturowy.

uświadamia, że na przykład widmo barwne widzenia ptaków rozciąga się w większym zakresie barw niebieskich i fioletowych (Młodkowski 1998, 212), część gadów widzi w podczerwieni, a owady poznają świat w zwielokrotnionym obrazie. Informacje, które posiadamy współcześnie o subiektywizmie gatunkowym, rzucają inne światło na fenomenalizm Kanta. Symulacje odtwarzające percepcje innych gatunków, z którymi współlistniejemy, rozszerzają koncepcje możliwych *noumenów* w zależności od uwarunkowań różnic gatunkowych.

Sama percepcja wzrokowa człowieka jest bardziej złożoną ramą kognitywną niż odbiór czysto zmysłowy. W świetle badań między innymi Rudolfa Arnheima i Nicholasa Mirzoeffa wiadomo, że nie jest ona, jak sądzono dawniej, stabilnym rejestrowaniem w oku bodźców płynących ze świata zewnętrznego, które na przykład według Kartezjusza były następnie poddawane sądowi umysłu: dziś wiadomo, że oczy pozostają w ciągłym ruchu, zbierając informacje z otoczenia, a informacje scala w stabilny i ciągły obraz mózg (Mirzoeff 2016, 87 i 98). Arnhem podkreślał, że percepcja wzrokowa jest selektywna, ponieważ nie ma reakcji na jakikolwiek bodziec bez jego wyróżnienia; nasze myślenie wpływa na to, co widzimy; nasze doświadczenie przestrzenne sprawia, że oddalone przedmioty pojmujemy we właściwej im skali; uzupełniamy niekompletne dane przy częściowym przesłonięciu obiektu obserwacji oraz widzimy w jakimś kontekście, choćby to miał być kontekst określony indywidualnie (Arnhem 2011, 19–67). Mirzoeff zaznacza, że na wzrok ma wpływ przestrzenna świadomość ciała: „Całość doświadczenia, które nazywamy *wzrokiem*, jest wynikiem wielokrotnych przetworzeń i analiz, zależnych od ciągłego sprzężenia zwrotnego z innymi obszarami ciała. Wzrokowi daleko do bycia jedynym, niezależnym *zmysłem*” (Mirzoeff 2016, 108).

Zmiany ram kognitywnych

Po zaprezentowaniu kilku możliwych aspektów występowania struktur, które można określić mianem ram kognitywnych, pierwszy człon zadanego w tytule pytania wydaje się jasny i bezsprzeczny: zawsze mamy jakiś określony zakres poznawczy, naszą percepcję i rozumienie określają ograniczenia zmysłów, doświadczeń i światopogląd, ale uwięzieni w granicach ram mamy możliwość ich modyfikacji. Sięgnijmy raz jeszcze do psychologii i teorii struktur sieciowych, a dokładnie do teorii schematu, która zakłada, że „taka modyfikacja jest możliwa dzięki uczeniu się” (Nęcka, Orzechowski, Szymura 2007, 130). Zmiana może odbywać się na kilka sposobów: poprzez przyrost informacji i powstanie nowych subprocedur, poprzez dostrojenie istniejącego schematu na poziomie subprocedur bez zmiany schematu wyjściowego oraz na drodze całkowitej restrukturyzacji zastanego schematu w zupełnie inny schemat. „Należy więc stwierdzić, iż powstawanie nowych schematów i modyfikacja schematów już istniejących dokonują się dzięki twórczym procesom transformowania, abstrahowania i myślenia

indukcyjnego” (tamże). Innymi słowy, posługując się językiem metaforycznym, ramę można uzupełnić o nowe elementy i rozszerzyć, zmienić jej kształt albo usunąć i zastąpić nową. Jeśli chodzi o zestawienie tej teorii z myślą filozoficzną, przyjęcie nowej ramy kognitywnej musi poprzedzać świadomość innego ujęcia problemu. Takiemu uświadomieniu pomaga klasyfikacja źródeł naszych przekonań, na przykład teoria idoli Francisa Bacona. Podzielił on „idole i fałszywe pojęcia, które opanowały już rozum ludzki” (Bacon XXXVIII) na cztery kategorie: *idola tribus*, złudzenia plemienne warunkowane naturą ludzkiego gatunku, specyfika poznania zmysłowo-rozumowego; *idola specus*, złudzenia jaskini powstające z połączenia predyspozycji indywidualnych i danej kultury; *idola fori*, złudzenia rynku, w których ograniczają nas nieporozumienia między znaczeniem a językiem zniekształcającym istotę rzeczy oraz *idola theatri*, złudzenia błędnych teorii i dogmatów systemów filozoficznych (Bacon XXXVIII–XLIV). W tym ostatnim mieściłoby się zjawisko przeszkody epistemologicznej, którą Gaston Bachelard uznał za stałą tendencję umysłu naukowego ograniczonego wykształceniem (Bachelard 2002, 18–19).

Zakończenie

Podsumowując rozważania nad rolą różnorodnych ram kognitywnych, koniecznością ich istnienia, elastyczną zmiennością jakiej podlegają i brakiem ich determinującej formy, należy zaznaczyć, że według psychologicznej teorii ram są one dla człowieka możliwością skuteczniejszego działania w świecie, ponieważ „redukuje nadmiar informacji, porządkują obraz świata i regulują nasze celowe działania w świecie” (Nęcka, Orzechowski, Szymura 2007, 132). Z drugiej strony świadomość ich ograniczeń przypomina o refleksji Blaise’a Pascala, że ludzka wiedza jest ograniczona, albowiem oparta na ograniczonym poznaniu zmysłowym, i fragmentaryczna – nie wiemy wszystkiego i nigdy się nie dowiemy (Pascal 1996, 84 [355]). Znajomość naszych ograniczeń, według Pascala również tych moralnych, zapewnia nam samowiedza (tamże, 86). Choć problem samowiedzy też dostarcza współczesnym badaczom wielu problemów (Ziemińska 2013, 221–267), końcowym spostrzeżeniem niech pozostanie to, że samowiedza różnorodności ram kognitywnych jest sposobem zdystansowania się wobec własnego *collagé* konstrukcji ramowych. „Zawsze zaczynamy od jakiejś starej wersji czy od świata, który mamy pod ręką i któremu musimy być posłuszni, póki brak nam woli i umiejętności, by go przetworzyć na nowy. Upór faktów jest w części sprawą uporczywości naszych nawyków; nasze podstawy są w istocie niewzruszone. Tworzenie świata zaczyna się jedną wersją, a kończy drugą” (Goodman 1997, 115). Rozważania nad strukturą różnych ram kognitywnych, zwracając uwagę odśrodkowo ku granicom poznania, zmieniają jednocześnie rozumienie tego, co dośrodkowe, poznawanie tego, co znajduje się w środku ramy.

Bibliografia

- Arnheim R. (2011), *Myślenie wzrokowe*, przeł. M. Chojnacki, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Bachelard G. (2002), *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, przeł. D. Leszczyński, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk.
- Bacon F. (1965), *Novum Organum*, XXXVIII, przeł. J. Wikarjak, PWN, Warszawa.
- Cassirer E. (2006), *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Antyk, Kęty.
- Chalmers A. (1993), *Czym jest to, co zwiemy nauką? Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki. Wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki*, przeł. A. Chmielewski, Siedmioróg, Wrocław.
- Damásio A., *Błąd Kartezjusza*, tłum. M. Karpiński, Wydawnictwo Rebis, Poznań 1999.
- Goodman N. (1997), *Jak tworzymy świat*, przeł. M. Szczubiałka, Fundacja ALETHEIA, Warszawa.
- Hohol M., *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*, Copernicus Center Press, Kraków 2017.
- Hume D. (1977), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, PWN, Warszawa.
- Janeczek S., Wróblewski Z., Starościc A. (red.) (2019), *Metodologia nauk. Część I. Czym jest nauka?* (seria: Dydaktyka Filozofii, t. IX), KUL, Lublin.
- Kałużyńska E. (red.) (1998), *Podmiot poznania z perspektywy nauki i filozofii*, IFiS PAN, Warszawa.
- Kowalczyk S. (2005), *Filozofia kultury*, KUL, Lublin.
- Kuhn T.S. (2009), *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Aletheia, Warszawa.
- Libura A. (2007), *Amalgamaty kognitywne w sztuce*, UNIVERSITAS, Kraków.
- Łata M. (2017), *Obraz Melancholia Jacka Malczewskiego w kontekście teorii lingwistyki kognitywnej*, Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne, t. 5, s. 323–339.
- Łukasik A., *Epistemologiczne pojęcia obiektywności*, [w:] E. Kałużyńska (red.) *Podmiot poznania z perspektywy nauki i filozofii*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 165–195.
- Łukasik A., *Realizm naukowy*, [w:] *Metodologia nauk. Część I Czym jest nauka?*, (seria *Dydaktyka Filozofii*, t. IX) red. ks. S. Janeczek, Z. Wróblewski, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 367–396.
- Mirzoeff N. (2016), *Jak zobaczyć świat*, przeł. Ł. Zaremba, Karakter, Kraków.
- Młodkowski J. (1998), *Aktywność wizualna człowieka*, PWN, Warszawa–Łódź.

- Nęcka E., Orzechowski J., Szymura B. (2007), *Psychologia poznawcza*, PWN, Warszawa.
- Nisbett R.E. (2015), *Geografia myślenia. Dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?*, przeł. E. Wojtych, Smak Słowa, Sopot.
- Nowicka E. (2005), *Świat człowieka – świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, PWN, Warszawa.
- Parszutowicz P. (2013), *Filozofia jako krytyka poznania. Wprowadzenie do transcendentalizmu Ernesta Cassirera*, IFiS PAN, Warszawa.
- Pascal B. (1996), *Myśli*, przeł. T. Żeleńskiego, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Popper K.R. (1992), *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Porges S.W., *Neurofizjologiczne podstawy emocji i przywiązania w teorii poliwalnej*, tłum. A. Gomola, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2021
- Putnam H. (1998), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, PWN, Warszawa.
- Różdzeński R. (2012), *Filozofia a rzeczywistość. Spór o poznawalność świata*, WAM, Kraków.
- Tempczyk M. (2006), *Wstęp*, [w:] E. Cassirer, *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Antyk, Kęty.
- Wittgenstein L. (2012), *Tractatus Logico-Philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa.
- Woleński J. (2007), *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, PWN, Warszawa.
- Ziemińska R. (red.) (2013), *Przewodnik po epistemologii*, WAM, Kraków.

Cognitive frames – inevitability or choice?

Summary

The term cognitive framework has appeared in modern theories of cognitive psychology. In theories of cognitive linguistics, the theory of metonymy, metaphors and conceptual amalgams, is a fundamental structure that makes it possible to understand the meaning. However, the nature of the cognitive framework understood as the limitations of our cognition is a universal reflection tool that can be used in other fields, especially in philosophy. The article deals with issues related to the origin of the term, the construction material of the cognitive framework, the diversity of their occurrence and the possibilities of their transformation based on selected issues from epistemology, philosophy of science and philosophy of culture.

Keywords: cognitive framework, limits of cognition, theory of semantic networks, theory of frames, cognitive linguistics, cognitive agnosticism, realism, theory of research models, paradigm, theory of idols.