

*Jan Pleszczyński**

Komunikologia znaturalizowana

Staram się tutaj przedstawić zarys pewnej filozoficznej teorii komunikacji (i mediów), którą nazywam komunikologią znaturalizowaną¹. Pewnej – bo ukierunkowanych filozoficznie koncepcji, w których komunikacja i media odgrywają kluczową, albo przynajmniej bardzo istotną rolę, jest wiele i wciąż powstają nowe². Ta, której zarys tutaj prezentuję, bardzo mocno akcentuje rangę naturalnych – w sensie: biologicznych, a więc wrodzonych – determinant, zawsze obecnych w procesach i zjawiskach komunikacyjnych, z reguły pomijanych lub marginalizowanych przez badaczy komunikacji społecznej i medioznawców.

261

Większość znanych mi teorii komunikacji i mediów, także tych o profilozoficznym nastawieniu, traktuje komunikację międzyludzką jako fenomen *stricte* kulturowy (Kulczycki 2015: 73–76), zaniedbując jej biologiczne uwarunkowania i aspekty. O ile jednak we wcześniejszych epokach komunikacyjno-medialnych takie podejście mogło wydawać się uzasadnione i wystarczające, o tyle w epoce internetu, w której e-komunikacja i media cyfrowe agresywnie wkroczyły w sferę intersubiektywności i coraz bardziej ją zawłaszczają, już nie – co najmniej z dwóch powodów.

* <https://orcid.org/0000-0001-7607-2965>, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

¹ Większość, choć oczywiście nie wszystkie myśli i idee, które tu przedstawiam, prezentowałem w różnych kontekstach na kilkunastu konferencjach i mniej formalnych spotkaniach organizowanych przez prof. Grażynę Habrajską (i prof. Aleksę Awdiejewą), w których uczestniczę od 2007 roku.

² W języku polskim zob. np. Fiut (2018), Fleischer (2007), Hudzik (2017), Mersch (2010), Osika (2016), Wendland (2014). Trzeba jednak dodać, że kondycja filozofii komunikacji i mediów, przynajmniej w Polsce, jest dość mizerna. W 2015 roku, na prestiżowym X Polskim Zjeździe Filozoficznym w Poznaniu (zjazdy odbywają się od 1923 roku, co kilka lat), z trudem udało się zorganizować skromny, czteroosobowy panel poświęcony filozofii komunikacji, a obrady Zjazdu toczyły się w blisko 30 sekcjach, sympozjach specjalnych i różnych innych tematycznych panelach.

Okazuje się bowiem, że nowoczesne technologie i media cyfrowe nie tylko wzmacniają biologiczną składową komunikacji, co skutkuje ujawnianiem się w świecie ludzkim nowych, nieznanych we wcześniejszych epokach komunikacyjno-medialnych fenomenów, takich jak postprawda, hejt, czy fake-newsy, lecz także działają wedle mechanizmów analogicznych do tych, które zarządzają biologicznymi aparatami światoo obrazu. Za Konradem Lorenzem i innymi ewolucyjnymi epistemologami, nawiązującymi do jego teoriopoznawczych idei, określam te biologiczne mechanizmy jako racjomorficzne.

Wraz z cyfrowymi technologiami komunikacyjno-medialnymi w świecie ludzkim ujawniła się nowa ontyczność: racjomorfizm technologiczny, albo inaczej – technoracjomorfizm, który katalizuje racjomorfizm biologiczny (oba terminy zdefiniuję w dalszej części opracowania). Innymi słowy, w obecności nowoczesnych technologii komunikacyjno-medialnych, nie tylko w sferze intersubiektywności, ale w całym świecie ludzkim, ujawnia się nadmiar racjomorfizmu.

Już w tym miejscu konieczne trzeba jednak bardzo wyraźnie zaznaczyć, że biologiczny racjomorfizm jest nie tylko niezbywalną składową świata ożywionego, ale przede wszystkim pełni doniosłe funkcje vitalne, niezbędne dla przetrwania jednostki i gatunku. Korygowany przez kulturę spełnia też bardzo pozytywną rolę w komunikacji międzyludzkiej – odpowiada m.in. za empatię czy pewne ludzkie wydolności, które współcześnie bardzo wpływowy amerykański filozof-kognitywista Daniel Dennett nazywa umiejętnościami bez zrozumienia (*competence without comprehension*) (Dennett 2017). Tak więc to nie racjomorfizm dewastuje życie społeczne, lecz jego nadmiar. Nie chodzi zatem o to, by racjomorfizm wyeliminować z komunikacji i sfery intersubiektywności – a zdaje się, że w tym kierunku zmierzają niektóre bardzo radykalne ruchy społeczne i polityczne, motywowane zresztą szlachetnymi i głęboko humanistycznymi przesłankami – ale o to, żeby racjomorfizm nie zdominował komunikacji, sfery intersubiektywności i nie zredukował ludzkiej kultury. Właściwie postawiony problem nie brzmi zatem: jak wyeliminować racjomorfizm ze świata ludzkiego, komunikacji i sfery intersubiektywności, lecz: ile racjomorfizmu w świecie ludzkim, komunikacji i sferze intersubiektywności. O ile jednak biologiczny racjomorfizm jest czymś naturalnym w świecie ludzkim i wszystkich organizmów żywych, zaś jego użyteczność i niezbędność zweryfikowały miliardy lat ewolucji biologicznej, o tyle jego technologiczny analogon to nowy, liczący zaledwie dwie dekady artefakt, przypisany wyłącznie do świata ludzkiego. Jego potężna sprawczość jest efektem skumulowania sił natury (reprezentowanych przez racjomorfizm) i ludzkiego rozumu (reprezentowanego przez technologie).

W prezentowanej tu koncepcji podkreśla się, że na kulturowe komponenty i determinanty komunikacji, dzięki którym może być ona – choć nie zawsze jest – racjonalna i celowa, nakładają się determinanty biologiczne: racjomorficzne i teleonomiczne, które pełnią niezwykle istotne funkcje komunikacyjne i więziotwórcze. Dzięki nim ludzie mogą się np. czasem porozumieć, mimo że się nie rozumieją, a przecież w wielu sytuacjach życiowych porozumienie jest ważniejsze niż rozumienie. I właśnie z tego powodu tę koncepcję określam jako komunikologię znaturalizowaną.

Termin *komunikologia* rozumiany jest różnie. Za Vilémem Flusserem (1998) określam tak po prostu filozofię komunikacji i mediów. Komunikacja i media są sprzężone: komunikacja jest kluczową relacją w świecie ludzkim, ale do działania, ujawnienia swojej mocy sprawczej, potrzebuje mediów³. Tak więc nie ma filozofii komunikacji bez filozofii mediów i *vice versa*, choć – tak mi się przynajmniej wydaje – istnieje znacznie więcej publikacji zawierających w tytule filozofię lub teorię mediów, niż filozofię albo teorię komunikacji⁴. Media wydają się atrakcyjniejszym – i „dostępniejszym”, łatwiejszym do uchwycenia niż komunikacja – obiektem badań. Jak pisze Dieter Mersch (2010: 10), media „odgrywają centralną rolę w zrozumieniu poznania, postrzegania, komunikacji, pamięci i procesów tworzenia porządków społecznych, tak że ich pojęcie mogło w ciągu niewielu lat zająć pozycję kluczowej kategorii epistemologicznej, która zaczęła przenikać do wszystkich dyscyplin i usytuowała się w miejscu niegdyś zajmowanym przez semiotykę i strukturalizm”. W takich ujęciach komunikacja jako taka stanowi dla mediów tylko tło. Natomiast prezentowana tutaj koncepcja skupia się właśnie na komunikacji, traktując media jako jej narzędzia – czyli tło.

Termin „komunikologia znaturalizowana” nieprzypadkowo nawiązuje do mocno już ugruntowanego we współczesnej filozofii pojęcia „epistemologia znaturalizowana”. Chodzi mianowicie o to, że w proponowanym przeze mnie modelu onto-epistemologicznym (albo epistemo-ontologicznym,

³ Oczywiście inne organizmy żywe też się komunikują, ale nie mają do dyspozycji technologii. Tutaj zresztą interesuje mnie komunikacja w świecie *homo sapiens socialis et communicans*.

⁴ Niewykluczone, że to pokłosie „dziedzictwa” Wilbura Schramma (*Schramm Legacy*), jak się określa efekty organizacyjnych i naukowych działań oraz dokonań tego amerykańskiego badacza komunikacji masowej, który w połowie XX wieku dał potężny impuls dla akademickich badań nad prasą i dziennikarstwem. W efekcie na kilka dziesięcioleci nauki o komunikacji zdominowało medioznawstwo, skoncentrowane na mediach i komunikacji masowej, a nie komunikacji jako takiej. Ale także współcześnie, w epoce internetu, znacznie więcej i częściej słyszymy o językach mediów (Manovich 2006), mediatyzacji (Couldry, Hepp 2017) czy logikach mediów (Thimm, Anastasiadis, Einspänner-Pflock 2018) niż o komunikacji.

w zależności od preferowanej perspektywy) komunikacja pełni kluczową rolę w procesach poznawczych i wytwarzaniu ludzkiej wiedzy, stając się tym samym fundamentalną kategorią epistemologiczną (epistemo-ontologiczną/onto-epistemologiczną). To nie media, lecz komunikacja jest „pierwsza”, poprzedza i warunkuje wszelkie kulturowo zapośredniczone formy doświadczenia. Dookreślając, że jest to komunikologia znaturalizowana, chcę podkreślić, że odwołuję się do filozoficznego naturalizmu, zasadzającego się na przeświadczeniu, iż „natura jest ostateczną podstawą i zasadą wszelkich procesów przyrodniczych i kulturowych” (Woleński 2015: 23), a więc także ostateczną podstawą komunikacji międzyludzkiej. Kultura jest bowiem tylko cienką powłoką pokrywającą ewolucyjnie wykształcone wielowarstwowe pokłady natury.

Koncepcję tę szeroko przedstawiłem w monografii *Epistemologia komunikacji medialnej. Perspektywa ewolucyjna* (Pleszczyński 2013), a potem uzupełniałem (i nadal uzupełniam) w kilkunastu rozproszonych artykułach. Dlatego tutaj, w trzech krótkich podrozdziałach, skupiam się tylko na jej wybranych aspektach. Pierwszy fragment ma charakter wprowadzający: wyjaśniam, czym jest filozoficzny naturalizm oraz przybliżam ideę jednej z naturalistycznych teorii poznania, do której odwołuję się w koncepcji znaturalizowanej komunikologii. W drugim przedstawiam model onto-epistemologiczny (epistemo-ontologiczny), w którym komunikacja jest kluczową relacją więziotwórczą, poznawczą i wiedzotwórczą. W trzecim natomiast staram się uzasadnić, dlaczego racjomorfizm i technoracjomorfizm uważam za terminy, które mogą być atrakcyjne dla komunikologii. Warto bowiem pamiętać, że wiele pojęć filozoficznych ma uniwersalne zastosowania, można je włączać do różnych dyskursów, a więc również komunikologicznych i medioznawczych, na zasadzie zaproponowanej przez Petera F. Strawsona analizy powiązaniowej (Strawson 1994, Grobler 2019). Wyznaczają one pewne punkty orientacyjne, które w połączeniu z innymi, już nie-filozoficznymi pojęciami – punktami orientacyjnymi – pozwalają formułować różne modele i teorie. Komunikologia znaturalizowana jest jedną z nich.

Naturalizm i ewolucyjna teoria poznania

W filozofii naturalizm jest pewną postawą, stanowiskiem wobec problemów określanych jako filozoficzne. Odrzuca pogląd, „że istnieją lub mogą istnieć obiekty, które znajdują się poza zasięgiem naukowego wyjaśniania” – pisze Jan Woleński (2015: 23, 24). „Ponadto naturalizm



pozostaje ontologicznie neutralny, tj. nie określa, jakie specyficzne rodzaje obiektów istnieją i w jakiej ilości”⁵. I dalej: „[W]edle naturalizmu, niezależnie od jego typu, każde prawdziwe stwierdzenie o świecie jest prawdą o naturze”.

Termin „epistemologia znaturalizowana” spopularyzował Willard Van Orman Quine, amerykański filozof i logik, którego dorobek odcisnął bardzo mocne piętno na światowej filozofii drugiej połowy XX wieku. W 1975 roku opublikował głośny esej *Epistemology Naturalized* (Quine 1986), w którym argumentował – jak zresztą i w innych – że filozofia podejmuje problemy, które są, albo powinny być, problemami naukowymi. Quinowski program epistemologii znaturalizowanej, odwołującej się do nauk przyrodniczych, wywołał duży ferment wśród profesjonalnych akademickich filozofów. „Oponenci występowali najczęściej z tezą, iż pod hasłem unaukowienia epistemologii eliminuje się tu w istocie podstawowe jej zagadnienia. Na przykład, nie mieści się w tym programie fundamentalne pytanie, czy jest rzeczą możliwą, że świat różni się całkowicie od tego jego obrazu, który tworzymy na podstawie naszych doznań zmysłowych za pomocą władz naszego umysłu” – pisała Barbara Stanosz, wybitna znawczyni jego twórczości (Stanosz 1986: 14). Niemniej jednak dla wielu filozofów, szczególnie tych, którzy poza filozoficznym mieli także przyrodnicze wykształcenie, sama idea „filozofowania w kontekście nauki” była ze wszech miar słuszna, choć niekoniecznie musieli podzielać wszystkie poglądy filozoficzne W.V.O. Quine’a i innych naturalistycznych kierunków w filozofii (*Filozofować w kontekście nauki* 1987).

Rozumienie przez W.V.O. Quine’a naturalizmu streszczają jego słowa: „[P]ostrzegam filozofię nie jako aprioryczny wstęp lub przygotowanie do nauki, tylko jako kontynuację nauki. Filozofia i nauka są częściami tej samej łodzi – łodzi, którą, by odwołać się do metafory Neuratha, możemy przebudować, będąc jedynie w jej wnętrzu na pełnym morzu. Nie ma żadnej zewnętrznej perspektywy, żadnej pierwszej filozofii” (Quine 1993: 66, za: Dziobkowski 2008: 117). Naturalizm Quine’a jest globalny, obejmuje całą problematykę filozoficzną – nie ma żadnej „filozofii pierwszej”, poprzedzającej i „legalizującej” naukę, zaś wiedzy o świecie dostarczają nauki przyrodnicze. W odróżnieniu od tradycyjnej akademickiej epistemologii, której cel stanowi racjonalna rekonstrukcja ludzkiej wiedzy, epistemologia znaturalizowana stara się uchwycić mechanizmy, które generują wiedzę (Dziobkowski 2008: 117–124). Dlatego może nieco dziwić, że w eseju *Epistemologia znaturalizowana* W.V.O. Quine dużo pisze o takich postaciach, jak Dawid Hume, Jeremy Bentham, Pierre Duhem, Rudolf

⁵ W tym fragmencie J. Woleński cytuje artykuł Arthura C. Danto z 1967 roku.

Carnap i kilku innych, ale dopiero w ostatnim akapicie zaledwie napomyka o „dziedzinie badań, którą psycholog Donald T. Campbell nazywa epistemologią ewolucyjną” (Quine 1986: 125).

Do ewolucyjnej epistemologii D.T. Campbella (zob. np. Campbell 1974) nawiązał natomiast obdarzony wielką charyzmą wybitny austriacki etolog i filozof Konrad Lorenz, który w 1973 roku otrzymał nagrodę Nobla w dziedzinie medycyny i fizjologii. Ewolucyjna teoria poznania w wersji K. Lorenza (1977) – trzeba zaznaczyć, że istnieje wiele znacznie różniących się teorii epistemologicznych określanych jako ewolucyjne (Czarnocka 2012, Braddie, Harms 2020) – skupia się właśnie na mechanizmach i systemach, które zarządzają procesami poznawczymi organizmów żywych – a więc również ludzi, bo w perspektywie ewolucyjnej człowiek jest przecież zwierzęciem. Do Lorenzowskiej ewolucyjnej teorii poznania odwołuje się prezentowana tutaj koncepcja znaturalizowanej komunikologii.

K. Lorenz przez wiele lat prowadził eksperymenty w celu zrozumienia zachowań i komunikacji gęsi (i innych zwierząt), co pozwoliło mu sformułować nowatorską i spójną teorię epistemologiczną, mocno ugruntowaną w etologii i odwołującą się do paradygmatu wszelkich nauk przyrodniczych – teorii ewolucji. Wprawdzie z wielu powodów, których tu nie podaje, teoria ta była podważana (Ruse 1985, Roth 2018), a obecnie jej oddziaływanie jest już znacznie słabsze niż w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, to jednak K. Lorenz niewątpliwie dowiódł, że komunikacja jest warunkiem koniecznym trwania i przetrwania gatunków. Tak więc międzyludzka komunikacja jest niezbędnym warunkiem trwania i przetrwania *homo sapiens*. Inaczej mówiąc, ludzie muszą się komunikować, żeby *homo sapiens socialis* pozostał i *sapiens*, i *socialis* zarazem. Przy braku komunikacji nie tylko „każda kultura musi umrzeć” (Fiske 1999: 16), ale wymrze gatunek ludzki – przynajmniej w formie, jaką dotychczas znamy.

Z filozoficznego punktu widzenia – mającego także znaczenie dla komunikologii – jednym z najistotniejszych teoriopoznawczych odkryć K. Lorenza było rozwiązanie problemu wiedzy apriorycznej. Jego propozycja spowodowała rewolucję w myśleniu na temat, czym jest wiedza i jakie są jej źródła, określaną przez niektórych jako „przewrót kopernikański” w teorii poznania (Vollmer 1985: 320–322)⁶. K. Lorenz wykazał,

⁶ Określenie to nawiązuje do rewolucji dokonanej przez Mikołaja Kopernika, ale przede wszystkim Immanuela Kanta, który wykazał rangę czynników podmiotowych w poznaniu: wedle I. Kanta nie poznajemy rzeczy samych w sobie (noumenów), lecz zjawiska (fenomeny). Można powiedzieć, że K. Lorenz, uwzględniając teorię ewolucji Karola Darwina, znaturalizował kantowską teorię poznania, a idealizm transcendentálny przekształcił w ontologiczny i epistemologiczny realizm, który określił jako hipotetyczny. Na

że wiedza aprioryczna, czyli wrodzona, którą posiada każdy organizm żywy, jest skumulowanym doświadczeniem nabytym w filogenezie. Wiedza ontogenetycznie *a priori* jest zatem filogenetycznie *a posteriori* (Lorenz 1983). Wkomponowanie w epistemologię teorii ewolucji Darwina, czyli *science*, oczywiście natychmiast wywołało liczne sprzeciwy akademickich filozofów, oburzonych zanegowaniem autonomiczności i „czystości” ich dyscypliny, niemniej jednak współcześnie właśnie ewolucyjne podejścia w filozofii dominują.

W perspektywie ewolucyjnej wiedza jest oczywiście rozumiana bardzo szeroko, nie ogranicza się do klasycznie rozumianej *episteme* (prawdzych i uzasadnionych przekonań), ani nawet *doksy* – ludzkich mniemań, przypuszczeń i opinii. Z ewolucyjnego punktu widzenia nawet najprostsze „spostrzeżenia” stanowią impulsy dla jakiegoś rodzaju wiedzy, a takimi spostrzeżeniami już w momencie narodzin dysponują wszystkie organizmy żywe, nie tylko człowiek (Popper 1987: 29). Natomiast z pewnością nie wszystkie dysponują „wiedzą obiektywną” w sensie Popperowskim, tj. intersubiektywną i podatną na krytykę. Zdaniem Karla R. Poppera wiedza, by zyskać status obiektywnej, musi zostać wprowadzona i utrwalona – dzięki komunikacji – w sferze intersubiektywności. Filozof wyjaśnia to w znanym fragmencie *Wiedzy obiektywnej* w metaforze o amebie i Einsteinie (Popper 1992: 40, 41). Niemniej jednak nawet tak szczątkowa i nie-obiektywna wiedza, w jaką wyposażona jest ameba, pozwala jej przeżyć, bo w świecie ameby jest wiedzą w zupełności wystarczającą.

267

W perspektywie naturalistycznej zawiera się pogląd, że każdy żywy organizm żyje w świecie zorganizowanym wedle ontologii podyktowanej wydolnościami biologicznych, gatunkowo swoistych aparatów światobrazu – w inne wyposażony jest Albert Einstein, a w inne ameba. Dzięki nim organizmy żywe mają dostęp do różnych „afordancji” – witalnie istotnych ofert środowiska, które mogą być „rzeczami do jedzenia lub do spółkowania, otworami do przejścia przez lub patrzenia przez, miejscami do ukrycia się, rzeczami do stania na itd.” (Dennett 2017: 112). Absolutna wyjątkowość ontologii *homo sapiens* wiąże się jednak z tym, że jest determinowana przez kulturę⁷. Na biologiczne *a priori* nakłada się *a priori* kulturowe, determinowane przez komunikację i różnorodne media, przede wszystkim przez język.

rzecz realizmu przemawia przede wszystkim, choć nie tylko, to, że organizmy przeżywają, a skoro tak, to musi istnieć jakaś odpowiedniość pomiędzy poznającym podmiotem i tym, co podmiot poznaje (Lorenz 1983).

⁷ Oczywiście jak najbardziej uprawnione – a moim zdaniem wręcz słuszne – jest mówienie o kulturze i umiejętnościach społecznych wielu gatunków zwierząt, tutaj jednak mam na myśli kulturę specyficznie ludzką (zob. np. de Waal 2016; Fiut, Urbaniak 2017).

Epistemo-ontologia świata ludzkiego

Uznanie, że komunikacja jest kluczową relacją nie tylko więziotwórczą, ale również poznawczą i wiedzotwórczą, zajęło filozofii wiele wieków⁸. Przede wszystkim musiała zdystansować się od paradygmatu kartezjańskiego i przewyciężyć ograniczenia podmiotowo-przedmiotowej diady poznawczej, w której komunikacja nie odgrywa żadnej roli epistemologicznej. To, że w procesach generowania wiedzy ogromną rangę ma dodatkowy element: podmiot zbiorowy – przyjmujący rozmaite formy i różnie określany, np. przez Ludwika Flecka „kolektywem myślowym”, a przez K.R. Poppera „trzecim światem”, będącym siedliskiem wiedzy obiektywnej w postaci dziedzictwa kultury, teorii, systemów i problemów naukowych itd. – stało się powszechnie akceptowane dopiero w drugiej połowie XX wieku⁹.

Włączenie do epistemologicznego modelu trzeciego elementu, jakiejś formy podmiotu zbiorowego, wiąże się z pewnymi deklaracjami ontologicznymi. Po pierwsze, trzeba uznać, że podmiot zbiorowy jest realny – i tu można się powołać na autorytet filozoficzny K.R. Poppera, który realność powiązał ze sprawczością: realne jest to, co działa i oddziałuje (Popper, Eccles 1983: 10, 11). Po drugie, należy opowiedzieć się za ontologią relacjonistyczną, która pierwotność ontyczną przyznaje relacjom, a nie rzeczom. Innymi słowy, to relacje decydują, jakie są rzeczy, a nie na odwrót¹⁰. Dla komunikologii takie podejście jest bardzo atrakcyjne, pozwala bowiem przyznać komunikacji status aktywnej, czyli obdarzonej mocą sprawczą, relacji.

Tego typu podejścia zakładają, że właściwie skonstruowane modele epistemo-ontologiczne (onto-epistemologiczne) świata ludzkiego, takiego, jaki dotychczas znamy i poznajemy, muszą zawierać co najmniej trzy elementy¹¹. Ten, który tutaj proponuję, obejmuje podmiot jednostkowy, czyli

⁸ Proces ten dość szeroko zarysowałem we wspomnianej już *Epistemologii komunikacji medialnej*. Warto przypomnieć, że w dziejach Zachodu to sofisci i Sokrates jako pierwsi zauważyli doniosłą rolę komunikacji w procesach poznawczych, ale ich odkrycie przez ponad dwa tysiąclecia nie zostało wykorzystane, w czym pokazny udział ma Platon.

⁹ Pionierska praca L. Flecka ukazała się (po niemiecku) w 1935 roku, ale z różnych przyczyn nie została wówczas należycie doceniona. Dopiero wydanie w 1962 roku *Struktury rewolucji naukowych* Thomasa Kuhna, który wykorzystał wiele idei L. Flecka, spowodowało dynamiczny rozwój epistemologii społecznej i socjologii wiedzy.

¹⁰ Rzecz jasna, opowiedzenie się za jakąś ontologią zawsze jest w pewnym stopniu arbitralne i dla różnych celów badawczych uczeni budują różne ontologie.

¹¹ Może warto zwrócić uwagę, że tradycyjna ontologia odwoływała się do takich kategorii, jak „rzecz”, „przedmiot”, „zdarzenie”, „fakt”, czyli „bytów twardych”, natomiast „nowa epistemologia” – do „bytów miękkich”: relacji, procesów, informacji itd.

każdego człowieka, podmiot zbiorowy – można go utożsamiać z szeroko rozumianą kulturą, a także „świat” – można go w pewnym sensie, choć nie do końca, utożsamiać z Popperowskim „pierwszym światem”, na który składają się przedmioty i stany fizyczne¹². Formy, w jakich ludziom jawi się „świat” są efektem komunikacji, mediów oraz wzajemnego nakładania się i przenikania biologicznych i kulturowych determinant.

Taki model jest holistyczny, a to oznacza, że wszystkie jego elementy stanowią jedną niepodzielną całość; są wyróżniane jedynie w celach analitycznych. Od modelu kartezyjskiego różni się nie tylko tym, że zawiera trzy elementy, ale przede wszystkim tym, że przybiera postać kołistą, a nie linearną. Wszystkie jego elementy są aktywne, działają i wzajemnie oddziałują, a to sprawia, że za jego pomocą można uchwycić dynamiczny charakter struktury świata ludzkiego oraz jego ontologiczną zmienność. Gdy zmienia się człowiek, zmienia się kultura i „świat”, zmiany w kulturze są sprzężone ze zmianami w „świecie” i człowieku, zmiana ontologii „świata” – np. ujawnienie się w nim nowego bytu, jakim jest internet – zmienia kulturę i człowieka. Oczywiście jest to model relacyjny: o cechach, właściwościach i statusie onto-epistemologicznym podmiotów jednostkowych, zbiorowych i „świata” decydują relacje, które powstają, ulegają transformacji, zanikają. Kluczową relacją jest komunikacja, bo umożliwia dwukierunkową transmisję pomiędzy człowiekiem i kulturą. Z filozoficznego, czyli najogólniejszego punktu widzenia, komunikację można więc zdefiniować jako aktywną relację więziotwórczą, poznawczą i wiedztwórczą, która do wykazania swojej mocy sprawczej potrzebuje mediów¹³.

269

W kontekście komunikacji, prezentowanego przeze mnie modelu i „trzech światów” K.R. Poppera, warto wspomnieć o bardzo interesującej propozycji Ignacego S. Fiuta – filozofa komunikacji, mającego również wykształcenie biologiczne¹⁴. Jej autor powołuje „czwarty świat”.

¹² Nie ma tu miejsca ani potrzeby wdawania się w szczegóły obu tych modeli. Podobieństwa i różnice starałem się przedstawić w *Epistemologii komunikacji medialnej*, natomiast bardzo trafnie i krótko ujął je w swoim artykule Ignacy S. Fiut (2018). Nie można też zapominać, że wszystkie modele zawsze są konstruktami mentalnymi.

¹³ Oczywiście ma rację Aleksy Awdziejew (2016: 72), zauważając, że takie ujęcie „w sposób sprytny” unika przyjęcia jakiegokolwiek z licznych definicji komunikacji przyjmowanych w różnych dyscyplinach naukowych dla realizacji różnych celów. W modelu filozoficznym, a nie w badaniach *stricte* naukowych, taki „unik” uważam jednak za uprawniony i – tak mi się przynajmniej wydaje – prof. Awdziejew również. W badaniach *stricte* naukowych nie odnosimy się do całości, lecz zawsze do wyodrębnionych w określonym celu części. Badacze, np. badacze komunikacji, konstruują więc doraźne całości komunikacyjne. Natomiast filozofia, także uprawiana w kontekście nauki, często próbuje ujmować całość, choć oczywiście można dyskutować, czy są z tego jakieś wymierne praktycznie korzyści.

¹⁴ Jako ciekawostkę dodam, że I.S. Fiut jest też poetą i krytykiem literackim.

Jest to niewątpliwie twór autonomiczny i realny, pozostający w sprzężeniach zwrotnych z trzema światami Poppera, tworzący z nimi układy hybrydalne. Jego zawartość stanowią przedłużone w jego przestrzeń aparaty poznawcze ludzi oraz wytwory, które jako użytkownicy w nim produkują, wchodząc w interakcje z pozostałymi trzema światami. Pojawił się on w wyniku powstania i rozwoju komunikacji, szczególnie kolejnych systemów komunikowania się ludzi jako istot myślących, mówiących i wytwarzających języki, przy pomocy których wyrażają swoje treści oraz towarzyszące im przeżycia poznawcze. Wynikiem działania świata czwartego są wspólnoty społeczne oparte na kolejnych systemach komunikacyjnych, tworzonych przez ludzi w procesie dziejowym, oparte na innowacjach technologicznych, które ludzie jako ich użytkownicy tworzą, ale i selekcionują, kiedy dobór naturalny przybiera różnorodne formy krytyki racjonalnej (Fiut 2018: 25, 26).

Ja aż tak daleko nie idę i nie postuluję czwartego świata. W pewnym sensie idę jednak dalej. Wydaje mi się bowiem, że zupełnie zasadnie można utrzymywać, że w epoce internetu w zawrotnym tempie następuje zastępowanie podmiotu zbiorowego podmiotem medialnym, kultury technokulturą, zaś komunikacji – e-komunikacją. Podmiot zbiorowy, jaki znaliśmy w epokach przedinternetowych, w którym zawsze istniało wyróżnione jądro zawierające to, co dla kultury najistotniejsze i co należy zachować, jest już przeszłością. Zastępujący go podmiot medialny nie ma żadnego centrum, wszystko jest w nim tak samo ważne i nieważne. Ma to doniosłe konsekwencje we wszystkich aspektach ludzkiego życia: społecznym, politycznym, poznawczym, aksjologicznym, egzystencjalnym, witalnym – listę można wydłużać. W epoce internetu spełniają się więc pozornie fantastyczne (i niesłychanie wyrafinowane) onto-epistemologiczne idee biskupa George’a Berkeleya, streszczające się w maksymie: *esse est percipi*. Dla współczesnego człowieka istnieje i realne jest to, co oferują media sprzężone z nowoczesnymi technologiami cyfrowymi.

270

Techno-racjomorficzny *zoo sapiens*

Mechanizmy działania mediów cyfrowych, efekty ich agresywnego wkroczenia w sferę intersubiektywności i jej zdominowanie przez e-komunikację można opisywać i wyjaśniać w różnych perspektywach, w rozmaity sposób i przy użyciu różnych kategorii. Ja odwołuję się do pewnych idei i pojęć, które zaproponował K. Lorenz oraz dzieląc się jego perspektywę teoriopoznawczą filozofowie, z reguły legitymujący się też wykształceniem przyrodniczym, jak Rupert Riedl i Gerhard Vollmer. Widzę bowiem pewne możliwości i korzyści, jakie komunikologii może

przynieść odwołanie się do pojęcia „racjomorfizm” – bardzo istotnego w Lorenzowskiej wersji ewolucyjnej epistemologii – i wykorzystanie jego potencjału. W XXI wieku zostało ono zmarginalizowane i obecnie tylko okazjonalnie spotykamy je w publikacjach z zakresu epistemologii, filozofii nauk przyrodniczych i filozofii przyrody¹⁵. Często jest jednak tak, że terminy, pojęcia, perspektywy i konteksty, które z jakichś powodów wyczerpały swoje zastosowania w pewnych obszarach wiedzy, albo zostały wyparte przez nowsze propozycje teoretyczne, okazują swój potencjał w innych obszarach.

Współczesne *media studies* i komunikologia odwołują się głównie do dwóch terminów teoretycznych – logiki mediów i mediatyzacji. Logiki mediów to, najogólniej mówiąc, zasady działania mediów: inna jest logika mediów masowych, inna nowych, inna społecznościowych. Logiki te w bardzo znaczącym stopniu determinują formy i treści przekazów medialnych, choć oczywiście nie jest to twardy determinizm. Mediatyzacja odnosi się natomiast do wszechobecności w życiu ludzkim nowoczesnych technologii komunikacyjno-medialnych, integracji technologii i codziennych ludzkich praktyk. Narzuca się więc pytanie: co takiego „jest” w nowoczesnych technologiach cyfrowych, czym niezwykłym dysponują, że w tak ogromnym stopniu i w tak krótkim czasie – nastąpiło to przecież w ciągu zaledwie dwóch dekad – potrafiły skolonizować świat ludzki i przejęły zarządzanie nad komunikacją¹⁶. Aby odpowiedzieć na tego typu pytania, proponowana przeze mnie koncepcja komunikologii znaturalizowanej odwołuje się do racjomorfizmu, wykorzystując uderzającą analogię pomiędzy mechanizmami rządzącymi nowoczesnymi technologiami cyfrowymi a uniwersalnymi, biologicznymi mechanizmami racjomorficznymi.

Racjomorfizm jest definiowany na wiele sposobów (Lorenz 1986, Riedl 1976, Vollmer 1985). Ja najczęściej określam go jako warunkowane genetycznie, nieświadome, ale teleonomicznie ukierunkowane na przeżycie zdolności poznawcze organizmów żywych. Szeroko rozumiany racjomorfizm to jednak nie tylko kategoria epistemologiczna, lecz także

¹⁵ Uważam jednak, że zbyt pochopnie z niego zrezygnowano; racjomorfizm również w tych obszarach nie tylko nie wyczerpał swojego potencjału, ale nawet jeszcze nie w pełni go ujawnił. Sądę, że to efekt psychologicznego ukierunkowania współczesnej epistemologii. Zamiast o procesach racjomorficznych i racjonalnych mówi się więc np. o „myśleniu szybkim i wolnym” (Kahneman 2012) albo „systemie 1” i „systemie 2” (Stanovich, West 2000). Te nowsze propozycje teoretyczne są bardzo mocno osadzone w empirii, ale przecież także ewolucyjna teoria poznania w wersji Lorenzowskiej jest umocowana w naukach przyrodniczych, przede wszystkim w etologii.

¹⁶ Tego typu problemy, choć nieco inaczej je formułuje, na gruncie polskim bardzo wnikliwie rozpatruje Jan Kreft (2021).

ontologiczna, jest on bowiem trwałą i nieusuwalną składową świata ożywionego. W świecie ludzkim naturalny racjomorfizm jest kontrolowany i tłumiony przez kulturę, a więc przymusy biologiczne są tłumione i korygowane przez przymusy kulturowe.

Racjomorficzne mechanizmy działają na zasadzie zerojedynkowych automatyzmów, wymuszając natychmiastowe, niepozostawiające czasu na wątpliwości, oceny i reakcje: swój – obcy, pojętne – wstrętne, przyjazne – groźne, zbliż się – uciekaj, zignoruj – obserwuj itd. Analogiczne reguły odnajdujemy w nowoczesnych technologiach komunikacyjno-medialnych, które wymuszają na użytkownikach bezrefleksyjne i natychmiastowe, niepoddające się wątpliwościom i negocjacjom reakcje: kliknij – nie klikaj, wejdź – wyjdź, zapisz – skasuj itd. Tę własność nowoczesnych technologii cyfrowych nazywam technoracjomorfizmem albo racjomorfizmem technologicznym¹⁷. Reguły racjomorficzne są „zapisane” na poziomie wyposażenia genetycznego organizmów żywych, są wrodzone, czyli aprioryczne, choć filogenetycznie *a posteriori*, natomiast reguły technologii cyfrowych można identyfikować na poziomie algorytmów. Koniecznie trzeba też podkreślić, że racjomorfizmu nie wolno utożsamiać z irracjonalizmem. Teoretyczna diada: racjonalność – irracjonalność należy do innego porządku niż diada: racjonalność – racjomorficzność. Tym bardziej nie można irracjonalności przypisywać technoracjomorfizmowi, bo w nowoczesnych technologiach cyfrowych została przecież ulokowana najbardziej wyrafinowana myśl ludzka.

Próbując zdefiniować technoracjomorfizm, trzeba odwołać się do ontyczności hybrydowych, które składają się z wielu niewspółmiernych elementów, ale tworzą pewną posiadającą moc sprawczą całość. Technoracjomorfizm jest więc pewną hybrydową ontyczną całością, w której można wyróżnić co najmniej trzy niewspółmierne składowe. Pierwszą stanowi cyfrowe wyposażenie nowoczesnych technologii, ich algorytmy działające wedle mechanizmów analogicznych do mechanizmów racjomorficznych. Drugą – biologiczny racjomorfizm, który jest aktywowany u użytkowników technologii cyfrowych. Przykładem takiej aktywacji mogą być nasze natychmiastowe, emocjonalne i nieracjonalne reakcje (których zresztą często później żałujemy, bo w internecie nic nie ginie) w postaci tweetów, komentarzy czy emotikonów. Trzeci element tej hybrydowej ontyczności stanowią synergiczne efekty, mające technologiczno-biologiczną genezę, ujawniające się w sferze intersubiektywności,

¹⁷ Wolę mówić o „własności” niż o „cesze” technologii cyfrowych, ponieważ chcę podkreślić ontologiczny wymiar technoracjomorfizmu. „Cecha” ma raczej konotacje epistemologiczne.



życiu społecznym i jednostkowym. Technoracjomorficznymi efektami są np. tak obecnie powszechne, a nieznane w epokach przedinternetowych fenomeny, jak hejt i fake-newsy, ale także efekty bardzo wyrafinowane, jak postprawda czy wyrażające się w określeniu „publikuj albo giń”¹⁸.

Scalenie w jednej ontycznej całości tych trzech niewspółmiernych składowych skutkuje ujawnieniem się w sferze intersubiektywności nadwyżki racjomorfizmu. Przypomnę, że racjomorfizm jest nieusuwalną i niezbędną składową świata ożywionego, a więc również ludzkiego. Jak empirycznie dowiódł Konrad Lorenz (1996), mechanizmy racjomorficzne i wiele racjomorficznych efektów pełni niezwykle doniosłe funkcje witalne, służące zarówno przetrwaniu gatunku, jak i pojedynczych osobników. Niemniej jednak w świecie ludzkim musi utrzymywać się dynamiczna równowaga pomiędzy składowymi dyktowanymi biologią i kulturą. Media cyfrowe wzmacniają składową biologiczną, bo zastępują opartą na regułach kulturowych komunikację – e-komunikację, opartą na regułach technologicznych i technoracjomorficznych; „-e” czyni istotną różnicę. We współczesnej komunikacji mamy więc np. znacznie więcej tego, co dotychczas określaliśmy jako sygnalizację, a nie komunikację, a to również oznacza nadwyżkę racjomorfizmu. Komunikacja, w której występuje negocjacja znaczeń, zostaje wypierana przez sygnalizację jednostkowych przeżyć, co skutkuje tym, że zmniejsza się epistemologiczna ranga relacji komunikacyjnych. Następuje przesunięcie od epistemologii do epistemologii podmiotu jednostkowego, jakiejś formy gnozeologii.

Parafrazując efektowną – chociaż od dawna już wiemy, że zbyt radykalną – metaforę sformułowaną przez socjobiologów, iż to geny trzymają nas na smyczy (Lumsden, Wilson 1983: 154), można powiedzieć, że współcześnie na smyczy – i to krótkiej – nowoczesne technologie trzymają komunikację. Wydaje się, że choć „środki przekazu są w coraz większej zgodzie z człowiekiem” i wykazują, jak przekonywał Paul Levinson (1999: 114), „tendencję antropotropiczną”, to jednocześnie uwalniają i katalizują to, co w człowieku przynależy do sfery racjomorficzności. Wprawdzie racjomorfizm jest w pewnym sensie mądrzejszy od „rozumu”, bo jest władzą poznawczą zweryfikowaną w setkach tysięcy lat ewolucji *homo*, i technologie są mądrzejsze, bo scedowaliśmy na nie najbardziej wyrafinowaną wiedzę i racjonalność, to jednak tej mądrości towarzyszy wzrost automatycznych, bezrefleksyjnych i nienegocjowalnych reakcji i zachowań.

¹⁸ Wprowadzenie tej zasady do świata akademickiego było możliwe dzięki nowoczesnym technologiom cyfrowym, a jej powszechna i bardzo szybka akceptacja przez uczonych – mimo świadomości, że jest to zasada niszcząca i moralnie wątpliwa – tylko potwierdza moc technoracjomorfizmu, wynikającą z nakładania się składowych biologicznych i technologicznych.

W tym kontekście raczej nieaktualne staje się przekonanie jednego z najwybitniejszych teoretyków komunikacji Jürgena Habermasa, że „[n]owoczesność to nie tylko technika i gospodarka, zarządzanie i produkcja, lecz także szczególnie sposób porozumiewania się ludzi, ich mówienia i działania prowadzącego do konsensusu, czyli zgody. Nowoczesność to zatem także »racjonalność komunikacyjna«, która obowiązuje w »świecie życia«” (Hudzik 2017: 77). Nowoczesność jest już odległą przeszłością. O ile bowiem logika mediów masowych dawała jeszcze nadzieje na osiągnięcie konsensusu w działaniach komunikacyjnych odwołujących się do racjonalności, o tyle technoracjomorficzna logika mediów nowych i społecznościowych wzmacnia w sferze intersubiektywności racjomorficznie motywowaną agresję i walkę, a nie dialog i współpracę.

Niemniej jednak – przypominę – racjomorfizm biologiczny ma ambiwalentny charakter. Jak przekonująco wykazał K. Lorenz, odpowiada także za empatię, porozumienie bez zrozumienia, wzmacnia więzi, agresji wewnątrzgatunkowej nadaje formę rytuałów itd. Odwołująca się do jego idei znaturalizowana komunikologia może pomóc odpowiedzieć na pytanie, co wnosi w świat ludzki technoracjomorfizm. Innymi słowy, należy pytać zarówno o to, co ludzie robią z mediami, jak i o to, co media robią z ludźmi.

274 Włączenie do komunikologicznej refleksji kategorii „racjomorfizm” i „technoracjomorfizm” być może doprowadzi do uznania, że nasz współczesny status gatunkowy najlepiej oddaje określenie *zoo sapiens*. Jako osobniki tego gatunku jesteśmy wyposażeni w potężną technologiczną racjonalność, której wprawdzie nie rozumiemy, ale potrafimy bardzo sprawnie wykorzystywać. Stajemy się też bardziej racjomorficzni – więcej w nas bezrefleksyjności, agresji, negatywnych emocji, ale też empatii, wrażliwości i czułości – wobec innych i samych siebie¹⁹.

¹⁹ Koniecznie muszę wyraźnie zaznaczyć, że nie jestem technofobem (choć nie jestem także entuzjastą e-komunikacji), a przede wszystkim nie uważam, że określenie *zoo sapiens* jest w jakimkolwiek stopniu deprecjonujące. Nieprzypadkowo wielu autorów podkreśla, że mówiąc czy pisząc o „zwierzętach”, mają na myśli „zwierzęta niebędące ludźmi” (Fiut, Urbaniak 2017: 162).

Literatura

- Awdiejew A. (2016), *Filozoficzne podstawy metodologii gramatyki komunikacyjnej*, w: *Komunikatywizm – przyszłość nauki XXI wieku*, red. G. Habrajska, Primum Verbum, Łódź, s. 71–89.
- Braddie M., Harms W. (2020), *Evolutionary epistemology*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), ed. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=epistemology-evolutionary> (dostęp: 20.11.2022).
- Campbell D.T. (1974), *Evolutionary epistemology*, w: *The Philosophy of Karl R. Popper*, ed. P.A. Schilpp, La Salle, Philadelphia, s. 412–463.
- Couldry N., Hepp A. (2017), *The Mediated Reality*, Polity Press, Cambridge–Malden.
- Czarnocka M. (2012), *Podmiot poznania a nauka*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Danto A.C. (1967), *Naturalism*, w: *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, ed. P. Edwards, Macmillan, New York, s. 448–450.
- de Waal F. (2017), *Bystre zwierzę. Czy jesteśmy dość mądrzy, aby zrozumieć mądrość zwierząt?*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Dennett D.C. (2017), *Od bakterii do Bacha. O ewolucji umysłów*, przeł. K. Bielecka, M. Miłkowski, Copernicus Center Press, Kraków.
- Dziobkowski B. (2008), *Naturalizm Quine’a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (68), s. 117–135.
- Filozofować w kontekście nauki* (1987), red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków.
- Fiske J. (1999), *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, przeł. A. Gierczak, Wydawnictwo Astrum.
- Fiut I.S. (2018), Czy możliwy jest „czwarty świat” w modelu EE Karla R. Poppera?, „Filozofia i Nauka”, nr 6, s. 9–26.
- Fiut I.S., Urbaniak M. (2017), *Wiedza w perspektywie ewolucyjnej*, Wydawnictwo Aureus, Kraków.
- Fleck L. (1986), *Powstanie i rozwój faktu naukowego*, przeł. M. Tuszkiewicz, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin.
- Fleischer M. (2007), *Ogólna teoria komunikacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Flusser V. (1998), *Komunikologie*, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main.
- Grobler A. (2019), *Nieredukcyjna analiza wiedzy*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 4 (113), s. 199–214.
- Hudzik J. (2017), *Wykłady z filozofii mediów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kahneman D. (2012), *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, przeł. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań.
- Kreft J. (2021), *Władza platform. Za fasadą Google, Facebooka i Spotify*, Universitas, Kraków.
- Kuhn T. (2001), *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Kulczycki E. (2015), *Dwa aspekty komunikacji. Założenia komunikologii historycznej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Levinson P. (1999), *Miękkie ostrze, czyli historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*, przeł. H. Jankowska, Wydawnictwo Spectrum, Warszawa.
- Lorenz K. (1977), *Odrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, przeł. K. Wolicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

- Lorenz K. (1983), *Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*, w: *Die Evolution des Denkes*, Hrsg. K. Lorenz, F.M. Wuketits, Piper Verlag, München–Zürich.
- Lorenz K. (1986), *Regres człowieczeństwa*, przeł. A.D. Tauszyńska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Lorenz K. (1996), *Tak zwane zło*, przeł. A.D. Tauszyńska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996.
- Lumsden Ch.J., Wilson E.O. (1983), *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*, Harvard University Press, Cambridge.
- Manovich L. (2006), *Język nowych mediów*, przeł. P. Cypriański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Mersch D. (2010), *Teorie mediów*, przeł. E. Krauss, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Osika G. (2016), *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Universitas, Kraków.
- Pleszczyński J. (2013), *Epistemologia komunikacji medialnej. Perspektywa ewolucyjna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Popper K.R. (1987), *Die erkenntnistheoretische Position der Evolutionäre Erkenntnistheorie*, w: *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie: Bedingungen, Lösungen, Kontroversen*, Hrsg. R. Riedl, F.M. Wuketits, Parey, Berlin–Hamburg.
- Popper K.R. (1992), *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Popper K.R., Eccles J.C. (1983), *The Self and its Brain*, Routledge & Kegan Paul, London–New York.
- Quine W.V.O. (1986), *Epistemologia znaturalizowana*, w: tenże, *Granice wiedzy i inne eseje*, przeł. B. Stanosz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 106–125.
- Quine W.V.O. (1993), *Natural kinds*, w: *Naturalizing Epistemology*, ed. H. Kornblith, The MIT Press, Cambridge, s. 57–75.
- Riedl R. (1976), *Strategie der Genesis*, Piper Verlag, München.
- Roth G. (2018), *Wahrnehmung und Erkenntnis: Grundzüge einer neurobiologisch fundierten Erkenntnistheorie*, w: *Wirklichkeit oder Konstruktion? Sprachtheoretische und interdisziplinäre Aspekte einer brisanten Alternative*, Hrsg. E. Felder, A. Gardt, De Gruyter, Berlin–Boston, s. 194–219.
- Ruse Mi. (1985), *Evolutionary epistemology: Can Sociobiology Help?*, w: *Sociobiology and Epistemology*, ed. J.H. Fetzer, D. Reidel Publishing, Dordrecht, s. 249–265.
- Stanosz B. (1986), *Wstęp*, w: W.V.O. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje*, przeł. B. Stanosz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, s. 5–15.
- Stanovich K.E., West R.E. (2000), *Individual differences in reasoning: Implications for the rationality debate?*, "Behavioral and Brain Science", no. 23, s. 645–726.
- Strawson P.F. (1994), *Analiza i metafizyka*, przeł. A. Grobler, Znak, Kraków.
- Thimm C., Anastasiadis M., Einspänner-Pflock J. (2018), *Media logic or media logics? An introduction to the field*, w: *Media Logic(s) Revisited. Modelling the Interplay between Media Institutions, Media Technology and Societal Change*, ed. C. Thimm, M. Anastasiadis, J. Einspänner-Pflock, Palgrave Macmillan, Cham, s. 1–8.
- Vollmer G. (1985), *Was können wir wissen? Die Natur der Erkenntnis*, Hirzel Verlag, Stuttgart.
- Wendland M. (2014), *Filozoficzne i metodologiczne podstawy historii komunikacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Woleński J. (2015), *Naturalizm: blaski i cienie*, w: *Polski Zjazd Filozoficzny. Księga streszczeń*, red. L. Godek, M. Musiał, M. Woszczak, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, s. 21–43.