

Małgorzata Czarnocka

Reprezentowanie jako symbolizowanie a dostęp poznawczy

Studia Philosophiae Christianae 47/3, 37-57

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MAŁGORZATA CZARNOCKA
Instytut Filozofii i Socjologii PAN

REPREZENTOWANIE JAKO SYMBOLIZOWANIE A DOSTĘP POZNAWCZY

Słowa kluczowe: symbolizowanie, Ernst Cassirer, reprezentowanie, dostęp poznawczy, realizm, antyrealizm

1. Wprowadzenie. 2. Problem granic poznania i jego metafizyczne uwikłania. 3. Antyreprezentacjonizm. 4. Reprezentacjonizm. 4.1. Realizm strukturalny. 4.2. Realizm symboliczny.

1. WPROWADZENIE

W ostatnich kilku dekadach stanowiska w kwestii poznawczego dostępu są spolaryzowane silniej niż we wcześniejszej filozofii, inaczej też są metafizycznie ufundowane. Przedstawiam krytycznie w największym skrócie te najbardziej obecnie ważne stanowiska, a następnie proponuję realizm symboliczny jako konkurencyjny wobec nich. Realizmu symbolicznego nie da się wpasować w dychotomię realizm-antyrealizm; przysługują mu właściwości charakterystyczne dla obu. Jest realizmem nietypowym, gdyż wikłanym przez czynniki epistemiczne, zwykle rezerwowane dla antyrealizmów. Jest realizmem granicznym, tak słabym, że poznawczy dostęp staje się w nim problematyczny. Realizm ten jest fundowany w pewnych elementach nietradycyjnej filozofii podmiotu i z tego względu dystansuje się od dominujących obecnie lingwistycznych ekspozycji i rozstrzygnięć problemu reprezentacji. Jednak jednocześnie jego punkt wyjścia nie reaktywuje tradycji filozofii świadomości. Za źródło kanonów symbolizowania, tych podmiotowych narzędzi konstruowania wiedzy, swoistej osi władz poznawczych, uznaję wielowymiarowy podmiot poznania, skonstruowany z wielowymiarowej ludzkiej natury, a nie

wyłącznie świadomościowy. Samo wyobrażenie poznania jako symbolicznego pochodzi od Ernsta Cassirera, przy czym trzeba zaznaczyć, że inspirowanie się poglądami Cassirera jest tu wybiórcze, choć zarazem w tej wybiórczości silne. Akceptując mianowicie jego wizję symbolicznej natury wiedzy, proponuję dla wglądu w poznanie inne niż Cassirer teoretyczne fundamenty, przede wszystkim inną niż on zakładał, a więc czysto świadomościową koncepcję podmiotu poznania. Ta właśnie kategoriałna zmiana w ujęciu podmiotu prowadzi do realizmu symbolicznego, a nie – jak to jest w filozofii form symbolicznych – do idealizmu, przynajmniej w najczęstszych interpretacjach filozofii form symbolicznych. Zastrzeżenie wypływa stąd, iż pozostaje, według mnie, pytaniem otwartym, czy nie da się wyłuskać w poglądach Cassirera skłonności realistycznych, pewnego granicznego brzmienia realizmu. Jest to w każdym razie, wydaje mi się, kwestia problematyczna i niemożliwa do rozstrzygnięcia bez rozbudowanych i wnikliwych badań, a nawet wtedy pozostaje dyskusyjna¹.

2. PROBLEM GRANIC POZNANIA I JEGO METAFILOZOFICZNE UWIKŁANIA

Wyjściowe rozpoznanie epistemologicznej kwestii granic poznania we współczesnej filozofii stosownie jest, wydaje się, oprzeć na rozdziale *Zagadnienie granic poznania* książki Kazimierza Ajdukiewicza *Zagadnienia i kierunki filozofii*². Ta lapidarna, a zarazem wolna od po-

¹ Niezgodnie z napierającym zewsząd klasyfikowaniem stanowiska Cassirera jako idealizmu, twierdzi on, na przykład, że duchowe formowanie cofa się (a więc niejako opiera się na) do pierwotnej warstwy rzeczywistości (*reality*), która jest postrzegana w formach symbolicznych, a więc tylko poprzez obce medium. Wydawałoby się zatem – stwierdza następnie Cassirer – że możemy ująć rzeczywistość tylko w szczególności form, a formy te i odsłaniają rzeczywistość, i ją zasłaniają. Nie chodzi, widać z szerszych kontekstów, o rzeczywistość duchową, zamkniętą w immanentnej sferze czystej świadomości, ale o rzeczywistość bytów. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, tom 3: *The Phenomenology of Knowledge*, tłum. z niem. R. Mannheim, Yale University Press – Oxford University Press, New Haven–London 1957, 1. W tych i innych analogicznych konstatacjach brzmi – można mniemać – myśl realistyczna, choć obca realizmowi odzwierciedlającemu.

² K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1983.

jęciowych i treściowych uproszczeń ekspozycja problematyki granic poznania, znana zapewne prawie wszystkim adeptom filozofii w Polsce, koduje w naszej filozoficznej świadomości sposób rozumienia problemu granic. Ajdukiewicz doskonale unaocznia, że problem granic jest w istocie kwestią natury poznania w perspektywie relacyjnego usytuowania tegoż względem rzeczywistości. Waga problemu i jego miejsce centralne w problematyce epistemologicznej sprawia, że problem granic można potraktować jako punkt wyjścia organizujący cały epistemologiczny dyskurs. Problem granic zawiera kwestię natury przedmiotu poznania i jego relacji do rzeczywistości pozaepistemicznej. Jest to zatem, inaczej, problem poznawczego dostępu do rzeczywistości, a wobec tego rozstrzygnięcia tego problemu lokują się w spektrum od epistemologicznego realizmu do epistemologicznego antyrealizmu. Określenia „dostęp poznawczy” i „problem reprezentacji” obecnie dominują. W znacznej mierze wyparły one dawniejsze określenie „granice poznania”, bliskie dwóm pierwszym, choć z nimi nie identyczne z powodu metafizycznych różnic w fundowaniu problemu i jego rozstrzygnięć.

Pojęcie granic poznania w filozofii stoi w rozdzwieku z potocznym rozumieniem terminu „granice poznania”. Sens potoczny tego terminu sugeruje niewłaściwie, że chodzi o zasięg obiektów poznawalnych i o rozpoznanie szczególnych dziedzin, egzotycznych ontycznie albo niezwykłych epistemicznie, które poznawalne nie są, a poprawniej – jako że o obiektach niepoznawalnych nie można niczego orzekać – których poznawalność jest problematyczna.

W ekspozycji Ajdukiewicza tkwi ograniczenie, uwidaczniające się wyraźnie, gdy zestawia się ją z aktualnie dyskutowanymi ujęciami problemu. Ekspozycja ta jest mianowicie spojrzeniem wybitnie z perspektywy filozofii świadomości, inaczej filozofii transcendentalnej lub filozofii podmiotu³. Perspektywiczność nie jest zarzutem wobec Ajdukiewicza. Pisał on swoją książkę w 1948 roku, a wtedy metafizyczna istota i konsekwencje lingwistycznego przewrotu dla filozofowania nie były rozpoznane, nie interpretowano go jeszcze odpowiednio wyraźnie i wnikliwie, choć dokonano go wcześniej, za sprawą między

³ Trzy określenia są, zwłaszcza w filozofii niemieckiej, używane zamiennie jako równoznaczne.

innymi Wittgensteina z *Traktatu...* i programu Koła Wiedeńskiego. W obu podanych przez Ajdukiewicza wersjach problem granic jest ufundowany w kategorii podmiotu. Ajdukiewicz stwierdza to wyraźnie: „W zagadnieniu [...] [granic poznania] idzie o to, czy podmiot poznający może w akcie poznania wyjść poza siebie, czy może przekroczyć swe własne granice”⁴. W pierwszej wyróżnionej przez niego wersji problemu chodzi o to, czy „podmiot poznający zdolny jest poznać cokolwiek, co nie jest jego własnym przeżyciem psychicznym”, w drugiej wersji idzie o to, czy przedmioty naprawdę istniejące są dostępne poznaniu, czy też poznanie dotyczy może tylko jakichś konstrukcji myślowych naprawdę nie istniejących⁵. Obie wersje są odmianami problemu transcendencji specyficznymi dla filozofii świadomości, powołując bądź to swoiste dla tej filozofii pojęcie przeżycia psychicznego, bądź pojęcie konstrukcji myślowej.

Z prezentacji Ajdukiewicza⁶ można by wnosić pochopnie i mylnie, że problem granic poznania jest specyficzny dla filozofii świadomości, a więc powinien zniknąć wraz rozpadem tejże, po rugowaniu metafizycznego paradygmatu świadomości⁷ i po wkroczeniu na plac filozoficznych bojów paradygmatu językowego i wykreowanej przezeń filozofii lingwistycznej. Filozofia ta nie ruguje jednak problemu granic, lecz stawia go w nowej wersji. Ta wersja uwarunkowana lingwistycznie jest nazywana zagadnieniem reprezentacji⁸, a inaczej kwestią poznawczego dostępu. W wersji lingwistycznej znika typowa dla fi-

⁴ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, dz. cyt., 76.

⁵ Tamże, 76–78.

⁶ Zwłaszcza jeśli pominie się jego prezentację stanowiska neopozytywistycznego, w której Ajdukiewicz mówi już o innym problemie, a mianowicie o postulatcie empiryzmu i o wyrugowaniu metafizyki.

⁷ Dążono do jego wyrugowania, lecz nie został wyrugowany całkowicie, co więcej, w najnowszej filozofii jest reaktywowany, także w nowych wersjach, nie będących filozofią wyłącznie świadomości.

⁸ W filozofii podporządkowanej paradygmatowi lingwistycznemu problem reprezentacji jest odrębny od tak samo nazywanego problemu w naukach kognitywnych; ten drugi, rozpatrywany głównie w kognitywistycznych teoriach umysłu, nazywa się dokładniej problemem mentalnej reprezentacji. Obiektami reprezentującymi są tu myśli, wyobrażenia, pragnienia itp.

lozofii transcendentalnej podmiotowa podstawa problemu; filozofia lingwistyczna ruguje kategorię podmiotu poznania, czyniąc język wyłącznym przedmiotem rozważań. Na miejsce kategorii podmiotu, stanów podmiotu i pokrewnych wkracza kategoria języka, a poznanie staje się tylko językowo wyartykułowaną wiedzą. Problem reprezentacji to pytanie o to, czy wiedza wyrażona w języku⁹ odnosi się do rzeczywistości poza językiem, czy, inaczej, reprezentuje rzeczywistość zewnętrzną wobec języka. Nietrudno wykazać, że samo postawienie problemu reprezentacji rozkrusza paradygmat lingwistyczny, ponieważ musi ono przyjąć uniwersum badań szersze niż sam język, a mianowicie musi powołać – jako konieczny obiekt namysłu, choć już nie zawsze rozstrzygnięć – krańcowo problematyczną rzeczywistość. Natomiast w filozofii lingwistycznej, traktowanej purystycznie, wiedza wyrażona w języku stanowi uniwersum zamknięte; o jej relacji do innych dziedzin powinno się milczeć, bo mówić nie sposób.

Problem reprezentacji jest lingwistycznym odpowiednikiem problemu transcendencji; oba problemy dzielą konstytucje natury poznania: w filozofii świadomości pierwotnymi obiektami poznania są stany świadomości podmiotu, o niejęzykowej naturze¹⁰, w filozofii lingwistycznej są nimi obiekty językowe, a stany świadomości znikają z uniwersum namysłu. *Notabene* ta konstatacja nie prezentuje istoty różnicy; przeziera w niej jej problematyczność, którą należałoby rozważyć odrębnie. Filozofowie lingwistyczni albo przyjmują językową naturę poznania w roli wyjściowego aksjomatu, bez uzasadnień, albo – w czym brzmi echo filozofii świadomościowej – uznają, iż wszelkie poznawcze operacje mentalne (świadomościowe) mają pierwotnie naturę językową i żadnej innej (Donald Davidson). Nie ma wobec tego niejęzykowych umysłowych aktów poznawczych, typu świadomościowego. Niektórzy utrzymują, iż akty językowe i akty mentalne mają wspólne główne własności semantyczne (Jerry Fodor, Paul Grice, John

⁹ Należałoby mówić po prostu „wiedza”, gdyż wiedzy poza językiem filozofowie akceptujący paradygmat lingwistyczny nie przyjmują.

¹⁰ Nie znaczy to oczywiście, że filozofia świadomościowa zupełnie ignoruje problematyczność języka w poznaniu. Chodzi o to, że pierwotnymi i o podstawowej ważności obiektami według tej filozofii są stany świadomości.

Searle), co uprawnia do przenoszenia dyskusji i jej wyników z jednego typu aktów na drugi, choć kwestionuje identyczność obu dziedzin.

Zagadnienie transcendencji i kwestia reprezentowania podnoszą ten sam ogólny problem¹¹, a mianowicie problem relacji poznania do jego przedmiotu oraz relacji tego przedmiotu do rzeczywistości metafizycznej (rzeczywistości, jaka ona jest, bez ingerencji aktów poznawczych). Problem reprezentacji to pytanie o relację wiedzy językowej do rzeczywistości, a w innym sformułowaniu to pytanie o to, czy wiedza koresponduje z rzeczywistością. Problem transcendencji to pytanie, czy świadomościowy podmiot poznania jest w stanie wykroczyć poza swą sferę immanentną lub, w innym ujęciu, poza własne stany i dotrzeć do czegokolwiek, co znajduje się na zewnątrz podmiotu. Ajdukiewicz mówi o stanach psychicznych, lecz, wzięwszy pod uwagę chociażby fenomenologię Husserla, należałoby dla ogólności przedstawienia ustrzec się psychologizmu w tym sformułowaniu. Problem reprezentacji to pytanie, czy wiedza w jej językowej artykulacji reprezentuje rzeczywistość, czy ją jakoś przedstawia, czy zatem oferuje nam wgląd w rzeczywistość. W innej perspektywie to pytanie o to, czy wiedza jest relacyjna, a więc przysługuje jej atrybut przekraczania jej samej i docierania w niej do rzeczywistości poza językiem, czy też jest zamknięta w uniwersum języka. Element konstytutywny obu kwestii, transcendencji i reprezentacji, to pytanie o możliwość zachodzenia relacji pomiędzy poznaniem (dwojako rozumianym: świadomościowo albo językowo) a rzeczywistością (i myślaną przez podmiot w aktach poznawczych, inaczej skonstruowaną w języku lub w umyśle, i metafizyczną).

Reasumując więc, z dopowiedzeniem: w filozofii ostatnich kilku dziesięcioleci spór o granice poznania przyjął postać problemu reprezentacji, to jest pytania o to, czy wiedza oferuje autentyczne reprezentacje rzeczywistości metafizycznej. Czy też opisujący rzeczywistość charakter wiedzy jest iluzją, pozorem, a w istocie wiedza jest zamknięta w języku i poza niego nie jest w stanie wykroczyć?

¹¹ Jeśli interpretować ten problem bez specyficznych pojęć filozofii podmiotu i filozofii lingwistycznej.

3. ANTYREPREZENTACJONIZM

W analizie antyrepresentacjonizmu ograniczam uwagę do stanowiska obecnie najgłośniejszego i najważniejszego, a mianowicie do neopragmatyzmu. Ten kształtuje teraz główną platformę dyskusji z epistemologicznymi realistami. Idzie też w swoim antyrealizmie najdalej; przywołuje i koherencjonizm, i pragmatyzm Jamesowski, ale obie te koncepcje znacząco przekracza. Richard Rorty, twórca i najważniejsza postać neopragmatyzmu¹², odrzuca jako rojenia zasadniczo błędne myślenie o wiedzy, w tym o nauce, w kategoriach jej relacji do rzeczywistości. Nie podejmuje krytyki realizmu z powodu jego metafizyczności, co czyni Hilary Putnam, ani z jakichkolwiek w ogóle powodów epistemologicznych. Nawet nie przytacza znanych argumentów sceptycznych z reguły odgrywających ważną rolę w krytykach tego typu. Rorty przypisuje nauce całkiem inne zadania niż zmaganie się z rzeczywistością – czy to metafizyczną, czy to myśląną, czy też skonstruowaną przez podmiot. Nie jest realistą, ale nie jest też idealistą. Można go, wydaje się, najwłaściwiej, nazwać a-realistą i zarazem a-idealistą. Funduje swoje stanowisko epistemologicznego a-realizmu – wieszcząc jednocześnie anachroniczność myśli epistemologicznej – na przeświadczeniach antropologicznych dotyczących ludzkiej natury¹³ i sensu ludzkiej egzystencji.

Stosunek Rorty'ego do filozoficznej tradycji jest fundamentalnie krytyczny i ma charakter zmiany kulturowej, istotnego odejścia od ducha europejskiej¹⁴ cywilizacji o starogreckich początkach. Nie polega jedynie na sprzeciwie filozofa wobec poglądów jakichś szkół

¹² Drugą, o równorzędnej randze, postacią neopragmatyzmu jest Hilary Putnam; jego poglądy są bardziej niż Rorty'ego zniuansowane i zmienne, przy czym w elementach i pewnych dygresjach, których eksplikacje nie są zupełnie jednoznaczne, przybliżają się do realizmu w tego zniuansowanej wersji. Wspomnę dla porządku, że sam Rorty w odniesieniu do swojego stanowiska nie posługuje się pojęciem neopragmatyzmu, a pragmatyzmu.

¹³ Rorty zapewne nie zgodziłby się z twierdzeniem, iż głosi cokolwiek o ludzkiej naturze; wszak jest w tym uwikłanie w metafizykę.

¹⁴ Można tu użyć pojęcia „zachodnia kultura”, lecz to pojęcie także nie jest obecnie, z powodu globalistycznego rozlania się tej kultury, trafne.

filozoficznych lub wobec konkretnej metafizologii. W krytyce Rorty porzuca przede wszystkim obiektywność jako wartość wiedzy, w tym także naukowej, z powodów nie epistemologicznych, ale antropicznych, mianowicie ze względu na funkcje, jakie ma pełnić poznanie w ludzkim życiu. Opiera on swoje stanowisko na wątpliwej¹⁵ dychotomii: obiektywność *versus* solidarność. Odrzuca przy tym standardowe cele nauki – i poznawcze, i praktyczne. Lokuje je w sferze egzystencjalnej: nauka ma być ważna o tyle, o ile zapewnia ludzkiemu życiu sens. Sensem tym nie jest, według Rorty’ego, ani uzyskiwanie wiedzy naukowej dla realizacji celów czysto poznawczych, ani zastosowanie wyników nauki w praktyce. Celem jest intersubiektywna komunikacja, jednak – zastrzec należy – nie synonimiczna z równobrzmiącą kategorią Jürgena Habermasa, ze względu na odmienne warunki przypisywane komunikacji przez obu myślicieli. W największym skrócie: inaczej niż Habermas, Rorty nie wprowadza kryteriów dla komunikacji w sferze poznawczej, w tym nie zadaje takich jej standardów, które gwarantowałyby jej racjonalność i obiektywność, a co więcej, obie je zwalcza. Komunikacja, według Rorty’ego, jest ważna ze względu na sam fakt jej prowadzenia, a jej warunki nie są określone, gdyż Rorty uważa je za nieistotne. Komunikacja, w tym prowadzona w nauce, bez względu na jej aksjologiczną jakość, ma gwarantować wkład ludzi w życie wspólnoty, a to jest dla Rorty’ego okoliczność wystarczająca, aby ludzkie życie miało sens¹⁶. W omawianym kontekście chodzi, zdaje się, o sens życia uczonych. Myślenie w erze post-epistemologicznej i przy tym post-epistemicznej nie podlega – tak głosi Rorty – kryteriom racjonal-

¹⁵ Wątpliwej przynajmniej z tego względu, że oba człony należą do zupełnie różnych sfer, a więc trudno je zestawiać, również w negacji. Wątpliwe jest też utrzymywanie przez Rorty’ego, iż człony są przeciwstawne, podlegając dysjunkcji (albo-albo). Łatwo jest wytoczyć i argumenty, i konkretne świadectwa, iż dążenie do solidarności da się pogodzić z dążeniem do obiektywności. O ile Rorty’emu nie chodzi o przypadki zdegenerowane, na przykład obrony solidarności za wszelką cenę.

¹⁶ R. Rorty, *Solidarność czy obiektywność*, w: *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, tom 1, tłum. z ang. J. Margański, Aletheia, Warszawa 1999, 35.

ności i obiektywności. Rorty uznaje je za przeżytki; w efekcie poznanie jest całkowicie anarchicznie metodycznie i aksjologicznie¹⁷.

Rorty wyprowadza swoje stanowisko w kwestii komunikacji i anty-obiektywności z negacji indywidualizmu. Zdaniem Rorty'ego antyindywidualizm jest obecnie powszechnie ważny, gdyż rekonstruuje zmiany kulturowe, jakie zaszły po Oświeceniu¹⁸. Człowiek indywidualny jest dla Rorty'ego zupełnie nieistotny z powodów, których nie sposób odgadnąć z jego tekstów. Przejawia on przy tym, zdaje się, do indywidualizmu natężoną emocjonalną niechęć. Swoją poglądy prowadzący od antyindywidualizmu do a-obiektywności i komunikacji Rorty raczej perswaduje, niż go uzasadnia, chroniąc nadanym przez siebie иммунитетem myślenia post-epistemologicznego¹⁹. Perswadując, a nie podając racje, Rorty nie łamie akceptowanych przez siebie konwencji; perswazja jest, według niego, właściwym środkiem post-filozoficznej refleksji.

Negując indywidualizm, Rorty wtapia człowieka we wspólnotę. Człowiek egzystuje, względnie ma egzystować tylko jako uczestnik wspólnoty komunikacyjnej; wyłącznie przez przynależność do niej realizuje, czy też ma realizować swoją egzystencję. Fundament anty-reprezentacjonizmu Rorty'ego jest więc antropologiczny i polega na sprzeciwie wobec indywidualizmu, tym atrybucie zachodniej kultury od starożytności, wyróżniającym ją spośród innych kultur, choćby chińskiej. Rorty, bazując na przeświadczeniach antyindywidualistycznych co do istoty człowieczeństwa, przechodzi do konstatacji dotyczących poznania. Odrzuca możliwość reprezentowania i kategorii reprezentowania, ponieważ twierdzi, że dążenie do reprezentacji i skupianie się na niej znajduje się w niemożliwej do usunięcia sprzeczności z dążeniem do solidarności, za którą optuje.

¹⁷ Przynajmniej jeśli ma się na myśli wartości zwane poznawczymi, niekoniecznie klasyczne.

¹⁸ Stwierdza: „Tradycja, która w kulturze zachodniej skupia się wokół pojęcia prawdy i jej poszukiwania, tradycja biegnąca od filozofów greckich po Oświecenie to najwyraźniejszy przykład próby poszukiwania sensu w jednostkowej egzystencji poprzez zwrócenie się od solidarności ku obiektywności”. R. Rorty, dz. cyt., 35.

¹⁹ B. Ramberg, *Richard Rorty*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, 2009, online url=<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/rorty/>>.

Powołując solidarność, optując za wyłącznie wspólnotowym sensem życia Rorty postuluje komunikacyjną – dla samego aktu komunikacji – funkcję poznania. Poznanie jest, według niego, ważne przez dokonywanie aktów komunikowania, a nie ze względu na ich aksjologiczną jakość, przedmiot i pozakomunikacyjne skutki tych aktów. Jeśli tak, to już z tego, bez wspomagających, zabiegów²⁰ wynika, iż poznanie nie spełnia żadnych z warunków wiarygodności – obiektywności, prawdziwości, odnoszenia się do rzeczywistości pozaepistemicznej²¹ lub innych. Może ono być dowolne – ustanowione wedle życzenia wspólnot, które nie mają żadnych, co głosi Rorty, aspiracji istotnie poznawczych, a więcej, tym aspiracjom się przeciwstawiają, bez reszty pochłonięte wyłącznie sobą. Poznanie, według Rorty’ego, nie jest ani konstrukcją naszych mniemań (jak utrzymują współcześni konstruktywiści), ani obrazem – kopiującym bądź nie – rzeczywistości. Nie jest więc Rorty ani realista, ani idealistą transcendentalem, ani konstrukcjonistą; sędzę tak wbrew różnorodnym interpretacjom jego poglądów. Rorty usuwa nie tylko aksjologiczne atrybuty poznania (jego jakiegokolwiek wartości poznawcze są nieważne), ale i jej przedmiot, czy to skonstruowany w akcie poznania lub pozaepistemiczny. Ważne są tylko akty poznawcze, jakiegokolwiek, nie obwarowane żadnymi warunkami metodycznymi ani aksjologicznymi w sferze poznawczej, a całkowicie dowolne. Poznanie ma być ważne tylko jako wkład w konstytuowanie sensu ludzkiej egzystencji. Ta koncepcja poznania jest wybitnie anarchistyczna, nie podlegając ani rygorom określonej metody, ani warunkom spełniania jakichkolwiek wartości poznawczych. Rorty nie kłopotczy się kwestią przedmiotu poznania – czy to konstruktowi świadomościowego, czy realistycznego, w sferze pozaepistemicznej.

Odpowiedź na pytanie o stosunek Rorty’ego do metafizycznego dostępu znajduje się poza dotychczasowymi konwencjami. Otóż pogląd Rorty’ego nie mieści się w dychotomicznej parze realizm – idealizm z tego względu, że w ogóle nie jest dla niego ważny przedmiot nauki,

²⁰ Można odnieść wrażenie, że zabiegi te w pewnych ich punktach są chwytami ideologicznymi; takim też chwytem jest uporczywe deklarowanie – zupełnie w dyskutowanym stanowisku zbędne – liberalnych politycznych poglądów wyznawanych przez Rorty’ego.

²¹ Te trzy wymienione wartości poznawcze są blisko sobie pokrewne.

nie wypowiada się o nim, a z jego post-filozoficznej perswazji nie da się wydobyć stanowiska w kwestii przedmiotu poznania, ani pojmowanego idealistycznie, ani też realistycznie.

Rorty prezentuje pojęcie poznania nie tylko inne niż promowane i akceptowane w starożytności do dzisiaj, nie tylko w filozofii, ale i w świecie życia, organizowanym przecież między innymi przez zasady kulturowe. Wobec znaczeniowej przepaści w pojmowaniu poznania trudno podejmować dyskusję z antyrepresentacjonizmem Rorty'ego. Trudno też racjonalnie dyskutować z jego araracjonalną perswazją, gdyż nie wiadomo, jak obalać jej treści. Czy przez również araracjonalną perswazję, która z racjonalną argumentacją niewiele ma wspólnego? Racjonalny dyskurs z Rortym, prowadzony według metodycznych reguł, jest nie na miejscu, ponieważ sprzeciwia się przyjętej przez niego zasadzie filozofowania; racjonalność metodyczną kwalifikuje on jako pozytywistyczną i odrzuca bez kompromisów. Natomiast dyskutując przy użyciu perswazji, filozof dystansujący się od bez-metodycznej perswazji Rorty'ego sprzeniewierza się z kolei samemu sobie.

4. REPREZENTACJONIZM

Współczesne stanowiska realistyczne, postulowane nie tylko w refleksji nad nauką nazywane współcześnie najczęściej reprezentacjonizmami, są przeważnie realizmami bezpośrednimi. Pośredników mediujących poznawczy dostęp wiedzy do rzeczywistości brak w tych realizmach z powodów metafizycznych. Otóż paradygmat lingwistyczny wytyczający współcześnie w dużym obszarze warunki filozofowania, w tym filozofowania nad nauką, blokuje w zasadzie możliwość powoływania pośredników poznawczych. Homogeniczna dziedzina dyskursu dopuszczona przez ten paradygmat, czyli tylko język, nie daje podstaw do ich poszukiwania. Niektóre realizmy dopuszczają modele, w dwojakim ich rozumieniu – przejętym z teorio-modelowej semantyki albo pojmowane jako obiekty językowe, na przykład układy równań (w obrębie języka poszukuje się czynników zapośredniczających).

Nawet ograniczenie do bezpośrednich nie chroni realizmów przed wykraczaniem poza obszar języka, a więc przed łamaniem reguł filo-

zofowania po językowym zwrocie. Realizm bowiem, ze swej istoty, łączy język z tym, co niejęzykowe, a więc musi absorbować rzeczywistość w jej metafizycznym pojmowaniu, wykraczając poza język. Zgodnie z ogólnym przesłaniem Wittgensteina, w filozofii lingwistycznej o realizmie należałoby milczeć. Poddając się purystycznie i wiernie metafizycznym warunkom tej filozofii, nie można w niej sformułować tezy realizmu. Jednak filozofia lingwistyczna, jak i inne, przekracza bariery swych programowych ograniczeń, modyfikując je, gdy nie może w programowym spętaniu wyrazić tego, co wyrazić pragnie. W realizmie mamy do czynienia właśnie z taką sytuacją: rozszerzania pierwotnie postulowanej dziedziny filozoficznego dyskursu. Napór podejmowanych problemów rozkrusza warunki metafizycznych założeń.

4.1. REALIZM STRUKTURALNY

Współczesne realizmy dzielę na tradycyjne, to jest, sygnalizacyjnie, kopiujące, oraz na strukturalne²². W tych pierwszych relacja reprezentacji jest imitowaniem, odzwierciedlaniem, kopiowaniem, kalkowaniem, zgodnością, adekwacją rzeczywistości względem wiedzy. W idealnym przypadku rzeczywistość i wiedza mają być takie same. W wersjach osłabionych realizmy kopiujące głoszą, że relacja reprezentowania jest podobieństwem (mówi się też o podobieństwie aspektowym i co do stopnia²³), niedokładnym lub częściowym kalkowaniem, nie w pełni fotograficznym, nie idealnym obrazowaniem typu kopiującego. Wiedza ma tu być podobna do rzeczywistości, a więc tylko niektóre własności jednej i drugiej mają być identyczne. Realizmy kopiujące są wypierane przez uznawane za adekwatniejsze realizmy strukturalne. W tych ostatnich reprezentacja jest relacją odzwierciedlającą wyłącznie struktury rzeczywistości.

²² Zastrzec należy, że sygnalizacja ma mankament: realizmy strukturalne też są kopiujące: według nich kopiowane są struktury (i tylko one) rzeczywistości.

²³ Taki pogląd propaguje Ronald N. Giere; jest on wadliwy z tego względu, że już w istocie podobieństwa tkwi aspektowość.

Realizm strukturalny zaproponował Bertrand Russell²⁴. Identyczność struktur języka oraz rzeczywistości jest podstawową tezą jego atomizmu logicznego. Za strukturalną wykładnią relacji wiedzy do rzeczywistości opowiadał się także Ludwig Wittgenstein w teorii obrazowania logicznego przedstawioną w *Tractatus Logico-Philosophicus*. Współczesne wersje strukturalne są formułowane najczęściej w aparacie teorii kategorii, konkretnie przy użyciu pojęcia izomorfizmu bądź homomorfizmu. Najnowsze wersje strukturalnego realizmu wprowadzili Newton da Costa i Steven French, a także, oddzielnie, John Worrall i Elie Zahar. *Notabene* dosyć często identyfikuje się z izomorfizmem relację spełniania (treściowo bliską, jeśli nie identyczną, relacji reprezentacji) w Tarskiego semantycznej koncepcji prawdy, co jest wątpliwe. Słabsza od wersji izomorficznych jest koncepcja Newtona da Costy i Stevena Frencha powołująca niestandardowy izomorfizm częściowy w roli reprezentacji, a równoważnie, korespondencji²⁵. Rozstrzygnięcia problemu dostępu do rzeczywistości w metafizycznym rozumieniu w wersjach izo- i homomorficznych oraz częściowego izomorfizmu należą do tej samej grupy realizmów strukturalnych.

Czy realizm strukturalny gwarantuje metafizyczny dostęp? Tak, ale tylko aspekty, przy czym kopiujący: wiedza ma odzwierciedlać jedynie struktury rzeczywistości metafizycznej. Nie ma natomiast dostępu poznawczego do jej obiektów indywidualnych i ich własności nierelacyjnych, ani jakichkolwiek innych w ogóle poza czystymi strukturami. Ta szczególna połowiczność poznawczego dostępu w realizmie strukturalnym nie jest uzasadniona i, według mnie, wątpliwa. Najkrócej: nie można mówić o strukturach, jeśli nie wiadomo, z jakich obiektów te struktury się składają. Nieco dokładniej: dopuszczalne częściowe poznawcze repliki, czyli tylko „czyste” struktury wiszą

²⁴ Przede wszystkim w: B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth*, George Allen and Unwin, London 1956; Tenże, *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, London 1948; Tenże, *The Philosophy of Logical Atomism*, b.m.w. 1918. Warto to przypomnieć, gdyż nawet w angielskiej literaturze przedmiotu zastanawiająco często pomija się pionierski wkład Russella w tym względzie.

²⁵ Koncepcje te przedstawiłam w książce M. Czarnocka, *Droga do koncepcji prawdy symbolicznej*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa, 2009. Tu tylko – dla uniknięcia samopowtórzeń – relacjonuję wybrane wyniki analizy.

w ontologicznej i logicznej próżni; nic nie wiadomo o obiektach, które one łączą. Takie ustanowienie jest wadliwe ze względów i metafizycznych, i logicznych. Zdecydowana większość metafizyków nie redukuje rzeczywistości do struktur „odartych” w jakichś trudno zrozumiałych ontologicznych przedsięwzięciach z obiektów, które te struktury wiążą. Struktury są nadbudowane nad obiektami; ich istotą jest łączenie czegoś w całość, są, jeszcze inaczej, strukturami jakichś obiektów, z którymi tworzą niepodzielne całości. Trudno pomyśleć stanowisko ontologiczne, postulujące istnienie struktur (to jest samych relacji) zawieszonych w ontycznej nicości, czyli nie wspartych na elementach, które owe relacje łączą, czyli na elementach współtworzących struktury. Zatem mówienie o dostępie poznawczym tylko do struktur bez przedmiotów jednostkowych, które je formują, głoszone w realizmie strukturalnym, jest ontologicznie wadliwe, nawet niemożliwe, jeśli przyjmie się ontyczną jedność, nierozdzielność struktur (czystych, odartych) i tworzących je obiektów.

Przedstawianie czystych struktur jest też niemożliwe z powodów logicznych. Żadnej relacji, w tym także struktury, nie da się przedstawić, jeśli nie wskaże się elementów, które ta relacja wiąże. W logicznej teorii relacji nie ma racji bytu struktura, a więc relacja, dla której nie określa się jej dziedziny i przeciwdziedziny; te każdą relację definiują.

Oba typy omówionych powyżej realizmów, kopiujący tradycyjny oraz strukturalny (to jest kopiujący struktury), są produktami odzwierciedlającej idei poznania. Taka idea i w efekcie także teorie odzwierciedlające to te, które, jak to formułuje Ernst Cassirer, utrzymują, że „to, co bytuje i znajduje się «na zewnątrz», ma być w jakiś sposób «przejęte» przez świadomość, ma zostać przemienione w bytowanie wewnętrzne, przemiana ta nie dodaje do niego żadnej nowej istotnej cechy”²⁶.

Paradygmat lingwistyczny prowadzi do regresu lub, zależnie od punktu widzenia, do trudności w badaniach problemu dostępu poznawczego nie tylko z tego względu, że wyklucza w zasadzie możliwość konstrukcji bardziej wyrafinowanych, adekwatniejszych realizmów

²⁶ E. Cassirer, *Język i budowa świata przedmiotowego*, w: *Symbol i język*, tłum. z niem. B. Andrzejewski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995, 76.

pośrednich²⁷. Obecne rozstrzygnięcia realistyczne są też arbitralne – również z powodu specyfiki tego paradygmatu blokującego sobie środki do badania kwestii granic poznania. Filozofia po językowym zwrocie releguje bowiem główny rezerwuar informacji, usuwając nie tylko kategorię podmiotu, ale także kategorię procesów poznawczych. Analizy procesów poznawczych są zaś najwłaściwszą podstawą do ustanawiania granic poznania. Nie jest przy tym zasadne twierdzić, że filozofia lingwistyczna nie wypracowała dotychczas niearbitralnego ujęcia kwestii granic poznania, konkurencyjnego wobec transcendentnego. Sytuacja jest dla niej bardziej dramatyczna: nie może ona w ogóle podać takiego ujęcia, zamykając się w roztrząsaniu tylko języka i to szczególnie pojmowanego.

4.2. REALIZM SYMBOLICZNY

Stanowisko realizmu symbolicznego zostało utworzone poza filozofią lingwistyczną. Dociekania do niego prowadzące opierają się na kategorii podmiotu jako jednej z kluczowych. Nie proponuję jednak powrotu do filozofii świadomości; podmiot rozumiem jako konstrukt wyabstrahowany z ludzkiej, wielowymiarowej natury, nie ograniczającej się tylko do rozumowej indywidualnej świadomości. Badania funkcjonowania takiego podmiotu, w jego sprzężonych ze sobą wymiarach cielesnym i duchowym, świadomym i nieświadomym, w wymiarze indywidualnym i zbiorowym dowodzą, że poznanie nie polega na recypowaniu elementów rzeczywistości pozaepistemicznej i na swoistym włączaniu ich do podmiotu. Symbolizm w kwestii granic poznania jest zatem kontrpropozycją wobec odzwierciedlających koncepcji poznania. Moja silna inspiracja i przejmowanie idei wiedzy jako symbolicznej od Cassirera są oczywiste; deklarowałam je na początku tego tekstu. Przy tym jednak trzeba ponownie zaznaczyć, zmiana wyobrażenia podmiotu z transcendentnej kategorii czystej świadomości do podmiotu wielowymiarowego, ujmującego bez redukcji ludzką naturę, stanowiącą jedność, prowadzi do innych wniosków niż zawarte w Cassirera teorii

²⁷ Realizmy bezpośrednie są regresem, jeśli zestawić je z nowożytnymi stanowiskami epistemologicznymi; zdecydowaną większość stanowiły w nich realizmy pośrednie, często ocierające się o mniej lub bardziej kamuflowany sceptycyzm.

form symbolicznych i do pod pewnymi względami innego wyobrażenia natury poznania. Próbuję też legitymizować proponowane wyobrażenie poznania w części naturalistycznie, co dla Cassirerowskiej orientacji neokantowskiej wydaje się niedopuszczalne.

Podstawą proponowanego tu wglądu w poznanie jest analiza procesów doświadczalnych oparta na wynikach nauk szczegółowych, w tym jej faz początkowych, fizycznej i fizjologicznej. Otóż, epistemologicznym wnioskiem o fundamentalnej wadze z tej analizy jest stwierdzenie całkowitej dezintegracji ontologicznego uposażenia poznawanych fragmentów rzeczywistości, wyraźniej: wszystkich elementów tego uposażenia. W sygnałach płynących od badanych przedmiotów rzeczywistości (w sensie metafizycznym) i docierających do podmiotu już w fazie fizycznej (przed-podmiotowej) przedmiot poznania ulega entropii, intensyfikowanej jeszcze w fazie fizjologicznej. Nie są zachowane i nie są przenoszone do świadomości podmiotu żadne ontyczne elementy przedmiotu – ani jego własności, ani jego struktura. Ponadto nie cały przedmiot (ta fraza zresztą wymagałaby odrębnego rozważenia) jest angażowany już w fizycznej fazie doświadczenia zmysłowego, lecz tylko jego wyróżnione cechy, nie wyobrażalne w myśleniu potocznym, a konkretnie, usytuowanie i właściwości orbit elektronowych atomów składających się na przedmiot²⁸. Dopiero z tych wybiórczych, wielokrotnie transformowanych „okruców” przedmiotu, nie mających nic wspólnego z kopią, podmiot buduje symboliczny obraz przedmiotu. Uzasadnieniem twierdzenia o ontycznej dezintegracji przedmiotu w doświadczeniu zmysłowym są naukowe analizy procesów doświadczalnych, a nie spekulatywne, ani też nie o podważanej wiarygodności, introspekcyjne stwierdzenia fundujące dawniejsze teorie poznania. Sądzę, że ten naturalistyczny wkład – jeśli go dopuścić, godząc się na kooperację filozofii z nauką²⁹ – daje filozofii silny argument za konstrukcjonistycznym ujęciem poznania. Zważyć jednak trzeba, że przyjęciu naturalistycznej bazy (nie jedynej wykorzystanej

²⁸ Można zastanawiać się, czy pewne cechy obiektu (te właśnie angażowane w procesy percepcyjne) są tak szczególne, iż pozwalają odtworzyć w poznaniu wszystkie własności obiektu.

²⁹ Za taką nieustanną kooperacją optuje wśród wielu innych, wyjątkowo przekonująco Jürgen Habermas.

w ujęciu natury doświadczenia zmysłowego) zarzuca się jednak ważne wady. Otóż utrzymuje się w rozmaitych wersjach, że filozofia, wyjaśniając naturę poznania, powinna zawiesić, w redukcji niekoniecznie typu Husserlowskiego, wszelkie wyniki tego poznania, którego naturę bada, aby uchronić się przed niebezpieczeństwem błędnego koła i aby uzyskać ogląd autonomiczny, który jest oglądem zewnętrznym wobec poznania. Można, z kolei, próbować odeprzeć ten zarzut, twierdząc, za wieloma innymi filozofami, że dbanie o sterylną czystość jako gwaranta autonomiczności filozofii, paraliżuje w niej myślenie.

Fizyczny i następnie fizjologiczny materiał doświadczalny (który nie przenosi żadnych właściwości doświadczanych przedmiotów, a „wnosi” go do podmiotu w całkowitym ontycznym „rozsypaniu”) jest przez wielowymiarowy podmiot przekształcany w pojęciowe wyobrażenie (świadome poznawcze przedstawienie) przedmiotu przy użyciu specyficznych środków transformacyjnych, to jest kanonów symbolizowania. Kanony te operują pomiędzy sferą nieświadomości a sferą świadomości podmiotu. Są one funkcjami (w sensie matematycznym; sens potoczny jest rozmyty i, zdaje się, niejednoznaczny) przekształcającymi materiał wrażeniowy w poznawcze wyobrażenie typu pojęciowego, a, przedstawiając rzecz pogładowo, w obraz przedmiotu pojawiający się w świadomości indywidualnego podmiotu. Nie możemy wobec tego twierdzić za Cassirerem, że symbolizowanie zawdzięczamy tylko energii duchowej. Zawdzięczamy je wielowymiarowości podmiotu, w tym też jego duchowości, ale sprzężonej z wymiarem cielesnym, i ponadto zawdzięczamy je homeostazie wymiaru cielesnego podmiotu z rzeczywistością. Rzeczywistość jest obecna w dwóch rolach – i jako rzeczywistość aktualnie poznawana, i oddziałująca na podmiot i na przedmiot, warunkując poznawanie.

Materiał doświadczalny³⁰ jest organizowany w symbolizowaniu całym na nowo, z ontycznie całkowicie „rozsypanych” sygnałów od przedmiotu, i przetwarzany w zespoły symboli, równoważnie w symboliczne obrazy poznawcze. Kanony symbolizowania są podmiotowymi instrumentami prowadzącymi do układów symboli w sensie bliskim

³⁰ Materiał ten to nie dane zmysłowe, które są świadome; jest on aświadomym obiektem dającym proto-informacje o przedmiocie, czyli podstawy dla tworzenia wiedzy.

Cassirerowskiemu. Kanony te przekształcają w układy pojęć utworzony w nieświadomości materiał doświadczalny. (Cassirer nazywa formami symbolicznymi zarówno energię ducha, „poprzez którą pewna duchowa treść znaczeniowa zostaje związana z konkretnym zmysłowym znakiem i temu znakowi wewnątrznie przyporządkowana” oraz, zdaje się, wyniki duchowej działalności, a także poszczególne dziedziny podmiotowej aktywności³¹). Formowanie symbolicznych, pojęciowych obrazów ma charakter konstrukcji, której filarem i czynnikiem organizującym są kanony symbolizowania. Są one, z zastrzeżeniami, rodzajem kategorii apriorycznych, tworzonych przez podmiot angażujący w kreację tych kategorii swój wymiar indywidualny oraz zbiorowy, a także nieświadomość obok świadomości. Symboliczne obrazy wyłaniają się wprost z nieświadomości; w proces wyłaniania nie jest zaangażowany żaden proces wnioskowania, ani, szerzej, żaden proces myślenia. Kanony symbolizowania stanowią istotę ludzkiego poznawania.

Sądzę, że symbolizowanie prowadzi do konstrukcji realistycznych w tym mianowicie sensie, że polega ono na przekształcaniu przy użyciu kanonów symbolizowania materiału wrażeniowego pochodzącego z rzeczywistości metafizycznej, choć podmiotowo zaburzonego. Poznanie nie jest zamknięte w sferze duchowości indywidualnego podmiotu i nie jest wytworem czysto podmiotowym. Jego pierwotnym tworzywem – trzeba ponownie powtórzyć z całą mocą – jest także materiał wrażeniowy. Ten pochodzi ze świata zewnętrznego, od przedmiotu poznawanego, podlegając i fizycznej, i podmiotowej transformacji. To partycypowanie tego materiału – mimo podmiotowych trawestacji – współkreując wiedzę, gwarantuje jej realistyczny charakter. Partycypowanie materiału wrażeniowego pochodzącego w pierwotnej, następnie przekomponowywanej formie, między innymi ze świata bytów, pozwala zachować ideał obiektywności, chociaż jest to ideał znacznie słabszy niż tradycyjny. Najkrócej: świat zewnętrzny poznaje się w jego sprzężeniu z podmiotem i jego wytworami, w tym

³¹ Zob. E. Cassirer, *Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych*, w: *Symbol i język*, dz. cyt., 16; Tenże, *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 3, *The Phenomenology of Knowledge*, dz. cyt., 1; a także B. Andrzejewski, *Wstęp*, w: *Symbol i język*, dz. cyt., 7.

z funkcjami symbolizowania, w symbolicznym konstrukcyjnym przebraniu. Odsłonięty i jednocześnie zasłonięty, jak najlapiidarniej głosi Cassirer we *Wprowadzeniu do Fenomenologii wiedzy*, to jest do trzeciego tomu *Filozofii form symbolicznych*.

Zasygnalizować tu należy, choć z braku miejsca tylko sygnalizacyjnie, że na podstawie niektórych wyjaśnień Cassirera sądzić można, iż opowiada się on za współtworzeniem przedmiotu poznania przez podmiot i rzeczywistość zewnętrzną, nazywając swoje stanowisko idealizmem. Bolesław Andrzejewski przypisuje Cassirerowi ortodoksyjny idealizm, lecz inne interpretacje skłaniają do usytuowania stanowiska Cassirera w kwestii dostępu poznawczego na rzadko eksploatowanej granicy, na której spotykają się i współlegzystują w swoistej unii idealizm z realizmem. Spotykają się, gdyż ludzki duch współistnieje z rzeczywistością, która go warunkuje, oferując pierwotne podstawy wiedzy³².

Tak więc wiedza, o której sędzę, iż ma z natury charakter symboliczny, składa się z wartości funkcji symbolizowania, przy czym argumentami tej funkcji są nierozzerwalne, wielorakie sprzężenia podmiotu z rzeczywistością wobec niego zewnętrzną.

Dostęp poznawczy gwarantowany w wiedzy z natury symbolicznej jest częściowy, zaburzony, nieusuwalnie zakodowany. Funkcje symbolizowania, operujące pomiędzy nieświadomością a świadomością, nie są znane, a więc nie da się rozkodować symbolicznej wiedzy, „obedrzeć jej” z symboli. Rozkodowanie zresztą nie dałoby wglądu w rzeczywistość zewnętrzną, a tylko w materiał wrażeniowy, który przecież nie zachowuje ontycznych elementów rzeczywistości i jest już zaburzony czynnikami podmiotowymi.

Dostęp poznawczy w wiedzy symbolicznej jest ponadto wysoce problematyczny. Kanony symbolizowania, będące wytworami podmiotu, a więc aprioryczne, organizują materiał wrażeniowy zgodnie z podanymi w nich schematami, w tym z wprowadzanymi kategoriami ontologicznymi. Nie mamy możliwości rozstrzygnięcia, czy kategorie

³² Zob. B. Andrzejewski, dz. cyt., 5; Ch. W. Hendel, *Introduction*, w: *The Philosophy of Symbolic Forms*, tom 1: *Language*, tłum. z niem. R. Manheim, Yale University Press, New Haven 1953, 61; E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, tom 1: *Language*, dz. cyt., 107.

te replikują jakkolwiek ontyczne uposażenie rzeczywistości, czy konstruują ją taką, jaką ona jest. Oddają one przede wszystkim poznawcze możliwości tkwiące w ludzkiej naturze i są nakładane na materiał wraźniowy, w którym nie są transferowane żadne elementy (własności, struktury) uposażenia rzeczywistości. Wobec tego wysoce prawdopodobne jest, a nawet zbliża się do pewności, że w symbolizowaniu nie odtwarza się jakichkolwiek ontycznych elementów rzeczywistości. Gdyby tak było, zawdzięczalibyśmy to zadziwiającemu permanentnemu losowemu trafowi lub niewyobrażalnej wszechmocy człowieka, który odgaduje, nie mając do tego podstaw, jaka jest natura odarta z naszych symbolicznych wyobrażeń. Nie ma również wystarczająco silnych argumentów do nasuwającej się supozycji, że wprawdzie kanony symbolizowania są w pierwszej odsłonie apriorycznymi tworam podmiotu, to jednak ten – zanurzony w świecie, genetycznie i w całej swej egzystencji z nim związany, kreuje kanony symbolizowania i wszelkie w ogóle kategorie aprioryczne dopasowując je jakoś do ontycznej natury rzeczywistości. Supozycję tę podważa między innymi nieidealność ludzkiej natury.

W symbolicznej wersji realizmu poznawczy dostęp do rzeczywistości jest obwarowany takimi warunkami, że odpowiedź na pytanie o taki dostęp traci i jasność, i jednoznaczność, i też absolutny charakter. Człowiek jest uwięziony przez specyfikę swoich władz poznawczych w tworzonych przez siebie wyobrażeniach symbolizujących rzeczywistość. To symbole generują antropicznie przetransformowane wyobrażenie o rzeczywistości, dając w efekcie rzeczywistość symbolicznie zakodowaną i przekreślają nadzieję na jej odkodowanie, gdyż kody nie są znane. Poznawcze obcowanie tylko z wartościami funkcji symbolizujących rzeczywistość jest pierwotną i nieprzekraczalną cechą ludzkiego poznania. Obcowanie tylko z wartościami funkcji, bez możliwości dotarcia do ich argumentów blokuje możliwość absolutnej poznawczej penetracji rzeczywistości przez człowieka. Jednak zarazem rzeczywistość jest w poznaniu w szczególny sposób odsłonięta, ponieważ – reasumując to, co stwierdziłam powyżej – w wartościach nieznanymi funkcji symbolizowania tkwią zapośredniczone informacje o ich argumentach.

Nauka jest bez szans na uwolnienie uwieczona w symbolicznych przedstawieniach rzeczywistości. Więzi ją ludzka natura i generowany przez nią charakter poznawczej podmiotowości. Oczekiwanie od nauki niezapośredniczonych wglądów w rzeczywistość jest oczekiwaniem nierealizowalnym. Z perspektywy takiego roszczenia cała nauka jest utopią. Przestaje nią być, jeśli przystać na słabsze epistemologiczne warunki, to jest zgodzić się na nieusuwalnie symboliczny ogląd rzeczywistości.

REPRESENTING AS SYMBOLIZING AND COGNITIVE ACCESS

Summary

The main polarized contemporary views on cognitive access are discussed in the paper. Symbolic realism, rooted in some respects in Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms, is proposed as a rivalry to those views. The presented symbolic realism cannot be fitted into the dichotomy realism–antirealism, since it has features of both opposing concepts. It postulates a non-mirroring, constructive character of knowledge, not preserving any ontic elements of reality, and is loaded with epistemic elements, usually attributed only to antirealistic positions.

Key words: symbolizing, Ernst Cassirer, representing, cognitive access, realism, antirealism.