

Stanisław Judycki

Natura relacji epistemicznej

Analiza i Egzystencja 17, 5-48

2012

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.

STANISŁAW JUDYCKI*

NATURA RELACJI EPISTEMICZNEJ

Słowa kluczowe: epistemologia, wiedza, podmiot, przedmiot, reprezentacja, kategoryzacja, przyczynowość, prawda

Keywords: epistemology, knowledge, subject, object, representation, categorization, causality, truth

1. Idea poznania

Na początku książki *U podstaw teorii poznania* Roman Ingarden stwierdził, co następuje:

Gdybyśmy istotnie posiadali definicję słowa „poznanie”, opartą o naszą wiedzę o tym, co to jest poznanie, to położenie nasze, w którym się znajdujemy, uprościłoby się znakomicie. Niestety, takiej właśnie definicji nie posiadamy, dowolne zaś nadanie jakiemuś brzmieniu (np. brzmieniu ‘poznanie’) znaczenia – że się tak wyrażę – wyszanego

* Stanisław Judycki – prof. dr hab., kierownik Zakładu Metafizyki i Filozofii Religii w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Autor książek: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla* (Lublin 1990); *Umysł i synteza. Argument przeciwko naturalistycznym teoriom umysłu* (Lublin 1995); *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego* (Lublin 2004); *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej* (Poznań 2010). Obszary zainteresowań: epistemologia, filozofia współczesna, filozofia umysłu, teologia filozoficzna. E-mail: s.judycki@ug.edu.pl.

z palca nie przedstawiałyby dla nas żadnej korzyści, zwłaszcza że owo samowolnie wyznaczone znaczenie wyrazu mogłoby wskazywać na całkiem inne przedmioty niż te, które nas ciekawią, albo w ogóle nie wskazywać na żadne przedmioty. Cóż by nam przyszło z tego, gdybyśmy bez uprzednich badań po prostu ustanowili np., że ‘poznanie’ to pewne X o cechach $y, z, k \dots$, nie dbając o to, czy tego rodzaju X kiedykolwiek istniało lub istnieje w rzeczywistości i czy te y, z, k, \dots mogą w ogóle przysługiwać jednemu i temu samemu przedmiotowi¹.

Dalej Ingarden przechodzi do owych badań, o których wspomina, lecz nie podejmuje wprost problemu, czym jest poznanie, zaczyna natomiast analizować różne koncepcje teorii poznania, które funkcjonowały w jego czasach. Tak należy chyba napisać: „w jego czasach”, gdyż ze względu na gwałtowne przemiany, którym podlegamy nawet w filozofii, tekst *U podstaw teorii poznania*, oddawany do druku w 1970 roku, obecnie wydaje się już bardzo odległy. Dzisiaj każdy student filozofii zna odpowiedź na pytanie z taką ostrożnością postawione przez Ingardena, a mianowicie: poznanie to prawdziwe i (odpowiednio) uzasadnione przekonanie. A więc „przekonanie”, „prawda” i „uzasadnienie” miałyby być tymi cechami y, z, k , o których pisał Ingarden. Chodzi tu o sławną trójskładnikową definicję wiedzy, sformułowaną wyraźnie w 1963 r. przez Edmunda Gettier’a, a definicja ta nazywana jest obecnie nawet klasyczną lub standardową definicją wiedzy². Rozprzestrzeniła się ona poza samą epistemologię i należy do dobra wspólnego, którym posługują się inne niż epistemologia dyscypliny filozoficzne³. Czy Ingarden nazwałby definicję *à la* Gettier „wyssaną z palca”? Tego nie wiemy, bo on jej nie znał, a więc nie mógł jej ocenić ze swojego punktu widzenia.

Nie znaczy to, że definicja Gettier’a została przyjęta bezkrytycznie, a do tego sam Gettier ją istotnie zakwestionował. Była ona domniemana jako zbiór warunków osobno koniecznych, a łącznie wystarczających do nazwania czegoś wiedzą. Gettier na podstawie pewnych przykładów pokazał, że wszystkie trzy warunki mogą być spełnione, a mimo to – intuicyjnie – nie

¹ R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN 1971, s. 24.

² E. Gettier, *Is Justified True belief Knowledge?*, „Analysis” 23 (1963), s. 121–123.

³ Por. N. Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

mielibyśmy ochoty powiedzieć, że mamy do czynienia z wiedzą⁴. To z kolei wywołało trwającą do dziś dyskusję, w której próbowano przeformułować definicję Gettier'a tak, aby stała się „niewrażliwa” na różne pomysłowe kontrprzykłady. Zaproponowano także inne definicje, nawet radykalnie odmienne od wyjściowego określenia⁵.

Pojawia się w tym miejscu dodatkowa kwestia. Jak było widać, Ingarden pisał o poznaniu, natomiast angielskie słowo *knowledge* jest przekładane na język polski za pomocą terminu ‘wiedza’. Nie jest to jednak wyłącznie kwestia wyboru słów w trakcie terminologicznego przechodzenia z jednego języka na inny. Określenie podane przez Gettier'a celuje w takie sytuacje, w których mamy do czynienia z wiedzą (lub z poznaniem) jako z produktem namysłu, wynikiem procesu uzasadniania, rozważania racji za i racji przeciw jakiemuś spontanicznie nabytemu przekonaniu (spontanicznie wydanemu sądowi). Wyraz „poznanie”, któremu najbliższe byłoby angielskie *cognition*, można jednak rozumieć o wiele szerzej, a mianowicie tak, że w wypadku „poznania” lub „poznawania” mielibyśmy do czynienia ze spontanicznie

⁴ Zmodyfikowanym i prostszym kontrprzykładem w stosunku do tego, który znajduje się u Gettier'a, może być następująca sytuacja: patrząc na zegarek, wskazujący, powiedzmy, godzinę 9³⁰, nie zdajemy sobie sprawy, że poprzedniego dnia właśnie o tej godzinie przestał on funkcjonować. Tak się jednak złożyło, że jest akurat 9³⁰. Czy zatem wolno jest nam powiedzieć, że wiemy, iż jest właśnie ta godzina? Wydaje się, że wszystkie warunki są spełnione, to znaczy nasze przekonanie, że jest 9³⁰ jest prawdziwe i odpowiednio uzasadnione (obserwacją tarczy zegarka), a jednak trudno byłoby uznać, że wiemy, iż jest właśnie ta godzina. Powodem jest fałszywość przekonania, że zegarek działa poprawnie. W adekwatnej definicji wiedzy chodziłoby więc o wykluczenie takich sytuacji, w których nasze roszczenia do wiedzy opierają się na fałszywych przesłankach. Aby tego jednak dokonać, należałoby wiedzieć, czy przesłanki te są prawdziwe, wtedy jednak problem wiedzy powraca.

⁵ W artykule *A Causal Theory of Knowledge* („The Journal of Philosophy” 64, 12 (1967), s. 355–372) A. Goldman zaproponował hipotezę, że uzasadnienie określonego przekonania zależy od sposobu, w jaki zostało ono wywołane przyczynowo. Koncepcje tego typu nazywane są obecnie kauzalnymi teoriami wiedzy i są traktowane jako stanowiska konkurencyjne do definicji odwołujących się do pojęcia uzasadniania. Istotną, tzw. eksternalistyczną, modyfikację Gettierowskiej definicji wiedzy przedstawił R. Nozick: S (podmiot) wie, że *p* wtedy, gdy: (1) S jest przekonany, że *p*, (2) *p* jest prawdziwe, (3) gdyby *p* nie było prawdziwe, S nie byłby przekonany, że *p* i (4) gdyby *p* było prawdziwe, S byłby o tym przekonany (R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge 1981, s. 172–178 i 197–227). Definicja Nozicka rozstrzyga jednak z góry ważny aspekt problemu wiedzy, tzn. realistycznie zakłada istnienie mocnego związku między dziedziną przekonania a dziedziną przedmiotową, do której odnoszą się te przekonania.

dokonyującym się procesem uświadamiania sobie jakichś bodźców, jakichś danych lub przedmiotów, z procesem kontaktowania się z rzeczami w świecie otaczającym podmiot poznający. Gdy weźmiemy pod uwagę ten sens słów „wiedza” lub „poznanie”, to oczywiście można twierdzić, że zwierzęta i bardzo małe dzieci poznają coś, że zdobywają o czymś wiedzę, choć nie mogą mieć wiedzy lub poznania w sensie rezultatu namysłu, gdyż nie są zdolne do dokonywania refleksji nad swoimi świadomymi aktami, refleksji próbującej podać racje dla spontanicznie nabywanych przekonań.

Ingarden, idący w tym względzie za tradycją fenomenologiczną, słów „wiedza” lub „poznanie” nie rozumiał tylko tak, że mają się one ograniczać wyłącznie do wyniku procesu namysłu, procesu rozważania racji, a więc do tego, co jest końcowym produktem procedur uzasadniania⁶. Ta kwestia nie jest tu jednak decydująca, lecz trzeba o niej pamiętać. Ujawniła się ona zresztą w trakcie późniejszych dyskusji dotyczących tzw. eksternalizmu epistemologicznego, gdy definicję Gettier'a zakwestionowano, twierdząc, że do wiedzy (poznania) nie jest potrzebne posiadanie racji i bycie zdolnym do uzasadniania przekonań, lecz wystarczy, aby podmioty poznania (wiedzy) znajdowały się w regularnej i rzetelnej relacji do świata. Gdy więc zwierzęta lub bardzo małe dzieci znajdują się w regularnej i rzetelnej relacji do świata je otaczającego, to nabywają wiedzę lub poznają ten świat, choć oczywiście nie dysponują jeszcze zdolnością do namysłu, zdolnością do uzasadniania⁷.

⁶ Fenomenologiczna tradycja interpretacji poznania (wiedzy) była odmianą szerszego nurtu przedstawiającego poznanie (wiedzę) za pomocą metafory światła. Jednym z reprezentantów tego, jak to się zwykle określa, intuicjonistycznego nurtu filozofii europejskiej był m.in. Kartezjusz, który twierdził, że z wiedzą mamy do czynienia wtedy, gdy widzimy coś z oczywistością, a oczywiste jest to, co jest dane jasno i wyraźnie. E. Husserl, posługujący się przeciwstawieniem „pusta (nienaoczna) myśl — naoczne i oczywiste wypełnienie”, twierdził (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza* (1913), tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975, s. 73), że wszystkie problemy rozumu ludzkiego i prawomocności jego wytworów są ostatecznie problemami odpowiednich naocznych wypełnień dla tego, co jest tylko konstrukcją znakowo-pojęciową, a stąd, że analiza (krytyka) rozumu, jego zasięgu i jego prawomocności jest równoznaczna z ustaleniem, które konstrukcje pojęciowe można doprowadzić do jakiejś formy naocznej prezentacji lub przynajmniej znaleźć dla nich naoczną i oczywistą podbudowę.

⁷ Epistemiczna relacja do świata jest „rzetelna” lub „wiarygodna” (*reliable*) wtedy, gdy w większości wypadków prowadzi do powstania prawdziwych przekonań. Taka interpretacja jest jednak wyraźnie kolista, podobnie jak wspomniane wyżej rozwiązanie

Należy sądzić, że gdy Ingarden zadawał pytanie o to, czym jest poznanie, miał na myśli coś innego niż próbę sformułowania definicji poznania lub wiedzy. Miał na pewno na myśli projekt o wiele obszerniej zakrojony, a ujawnia się to już nawet w powyżej zamieszczonym cytacie. Z jednej strony przeciwstawia się on tam konwencjonalnemu ustanowieniu znaczenia słów „poznanie” lub „wiedza”, takiemu na przykład ustanowieniu, jakie dokonało się w Kole Wiedeńskim, w którym za wiedzę uznano wyłącznie to, co może podlegać bezpośredniej lub pośredniej weryfikacji lub falsyfikacji w doświadczeniu zmysłowym⁸. Z drugiej jednak strony Ingarden twierdzi, że idea poznania obejmuje swoim zasięgiem możliwości, które w świecie, w jakim żyjemy oraz dla takich istot, którymi jesteśmy, nie wchodzą w rachubę.

Wbrew tej sugestii Ingardena wydaje się jednak, że tylko zbadanie, co należy do idei poznania lub do idei wiedzy, nawet wtedy gdy możliwości zawarte w tej idei nie dotyczą ludzi, może pozwolić na pewne zrozumienie, czym jest nasze ludzkie poznanie. Werdykt ostateczny może wypaść w ten sposób, że chociaż w naszym wypadku dysponujemy poznaniami względnie wiedzą, lecz są to bardzo ograniczone postacie poznania lub wiedzy, gdy porównamy je z innymi możliwościami. Należy sądzić, że właśnie tego rodzaju badanie powinno być jednym z głównych zadań filozoficznej teorii ludzkiego poznania. Nie jest natomiast adekwatne podejście kryterialne, które, wychodząc od jakiegoś określenia poznania lub wiedzy, próbuje potem stwierdzić, czy wszystkie dające się pomyśleć przykłady wzięte z życia i z nauk spełniają przyjęte kryteria bycia poznaniem lub wiedzą. Zadaniem epistemologii powinno być więc nie sformułowanie definicji wiedzy lub poznania, lecz próba zrozumienia, co należy do idei poznania, a bardziej szczegółowo rzecz traktując, na czym polega natura relacji epistemicznej.

Co zatem można znaleźć w zawartości idei poznania lub w zawartości idei wiedzy, gdy tego drugiego pojęcia od razu nie zawężymy do bycia prawdziwym i (odpowiednio) uzasadnionym przekonaniem? W szczególności zaś, co w idei wiedzy stanowi stałe, a co zmienne, analogicznie do tego, jak

Nozicka, gdyż z góry zakłada, że w ogóle mamy jakieś prawdziwe przekonania na temat przedmiotów. Por. R. Ziemińska, *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego 2002.

⁸ Por. M.C. Galavotti, *Confirmation, Probability, and Logical Empiricism*, [w:] A. Richardson, Th. Uebel (ed.), *The Cambridge Companion to Logical Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, s. 117–135.

w idei trójkąta stałą jest posiadanie trzech boków, natomiast długość tych boków może być różna, a więc jest zmienną⁹.

Pojawia się jednak natychmiast drugie pytanie, a mianowicie, w jaki sposób należy rozważać tego rodzaju problemy? Skąd czerpać dane pozwalające zastanawiać się nad zawartością idei poznania oraz co może stanowić bazę, która potwierdzałaby lub eliminowała różne możliwości, jakie się tu otwierają? Na pewno w punkcie wyjścia nie powinniśmy zaczynać od jednego tylko obszaru danych do rozważenia. Na przykład nie powinniśmy zaczynać ani od nauk przyrodniczych, ani do nauk formalnych jako od możliwych wzorców. Z drugiej strony, dane – niejako otwierające dostęp do zawartości idei poznania – mogą pochodzić z potocznych intuicji na ten temat. Można również eksperymentować, oczywiście myślowo, a w tym brać pod uwagę poznanie, którym, jak przypuszczamy, dysponują zwierzęta oraz bardzo małe dzieci, jak również można próbować rozważać warunki poznania, które muszą być spełnione w przypadku wszystkich skończonych podmiotów poznających. U krańca tego rodzaju prób myślowych zawsze będzie znajdowało się poznanie, które posiada Bóg, a używając bardziej neutralnej terminologii, poznanie, którym dysponuje intelekt nieskończony (*intellectus infinitus* lub *intellectus archetypus*). Dodatkowych środków heurystycznych, lecz oczywiście już na metapoziomiu, będzie dostarczała tradycja filozoficzna.

Gdy w tym kontekście weźmiemy pod uwagę dzieje filozofii, to okazuje się, że tak zasadnicza kwestia, jaką jest pytanie o zawartość idei poznania, nie doczekała się analizy wprost. Nie mamy żadnych powszechnie opisywanych w podręcznikach filozofii odpowiedzi na to pytanie. Każdy z wielkich filozofów przeszłości i czasów nam bliższych oraz każdy z filozofów nawet średniej rangi, jeśli tak to można opisać, miał jakąś koncepcję tego, czym jest wiedza lub poznanie, lecz chodziło najczęściej o koncepcję bardziej obecną *implicitie* niż o koncepcję wyraźnie wypowiedzianą. Dzisiaj wskazuje się, że już Platon rozważał rozwiązanie podobne do określenia podanego przez

⁹ „Każda idea odznacza się dwustronnością budowy, posiadając z jednej strony zawartość, z drugiej zaś swą strukturę i własności *qua* idea. W zawartości idei występują, jako jej elementy, »stałe« i »zmiennie«” (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 1, Warszawa: PWN 1987, s. 213).

Gettier, ale jednocześnie twierdzi się, że ostatecznie w kwestii definicji wiedzy nie zajął zdecydowanego stanowiska¹⁰.

Wydaje się, że rdzeniem koncepcji wiedzy Arystotelesa było przekonanie, że „doświadczenie jest poznaniem poszczególnych wypadków, a wiedza jest poznaniem ogółu”¹¹. Już nawet w tym cytacie widać, jak trudne są ruchy w tej grze, gdyż według Arystotelesa zarówno doświadczenie jest poznaniem, to znaczy poznaniem poszczególnych wypadków, jak i wiedza jest poznaniem, ale takim, które odnosi się do tego, co ogólne. Nie wiadomo jednak, czym jest to, co raz odnosi się do poszczególnych wypadków, a raz do ogółu, a co Arystoteles za każdym razem nazywa poznaniem.

Gdy dalej w dziejach filozofii będziemy szukali odpowiedzi na pytanie, co należy do zawartości idei poznania lub wiedzy, to znajdziemy różne intuicje, zaczynające się od tej wypowiedzianej przez Arystotelesa, że wiedza to poznanie ogółu. Znajdziemy też przyjmowane w średniowieczu stwierdzenie, że wiedza lub poznanie polegają na odzwierciedlaniu różnego rodzaju przedmiotów, zaś samo to odzwierciedlanie, którym miałyby być poznanie, dokonuje się za pomocą reprezentowania tych przedmiotów w umyśle ludzkim¹². Ostatecznie jednak gwarancją prawdy ludzkiego poznania było dla filozofów średniowiecznych istnienie stworzonego przez Boga porządku rzeczy w świecie. Podobizny tego prawdziwego porządku odzwierciedlane są przez ludzkie zmysły i intelekt.

W następnych etapach dziejów filozofii znajdziemy kierunek myślenia, który zainicjował Rene Descartes, twierdząc, że wiedzą jest to, co spełnia kryteria pewności, jasności i wyraźności. Ostatecznie jednak Descartes uznał, że wszelka pewność i prawda, jakiegokolwiek nauki, zależą od stwierdzenia

¹⁰ „What is knowledge?’ Over two millennia ago, Plato wrestled with it in his dialogue *Theaetetus*. Plato sought a definition of knowledge, but came to no clear answer and the dialogue ended inconclusively” (N. Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, dz. cyt., s. 1).

¹¹ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1983, 981a.

¹² „Cognitio est media inter cognoscentem et obiectum” (Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 2, a. 5). Dalszej eksplikacji tego medialnego charakteru wiedzy lub poznania w odniesieniu do rzeczy materialnych Tomasz z Akwinu dokonywał za pomocą pojęć *species*, *similitudo*, *intentio*.

istnienia Boga, to znaczy od ustalenia, że istnieje Bóg, którego natura (prawdomówność) gwarantuje prawdę ludzkich czynności epistemicznych¹³.

Natrafimy także na interpretację podaną przez Immanuela Kanta, że poznanie (*Erkenntnis*) jest działaniem rozumu (*Verstandeshandlung*), a dokładniej jest ono syntezą (*Synthesis*). Naoczność zmysłowa, mimo iż według Kanta zawiera ona w sobie pewien porządek, ustanawiany przez aprioryczne formy przestrzeni i czasu, nie jest jednak w stanie sama ukonstytuować przedmiotu poznania. Przedmiot, rozumiany przez Kanta jako połączenie mnogości wrażeń zmysłowych, nigdy nie może powstać w umyśle ludzkim dzięki samym zmysłom. Nie możemy więc nic sobie przedstawić jako złączonego, jeżeli sami nie dokonaliśmy tego połączenia¹⁴. Ostatecznie Kant twierdzi, że wszelkie wiązanie jest oparte na tzw. jedności samoświadomości (*reine Apperzeption*). Poznanie jest syntezą mnogości wrażeń zmysłowych, syntezą dokonującą się za pomocą czystych pojęć intelektu (kategorii) i ugruntowaną w jedności apercpepcji.

Dzisiaj pojawia się odpowiedź, że poznanie jest zdolnością do odróżniania za pomocą różnego typu informacji, to znaczy informacji fizycznych w wypadku nieożywionych przedmiotów, zdolnych do orientacji w otoczeniu (np. roboty), za pomocą informacji fenomenalnych (świadomych), którymi posługują się zwierzęta i ludzie, oraz informacji semantycznych, którymi zdolne są operować wyłącznie umysły ludzkie¹⁵. Mamy też, wspomnianą już, standardową współcześnie odpowiedź, że wiedza lub poznanie to prawdziwe i (odpowiednio) uzasadnione przekonanie.

¹³ „Omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere” (R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* {1641}, V, 16; *Medytacje i pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: PWN 1958).

¹⁴ „Jednakże powiązanie (*coniunctio*) tego, co różnorodne w ogóle, nie może nigdy wejść w nas przez zmysły, nie może więc też być zarazem współzawarte w czystej formie zmysłowej naoczności; jest ono bowiem aktem samorzutności zdolności do przedstawiania” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1986, B 129).

¹⁵ „Etwas zu erkennen oder etwas zu wissen bedeutet, etwas von etwas anderem unterscheiden zu können [...] die Fähigkeit der Diskrimination ist der rote Faden, der sich durch die verschiedenen Spielarten von Erkennen und Wissen hindurchzieht” (P. Bieri, *Generelle Einführung*, [w:] P. Bieri (Hrsg.), *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main: Athenäum Verlag 1987, s. 15).

Niektóre z wymienionych rozwiązań, na przykład to mówiące, że poznanie realizuje się wtedy, gdy są spełnione kryteria jasności i wyrazności, wydają się nie dotyczyć kwestii samej natury wiedzy lub poznania, bo przecież można dysponować kryteriami czegoś, lecz nie wiedzieć, czym to jest. Możemy na przykład przez próbę gryzienia odróżniać złoto od nie-złota, lecz jednocześnie nie wiedzieć, co należy do zawartości idei złota, a więc nie wiedzieć, czym ono jest. Ta strategia, jak ją można nazwać, strategia kryterialna, ujawnia się najczęściej wtedy, gdy próbuje się zwalczać sceptycyzm poprzez podanie kryteriów bycia wiedzą lub poznaniem, i sądzi się, że gdy to się uda, to problem idei poznania jest rozwiązany. Tak jednak nie jest. Z kolei odpowiedź udzielona przez Kanta uwarunkowana była tym, że w dużej mierze swoje badania rozpoczął on od uznania, że wiedza lub poznanie są czymś, co faktycznie jest zrealizowane w matematycznym przyrodoznawstwie, a chodzi tylko (lub też aż) o to, aby pokazać, jak jest możliwe to, co jest wiedzą po prostu. Tak było jednak tylko częściowo, gdyż teza Kanta, że poznanie polega na syntezie pozbawionych organizacji przedmiotowej wrażeń zmysłowych oraz elementu intelektualnego, wykroczyła poza ograniczenie punktem wyjścia od akceptowanych w jego czasach przykładów wiedzy lub poznania.

2. Podmiot i przedmiot

Pytanie, co należy do idei poznania chciałbym rozumieć jako prawie równoznaczne z tytułem tego tekstu, a mianowicie z pytaniem, na czym polega natura relacji epistemicznej. Na pewno jest tak, że główne składniki relacji epistemicznej są stałymi w idei poznania, a chodzi tu o takie stałe, jak: podmiot, świadomość i samoświadomość, przedmiot, reprezentacja, kategoryzacja, prawda, pewien zakres receptywności podmiotu. Należy jednakże zauważyć, że ze względu na przypadek graniczny, którym jest poznanie lub wiedza, jaką może dysponować intelekt nieskończony, cała ta sytuacja komplikuje się, gdyż może się okazać, że niektóre ze stałych idei poznania nie są w przypadku takiego podmiotu poznającego w ogóle zrealizowane. Nie można mu przypisać na przykład składnika reprezentacji, jak też oczywiście składnika receptywności. Z tego względu wolę tutaj mówić o relacji epistemicznej oraz o jej składnikach niż o samej idei poznania lub wiedzy.

Z tego wynika, że stałe w idei poznania lub wiedzy, jakie tu przedstawię, będą odnosiły się do wszystkich skończonych podmiotów poznających.

Druga kwestia wstępna dotyczy ogólnego podejścia, jakie proponuję, a mianowicie ujęcia fundamentalnego wymiaru poznania lub wiedzy od strony pojęcia relacji. Jak wiadomo, od najdawniejszych czasów istnieją w filozofii dyskusje na temat tego, czym są i jak istnieją relacje. Nie mogąc tutaj zupełnie wchodzić w to zagadnienie, chciałbym jednak podkreślić, że relację epistemiczną rozumiem w ten sposób, że podstawowy aspekt tej relacji (*respectus relationis*) znajduje się w rzeczach, a nie tylko w naszym, ludzkim sposobie ujmowania tych rzeczy. Relację epistemiczną należy więc zaliczyć do relacji rzeczywiście (relaciones reales), a nie do wyłącznie relacji myślnych (relaciones rationis). O ile jednak w wypadku jednego z jej fundamentów (*fundamentum relationis*), którym jest podmiot, mamy, jak sądzę, do czynienia z czymś istniejącym samodzielnie, a więc z czymś substancjalnym, to rzeczy lub przedmioty stanowiące drugi człon relacji epistemicznej mogą posiadać najróżniejszy sposób istnienia, a więc nie muszą istnieć na sposób substancji.

Aby w ogóle można było mówić o jakimkolwiek poznaniu, poznawaniu lub wiedzy, musi zaistnieć relacja epistemiczna, a przez to należy rozumieć specjalnego rodzaju relację pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Zanim zajmę się samą relacją, chciałbym najpierw poczynić kilka uwag na temat pojęć podmiotu i przedmiotu. W dziejach filozofii pojawiły się koncepcje sugerujące, że mogą istnieć przypadki poznania, gdzie podmiot i przedmiot jakoś „zlewają się” ze sobą, przypadki, gdzie znika podział pomiędzy tymi dwoma biegunami, sytuacje, gdzie, mówiąc żargonem filozoficznym, byt i poznanie tego bytu nie różnią się od siebie. Miałoby to zachodzić na przykład w przypadku tzw. poznania mistycznego.

W XX wieku Edmund Husserl stwierdzał, że w tzw. spostrzeganiu immanentnym, co mniej więcej znaczyło w spostrzeganiu własnych, aktualnych stanów świadomych, mamy do czynienia z niczym niezapśredniczoną jednością pomiędzy spostrzeżeniem a tym, co spostrzeżone¹⁶. A więc, na

¹⁶ „W wypadku immanentnie skierowanego, albo krócej mówiąc, immanentnego spostrzeżenia (tzw. wewnętrznego) spostrzeżenie i to, co spostrzeżone, tworzą z istoty niezapśredniczoną jedność, jedność jednej jedynej *cogitatio*. Spostrzeżenie kryje tu w sobie swój obiekt w ten sposób, że tylko przez abstrakcję da się go od niego oddzielić, tylko jako coś istotnie niesamodzielnego” (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, dz. cyt., s. 68).

przykład, gdy spostrzegam swój własny, chwilowy ból, to spostrzeżenie tego bólu oraz sam ból jako zdarzenia mentalne tworzą jedność. Trzeba jednak podkreślić, że nawet w takiej sytuacji Husserl nie sugeruje, że podmiot i przedmiot stanowią niepośredniczoną jedność, lecz że jedność ta dotyczy tylko spostrzegania jako czynności oraz, w tym wypadku, bólu jako przedmiotu tego spostrzegania.

Należy jednak sądzić, że tak jak nie możemy pomyśleć, iż mogłyby istnieć rzeczy trójkątne, które nie miałyby trzech boków, tak też nie ma sensu sugerowanie, że mogłyby istnieć przypadki poznania, w których podmiot niejako „znika” w przedmiocie, „roztapia się” w nim lub zaczyna z nim tworzyć jedność. Zniknięcie jednego z członów relacji epistemicznej po prostu likwidowałoby samą tę relację. Nawet gdy poznajemy tak bardzo wewnętrzne zjawisko, jakim jest nasz chwilowy ból, to chociaż pomiędzy nami jako poznającymi ból a samym tym bólem wydaje się nie być żadnego zapośredniczenia, jednak podmiot ujmujący własny ból cały czas jest czymś odrębnym od tego, co ujmuje. Czym musi być ów podmiot, który nawet w przypadku ujmowania własnych stanów świadomych zachowuje odrębność w stosunku do tego, co ujmuje, a więc zachowuje odrębność w stosunku do danych własnego strumienia świadomości – jest to kwestia wielce doniosła, którą trzeba będzie rozważyć później.

Drugim członem relacji epistemicznej, którego nie może zabraknąć pod groźbą przekroczenia zawartości samej idei poznania, jest przedmiot. Stwierdzenie to wydaje się mało oryginalne, lecz przestaje takie być, gdy zwróci się uwagę, że przedmiotem w tej relacji może być wszystko: przedmioty fizyczne, idealne, intencjonalne, treści naszych myśli, chwilowe fantazje itd. Przede wszystkim jednak na tym poziomie rozważań widać, że mogą istnieć przedmioty poznania, o których jako ludzkie podmioty nic zupełnie nie wiemy. Tym, co charakteryzuje relację epistemiczną jest wyłącznie to, że podmiot musi ujmować coś odeń różnego, a czy są to przedmioty fizyczne, idealne, własne stany świadome czy też jakieś inne przedmioty, nie ma znaczenia.

Owo „ujmowanie” (*apprehensio*), realizujące się w relacji epistemicznej, sprawia, że relacja ta jest odmienna od wszystkich innych relacji, w które podmiot może wchodzić z przedmiotami. Gdy przekopujemy ogródek, podlewamy kwiatki, gdy głaszczemy kota, to działania te nie są działaniami epistemicznymi, nie są przypadkami relacji epistemicznej. Oczywiście, aby, jeśli można się tak wyrazić, „sensownie” głąskać kota, trzeba wiele rzeczy

wiedzieć, nawet w trakcie tej czynności, lecz czynność ta jako taka nie jest przypadkiem relacji epistemicznej. To również nie wydaje się odkrywcze, ale jednak prowadzi do mniej oczywistych i ciekawych konsekwencji. Gdy podmiot wytwarza coś, na przykład gdy wytwarza wyobrażenie wielkiego, kołyszącego się na cumie w porcie żaglowca, to samo to wytwarzanie nie jest poznawaniem czegokolwiek, lecz już później może wytwory tej czynności poznawać jako coś różnego od siebie samego. To samo dotyczy takich czynności, jakimi są ustanawianie czegoś za pomocą decyzji, konwencji, konstrukcji itp. Raz ustanowione konwencje lub konstrukcje można poznać, wyciągać z nich konsekwencje, badać ich przydatność, spójność itd.

To pokazuje, że kwestia natury relacji epistemicznej jest neutralna w stosunku do wielkich zagadnień epistemologicznych, które dyskutowano w dziejach filozofii. Jedną jest rzeczą relacja epistemiczna i problem jej natury lub istoty, drugą natomiast są na przykład takie zagadnienia jak „realizm – idealizm”, „sceptycyzm”, „solipsyzm”, „kwestia istnienia rzeczowej wiedzy koniecznej” oraz inne zagadnienia epistemologiczne. Nawet gdyby świat, który sobie uświadamiamy, był w całości – w jakiś niedający się pojąć sposób – wytworem naszych indywidualnych świadomości, to i tak relacja epistemiczna zachodziłaby, gdyż jako podmioty ujmowalibyśmy coś od nas różnego. Nie docieralibyśmy wprawdzie do tzw. świata samego w sobie, być może też bylibyśmy jedynymi ontycznie podmiotami poznającymi itp., lecz mimo to poznawalibyśmy bardzo wiele, to znaczy poznawalibyśmy to wszystko, co faktycznie uznajemy, że poznajemy.

Stąd można powiedzieć, że kwestia natury relacji epistemicznej jest zagadnieniem bardziej podstawowym niż prastara opozycja „zjawisko–rzeczywistość”. Oczywiście, nas interesują pytania, czy świat jest taki, jaki nam się jawi, czy jest taki, jak go przedstawiają nasze nauki, czy istnieje Bóg, czy jesteśmy istotami wolnymi itd. Aby tego dociec, powołujemy się na takie cechy naszego, ludzkiego przypadku relacji epistemicznej, jak jasność i wyraźność, pewność, niemożliwość pomyślenia sobie, że jest inaczej, niż myślimy, jak sprzeczność lub niesprzeczność wysuwanych przez nas przypuszczeń, lecz wszystkie te rzeczy są czymś tylko dodatkowym w stosunku samej relacji epistemicznej. Mówiąc, że są one czymś tylko dodatkowym, mam na myśli to, że w wypadku innych podmiotów niż podmioty ludzkie one albo w ogóle nie występują, albo występują, lecz są inne. Z tego jednak nie wynika, że gdy na przykład jesteśmy pewni, że istnieje Bóg lub że wolność ludzka jest czymś rzeczywistym, to cecha pewności, choć kontyngentna

w stosunku do samej relacji epistemicznej, przekreśla możliwość, iż rzeczy mają się tak, jak sądzą, że się mają.

3. Świadomość i relacja epistemiczna

Przemozna wydaje się oczywistość, że o poznawaniu czegoś można mówić tylko wtedy, gdy podmiot poznający jest bytem dysponującym świadomością. A jednak i tę oczywistość, którą tu nazwałem „przemozną”, podważono w ostatnich czasach. Koncepcje poznania lub wiedzy nazywane dzisiaj eksternalistycznymi, sugerują, że o poznawaniu czegoś można mówić nawet wtedy, gdy nie mamy do czynienia z istotami świadomymi. Pojawienie się komputerów, a także urządzeń sterowanych procesorami, wyposażonych w różnorakie czujniki, nasuwa myśl, że gdy robot na podstawie otrzymywanych danych adaptacyjnie orientuje się w otoczeniu, to należy powiedzieć, że poznaje to otoczenie lub też że dysponuje wiedzą na jego temat.

Spór o obecność świadomości w samej idei poznania, spór o to, czy przypisanie jakiemuś bytowi wiedzy wymaga, aby posiadał on świadomość, może wydać się nierozstrzygalny inaczej niż za pomocą decyzji. Przy szerokim podejściu do poznania lub wiedzy będzie można mówić, że również całkowicie nieświadome roboty poznają, podczas gdy bardziej restrykcyjnie rozumienie pojęć poznania lub wiedzy będzie nakazywało przypisanie ich wyłącznie istotom obdarzonym świadomością. Pierwsze podejście preferowane jest przez filozofów nastawionych naturalistycznie, drugie przez całą rzeszę tych, którzy albo są nieufni wobec pełnego naturalizmu, albo są wręcz jego przeciwnikami. Czy nie ma jednak jakiegoś argumentu w tej kwestii, czy jesteśmy skazani na decyzję lub na stwierdzenie, że jest to wyłącznie sprawa gustu lub temperamentu teoretycznego? Nie byłaby to jednak błaha decyzja, gdyż jeśli uznamy, że również roboty poznają, to będziemy zacierali istotną, kategoryalną różnicę pomiędzy człowiekiem a przedmiotami nieożywionymi. Jak wiadomo, z takiego zrównania ludzi z „resztą świata” mogą wynikać istotne konsekwencje praktyczne.

Chciałbym twierdzić, że ta, jak ją można nazwać, „robotystyczna teoria poznania” przeocza, iż relacja epistemiczna zachodzi pomiędzy przedmiotem a świadomym siebie podmiotem. Jeśli jednak tak jest, to zwolennicy „robotystycznego” podejścia do poznania muszą przyjąć, że albo podmiot jest w ogóle niepotrzebny, co jednak, znosząc jeden z członów relacji

epistemicznej, znosi też samą relację, albo że w wypadku robotów adaptacyjnie orientujących się w otoczeniu mamy do czynienia z nieświadomym podmiotem, którym jest całe urządzenie, działające za pomocą czujników i jakiegoś rodzaju procesora. Choć pojęcie nieświadomego podmiotu wydaje się nonsensowne, to jednak zwolennik pełnego naturalizmu może twierdzić, że sądzimy tak, gdyż przyzwyczailiśmy się uważać pojęcia podmiotu i świadomości za koniecznie ze sobą związane, lecz w rzeczywistości związek pomiędzy nimi nie jest wcale konieczny, lecz kontyngentny. Według tego poglądu to, że podmiot w relacji epistemicznej musi być istotą świadomą, nie byłoby więc żadną prawdą konieczną, a to, że tak właśnie może być, pokazał rozwój nauk i różnych technologii. Jedyнным wyjściem z tej sytuacji pata argumentacyjnego wydaje mi się analiza samej relacji epistemicznej.

Sądzę, co wielokrotnie już podkreślano, że relacja epistemiczna na pewno nie jest relacją kauzalną¹⁷. Aby móc to dyskutować w sposób w miarę precyzyjny, za model relacji kauzalnej chciałbym uznać przyczynowe relacje fizyczne, z kolei za unaocznienie tego modelu chciałbym wziąć pod uwagę relacje pomiędzy zderzającymi się ze sobą kulami, założmy, pomiędzy kulami bilardowymi. Gdy wyjdziemy od takich unaocznień, to widać, że relacja epistemiczna może – choć nie musi – nadbudowywać na relacji przyczynowej. Przykładem może być percepcja zmysłowa. Gdy widzę dom otoczony drzewami lub kota na dywanie, to zgodnie z naszą aktualną wiedzą, aby mogło dojść do tego rodzaju spostrzeżeń zmysłowych, muszą realizować się wielorakie fizyczne i neurofizjologiczne łańcuchy przyczynowe, lecz cała ta „maszyna” kauzalna ani nie jest warunkiem koniecznym, ani też warunkiem wystarczającym zaistnienia relacji epistemicznej pomiędzy podmiotem a przedmiotem. W naszym świecie faktycznie jest tak, że wszystkie te łańcuchy przyczynowe muszą mieć miejsce, lecz i tak nie możemy powiedzieć, iż są one warunkami wystarczającymi, gdyż zupełnie nie wiemy, jak ta cała „przyczynowa płatanina” jest przekształcana w świadome obrazy, a tym bardziej nie wiemy, jak ów „strumień kauzalny” może doprowadzić do powstania nie tylko obrazów dla podmiotu poznającego, lecz również doprowadzić do powstania jego samego. A przecież zwolennicy

¹⁷ „Otóż przede wszystkim: stosunek poznawczy [...] nie jest sam w sobie stosunkiem przyczynowym w ogóle, a w szczególności nie jest stosunkiem przyczynowym pomiędzy przedmiotem poznania a procesem, *resp.* wynikiem poznawczym. Nie jest nim nawet wtedy, gdy go jego zajścia potrzebne jest zachodzenie takiego stosunku” (R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, dz. cyt., s. 162–163).

naturalistycznej interpretacji relacji epistemicznej muszą twierdzić, iż istnieje nie tylko przyczynowo-fizyczna geneza obrazów percepcyjnych, ale też, że taką genezę ma również sam świadomy siebie podmiot.

Dodatkowo należy zauważyć, że może być tak, iż w ogóle żadne fizyczne „strumienie” lub „łańcuchy” kauzalne nie realizują się, a podmiot mimo to ma do czynienia z różnymi od siebie obrazami percepcyjnymi. Nie jest bowiem wykluczone, że relacja epistemiczna jest relacją transkauzalną, a więc, że to nie rzeczy fizyczne są dla niej warunkami koniecznymi i wystarczającymi, lecz że tym warunkiem koniecznym i wystarczającym jest zupełnie inny czynnik¹⁸. Tym czynnikiem może być Bóg, a wtedy świat, jaki widzimy, jest tylko zjawiskiem, które przemienie. Albo tym czynnikiem jest coś innego niż Bóg, a wtedy nasza sytuacja epistemiczna (i nie tylko) jest wysoce trudna do oceny. Ktoś może jednak powiedzieć, że gdyby tak było, to nie moglibyśmy twierdzić, iż poznajemy świat takim, jakim on jest. Mielibyśmy do czynienia wyłącznie z obrazami, ujawniającymi się dla poszczególnych umysłów. Tak rzeczywiście należałoby to opisać, jednak jedną rzeczą jest sama relacja epistemiczna, a inną rzeczą jest – aby użyć znanej terminologii Kanta – zagadnienie „świata samego w sobie”.

Wyjątkowość relacji epistemicznej staje się jeszcze bardziej widoczna, gdy weźmiemy pod uwagę tzw. przedmioty idealne lub abstrakcyjne, których głównym przykładem są przedmioty matematyczne. Trudno jest przyjąć, że gdy Euklides myślał, iż do idei trójkąta należy posiadanie trzech boków lub gdy my myślimy, że tak właśnie jest, to nie poznajemy różnego od nas samych określonego stanu rzeczy, jednocześnie jednak trudno jest przyjąć, że pomiędzy przedmiotem, jakim jest trójkąt oraz jego własności, a nami realizuje się „bilardowa” wersja związków przyczynowych. Wynika to m.in. stąd, że myśląc o trójkątach i ich własnościach, myślimy o tzw. ścisłej ogólności, a tego rodzaju ogół nie może być wytworem fluktuacji fizycznej przyczynowości. Empirystyczne, konwencjonalistyczne oraz konstrukcjonistyczne interpretacje przedmiotów matematycznych próbują radzić sobie z tym problemem i jako takie stanowią konieczne uzupełnienie pełnego naturalizmu w interpretacji natury relacji epistemicznej. Mają one jednakże swoje trudności, ale tu wystarczy, że zauważamy, iż cały ten

¹⁸ Por. S. Judycki, *Transkauzalna determinacja i dualizm*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji”, t. 3, nr 1–2 (2000), s. 73–83.

stan rzeczy wskazuje, że może być tak, iż relacja epistemiczna w ogóle nie zawiera żadnych składników fizycznych i kauzalnych.

Dostrzegając taką możliwość, Platon sugerował, że relacja epistemiczna na pomiędzy podmiotem a przedmiotami abstrakcyjnymi nie jest w ogóle relacją przyczynową, lecz ma charakter swoisty, a tę swoistość można nazwać partycypacją. Czym jest owa partycypacja, jaki jest to rodzaj warunkowania, skoro nie jest to warunkowanie przyczynowe? Tego Platon nam nie powiedział, bo nie wiedział. Nie wiedzą tego również te współczesne kontynuacje jego intuicji, gdzie twierdzi się, że relacja epistemiczna polega na egzemplifikacji różnego rodzaju własności w umyśle, przy czym nie chodzi tu tylko o przedmioty matematyczne lub o przedmioty abstrakcyjne, lecz o wszystkie przedmioty, z którymi nasze ludzkie umysły mają do czynienia¹⁹. A więc, gdy widzę dom otoczony drzewami lub kota na dywanie, to w moim umyśle, w podmiocie, którym jestem, egzemplifikują się lub realizują się takie własności jak zieleń lub kotowatość. Jak to jest zrobione? Tego nie wiemy, ale dopiero ta koncepcja przybliżyła nam zagadkowość samej relacji epistemicznej.

Partycypacja, egzemplifikacja lub realizacja, tak samo jak fizyczna przyczynowość, nie są jednak samą relacją epistemiczną, mogą stanowić co najwyżej warunki konieczne dojścia do skutku tej relacji, choć na pewno nie są jej warunkami wystarczającymi. Aby bowiem tego rodzaju „mechanizmy” mogły dać odpowiedni efekt, to znaczy aby były w stanie wytworzyć relację epistemiczną, musi już istnieć podmiot, który nie utożsamia się z żadnym kawałkiem fizycznych łańcuchów przyczynowych ani z żadną własnością, w której partycypuje, ani też z żadną własnością, która się w nim realizuje

¹⁹ Problem, który w ten sposób opisuję, dobrze oddają sformułowania L. BonJoura: „How then is it possible that a thought, simply by virtue of its intrinsic character, is about or has as an element of its content a particular property or universal, whether simple or complex, concrete or abstract, descriptive or evaluative? How might the intrinsic character pick out that particular property against all others, without appeal to external relations like conventions, associations, and causal relations, and also without appeal to any relation of representation or reference or apprehending or ‘grasping’ that would require further explanation?” (L. BonJour, *Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 182). Próbując dać odpowiedź na tak postawiony przez siebie problem, BonJour odwołuje się do pojęcia egzemplifikacji (*instantiation*) form poznawanych przedmiotów w podmiocie, z tą jednak różnicą, że egzemplifikację rozumie bardziej w duchu Arystotelesa niż Platona.

lub egzemplifikuje. Podmiot musi te rzeczy być w stanie jakoś ująć, musi móc w pewien sposób odnieść się do nich, a więc uczynić je przedmiotami różnymi od siebie samego, uczynić przedmiotami świadomości poznającej. To jednak nie dzieje w wyniku jego własnej aktywności, lecz jest mu „zadane”²⁰. Okazuje się, że relacja epistemiczna stanowi kategoriałne *novum* w stosunku do podbudowujących ją elementów, a więc nie można jej do nich zredukować, ani nie da się jej z nich wyprowadzić. Jako taka jest ona czymś absolutnie unikalnym.

4. Reprezentacja

Z tego, co dotychczas zostało powiedziane, wynika, jak sądzę, że sama relacja epistemiczna jest zawsze niematerialna, нефизyczna albo pozanaturalna, jeżeli przez to, co materialne, fizyczne lub naturalne będziemy rozumieli rzeczy przestrzenne, zmieniające się w czasie. Nie jest ona jednak niematerialna w tym sensie, w jakim w tradycyjnych teoriach duch indywidualny lub dusza były uznawane za niematerialne lub нефизyczne, gdyż relacja epistemiczna nie jest substancją. Nie jest ona też niematerialna w tym znaczeniu, w którym, przy ich platonizujących interpretacjach, jako niematerialne traktowane były przedmioty abstrakcyjne. Najłatwiej byłoby powiedzieć, że jest ona niematerialna tak, jak niematerialna jest świadomość jako taka, ale, jak się dalej okaże, to nie świadomość jako taka jest jednym z członów relacji epistemicznej, lecz podmiot.

W dziejach filozofii Zachodu wcześniej zauważono, iż nie da się sensownie twierdzić, że przedmioty lub rzeczy, które są poznawane, dosłownie wchodzą do podmiotu. Nie mogą do niego wchodzić, lecz muszą być w nim

²⁰ Pierwsze przyjęcie treści przez podmiot, zarówno treści abstrakcyjnych jak i konkretnych, można opisać jako „proste ujęcie” (*simplex apprehensio*), w którym, mówiąc językiem metafizyki Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, podmiot przechodzi z całkowitej potencjalności w akt. „Akt” oznacza tu pierwsze działanie poznawcze. Aby zaistnieć w tej postaci, podmiot musi niejako „dotknąć” pierwszej ze swoich treści, ująć ją, aby ją jednocześnie przekroczyć. Proste ujęcie jest нефизycznym ‘dotknięciem’ pierwszej zawartości przedmiotowej. W chwili prostego ujęcia podmiot jako *intelligentia* musi być już w pełni zrealizowany. W tym sensie *intelligentia* nie podlega żadnemu rozwojowi. Por. S. Judycki, *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*, Poznań: W drodze 2010, s. 107–122.

reprezentowane²¹. Tak więc, relacja epistemiczna, oprócz podmiotu i przedmiotu, musi zawierać w sobie także reprezentowanie. Szybko odrzucono obrazkową teorię percepcji, według której to małe podobizny wchodzą do głów osób, dokonujących aktów percepcji zmysłowej, i zastąpiono tę teorię teorią transformacji poprzez dematerializację. W podmiocie miałyby się więc znajdować wyłącznie zdematerializowane formy rzeczy, nie zaś same te rzeczy. Teoria ta, rozpowszechniona w filozofii średniowiecznej, zawierała istotne założenie na temat metafizycznej struktury świata przedmiotów, a mianowicie, że przedmioty na zewnątrz podmiotu są złożone z materii oraz z „zatopionych” w nich form. Istniejąc w materii, formy te są formami zindywidualizowanymi, poznawanie zaś polega na ich „wyciąganiu” przez umysł (duszę) z materii (abstrakcja), a więc poznanie jest transformacją przez dematerializację. Tak przemienione formy reprezentują dla podmiotu przedmioty różne od niego samego.

Dla kogoś mniej zorientowanego w meandrach dziejów filozofii teoria dematerializacji form przedmiotów „zatopionych” w materii może trącić myszką dawno już przebrzmiałych koncepcji. Tak jednak nie jest, gdyż filozofia współczesna, filozofia drugiej połowy XX wieku oraz początku wieku XXI, pełna jest dyskusji na temat reprezentacji mentalnych. Przyjmuje się hipotezę, że procesy kognitywne polegają na manipulowaniu reprezentacjami mentalnymi, a umysł ludzki jest systemem takich reprezentacji. Przez reprezentację rozumie się wszystko, co może podlegać ocenie semantycznej, a więc reprezentacje to te „byty”, które odnoszą do czegoś innego (intencjonalność), i które mogą być prawdziwe o czymś. Nie wszystko jednak, co w szerokim sensie należy do umysłu ludzkiego, podlega ocenie semantycznej i stąd może być uznane za reprezentację, na przykład odruchy bezwarunkowe. W myśl tego współczesnego podejścia reprezentacjami będą obrazy

²¹ Reprezentowanie (*repraesentatio*) lub przedstawianie czegoś przez umysł ludzki albo może mieć charakter reprezentacji ogólnej (*repraesentatio generalis*) i wtedy nazywane jest pojęciem, albo reprezentowanie czegoś przez umysł jest partykularne (*repraesentatio singularis*) i wtedy nazywane jest naocznością względnie oglądowością (ang. *intuition*, niem. *Anschaung*). Ogólnym i nienaocznym reprezentacjom, jakimi są pojęcia, mogą jednak towarzyszyć – i tak też często się dzieje – przedstawienia naoczne albo w postaci naoczności spostrzeżeniowej (percepcyjnej), albo w postaci naoczności wyobrażeniowej. W dalszej przeprowadzanych rozważaniach będzie chodziło zarówno o reprezentacje ogólne, jak i o reprezentacje partykularne.

mentalne, sądy, ale też pojęcia. Reprezentacje posiadają mniej lub bardziej dokładnie dającą się określić treść.

Jedną z charakterystycznych cech dzisiejszej filozofii są próby naturalizacji treści reprezentacji mentalnych. Naturalizacja oznacza w tym wypadku próbę wyjaśnienia treści reprezentacji mentalnych za pomocą terminów niesemantycznych (nieintencjonalnych). I tak na przykład tzw. kowariancyjna koncepcja reprezentowania głosi, że *a* reprezentuje *x* wtedy, gdy pojawienia się *a* zmieniają się wraz z pojawieniami się *x*: na przykład wyładowania elektryczne w strukturach neuronalnych w mózgu reprezentują linie pionowe i krawędzie wtedy, gdy wyładowania te zmieniają się jednocześnie z pojawieniami się pionowych linii i krawędzi w polu wzrokowym podmiotu²². Mamy też na rynku aktualnej dyskusji filozoficznej inne koncepcje: kausalną teorię reprezentacji, koncepcję teleologiczną czy koncepcję semantyki ról konceptualnych²³. Wszystko to jednak musi tu zostać pominięte, choć już nawet przykład teorii kowariancyjnej ukazuje jasno, że jedną rzeczą jest współzmiennność, która pasuje zresztą wyłącznie do reprezentowania w przypadku percepcji zmysłowych, a całkiem czym innym jest relacja „podmiot–przedmiot”. Chciałbym jednak w tym miejscu zwrócić uwagę na inną rzecz.

Od czasów Arystotelesa twierdzi się, że czymkolwiek byłyby reprezentacje, to jednak, jako reprezentacje, muszą one znajdować się w podmiocie.

²² Interpretacje pojęcia reprezentacji we współczesnych naukach kognitywnych (*cognitive science*) są tak dalece różnorakie, że powstaje istotna wątpliwość, czy na ich podstawie da się sformułować jakieś jednolite pojęcie mentalnego reprezentowania. Wydaje się, że do tego celu nadaje się wyłącznie najszersze podejście, tzn. uznające, że z reprezentowaniem mamy do czynienia wtedy, gdy pojawia się ‘zastępowanie’. Przy takim rozumieniu ‘reprezentacji’ potrzebne jest jednak kryterium pozwalające stwierdzić, kiedy wewnętrzne stany jakiegoś systemu mogą być nazwane reprezentacjami. Odpowiedzi miałyby udzielać właśnie koncepcja kowariancyjna, którą R. Cummins (*Meaning and Mental Representation*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 1989) uznał za mającą swoje korzenie już u J. Locke’a. Według tej koncepcji pewien stan wewnętrzny jest reprezentacją wtedy, gdy funkcjonuje jako naturalny znak dla stanów zewnętrznych, a to z kolei dzieje się wtedy, gdy stany wewnętrzne są kausalnie zależne o stanów zewnętrznych lub gdy się z nimi współzmienniają.

²³ Por. S. Judycki, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin: TN KUL 2004, s. 175–193 oraz tenże, *Hipoteza ‘języka myśli’ i jej krytyka*, [w:] A. Klawiter, W. Dziarnowska (red.), „Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu”, t. 2 (2005), s. 257–274.

Otóż, jak sądzę, to jest istotny błąd w rozumieniu relacji epistemicznej, który zamazuje jej tajemniczość. Reprezentacji w podmiocie nie ma, gdyż gdyby tam były, to sam ów podmiot stawałby się za każdym razem czymś innym (lub kimś innym), a to zależnie od tego, co aktualnie reprezentowałby. Podmiot byłby reprezentacjami, które posiada, a tym samym przestawałby być jednym z członów relacji epistemicznej. Arystoteles napisał na ten temat, co następuje:

Streszczając dotychczasowe rozważania o duszy, powtórzmy raz jeszcze, że dusza jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje. Wszystko bowiem, co istnieje, może być przedmiotem spostrzeżeń i myśli: wiedza jest w jakiś sposób identyczna z przedmiotami wiedzy²⁴.

Otóż, reprezentując przedmioty, podmiot poznający nie staje tym wszystkim, co poznaje, lecz tylko reprezentuje to, co poznaje. Wprawdzie we właśnie zacytowanym fragmencie znajduje się wyrażenie „dusza jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje”, a to „jakoś” wskazuje na to, że nie chodzi tu przestrzenne lub *quasi*-przestrzenne zawieranie się, lecz o coś odmiennego. Błąd jednak, jaki tego rodzaju sformułowanie może wywołać, wynika z tego, że nasza wyobraźnia nie jest w stanie inaczej funkcjonować niż tylko za pomocą kategorii przestrzennych. Chociaż więc same reprezentacje nie były przez Arystotelesa traktowane jako przestrzenne, to jednak zasugerował on następnym pokoleniom, że mimo to są one jakoś „w” podmiocie. Owo „w jakiś sposób” można jednak również rozumieć jako wskazanie, że żadnych reprezentacji w podmiocie (duszy) „efektywnie” nie ma, gdyż są one wyłącznie przez ten podmiot uświadamiane. Nasunąć się musi zatem myśl o ciągu w nieskończoność, gdyż reprezentacje znowu muszą być reprezentowane. My jednak nie doświadczamy „ucieczki” w nieskończoność, gdy na przykład widzimy dom otoczony drzewami, a to dowodzi, iż reprezentacja i podmiot są ze sobą tak połączone, że chociaż podmiot nie jest tym, co reprezentuje, to jednak zna to, co reprezentuje.

Ten stan rzeczy, jak mi się wydaje, rzuca pewne światło na pytanie, czy w wypadku świadomości zwierząt można mówić o świadomości poznającej. Używam określenia „świadomość poznająca” z intencją, gdyż wynika z niego, iż mogą istnieć odmiany świadomości, które nie realizują relacji epistemicznej. Tak wydaje być w wypadku świadomości zwierząt,

²⁴ *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa: PWN 1972, 431 b.

które wprawdzie w pewien sposób reprezentują przedmioty należące do ich otoczenia, lecz nie są podmiotami zachowującymi odrębność w stosunku do reprezentacji, jakie przez nie „przeplývają”. Zwierzęta, jeśli można się tak wyrazić, są wyłącznie „strumieniami świadomych reprezentacji” i jako takie identyfikują się z każdorazową reprezentacją, którą posiadają. Podobnie wydaje się mieć rzecz z „bardzo małymi” ludzkimi świadomościami. W wypadku zwierząt istnieje, jak dzisiaj powiedzielibyśmy, pewien program sterujący tymi reprezentacjami, choć nie jest on sztywny, a jest jakoś plastyczny, pozwala więc – do pewnego stopnia – na adekwatne reagowanie na określone sytuacje w świecie otaczającym. Mimo to nie ma sensu mówić o poznaniu zwierzęcym. Do tego dochodzi również i ta kolosalna różnica, że zwierzęta nie kategoryzują danych, które otrzymują, semantycznie. Kategoryzują je jednak w pewien sposób. Być może te zwierzęce formy kategoryzacji bardziej przypominają schematy, szablony lub stereotypy percepcyjne, którymi my, ludzie, niekiedy się posługujemy, choć, z drugiej strony, schematy, szablony lub stereotypy zawsze są przez naszą świadomość semantycznie „prześwielone”²⁵.

Problem natury reprezentacji mentalnych jest „gorący”, gdyż jeśli nie da się sformułować jakiejś przekonującej, czysto naturalnej teorii tych reprezentacji, to cały program fizykalistycznego wyjaśnienia umysłu ludzkiego musi upaść. Sądzę, że program ten jest z góry skazany na niepowodzenie, gdyż ludzkie reprezentacje semantyczne nigdy nie będą mogły być wyjaśnione za pomocą terminów naturalnych, a tym bardziej jest to niemożliwe, gdy chodzi o czysto naturalną interpretację samego podmiotu. Tutaj jednak los jest w paradoksalny sposób sprawiedliwy: tak bowiem, jak nie będzie możliwe skonstruowanie żadnej materialistycznej teorii poznania, tak też zwolennicy dualizmu substancji, a więc zwolennicy istnienia niematerialnej duszy ludzkiej, również nie mają wielu ruchów do zrobienia. Reprezentacje mentalne są wprawdzie niematerialne, a więc są jakby bliższe naturze samego podmiotu, lecz mimo to nie są w nim zawarte. Tak jak przedmioty materialne nie są w mózgach, lecz są przez te mózgi wyłącznie reprezentowane, tak samo też w niematerialnych substancjach (w duszach) nie ma żadnych reprezentacji, jak również, oczywiście, nie ma w nich samych przedmiotów.

²⁵ Por. C. Allen, M. Bekoff, *Animal Consciousness*, [w:] M. Velmans, S. Schneider (ed.), *The Blackwell Guide to Consciousness*, Oxford: Blackwell 2007, s. 58–71.

Reprezentowanie mentalne zawiera również drugą, wielką zagadkę. Do pewnego stopnia przekonująco wydaje się brzmieć stwierdzenie, że dom otoczony drzewami, który spostrzegam, nie jest w moim mózgu, lecz jest w nim tylko reprezentowany, ani też nie jest w mojej duszy, a więc w pozafizycznym podmiocie, którym jestem. Jak jednak należy pojąć reprezentację na przykład barwy niebieskiej? Czym ona może być, a przecież i w tym wypadku ani mój mózg, ani podmiot (dusza), którym jestem, nie zawierają w sobie niebieskości. Czym jest sama barwa, która przecież jest przestrzennie rozciąglą, a czym jest jej przestrzennie nierozciąglą reprezentacja? Czym są przestrzennie nierozciąglą reprezentacje prostych jakości? A jak może wyglądać mentalna reprezentacja, powiedzmy, liczby siedem, bo przecież sama ta liczba nie jest częścią naszych mózgów, gdy o niej myślimy, ani też nie jest żadną częścią niematerialnego podmiotu, gdyż niematerialne podmioty, z definicji, nie posiadają żadnych części. Czym są mentalne reprezentacje przedmiotów abstrakcyjnych: czy są abstrakcyjne, czy jest jakoś inaczej, bo przecież nasze mózgi lub nasze dusze są konkretne, a nie abstrakcyjne. Nie trzeba chyba podawać dalszych przykładów, gdyż te już wymienione wystarczą, aby dojrzeć, że nie mamy do dyspozycji żadnych środków: ani środków empirycznych, ani konceptualnych (spekulatywnych), aby jakoś zająć stanowisko wobec tych problemów. Jestem przekonany, że ci, którzy dzisiaj, jeśli – nieco frywolnie – tak mogą to określić, „grają w mentalne reprezentacje”, to znaczy mówią, że przyszła neuronauka odpowie nam na te pytania, na pewno nie wierzą w to, co mówią.

Jest jeszcze jedna wielce znacząca kwestia, związana z mentalnym reprezentowaniem, kwestia, którą czasami etykietuje się jako problem „zasłony idei”, przy czym przez „idee” rozumie się wtedy właśnie reprezentacje, znajdujące się w poznającym podmiocie. Gdy przyjmie się istnienie reprezentacji, to trzeba byłoby powiedzieć, że w relacji epistemicznej mamy bezpośredni dostęp wyłącznie do tych reprezentacji, nie zaś do rzeczy „samych w sobie”, a więc do rzeczy lub przedmiotów takich, jakimi są one naprawdę. Zgodnie z bardzo dawną tradycją krytyczną taka reprezentacjonistyczna teoria relacji epistemicznej miałaby umożliwiać stanowiska idealistyczne, fenomenalistyczne, agnostyczne lub sceptyczne. Jeśli bezpośredni dostęp mamy wyłącznie do naszych reprezentacji, to nigdy nie będziemy wiedzieli, jaki świat jest naprawdę i – być może – to, co uważamy za rzeczy fizyczne, są to wyłącznie dobrze uporządkowane agregaty reprezentacji. Należy podkreślić, że reprezentacjonistyczna teoria relacji epistemicznej

może wyłącznie umożliwiać tego rodzaju stanowiska, ale one z niej nie wynikają. Nie jest bowiem wykluczone, iż jest tak, że chociaż bezpośrednio mamy do czynienia wyłącznie z reprezentacjami, to jednak reprezentacje te prawdziwie nas informują o naturze świata „samego w sobie”.

W niektórych interpretacjach próbuje się twierdzić, że reprezentacje mentalne wprawdzie muszą istnieć, ale że są one w pewnym sensie „przeźroczyste”, to znaczy poprzez nie spostrzegamy rzeczy lub przedmioty takimi, jakimi one są naprawdę²⁶. Podejście to bazuje głównie na przykładach z zakresu percepcji zmysłowej, choć i tu jest mało przekonujące. Wyobraźmy sobie sytuację, gdy przewodnik wycieczki po górach nagle mówi: „To, co Państwo widzicie, jest zapośredniczone przez przeźroczyste reprezentacje w waszych umysłach”. Właściwie jednak powinien powiedzieć coś takiego: „To, co Państwo widzicie, jest produktem skomplikowanych interakcji pomiędzy cząstkami w przestrzeni oraz pomiędzy waszym mózgiem, a Wam tylko tak się wydaje, iż bezpośrednio widzicie góry”. Inny przewodnik mógłby natomiast powiedzieć: „Dotąd widzieliście Państwo wyłącznie zjawiska gór, lecz za następnym zakrętem zobaczycie »góry same w sobie«” (a więc góry bez zasłony, którą stanowią reprezentacje górskiego krajobrazu).

Powyższe przykłady pokazują, że jedną rzeczą jest sama relacja epistemiczna, inną natomiast jest to, co jej faktycznie towarzyszy lub to, nad czym się ona faktycznie nadbudowuje. W wypadku wspomnianej wycieczki górskiej relacja epistemiczna jest nadbudowana nad fizycznymi łańcuchami

²⁶ Pojęcie reprezentacji, którym tu się posługuję, przeciwstawiam wyłącznie poznawanym przedmiotom i to niezależnie od tego, czy są to przedmioty fizyczne, abstrakcyjne, czy „przedmioty mentalne”, np. własny, spostrzegany aktualnie ból. Nie chodzi tu zatem o opozycję pomiędzy prezentacją i reprezentacją w takim sensie, że np. spostrzeganie domu otoczonego drzewami jest prezentacją, natomiast przypomnienie tego domu (wraz z towarzyszącymi mu obrazami mnemonicznymi) lub wyobrażenie dowolnego innego domu byłyby przykładami reprezentowania czegoś. Taka opozycja pojawiała się w dziejach filozofii: np. Husserl posługiwał się pojęciem prezentacji (*Gegenwärtigung*), do których zaliczał właśnie spostrzeganie zmysłowe zewnętrzne oraz spostrzeganie wewnętrzne z jednej strony, z drugiej zaś reprezentacji (*Vergegenwärtigung*), której przykładami mogą być według niego przypomnienie lub wyobrażenie, ale też spostrzeganie cudzych stanów psychicznych w wyrazie (gest, mina itp.); por. S. Judycki (rec.), E. Husserl, *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerungen. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1929)*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1980, „Roczniki Filozoficzne” 30 (1982), z. 1, s. 245–251; por. też O.R. Scholz, *Repräsentation*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Basel–Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, t. 8, 1992, kol. 827.

przyczynowi, lecz mogłaby być podbudowana przez zupełnie inny rodzaj warunkowania. Wydaje się też, że mówienie o przeźroczystych reprezentacjach zupełnie nie pasuje do tych sytuacji, w których podmiot reprezentuje przedmioty abstrakcyjne: czym jest liczba siedem, a czym jest, odnosząca do niej podmiot, przeźroczyista jej reprezentacja?

Tutaj jednak nie można rozważać tych rzeczy bardziej szczegółowo. Wystarczy stwierdzić, że ani idealizm, ani fenomenalizm, ani agnostycyzm lub sceptycyzm nie wynikają z reprezentacjonistycznej teorii relacji epistemicznej, gdyż jedną rzeczą jest reprezentowanie przedmiotów, drugą rzeczą jest to, czy te reprezentacje – przynajmniej do pewnego stopnia – zgadzają się z tym, co mają reprezentować. Gdy nie przyjmujemy reprezentowania przedmiotów w podmiocie, to musimy uznać zupełnie nonsensowną tezę, że poznając podmiot, staje się poznawanymi przedmiotami. Gdyby tak jednak było, to jeden z członów relacji epistemicznej zniknąłby, a stąd też zniknąłaby sama ta relacja.

5. Kategoryzajca

Sądzę, że inaczej nie możemy myśleć o relacji epistemicznej, niż przyjmując, iż jest to wysoce osobliwa, całkowicie pozafizyczna relacja pomiędzy podmiotem a przedmiotem, w ramach której przedmioty są świadomie reprezentowane przez podmiot, lecz sam podmiot ani nie jest zbiorem reprezentacji, którymi dysponuje, ani też w trakcie reprezentowania nie staje się żadną z nich.

Na podstawie tego, co dotychczas zostało przedstawione, mogłoby powstać wrażenie, że relacja epistemiczna polega na „czystym” odzwierciedlaniu, choć na odzwierciedlaniu zapośredniczonym przez reprezentowanie. Ta jednak nie jest. Nawet bowiem analogia pomiędzy poznawaniem a odzwierciedlaniem, a więc analogia lustrzana, nieuchronnie prowadzi do obserwacji, że przecież fizyczne lustro zawsze jest jakiegoś rodzaju, zawsze posiada jakąś określoną strukturę, a więc zawsze jakoś „interpretuje” to, co odzwierciedla. Tak również musimy pojąć podmiot poznający. On również musi dysponować jakimś uposażeniem, aby mógł poznawać, z kolei samo to uposażenie nie może pochodzić z poznawania przedmiotów, bo to oczywiście jest całkowicie koliste. Uposażenie podmiotu, umożliwiające mu poznawanie przedmiotów, będę nazywał zdolnością do kategoryzacji.

Zarówno arystotelesowska, przedmiotowa interpretacja kategorii, jak i kantowskie, epistemiczne rozumienie kategorii ujmowały kategorie jako najbardziej podstawowe struktury świata lub jako szczególnego rodzaju pojęcia, służące do najbardziej zasadniczej strukturalizacji danych doświadczenia. Interpretacja natomiast bardziej partykularna przez kategorie rozumie struktury stosowane przez nasz umysł do porządkowania otrzymywanych danych. Kandydatami do bycia takim rodzajem struktury są pojęcia w zwykłym sensie, a więc na przykład pojęcie kota, pojęcie ssaka czy pojęcie drapieżnika. W ramach takiego rozumienia pojęcia traktowane są jako wiązki treści reprezentujących własności świata przedmiotowego. Kategoryzacja jest procesem, w trakcie którego różne przedmioty zaczynają być traktowane jako należące do tej samej kategorii. Trzeba zauważyć, że faktycznie używamy tylko bardzo małej ilości schematów kategoryzujących z całości wszystkich możliwych schematów tego rodzaju. Praktycznie patrząc, każdy, nawet stosunkowo niewielki zbiór przedmiotów, może być kategoryzowany na nieskończoną ilość sposobów. W związku z tym powstają m.in. następujące problemy: Dlaczego dysponujemy takimi a nie innymi kategoriami? Co umożliwiają nam nasze faktycznie stosowane schematy kategoryzacji?

Jedną z podstawowych koncepcji w tej dziedzinie jest hipoteza, że głównym „napędem” kategoryzacji jest ujmowanie przez nasz umysł podobieństw. Umieszczamy kota i lwa w tej samej kategorii, ponieważ zwierzęta te są do siebie bardziej podobne niż na przykład kot i żyrafa. Według tego podejścia świat jest czymś, co jest odpowiednio przystosowane do naszego działania i naszych celów, a ludzkie kategorie odzwierciedlają tę organizację. Trudność polega jednak na tym, że każde dwie rzeczy mogą mieć wspólną nieograniczoną ilość własności. Kot i żyrafa mogą się poruszać, zajmują określone miejsca w przestrzeni, ważą więcej niż jeden gram, więcej niż dwa gramy itd. Podobieństwo, jako narzędzie wyjaśniające powstanie kategorii, wydaje się pojęciem zbyt niezdeterminowanym. Nasunąć się więc może pogląd odwrotny, a mianowicie, że widzimy pewne dwa przedmioty jako podobne, ponieważ należą one do tej samej kategorii, a nie odwrotnie. Musielibyśmy zatem wyjaśniać podobieństwo za pomocą należenia do tej samej kategorii.

Osobną kwestią jest pytanie o hierarchię kategorii. Istnieje głęboko zakorzeniona tradycja filozoficzna, sięgająca Arystotelesa, która uznaje, że u podstaw naszych klasyfikacji znajdują się kategorie naturalne. Kategorie

(pojęcia) biologiczne są najlepszym przykładem kategorii naturalnych i właśnie w oparciu o kategorie biologiczne Arystoteles sformułował swoją teorię kategorii. Na kategoriach naturalnych byłyby nadbudowane inne rodzaje kategoryzacji świata, na przykład kategorie społeczne lub specyficzne kategorie związane z celowym działaniem. Esencjalizm jest współczesnym stanowiskiem nawiązującym do Arystotelesa, które uznaje, że podstawowe ludzkie kategorie odzwierciedlają istotne cechy przedmiotów (ich konieczne składniki). Stanowiska konkurencyjne podkreślają natomiast elastyczność ujęć klasyfikacyjnych, w trakcie których w ramach określonej kategorii umieszczamy nie tylko cechy koniecznie charakteryzujące odzwierciedlany przez nią przedmiot, ale też włączamy do tej kategorii cechy odnoszące się do procedury identyfikacji tego przedmiotu. Ludzie na przykład wcale nie muszą w pojęciu kota umieszczać wyłącznie cech istotnych dla kotów, lecz zaliczają do składowych tego pojęcia również cechy służące do rozpoznawania tych zwierząt, a także cechy całkowicie nietrafne²⁷.

Czy można pomyśleć o takim rodzaju relacji epistemicznej, gdzie nie byłoby żadnej kategoryzacji? Podmiot nie tylko dlatego mógłby być nazwany podmiotem „czystym”, że nie potrafiłby kojarzyć, dostrzegać podobieństw, uogólniać, nie umiałby widzieć powiązań pomiędzy różnymi treściami, nie potrafiłby ani analizować, ani dokonywać syntezy, a więc nie byłby w stanie myśleć, ale przede wszystkim nie używałby żadnych szablonów, stereotypów percepcyjnych, żadnych struktur semantycznych, a więc pojęć, znaczeń itp. Jest oczywiste, że gdyby nawet taki podmiot istniał, to relacja epistemiczna nie mogłaby dojść do skutku, gdyż, aby poznawać, podmiot musi dysponować jakimś wstępnym uposażeniem.

Przedstawiając to w ten sposób, świadomie upraszczam relację epistemiczną, a mianowicie interpretuję ją jako coś w rodzaju przestrzennego nakładania, powiedzmy, jednych pudełek na drugie, to znaczy nakładania na dane, bodźce itd. szablonów, stereotypów, pojęć itp. Trzeba jednak cały czas pamiętać, że do poznawania potrzebne jest to, aby w trakcie tego procesu „nakładania” podmiot w każdej chwili już istniał jako *intelligentia*, to znaczy jako taka jedność, która rozumie to, czego dokonuje, a do tego jeszcze owo tajemnicze „rozumienie” musi dać się przenosić na każdy wyższy poziom refleksji. Wróć do tego w paragrafie poświęconym podmiotowi.

²⁷ Por. J. Odrowąż-Sypniewska, *Rodzaje naturalne. Rozważania z filozofii języka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 2006.

Kwestia wstępnego uposażenia podmiotu sięga jednak jeszcze dalej. Pojawiają się bowiem bardzo różne możliwości co do charakteru relacji epistemicznej. Po pierwsze, możemy czysto spekulatywnie pomyśleć, że istnieją środki kategoryzacji usytuowane niejako wyżej niż nasza główna „broń epistemiczna”, którą stanowią pojęcia, a szerzej znaczenia. Nie ma żadnej sprzeczności w przypuszczeniu, że te same bodźce mogą „dać” z siebie więcej, gdy zostaną przez jakieś podmioty skategoryzowane transsemantycznie. Tego rodzaju sugestię można jednakże tylko wypowiedzieć, lecz nie da się jej w żaden sposób przybliżyć za pomocą jakiegokolwiek przykładu, gdyż każdy przykład będzie musiał obracać się wyłącznie w kręgu naszych, ludzkich pojęć i znaczeń, a więc w obrębie tego, co semantyczne.

Po drugie, natura relacji epistemicznej dopuszcza nie tylko to, że kategoryzowanie może być transsemantyczne, lecz także dozwala na to, aby podmiot używał innych rodzajów naoczności niż znane nam dwa podstawowe rodzaje naoczności, którymi są naoczność zmysłowa i naoczność wyobrazeniowa. W XX wieku przedstawiciele ruchu fenomenologicznego przyjmowali wprawdzie istnienie jeszcze innych rodzajów naoczności, mówili o naoczności charakterystycznej dla doświadczenia estetycznego i moralnego, a nawet o naoczności kategoryalnej²⁸. Wszystkie te jednak inne rodzaje naszej ludzkiej naoczności, o ile oczywiście istnieją, są podbudowane przez naoczność zmysłową. Tutaj chodzi mi natomiast o wskazanie, że relacja epistemiczna dopuszcza zupełnie inne rodzaje naoczności niż naoczność zmysłowa lub nadbudowane nad nią jej odmiany. Nie tylko nie znamy tych innych rodzajów naoczności, lecz przede wszystkim ich charakteru nie jesteśmy nawet w stanie choćby nawet „lekką zasugerować”. Można wyłącznie z emfazą wypowiedzieć takie oto pytania: Jak różne musi być poznanie, które nie odnosi się do żadnej naoczności zmysłowej oraz

²⁸ „Husserl had tried to show that logical insight, in its most adequate and self-evident form, could not be described in terms of mere sensibility. There are elements in any logical proposition, such as negations, conjunctions, etc., without possible equivalent in sensuous intuiting, which Husserl in a rather peculiar terminology called ‘categories’. There are besides such terms as ‘unity’, ‘number’, ‘similarity’, to which no special sense datum can possibly correspond. Nevertheless, it is possible to obtain full and adequate intuitive understanding of they mean. This makes it clear that there is such a thing as non-sensuous intuiting (Husserl calls it *kategoriale Anschauung*), a fact which makes it necessary to expand the customary range of the word ‘Anschauung’” (H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague–Boston–London: Martinus Nijhoff Publishers, s. 105).

takie, która operuje transsemantycznymi środkami kategoryzacji? Jak różne musi być również rozumienie świata, powstające na bazie transsemantycznej kategoryzacji zupełnie innych rodzajów naoczności niż te, które znamy?

To jednak jeszcze nie koniec, trzeba bowiem, po trzecie, zauważyć, że ludzka naoczność zmysłowa jest zawsze istotnie uwikłana w dwie formy naoczności, a mianowicie w przestrzeń i czas: wszystkie dane naoczne muszą się dla nas pojawiać albo w przestrzeni i w czasie, albo tylko w czasie. W tym drugim wypadku chodzi o ujmowanie własnych stanów świadomych, które nie ukazują się jako coś przestrzennego, lecz jako coś, co jest wyłącznie poddane zmianom czasowym. Jeżeli tak jest, to co stanie się z relacją epistemiczną w aspekcie jej naoczności, gdy pomyślimy, że możliwe są inne formy naoczności niż czas i przestrzeń, a przecież taka myśl nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności? Poznające w ten sposób podmioty miałyby do czynienia nie tylko z kategoryzacją transsemantyczną, lecz także naocznie poznawałyby przedmioty nieprzestrzenne i nieczasowe. Jak może wyglądać tego rodzaju poznanie? Jak to jest być podmiotem, który w taki właśnie sposób poznaje przedmioty – zupełnie tego nie wiemy i nie moglibyśmy wiedzieć, dopóki nie stalibyśmy się takimi podmiotami.

Po czwarte, znana jest rzeczą, iż Kant twierdził, że pojęcia bez jakiegokolwiek naoczności są, jak się wyraził, „puste”²⁹. Czy jednak ta „pustość” wyklucza poznawanie jako operowanie pojęciami lub innymi środkami kategoryzacji, lecz całkowicie nieodniesionymi do jakiegokolwiek naoczności? Wyobraźmy sobie czysto duchowe podmioty, a więc w aspekcie, o który teraz chodzi, takie podmioty, które nigdy nie miały do czynienia nie tylko z żadnym rodzajem przestrzeni, przestrzeni w sensie zbiornika wypełnionego rozciągniętymi przedmiotami, lecz również, które nigdy nie miały żadnego w ogóle doświadczenia przestrzenności. Wyobraźmy sobie jednak, że te, jak o nich z pewnością powiedzielibyśmy, czysto duchowe istoty, przetwarzają całkowicie nienaoczne myśli na temat wielowymiarowych struktur, które my określamy za pomocą wyrażenia „przestrzeń matematyczne”. Przetwarzając te myśli, ciągle dokonują odkryć, dotyczących związków

²⁹ „Nasza natura ma to już do siebie, że naoczność nie może być nigdy inna niż zmysłowa, tzn. zawiera tylko sposób, w jaki przedmioty nas pobudzają. Natomiast intelekt to zdolność do pomyślenia przedmiotu naoczności zmysłowej. Żadnej z tych własności nie należy przedkładać nad drugą. Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu żaden nie byłby pomyślany. Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 52 / B75).

pomiędzy różnymi abstrakcyjnymi treściami. Wydaje się, iż trzeba powiedzieć, że podmioty tego rodzaju poznają, że relacja epistemiczna jest w ich wypadku zrealizowana, ale czy należy przyznać rację Kantowi, iż ich pojęcia, które nie są odniesione do żadnej naoczności, a więc także całe ich poznanie, są puste?

Kant mylił się w tym względzie, gdyż do idei poznania nie należy ani składnik znanych nam, ludziom, form naoczności, ani też do tej idei nie należy składnik żadnej innej formy naoczności niż naoczność zmysłowa – o ile oczywiście takie inne formy naoczności w ogóle istnieją. Do idei poznania należą wyłącznie podmiot i przedmiot oraz reprezentacja, a teraz widać, że także i kategoryzacja, lecz jakakolwiek byłaby to kategoryzacja, semantyczna lub inna niż semantyczna, to nie musi być ona odniesiona do żadnego rodzaju naoczności, aby mogła być nazwana poznaniem lub poznawaniem. Należy przy tym podkreślić, że poznawane przedmioty nie muszą być znanymi nam przedmiotami fizycznymi, ani też tymi przedmiotami abstrakcyjnymi, które znamy, lub przedmiotami, które określamy mianem przedmiotów doświadczenia wewnętrznego. Mogą istnieć przedmioty, które nie podpadają pod żadne znane nam kategorie przedmiotów, ale i tak w odniesieniu do nich relacja epistemiczna będzie mogła mieć miejsce, o ile tylko podmiot będzie ujmował coś, co jest różne do niego samego.

W tym kontekście nasuwa się pewna uwaga na temat współczesnych stanowisk epistemologicznych, nazywanych antyrealizmem. Wydaje się, że można zaproponować następującą charakterystykę współczesnego antyrealizmu: nic nie może być dla nas realne bez odniesienia do jakiegoś teoretycznego schematu pojęciowego, a każdą próbę stwierdzenia, że coś jest realne po prostu, należy uznać za bezsensowną. Tę formułę antyrealizmu, która z pewnością wyraża jedną z najogólniejszych jego postaci, określa się dzisiaj mianem tezy o pojęciowej względności (*conceptual relativity*). Niejako sztandarowym przykładem takiej względności, używanym przez Hilarego Putnama, jest sytuacja, w której liczymy jakieś przedmioty³⁰.

Putnam przedstawia sytuację, w której ktoś będący w pokoju, gdzie są wyłącznie krzesło, biurko, lampa, notes i długopis i nic poza tym, zostaje zapytany, ile znajduje się w nim przedmiotów. Wydaje się, że naturalną odpowiedzią będzie: pięć. Putnam pyta jednak o sumy mereologiczne, a więc o byty, których warunki identyczności są wyznaczone przez to, z czego

³⁰ H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass.: MIT Press 1989, s. 110.

się te byty składają. Czy więc nie możemy potraktować jako przedmiotu czegoś, co jest złożone z naszego nosa oraz z lampy? Postępując w ten sposób, moglibyśmy konstruować obiekty złożone z mereologicznych sum pierwotnie przez nas dostrzeżonych w pokoju rzeczy oraz z mereologicznych sum uzyskanych w ten sposób nowych przedmiotów. Przykład ten ma ilustrować tezę, iż istnieją alternatywne sposoby liczenia przedmiotów oraz że pomiędzy nimi nie istnieje żadne obiektywne kryterium wyboru. To, co uznamy za przedmiot, zależy od naszej decyzji: jeżeli decyzja ta nie będzie wyłącznie kwestią kaprysu lub gustu, to będzie zależała od tego, co uznamy za bardziej odpowiednie dla takich lub innych celów.

W kontekście tego, co już zostało powiedziane na temat natury relacji epistemicznej, należy teraz zapytać: „Czego właściwie chcecie Panowie antyrealiści od relacji epistemicznej?”. Czy chcecie tego, aby relacja ta była w ogóle pozbawiona składnika jakiegokolwiek kategoryzacji? Ale to jest niemożliwe, bo wtedy w ogóle by jej nie było, albo nieco słabiej, nie możemy sobie w ogóle pomyśleć takiego rodzaju relacji epistemicznej, który byłby całkowicie „odarty” z jakichkolwiek środków kategoryzujących. Podmiot musi dysponować jakimś wstępnym uposażeniem, aby poznawanie czegoś mogło dojść do skutku. Wszystko, lub prawie wszystko, zależy tu natomiast od tego, czy środki kategoryzacji, którymi podmiot dysponuje, są jakoś skorelowane z tym, co kategoryzują, a więc prawie wszystko zależy tu od tego, czy istnieje jakiś rodzaj odpowiedniości pomiędzy bytem a poznaniem. Kwestia jednak, czy tak właśnie jest, nie jest już zagadnieniem wyboru jakiegoś schematu konceptualnego, lecz metazagadnieniem epistemologicznym.

Stwierdziłem, że od tego metazagadnienia zależy „prawie wszystko”, bo chodzi tu również o to, jak pojmujemy słowo „byt” w formule „odpowiedniość pomiędzy bytem a poznaniem”. Jeśli przez „byt” będziemy rozumieli nieskończoną i stwórczą moc dobrego, a więc niebędącego zwodzicielem, Boga, to oczywiście każdy schemat pojęciowy będzie dotyczył tylko pewnego aspektu tego nieskończonego „bytu samego w sobie”, choć biorąc pod uwagę ludzkie środki kategoryzacji danych, na pytanie, ile jest przedmiotów w pokoju, nie będzie istniała żadna „odpowiedź sama w sobie”. Z tego oczywiście nie wynika, że nie mogą istnieć takie środki kategoryzacji, które pozwolą na zadowalającą odpowiedź na to pytanie. Jeśli natomiast słowo „byt” będziemy rozumieli jakoś inaczej, to trzeba przyznać, że rzeczywiście

nasza, ludzka sytuacja epistemiczna wygląda dość beznadziejnie, jeśli chodzi o dowiedzenie się, co naprawdę istnieje.

6. Prawda

Wynikiem dotychczasowej analizy jest następujący wgląd: z relacją epistemiczną mamy do czynienia wtedy, gdy świadomy podmiot, ujmując różnego rodzaju przedmioty, reprezentuje je oraz w jakiś sposób kategoryzuje. Relacja epistemiczna jest relacją *sui generis*, choć może być nadbudowana nad takimi rodzajami warunkowania jak przyczynowość fizyczna lub może w sobie zawierać takie składniki jak egzemplifikacja lub partycypacja. W tym ostatnim wypadku należy oczywiście założyć, że w ogóle istnieje coś takiego jak – po platońsku pojęta – egzemplifikacja, a więc że warunkowanie przyczynowe nie jest jedynym rodzajem warunkowania.

Jak jednak rzeczy mają się z prawdą? Przecież istnieje niedająca się odrzucić intuicja, że z poznawaniem mamy do czynienia nie wyłącznie wtedy, gdy podmiot świadomie ujmuje coś odeń różnego, ale – dodatkowo – gdy to ujęcie zgadza się z tym, do czego się odnosi, a więc wtedy, gdy jest ono prawdziwe. Słowo „prawda” działa dzisiaj na wielu jak płachta na byka i wręcz powstaje wrażenie, że gdyby je zastąpić innym słowem (dźwiękiem), to dyskusja stałaby się bardziej owocna. Nie zamierzam jednak tego robić, choć rzeczywiście nic nie zmieniłoby się, gdyby dokonać tu zamiany tego uświęconego tradycją słowa na jakiegokolwiek inne.

Chciałbym jednak twierdzić coś bardziej być może irytującego niż to, że niekiedy przynajmniej poznajemy prawdę, a mianowicie chciałbym twierdzić, że w swojej podstawowej warstwie relacja epistemiczna jest zawsze prawdziwa, a więc, że zawsze jest relacją aletyczną. Z tego musi wynikać, że relacja epistemiczna może posiadać warstwy. Tak rzeczywiście jest, a warstwa czysto aletyczna relacji epistemicznej jest warstwą pasywną, to znaczy dochodzi do skutku wtedy, gdy podmiot jest wyłącznie receptywny,

a więc wtedy, gdy nie wydaje jeszcze żadnych sądów³¹. Pojawia się tu zatem jeszcze jedno nowe pojęcie, pojęcie sądu, przy czym należy przypomnieć, iż właściwym „siedliskiem” prawdy jest sąd, a więc, że dopiero wtedy, gdy podmiot coś uznaje, a to, co uznaje, rzeczywiście ma miejsce, dopiero w takim wypadku można mówić o poznaniu lub o wiedzy³².

Gdyby stanowisko, które tu zamierzam uzasadniać, było trafne, to znaczy gdyby było tak, że w swojej elementarnej warstwie relacja epistemiczna jest zawsze aletyczna, to miałyby to istotne konsekwencje dla rozumienia naszej pozycji nie tylko epistemicznej, lecz także ontycznej w świecie. Jako ludzkie podmioty poznające byłibyśmy nie tylko przez to wyróżnieni, że niekiedy mielibyśmy dostęp do prawdy sądowej, ale też przez to, że nigdy na poziomie pasywnym nie byłibyśmy w błędzie. Odwołując się do tradycji scholastycznej, można byłoby w takim wypadku powiedzieć, że nie tylko byt jest prawdziwy (*ens et verum conventuntur*) dlatego, że pochodzi z zamiarów (intencji) Bytu Najwyższego, a więc dlatego, że jest zgodny

³¹ Zgodnie z sięgającą najdawniejszych czasów tradycją filozoficzną istnieją dwa zasadnicze rodzaje odniesień umysłu ludzkiego do przedmiotów: z jednej strony są to odniesienia realizujące się za pomocą reprezentacji (przedstawień) – np. spostrzeżenia, wyobrażenia, pojęcia – z drugiej zaś odniesienia za pomocą sądów (*propositio*). Przedstawienia od sądów różnią się elementem asercji, która nie występuje w przedstawieniach, stanowi natomiast istotny element sądów.

³² Prawdę sądową rozumiem tutaj w sensie podanym przez Alstona (W.P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Ithaca–London: Cornell University Press 1996, s. 27), a więc sąd *p* jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy *p*. Na przykład sąd, że trawa jest zielona, jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy trawa jest zielona. Powyższy schemat Alston określa mianem schematu T, lecz jednocześnie zaznacza, że ‘T’ odnosi tu to prawdy (*truth*), a nie do ‘Tarski’. W ten sposób chce się wyraźnie zdystansować od tzw. semantycznej koncepcji prawdy A. Tarskiego i do jej kontynuacji we współczesnej filozofii. Alston twierdzi, że każde zdanie o postaci T jest pojęciowo, to znaczy analitycznie prawdziwe, a stąd też, że warunkiem koniecznym i wystarczającym realistycznej koncepcji prawdy jest to, aby treść sądu była prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy stan rzeczy, do którego sąd ten się odnosi, zachodził. Tak rozumianą realistyczną koncepcję prawdy Alston nazywa koncepcją minimalistyczną, lecz ponownie nie w znaczeniu wiązonym z podejściami motywowanymi semantyczną teorią prawdy Tarskiego, lecz w pewnej opozycji do korespondencyjnej teorii prawdy. Według Alstona korespondencyjna koncepcja prawdy jest oczywiście również koncepcją realistyczną, lecz dodatkowo musi zawierać jakąś interpretację, na czym polega odpowiedniość pomiędzy sądami (ich treściami) a stanami rzeczy. Ze względu na konieczność rozwinięcia teorii eksplikującej naturę korespondencji, korespondencyjna koncepcja prawdy nie jest już koncepcją minimalistyczną.

z planem Boga, lecz również dlatego, że każde poznanie, każdego podmiotu poznającego jest zawsze prawdziwe, prawdziwe w pasywnej, przed-sądowej (przed-propozycyjnej) jego warstwie.

Weźmy pod uwagę najprostszy przykład. Idę przez park i widzę w oddali sylwetkę człowieka. Chwilę potem okazuje się jednak, że była to wyłącznie specyficzna zbieżność kształtów drzew, gałęzi, gry światła itp. Na poziomie kategoryzacji przed-sądowej prawdziwie jednak odzwierciedlam to, że przeżywam widzenie człowieka, choć w wydanym sądzie, gdy taki oczywiście choćby przez chwilę wydałem, mówiąc do siebie: „Tam jest człowiek”, myliłem się. Inny przykład: widzę granatową płaszczyznę, lecz błędnie ją kategoryzuję, mówiąc do siebie (lub do innych): „To jest niebieskie”. Również i w tym wypadku fałsz znajduje się nie w pasywnej kategoryzacji, lecz w wydanym sądzie: „To jest niebieskie”. W pasywnej warstwie kategoryzacji epistemicznej, a więc w tym, co przeżywam, relacja epistemiczna jest zawsze prawdziwa.

Ktoś jednak może zarzucić, że przecież w poznaniu chodzi nam o to, jaki jest tzw. świat zewnętrzny, o to, jak się rzeczy naprawdę mają, a więc o to, czy jest człowiek w parku, czy coś jest granatowe, czy niebieskie. Nie chodzi nam natomiast o to, co przeżywamy. Na to należy odpowiedzieć pytaniem: czy relacja epistemiczna ma zostać z góry ograniczona do tej strony świata, którą nazywamy światem zewnętrznym wobec naszego przeżywania? W tym kierunku, jak się wydaje, zmierzał Descartes, choć oczywiście nie stosował takiej terminologii, gdy twierdził, iż nie mogę się mylić co do tego, że jestem, skoro myślę, ale mogę się mylić co do wszystkiego innego. Moje istnienie jako podmiotu poznającego, istnienie mnie samego jest mi dane przed wszelką prawdą sądową, co można przenieść na wszystkie treści, które przeżywam. W obu wypadkach, to znaczy zarówno w wypadku istnienia samego podmiotu, jak i istnienia oraz treści tego, co on przeżywa, relacja epistemiczna jest zawsze prawdziwa.

W ostatnich czasach, próbując podważyć ten wgląd, zastosowano pewien trick argumentacyjny polegający na tym, iż zaczęto twierdzić, że doświadczenie (poznanie) na wskroś aletyczne jest niemożliwe, nawet bowiem w obrębie tzw. immanencji przeżywania możemy się mylić³³. Wynikać

³³ W epistemologii ostatnich kilkudziesięciu lat pojawia się hasło „mitu danych” (*Myth of the Given*), które powstało w wyniku inspiracji pracami Sellarsa [por. W. Sellars, *Empiryzm i filozofia umysłu* {1963}, tłum. J. Gryz, [w:] B. Stanosz (red.), *Empiryzm*

miałoby to z tego, że nawet w tej sferze możemy pomylić się w trakcie aplikacji pojęć, a więc popełnić błąd kategoryzacji. Do tego jeszcze, nawet w sferze immanencji przeżywania, może pojawić się błąd mnemoniczny, to znaczy możemy błędnie wywołać z pamięci jakieś dane, które potrzebne są do zrozumienia tego, co aktualnie przeżywamy. Mogę, na przykład, widząc granatowy kolor, błędnie wywołać z pamięci słowo „niebieski” i wydać fałszywy sąd: „To jest niebieskie”. Zaczęto więc sugerować, że bezbłędne poznanie w musiałoby się równać czemuś w rodzaju „surowego czucia” (*raw feeling*), a więc takiego doznawania bodźców, które jest pozbawione jakiegokolwiek kategoryzacji. To „surowe czucie”, jak stwierdzono, może istnieć, na przykład w wypadku bardzo małych dzieci, lecz nie może pełnić żadnej roli epistemicznej, a mówiąc zwyczajnie, „surowe czucie”, czucie pozbawione jakiegokolwiek kategoryzacji, nie jest poznawaniem czegokolwiek.

Wydaje się jednak, że tego rodzaju argumentacja polega na konfuzji. Relacja epistemiczna musi wprawdzie zawsze zawierać jakiś rodzaj kategoryzowania, ale wcale stąd nie wynika, że zawsze musi być w niej obecna aktywność, jaką jest wydawanie sądów. Gdy więc widząc granatową płaszczyznę, nazywam ją niebieską, to myślę się na poziomie sądowym, lecz jednocześnie nie myślę się, gdyż poprawnie ujmuję to, co ujmuję, a co powinienem nazwać słowem „granatowy”. Owo ujęcie jest już kategoryzacją, lecz nie jest to kategoryzacja sądowa i lingwistyczna. Czymś natomiast zupełnie innym jest sytuacja epistemiczna, w której znajdują się bardzo małe dzieci. W tym wypadku nie mamy jeszcze do czynienia z podmiotami epistemicznymi, które dysponują zdolnością do jakiegokolwiek kategoryzacji. Czy w „doświadczenia”, których one doznają, należy się wczuwać mówiąc,

współczesny, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1991, s. 173–257]. Czyste, bezpośrednie dane świadomości miałyby być dlatego mitem, ponieważ niemożliwe jest istnienie takiego doświadczenia, które byłoby całkowicie pozbawione jakiegokolwiek elementów konceptualnych. Elementy tego rodzaju są niezbędne, aby mogło zaistnieć jakiegokolwiek doświadczenie czegoś, a stąd ma wynikać, że albo bezpośrednie doświadczenie jest czymś w rodzaju pozbawionego składników pojęciowych ‘surowego czucia’ świata, ale wtedy nie może pełnić żadnej roli epistemicznej, albo zawiera elementy konceptualne i wtedy może pełnić rolę epistemiczną, lecz jest wystawione na ciągłą możliwość rewizji aparatury pojęciowej, innej jej interpretacji, na możliwość błędu, powstającego w wyniku zastosowania nieodpowiednich pojęć. Taka alternatywna traktowana jest jako argument przeciwko tzw. kartezyjskiej teorii umysłu, zgodnie z którą podstawą naszej wiedzy miałyby być niepowątpiewalne dane bezpośredniego doświadczenia.

że doznają one tylko pewnej „chmury wrażeń” lub „tumultu bodźców” – jest to sprawa trudna do jakiegoś zadowalającego rozstrzygnięcia.

Jeżeli więc relacja epistemiczna na poziomie przed-sądowym (przed-propozycjonalnym), na poziomie receptywnej (pasywnej) styczności z rzeczami lub przedmiotami jest zawsze prawdziwa, i to niezależnie od tego, czy chodzi w niej o kategoryzację semantyczną, czy o jakiś inny rodzaj kategoryzacji, jak również niezależnie od tego, czy chodzi o przedmioty lub rzeczy dane w formach naoczności takich jak czas i przestrzeń, czy też o inne rodzaje naoczności, to z tego wynika, że koniecznym składnikiem idei poznania jest owa receptywna (pasywna) prawda. Na niej dopiero może budować się prawda sądu³⁴.

Z tego, jak sądzę, wynika również jeszcze jedna ważna rzecz, która dotąd była obecna, lecz nie była wyraźnie nazwana. Przynajmniej dla wszystkich skończonych podmiotów poznających relacja epistemiczna to taka relacja, w której występuje element receptywności (pasywności). Tylko

³⁴ Aktywność i pasywność były dla Husserla dwoma zasadniczymi biegunami syntezy działającego rozumu. Rozum jest czymś, co jest pobudzane przez różnego rodzaju bodźce i jednocześnie czymś, co, wykorzystując te pobudzenia, dokonuje ich syntetycznego opracowania. Synteza pasywna jest według Husserla syntezą przedrefleksyjną, tzn. dokonuje się bez udziału podmiotu, spełniającego akty refleksji i analizy. Pasywnie konstytuują się podstawowe temporalne wymiary świadomości: świadomość przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Pasywnie przebiegają też różne syntezy asocjacji, szczególnie widoczne w procesie powstawania jedności różnych pól wrażeńiowych (pola wzrokowego, dotykowego, słuchowego) i w konstytucji całościowego pola percepcyjnego. Syntezy pasywne są syntezami pre-lingwistycznymi, co oznacza, że powstające dzięki niej jednostki sensu przedmiotowego konstytuują się przed pojawieniem się aktywności językowej nadawania nazw. Realizują się „automatycznie” i „anonymowo”, a więc bez obecności podmiotu kierującego się do przedmiotów w aktach uwagi. Przeciwnością pasywności jest aktywność, w ramach której świadomy podmiot jest wyraźnie obecny. Wzorcowymi przykładami syntezy aktywnej były dla Husserla aktywność formułowania sądów, aktywność, jaką jest tworzenie teorii naukowych, ale też aktywność wartościowania. Opozycji między aktywnością a pasywnością Husserl nie interpretował jednak ekskluzywnie, ponieważ za najniższy stopień aktywności uznawał receptywność, tzn. zdolność do reagowania na bodźce. Czysta pasywność kognitywna, całkowicie pozbawiona elementu świadomej aktywności, byłaby zdarzeniem należącym do świata materii, a nie do dziedziny świadomości i mentalności; por. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, Den Haag: Marinus Nijhoff 1966; M. Wälde, *Passivität, passive Synthesis*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Basel–Stuttgart: Schwabe & Co Verlag 1989, t. 7, kol. 164–168.

dla intelektu nieskończonego poznanie nie musi zawierać receptywności. W tym wypadku poznanie i wytwarzanie są tym samym. Trzeba tak powiedzieć, chociaż trudno jest nam pojąć, co to znaczy, że mimo to intelekt nieskończony (Bóg) poznaje. Gdy zaś weźmiemy pod uwagę zwierzęta, to, jak już sugerowałem, nie są one istotami epistemicznymi, choć są istotami świadomymi. Na pewno nie mają dostępu do prawdy sądowej, ale też nie są zdolne do posiadania prawdy przed-sądowej, gdyż do tego potrzebne jest bycie podmiotem różnym od reprezentowanych przedmiotów.

7. Natura podmiotu

Czy to, co zostało dotąd przedstawione, wystarcza jako zasadnicza charakterystyka relacji epistemicznej? Czy wystarczające są świadomość, ujęcie przedmiotu, reprezentacja, różne postacie kategoryzacji, receptywność oraz prawda, a w szczególności pasywna prawda przed-sądowa? Czy można to uznać za wieloskładnikową odpowiedź pytanie, co należy do idei poznania, a w szczególności, na czym polega relacja epistemiczna? Wydaje się jednak, że ciągle brakuje rzeczy zasadniczej, którą jest przybliżenie natury samego podmiotu. Należy właśnie powiedzieć „przybliżenie”, gdyż podmiotu, będącego jednym z dwóch członów epistemicznej, nie da się wyjaśnić ani przez podanie jego składników, ani przez sformułowanie jakichkolwiek praw, wyrażających jego sposób funkcjonowania.

Gdy weźmiemy pod uwagę dzieje filozofii, to, jak już podkreślałem, trudno jest tam znaleźć systematyczną analizę zawartości idei poznania względnie składników relacji epistemicznej. Podobnie też trudno jest znaleźć właściwy opis cech samego podmiotu epistemicznego. Problem natury podmiotu w relacji epistemicznej łączono z kwestią istnienia i natury duszy ludzkiej (Platon, Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, Descartes i wielu innych), i choć oczywiście te dwa zagadnienia wiążą się ze sobą, to jednak analiza filozoficzna powinna je od siebie oddzielać. Zagadnienie natury podmiotu poznającego zostało natomiast specyficznie przeformułowane przez tradycję kantowską. Tutaj problem natury samego podmiotu poznającego prawie w całości został pominięty, natomiast obiektem zainteresowania stały się formy kategoryzacji przedmiotów oraz różnego rodzaju syntezy mentalne, przy czym w tle funkcjonowało przesłanie, iż sam fakt istnienia kategoryzacji musi prowadzić do mocnej tezy agnostycznej na

temat rozstrzygalności istotnych kwestii filozoficznych (metafizycznych). Jak jednak starałem się pokazać, relacja epistemiczna jest niemożliwa bez jakiejś postaci kategoryzacji, lecz z tego nie wynika, że nie może istnieć korelacja pomiędzy formami kategoryzacji a przedmiotami, do których odnosi się podmiot³⁵.

Jeszcze inny rodzaj swoistego „zapomnienia” o kwestii natury podmiotu epistemicznego wytworzył się w obrębie XX-wiecznej fenomenologii. Podmiot poznający został przez Husserla potraktowany jako to, co pozostaje po dokonaniu różnego rodzaju redukcji, został więc zinterpretowany jako „czyste ja”. Motywacją dla takiego podejścia było dążenie Husserla do uniknięcia błędu *petitio principii* w teorii poznania, to znaczy dążenie, aby nie przyjmować żadnych nieuzasadnionych założeń w trakcie próby radykalnego rozważenia wartości tego, co uchodzi za wiedzę lub poznanie. Epistemologia miała być filozofią pierwszą, a jej zadaniem było danie odpowiedzi na pytanie o charakter relacji pomiędzy umysłem (świadomością) a światem oraz jakieś rozwiązanie problemu transcendencji przedmiotów w relacji epistemicznej. Dążąc do tych celów, Husserl w pewien sposób

³⁵ Głównymi składnikami Kanta teorii umysłu oraz jego teorii podmiotu poznającego były następujące odróżnienia i tezy: (1) Odróżnienie pomiędzy podmiotem fenomenalnym a podmiotem noumenalnym oraz skorelowana z nim dystynkcja między „ja” a percepcją empiryczną i „ja” a percepcją transcendentalną. (2) Odróżnienie między świadomością empiryczną (jako prostą świadomością, odnoszącą się do przedmiotów) a samoświadomością (empiryczną i transcendentalną). Samoświadomość empiryczna była dla Kanta mniej więcej równoważna z tzw. zmysłem wewnętrznym (*innerer Sinn*), natomiast samoświadomość transcendentalna równała się pojęciu „ja” transcendentalnego. (3) Wprowadzenie pojęcia syntezy jako centralnego pojęcia mającego charakteryzować działanie umysłu. Synteza była dla Kanta aktem „ja” transcendentalnego („ja” transcendentalnej percepcji). Za pomocą syntez mentalnych dokonuje się obiektywizacja różnego rodzaju wrażeń względnie pojęć. (4) Wprowadzenie teorii schematyzmu (empirycznego i transcendentalnego), przy czym pojęcie schematu miało wyjaśniać, jak dochodzi do skutku zastosowanie ogółu pojęciowego (lub kategorii) do partykularnych danych naocznych. (5) Wprowadzenie pojęcia „spontaniczności” (samorzutności), które wiązało problem natury działania umysłu z zagadnieniem przyczynowości i z zagadnieniem wolnej woli. Do powiązania tych swoiście Kantowskich pojęć i problemów z tradycyjną dyskusją na temat relacji między duszą (umysłem) a ciałem dochodzi w rozdziale *Krytyki czystego rozumu* pt. *O paralogizmach czystego rozumu*, gdzie Kant przeprowadza krytykę tzw. psychologii racjonalnej, przypisującej duszy ludzkiej substancjalność, prostotę, osobowość, niematerialność i nieśmiertelność. Por. A. Brook, *Kant and the Mind*, Cambridge: Cambridge University Press 1994; S. Judycki, *Kantowska teoria umysłu*, „Roczniki Filozoficzne” 45 (1997), z.1, s. 35–60.

przeoczył, że podmiot w relacji epistemicznej nigdy nie jest „czystym ja”: aby mógł on być podmiotem poznającym, musi zostać pojęty jako, wyposażona w zdolności do reprezentacji i kategoryzacji, *intelligentia*³⁶.

Husserlowski punkt widzenia wywołał reakcję w postaci stanowisk starających się sprowadzić podmiot z powrotem na ziemię, dążących do tego, aby go ponownie „uświatowić”, a to przez ukazanie, iż ludzkie podmioty poznające zawsze są uwikłane w ciało oraz w działanie (M. Heidegger, M. Merleau-Ponty). Starano się też wykazać, że patrząc w ten sposób na podmiot można nie tyle rozwiązać, co raczej zlikwidować wielkie problemy epistemologiczne odziedziczone z tradycji, a więc problemy idealizmu, solipsyzmu, sceptycyzmu. Na gruncie tej „uświatowionej epistemologii”, odwołującej się do „całego człowieka”, a nie do jakiegoś chimerycznego „czystego ja” dawnej, kartezjańskiej, kantowskiej i fenomenologicznej filozofii poznania, zaczęto twierdzić, że epistemologia bezzalożeniowa, zmierzająca do radykalnego uzasadnienia poznania ludzkiego, jest niemożliwa i niepotrzebna. W ten jednak sposób, jak sądzę, pomieszano kwestię natury relacji epistemicznej z jej partykularnymi urzeczywistnieniami, a w tym wypadku pomieszano analizę tej relacji z okolicznościami, które towarzyszą ludzkiej sytuacji w świecie. Niejako ukoronowaniem tej wieloaspektowej konfuzji teoretycznej stały się diagnozy przedstawione przez Richarda Rorty’ego³⁷. Starał się on dowieść, iż wszelka zasadnicza refleksja

³⁶ W późnym okresie badań filozoficznych Husserl tak radykalizował swoje nastawienie, że starał się przekroczyć pojęcie podmiotu względnie „ja” (transcendentalnego) – „ja” w sensie ośrodka lub bieguna, do którego odnoszą się wszystkie stany mentalne, należące do strumienia świadomości – za pomocą różnego rodzaju redukcji (redukcji w ramach redukcji transcendentalnej). W ten sposób, jak sądził, dotarł do „rdzenia” „ja”, którym jest czysta teraźniejszość, tzn. teraźniejszość pozbawiona nawet horyzontów przeszłości i przyszłości (horyzontów retencji i protencji). Tę teraźniejszość, która zstąpiła mu podmiot i „ja”, nazywał „pra-płynącą” teraźniejszością (*urströmende Gegenwart*) lub „trwająco-płynącą” teraźniejszością (*stehend-strömende Gegenwart*). W jednym z późnych rękopisów Husserl stwierdza: „Eine radikal durchgeführte Reduktion auf die urströmende Gegenwart ist äquivalent mit transzendentaler Reduktion” (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hrsg. von I. Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff 1973, s. 683); por. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: TN KUL 1990.

³⁷ Por. R. Rorty, *Filozofia i zwierciadło natury* {1980}, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1994.

dotycząca pojęcia poznania (wiedzy) jest niemożliwa, a ideę filozofii jako badania podstaw, w tym też podstaw wiedzy, należy zastąpić ideą dialogu społecznego, którego celem jest zmniejszenie ilości cierpienia na świecie.

W ostatnich czasach, a mam tu na myśli drugą połowę XX wieku, ma miejsce innego rodzaju zaciemnienie charakteru relacji epistemicznej, a mianowicie przez utożsamienie pojęcia podmiotu poznającego z pojęciem umysłu, przy czym „umysł” interpretuje się jako system reprezentacji. Nawet już na podstawie powyżej zamieszczonych uwag na temat pojęcia reprezentacji powinno być widać, że podmiot, jako jeden z dwóch członów relacji epistemicznej, nie jest żadnym systemem, a w szczególności nie jest systemem reprezentacji, a stąd należy stwierdzić, iż podmiot poznający nie jest umysłem. Ma on raczej do dyspozycji umysł jako określony system reprezentacji. W wypadku ludzkiego poznania umysł jako system reprezentacji zrealizowany jest w neuronalnej strukturze mózgu, lecz sam podmiot nie jest umysłem.

Cały ten stan rzeczy można wyrazić od strony wykorzystanego przez Christiana Wolffa, a pochodzącego od Gottfrieda Wilhelma Leibniza, pojęcia podmiotu (duszy) jako *vis repraesentativa*. Według Leibniza i Wolffa zdolność do reprezentowania uniwersum jest fundamentalną siłą, którą podmiot poznający (dusza) jest³⁸. Z tej zdolności dadzą się według Wolffa wyprowadzić wszystkie inne władze podmiotu, a jest ona ograniczona materialnie przez położenie organizmu, zaś formalnie przez konstytucję organów zmysłowych. Gdy pominiemy kwestię, czy rzeczywiście ze zdolności do przedstawiania dadzą się wyprowadzić wszystkie inne władze podmiotu, to z określenia podanego przez Wolffa wynika, że choć zdolność do reprezentowania jest fundamentalna dla poznania, to jednak sam podmiot poznający ani nie identyfikuje się z żadną z reprezentacji, które posiada, ani też nie da się go pojąć jako pewnego zbioru reprezentacji.

Nie ulega wątpliwości, że nie jesteśmy w stanie pojąć inaczej relacji epistemicznej niż tak, że podmiot poznający jakoś rozumie reprezentacje, z którymi ma do czynienia, to znaczy „rozumie” powiązania pomiędzy treściami tych reprezentacji. Samo to „rozumienie” wymaga dysponowa-

³⁸ Ch. Wolff, *Psychologia rationalis* {1740²}, [w:] *Gesammelte Werke*, hrsg. J. École, Hildesheim 1972, II/6, §63; por. E. Scheerer, *Repräsentation*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Basel–Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, t. 8, 1992, kol. 834–835.

nia zdolnościami do kojarzenia, do dostrzegania podobieństw i różnic, do analizy i syntezy, zdolności do uogólniania, do aplikacji ogółu do tego, co partykularne, wymaga też odwołania się do pamięci. Chociaż zdolność do rozumienia w naszym ludzkim przypadku relacji epistemicznej musi być nadbudowana nad tymi innymi zdolnościami, to jednak ani się z nich nie da wyprowadzić, ani się do nich nie redukuje.

Potrzebna jest oczywiście także pamięć, której zasoby w wypadku takich urządzeń jak komputer niesłychanie przewyższają możliwości pamięci ludzkiej, lecz trzeba zauważyć, że wzięta sama w sobie, jakkolwiek wielka, „masa mnemoniczna” nie wytwarza ani żadnego poznania ani żadnego rozumienia. Wydaje się, iż możliwe jest również dojście do skutku takiej relacji epistemicznej, w której nie pojawiają się dane pamięciowe. Wyobraźmy sobie, że nie pamiętamy niczego z naszego życia, nie pamiętamy także niczego, co dotyczy dziejów świata. Budzimy się jakby z głębokiego snu, z nicości, w której bezwiednie trwaliśmy. Przyjmijmy, że jedyną rzeczą, jaką widzimy, jest obraz lśniącego w słońcu i „dymiącego” śniegiem wierzchołka potężnej góry, a potem ponownie zapadamy w epistemiczne nieistnienie. Czy w takim wypadku mielibyśmy do czynienia z przypadkiem relacji epistemicznej? Z pewnością tak, choć byłby to przypadek stygmatycznej relacji epistemicznej.

Oczywiście, musimy dysponować zautomatyzowaną formą pamięci, aby rozumieć, czym są góry, śnieg, musimy być w stanie spostrzegać odległości przestrzenne, a nasz aparat kognitywny musi być w stanie przedstawiać nam coś jako figurę, a coś jako tło, na którym jest ona spostrzegana itd., lecz wszystkie te składniki i tak tylko podbudowują ten stygmatyczny przypadek relacji epistemicznej, w którym podmiot ujmuje przedmiot i rozumie to, co ujmuje. Gdybyśmy nagromadzili, w jakiejś formie przechowywania danych, panoramy gór, widoki różnych rodzajów śniegu, gdybyśmy do tego dodali zdolność do oceny odległości przestrzennych oraz do dzielenia obrazów percepcyjnych według schematu „figura-tło” itd., ale gdyby wszystkie te składniki nie były ujmowane przez podmiot zdolny do rozumienia, relacja epistemiczna nie doszłaby do skutku.

Podmiot w relacji epistemicznej musi również posiadać zdolność do samotranscendencji to znaczy musi być zdolny zdystansować się do wszelkich danych, które posiada, do wszelkich, nawet najbardziej zniewalających oczywistości, z którymi może mieć do czynienia, lecz jednocześnie musi być w stanie niejako „zabrać” ze sobą na ten wyższy poziom refleksji całą

władzę bycia *intelligentią*. Samotranscendencja jest tym, co umożliwia myślenie, bo przecież myślenie byłoby niemożliwe, gdyby podmiot ciągle pozostawał na jednym tylko poziomie przetwarzania reprezentacji, które ma do dyspozycji. Możliwość dystansu do siebie samego jako rozumiejącego na jednym poziomie i możliwość przejścia na poziom wyższy sprawiają, że pojawia się aktywność, jaką jest wydawanie sądów (formułowanie przekonań), czyli aktywność uznawania, że coś istnieje albo nie istnieje, że jest takie lub inne. Dopiero zaistnienie tego rodzaju zdolności pozwala na powiedzenie, że wiedza (poznanie) jest (odpowiednio) uzasadnionym sądem (przekonaniem). Zdolność do samotranscendencji umożliwia przenoszenie relacji epistemicznej na potencjalnie nieskończoną ilość wyższych poziomów, choć właściwie należałoby stwierdzić, że zdolność ta umożliwia mówienie o jakimkolwiek poznawaniu w ogóle.

Ten stan rzeczy ukazuje również, o czym już wspomniałem, że relacja epistemiczna przekracza dawną opozycję „zjawisko–rzeczywistość”, jak również nowszą opozycję „świat zewnętrzny – świat wewnętrzny”. Podmiot w relacji epistemicznej pojawia się jako czynnik różny nawet od własnego strumienia świadomości, a mianowicie w ten sposób, że abyśmy mogli poznawać własne stany świadome – co przecież ma miejsce – musimy móc się do nich zdystansować, a stąd wynika, że podmiot w relacji epistemicznej nie identyfikuje się nawet z własnym strumieniem świadomości. Nawet gdyby wszystko było wyłącznie iluzją, to i tak relacja epistemiczna byłaby zrealizowana oraz ma ona miejsce zarówno w odniesieniu do świata zewnętrznego, jak i w odniesieniu świata wewnętrznego. Dla dojścia do skutku relacji epistemicznej nie ma znaczenia, czy rzecz, którą najpierw traktujemy jako należącą do świata zewnętrznego, trzeba potem uznać tylko za iluzję, gdyż na poziomie pasywnym (receptywnym) relacja epistemiczna jest zawsze relacją aletyczną. Gdy natomiast weźmiemy pod uwagę powyżej zaprezentowany przykład stygmatycznej relacji epistemicznej, to ukazuje on, że możliwe jest zaistnienie poznania bez rozciągającego w czasie strumienia świadomości.

Poprzednio już stwierdziłem, że gdy rozważamy naturę relacji epistemicznej, to musimy uznać, że podmiot obecny w tej relacji jest czymś całkowicie niematerialnym (niefizycznym). Nie chodzi tu jednak o tradycyjną tezę, że człowiek składa się z niematerialnej duszy oraz z ciała, bowiem niematerialność podmiotu w relacji epistemicznej oznacza nie to, iż jest on zdolny przetrwania rozpadu ciała, lecz jest to niematerialność posiadająca

o wiele szerszy zasięg. Oznacza ona zdolność do samotranscendencji, ale też zdolność do przyjęcia do siebie różnych rodzajów reprezentacji, różnych rodzajów kategoryzacji oraz różnych form naoczności, wśród których czas i przestrzeń, jako dwie ludzkie formy naoczności, są tylko pewnymi partycularnymi postaciami możliwych form naoczności. Idea poznania, jak to – nieco być może pompatycznie – należy wyrazić, jest wielką ideą, a stąd dyskusja nad jej zawartością nie redukuje się do sporu o kryteria pewności, do rozważań nad zagadnieniem indukcji lub do tego, czy wiedzą jest to, co można empirycznie zweryfikować lub sfalsyfikować.

Niestety stało się tak, że Kant błędnie zasugerował następnym pokoleniom, iż wszelkie metafizyczne, to znaczy esencjalnie domniemane, tezy na temat świata są niemożliwe, a stąd też, że niemożliwa jest również szeroko zakrojona metafizyka poznania. Zasugerował także, iż niemożliwa jest wiedza o tym, co nazwał „rzeczami samymi w sobie”, przy czym nie chodziło mu ani o to, że nie możemy wiedzieć, czym są gwiazdy same w sobie, ani o to, że nie możemy wiedzieć, czym są kamienie same w sobie lub koty same w sobie. Rzeczy same w sobie, o których według Kanta nie możemy mieć wiedzy (poznania), to istnienie Boga, istnienie nieśmiertelnej duszy oraz istnienie wolności. Być może w naszej sytuacji epistemicznej jesteśmy zmuszeni przyznać mu rację, ale tylko w tym sensie, iż nasze racje na rzecz istnienia tych prawdziwych rzeczy samych w sobie nie są takie, jakbyśmy chcieli, żeby były, ale wcale stąd nie wynika, że nie dysponujemy żadnymi racjami w tym względzie. Sama idea poznania dopuszcza jednak, że przy innym rodzaju kategoryzacji te nieosiągalne dla nas teraz poznanie może być całkowitą oczywistością.

Jeżeli relacja epistemiczna jest w swojej podstawowej warstwie zawsze relacją receptywną i aletyczną zarazem, to należy powiedzieć, że dla każdego skończonego podmiotu poznającego poznanie jest – tak jak chciał Platon – zawsze i wyłącznie partycypacją. Tylko dla podmiotu nieskończonego nie ma różnicy pomiędzy poznawaniem a wytwarzaniem (kreacją). Dla wszystkich skończonych podmiotów poznających relacja epistemiczna musi polegać na udziale w czymś, czym one same nie są. Jest tak nawet wtedy, gdy podmioty poznają własne stany świadome. Czym jest to coś, w czym partycypują skończone podmioty, gdy poznają rzeczy różne od nich samych? Tu perspektywy rozchodzą się. Gdy uznamy, że istnieje Bóg, jako wszechmocna i dobra istota, zdolna do ciągłego stwarzania, wtedy poznanie jest

udziałem skończonych podmiotów w nieskończonej rzeczywistości Boga. Ten udział może odbywać się na różne sposoby, z czego nasz ludzki sposób jest prawdopodobnie bardzo ograniczony ze względu na sposoby kategoryzacji, którymi dysponujemy, ze względu na nasze ograniczone zdolności do rozumienia tego, co kategoryzujemy oraz ze względu na formy naoczności, jakimi dysponujemy. W świetle tej perspektywy poznanie jest nie tylko obiektywnym udziałem w czymś różnym od nas samych, lecz także czymś w rodzaju nigdy niemogącego się zakończyć święta. Jeżeli jednak tak nie jest, to nasza sytuacja jako podmiotów poznających jest trudna do oceny.

THE NATURE OF EPISTEMIC RELATION

Summary

The article begins with the question concerning the relation between the so called definition of knowledge (E. Gettier) and the epistemic relation but its main part aims at showing what are the most important constituents of this relation (constituents of the idea of knowledge in general). Fundamental for the possibility of epistemic relation is the presence of some kind of conscious subject. In this context critical remarks are considered concerning contemporary naturalistic approaches to the idea of knowledge where the possibility of wholly unconscious cognition (knowledge) has been seriously taken into account (e.g. robots capable of adaptive behavior in some environment). The second essential element of epistemic relation is the existence of some object (content), which conscious subject must be capable to grasp. The extent of the concept of object (content) cannot be limited to the realm of physical things because epistemic relation also allows for the presence of abstract objects. It also allows for the presence of objects wholly unknown to human cognizing subjects. On the one hand, taken as such, epistemic relation does not possess any causal character, but on the other hand it can be based on some causal relation. It can also 'assimilate' other than physical kinds of conditioning, e.g. exemplification of properties understood in a platonic sense. As a necessary constituent of each kind of epistemic relation must be treated the element of representation and here it stressed the importance of the distinction between subject of epistemic relation on the one hand and the 'mind' that this subject 'possesses', 'mind' interpreted as a system of representations. To the necessary elements of each epistemic relation belongs the activity of categorization but this categorization does to have to be of semantic character and it must not contain two fundamental forms of human intuition,

i.e. space and time. Other forms of intuition, wholly unknown to human subjects, are also possible as constituents of epistemic relation. Truth also must be taken as the necessary element of epistemic relation and here I try to show the importance of the distinction between truth in the judgmental sense (propositional truth) and truth in the pre-judgmental (pre-propositional) sense (passive or receptive truth). In this context arguments are considered for the thesis that for all finite subjects each particular cognition is true in this pre-judgmental sense.