

Tomasz Kubalica

Ernst Cassirer i Nelson Goodman wobec problemu natury poznania

Diametros nr 30, 13-28

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

ERNST CASSIRER I NELSON GOODMAN WOBEC PROBLEMU NATURY POZNANIA

- Tomasz Kubalica -

Celem artykułu jest porównanie stanowisk epistemologicznych dwóch myślicieli wywodzących się z różnych tradycji filozoficznych: intelektualnego spadkobiercy europejskiego neokantyzmu Ernsta Cassirera i osadzonego w anglosaskiej filozofii analitycznej Nelsona Goodmana. Choć w zestawieniu tym transcendentalista staje wobec empirysty, konceptualista naprzeciw nominalisty, to jednak w poglądach epistemologicznych obu filozofów można znaleźć zbliżone stanowiska na temat natury poznania, które przejawia się w odrzuceniu teorii odbicia (*Abbildtheorie*).

Przez teorię odbicia (odwzorowania) rozumiemy wspólne dla wielu historycznych koncepcji poznania – choć różnie formułowane – założenie, które uznaje za prawdziwe jedynie poznanie biernie naśladowujące otaczającą człowieka rzeczywistość. Tego rodzaju koncepcje poznania wyrażają jego istotę za pomocą różnych terminów, takich jak „korespondencja”, „zgodność”, „adekwatność”, „podobieństwo”, „izomorfizm”, „homomorfizm” czy też „odzwierciedlenie”, aby w ten sposób jak najlepiej oddać powszechne rozumienie pojęcia prawdy. Choć koncepcje poznania jako odbicia różnią się znacznie w ontologicznych założeniach i konkluzjach, to jednak łączy je wspólne wyobrażenie, że zadaniem poznania jest neutralny opis zastanego świata.

W toczącej się obecnie debacie na temat prawdziwości tego rodzaju koncepcja prawdy i poznania jest ostro krytykowana między innymi przez zwolenników epistemicznej koncepcji prawdy i antyrealizmu, takich jak M. Dummett¹. Za współczesnych prekursorów tej krytyki można uznać neokantystów, takich jak H. Rickert, Cassirer i inni. Przedstawiają oni teorię odbicia jako „naiwny” sposób ujęcia poznania i podejmują próby wykazania, że takie ujęcie nie może być uzasadnione². Neokantyści w miejsce teorii odbicia proponują rozumienie poznania jako rodzaju przekształcania (*Umbildung*). Jak stwierdza Cassirer: „we wszelkiej

¹ Zob. Dummett [1978].

² Zob. Krijnen [2006] s. 294-295; Andrzejewski [1980] s. 38-39; Kubalica [2009].

posługującej się pojęciami wiedzy nie mamy do czynienia z prostym powtórzeniem, lecz jedynie z przekształceniem i przeformowywaniem materiału dostarczonego nam z zewnątrz”³. Takie rozumienie poznania jako przekształcania oznacza, że dane nam treści są kształtowane przez podmiot za pomocą określających je form. Jest to istotna modyfikacja koncepcji odbicia polegająca na tym, że w miejsce relacji asymetrycznej, zachodzącej w jedną stronę – od przedmiotu do podmiotu, przyjęto relację symetryczną, to znaczy nie tylko od przedmiotu do podmiotu, ale również od podmiotu do przedmiotu. W takim ujęciu prawda nie może być rozumiana jako odbicie czy odwzorowanie „rzeczy samej w sobie” czy znajdującego się poza aktem poznania „realnego świata zewnętrznego”. Tej podstawy należy raczej poszukiwać w obrębie własnej świadomości (świadomości siebie samego) i opierać na niezbędnych założeniach poznania, takich jak „konieczność myślenia”, „prawa myśli”, „świadomość normatywna”⁴.

Źródeł filozofii Goodmana należy z kolei poszukiwać w poglądach reprezentantów Koła Wiedeńskiego, takich jak R. Carnap. Pierwotnym punktem odniesienia dla stanowiska Goodmana była przede wszystkim *opus vitae* Carnapa *Der logische Aufbau der Welt* z 1928 roku, gdzie pokazane zostały fundamenty zbudowanego na bazie elementarnych przeżyć systemu konstytucyjnego⁵. Wspomniana rozprawa Carnapa niewątpliwie była inspiracją dla Goodmana na wczesnym etapie, kiedy powstawały jego pierwsze prace, takie jak dysertacja doktorska *A Study of Qualities* z 1941 roku oraz opracowana na jej podstawie monografia *The Structure of Appearance (Struktura zjawiska)* z 1951 roku. Pomimo początkowej zbieżności z empiryzmem logicznym, postulowany przez Goodmana pluralizm w dużym stopniu podważa jego podstawowe tezy, takie jak monistyczna teza o jedności nauki Neuratha czy fizykalizm Carnapa i Quine’a⁶. Stąd można wyprowadzić wniosek, że ujęcie Goodmana jedynie w kontekście empiryzmu logicznego, czy nawet filozofii analitycznej, jest niewystarczające i dlatego należy poszukiwać innych źródeł inspiracji jego filozofii poznania.

Na trop takich inspiracji pochodzących spoza filozofii analitycznej trafiamy w rozprawie Goodmana z 1978 roku pt. *Ways of Worldmaking (Jak tworzymy świat)*, gdzie odwołuje się on do filozofii form symbolicznych Ernsta Cassirera. W myśli Cassirera Goodman odnajduje szereg wspólnych idei podstawowych dla obu filo-

³ ECW 02, 1.

⁴ Zob. Krijnen [2006] s. 291.

⁵ Zob. Cohnitz [2006] s. 113-114. Goodman zapoznał się z wynikami prac Carnapa na początku lat trzydziestych XX wieku, podczas wykładów Quine’a.

⁶ Zob. *ibidem*, s. 138.

zofów, takich jak „wielość światów, zwodniczość »danych«, twórcza moc poznania, rozmaitość i kształtująca funkcja symboli”⁷. Ten katalog wspólnych podstaw ich poglądów nie ogranicza się jedynie do wspólnych idei, lecz obejmuje również koncepcje, do których obaj mają stosunek negatywny, gdyż obaj odrzucają następujące idee: „percepcji bez pojęć, czystych danych, absolutnej bezpośredniości, nieuprzedzonej obserwacji czy substancji jako substratu”⁸.

W dalszej części pracy dokonamy przeglądu idei łączących obu myślicieli, aby lepiej uchwycić niektóre z oryginalnych i trwałych rezultatów ich dokonań. Zaczniemy od tych idei, do których obaj mają nastawienie sceptyczne, by w dalszej kolejności przejść do zaprezentowania ich epistemologicznych i ontologicznych konsekwencji.

ZWODNICZOŚĆ „DANYCH” ZMYSŁOWYCH

Goodman wyraża daleko idący sceptycyzm wobec poznania dostarczanego nam przez dane zmysłowe. Powołuje się przy tym na zasadniczą różnicę między naszym doświadczeniem potocznym a poznaniem naukowym. Dodatkowo jego sceptycyzm potęgują znane zjawiska złudzeń optycznych. Goodman przeprowadza analizę zjawiska ruchu pozornego (*apparent motion*) zwanego także zjawiskiem ϕ , w którym jeden lub więcej nieruchomych punktów świetlnych włączanych i wyłączanych w odpowiedniej kolejności postrzega się jako pojedynczy, ruchomy punkt świetlny⁹. Obserwator ulega złudzeniu polegającemu na tym, że w podanych granicach czasowych i przestrzennych widzi plamkę płynnie przemieszczającą się z jednego punktu do drugiego. Natomiast gdy interwał czasowy jest mniejszy, to widzi tylko dwie plamki obok siebie, a gdy jest on dłuższy, to – dwa kolejne błyski.

Zdaniem Goodmana zjawisko ruchu pozornego świadczy o bezpodstawności założenia o jedno-jednoznacznej psychofizycznej przyczynowości w relacji między bodźcem fizycznym a przeżyciem psychicznym¹⁰. To zjawisko poddane ścisłym próbom eksperymentalnym dowodzi, że jeden bodziec fizyczny nie zawsze wywołuje tylko jeden rodzaj przeżycia psychicznego, lecz tak jak w tym doświadczeniu, aż trzy ich rodzaje. Wnioski wyciągnięte z doświadczenia na temat ruchu pozornego podważają fizykalistyczne ujęcie oddziaływania psychofizycz-

⁷ Goodman [1978] s. 1.

⁸ *Ibidem*, s. 6.

⁹ Zob. *ibidem*, s. 72-73.

¹⁰ Zob. *ibidem*. Goodman przytacza tu pogląd Paula Kolersa (zob. Kolers [1972] s. 3).

nego, gdyż okazuje się, że zgodnie z nimi nie można każdej własności psychicznej w sposób jedno-jednoznaczny przyporządkować własności fizycznej.

Należy jednak przede wszystkim zauważyć, że krytykując założenia o jedno-jednoznacznej psychofizycznej przyczynowości, Goodman (a także Kolers) przytacza jeden z podstawowych argumentów skierowanych przeciwko teorii odbicia zwany argumentem metodologicznym¹¹. Teoria odbicia zakłada rozumienie poznania jako izomorficznego odwzorowania rzeczywistości, które w istocie polega na zachowującej relacje i wyróżnione elementy funkcji jedno-jednoznacznej między rzeczywistością a świadomością. Neokantyści wykazują, że takie rozumienie poznania jest niemożliwe, gdyż ze względu na złożoność rzeczywistości poznawanie nie może zachowywać tego rodzaju izomorficznej równości między spostrzeżeniem a przedstawieniem. Zjawisko ruchu pozornego dostarcza więc eksperymentalnego potwierdzenia wysuwanych przez neokantystów zastrzeżeń.

Gdyby nasze poznanie zgodnie z teorią odbicia polegało na adekwatnej obserwacji rzeczywistości, to nasza percepcja ruchu pozornego musiałaby się czymś różnić od percepcji ruchu rzeczywistego. Trudno jednak znaleźć czynnik, który stałby się kryterium ich rozróżnienia. Percepcja ruchu pozornego i rzeczywistego jest taka sama lub bardzo podobna. Postrzeganie ruchu rzeczywistego nie odbywa się poprzez ciągle śledzenie, lecz na zasadzie uzupełniania skąpych próbek. Różnica między ruchem pozornym a rzeczywistym ujawnia się wtedy, gdy ruch rzeczywisty przebiega inaczej niż ruch pozorny. Dlatego Goodman wyprowadza wniosek, że nasz system widzenia „w sposób konsekwentny, twórczy, a czasem przewrotny konstruuje świat według własnych praw”¹².

W celu wyjaśnienia zjawiska ruchu pozornego Goodman zajmuje stanowisko zbliżone do hipotezy van der Waalsa i Roelofsa, według których wszystkie stadia pośrednie powstają retrospektywnie, to znaczy percypujemy ruch dopiero po spostrzeżeniu drugiej plamki i projektujemy to na przyszłość¹³. Zjawisko ruchu pozornego można wytłumaczyć funkcjonalistycznie: „w ramach ograniczeń anatomicznych i fizjologicznych system wzrokowy pod wpływem uprzednio odbieranych i wytworzonych obserwacji stale dąży do ujednolicenia i ciągłości oraz dokonuje improwizacji”¹⁴.

W kontekście ujęcia roli, jaką pełnią dane zmysłowe w naszym procesie poznania, Goodman trafnie wskazuje na cassirerowską krytykę poznania, choć

¹¹ Zob. Krijnen [2006] s. 295.

¹² Goodman [1978] s. 78.

¹³ Zob. Kolers [1972] s. 44.

¹⁴ Goodman [1978] s. 79, 82.

mógłby równie dobrze odwołać się do innych neokantystów. Cassirer bowiem uznaje, że empiryzm nie wyjaśnia ani kwestii obiektywności wiedzy, ani jej ogólności. Właściwie ilustruje to stosunek między krytycznym idealizmem Cassirera a programowo antykantowsko nastawionym wczesnym przedstawicielem empiryzmu logicznego M. Schlickiem¹⁵. Dla Cassirera dopiero przyjęcie apriorycznych form kształtujących poznanie jest w stanie rozstrzygnąć problem obiektywności i ogólności wiedzy, co oczywiście stanowi kontynuację kantowskiej teorii poznania, o ile przyjmujemy, że aprioryczne struktury poznania odpowiadają cassirerowskim formom symbolicznym.

Należy jednak powiedzieć, że Cassirer odrzuca nie tyle możliwość istnienia prostych danych empirycznych, lecz raczej uznanie ich za konieczne i wystarczające warunki poznania, gdyż takie znaczenie przypisuje formom symbolicznym. Doświadczenie stanowi bowiem dla niego zorganizowaną całość, która jest czymś więcej, niż tylko kumulacją prostych danych zmysłowych, ponieważ musi być określone za pomocą apriorycznych struktur intelektu. W ten sposób poszczególne składniki poznania są podporządkowane tejże strukturze i nie posiadają samodzielnego znaczenia. Dlatego właśnie dane empiryczne w tej koncepcji mają sens jedynie jako elementy całości zorganizowanej w formie apriorycznej struktury.

IRREALISTYCZNA REPREZENTACJA SYMBOLICZNA

Cassirer odchodzi od rozumienia reprezentacji w duchu teorii odbicia opartej na realistycznej ontologii lub metafizyce oraz na realistycznej epistemologii zakładającej korespondencyjną teorię prawdy¹⁶. W jego ujęciu taka realistyczna filozofia nie wytrzymuje konfrontacji ze współczesną nauką oraz sztuką, i dlatego potrzebuje alternatywnego rozwiązania, czyli nowego paradygmatu dla teorii reprezentacji. Cassirer w miejsce realizmu zakładającego istnienie gotowego świata proponuje perspektywę fenomenalistyczną, w której rzeczywistość jest rozumiana jako ciągle na nowo uzyskiwany wynik i stałe zadanie stawiane wobec naszych epistemologicznych i praktycznych działań. Ów nowy paradygmat wiąże się z jednej strony z relatywizacją epistemologicznych i etycznych standardów, między innymi przez ich uhistorycznienie, perspektywizację, kontekstualizację. Z drugiej strony jednak wydobywa on na pierwszy plan aktywność podmiotów w kształtowaniu obrazu świata, co posiada określone konsekwencje w postaci problemu wolności i odpowiedzialności. Prowadzi on również do pluralizmu obrazów świata, co z kolei trafnie wydobył Goodman.

¹⁵ Zob. Ihmig [1997] s. 351-374.

¹⁶ Zob. Sandkühler [2003] s. 17-22.

Cassirer w swojej krytyce poznania dokonuje neosemantyzacji pojęcia reprezentacji w duchu marburskiego relacjonizmu i nadaje mu nowe znaczenie, mające stanowić remedium na stare problemy powodowane przez zakładaną w niej teorię odbicia. Zachowuje on odniesienie doświadczenia do czegoś znajdującego się poza nim, ale rozszerza jego jednostronne rozumienie przez odniesienie go do „wszechstronnie określonej całości”. Chodzi mu o powiązanie faktów we wzajemne relacje, a nie – tak jak przyjmowała klasyczna koncepcja abstrakcji – o ich izolowanie. Istotę nowego pojęcia reprezentacji wyraża następująco:

[j]eżeli dlatego przez reprezentację rozumie się wyraz idealnej reguły, która łączy dany tu i teraz szczegół w całość i dokonuje ich myślowej syntezy, to nie mamy w niej [reprezentacji – T.K.] do czynienia z wtórnym ustaleniem, lecz z konstytutywnym warunkiem wszelkiej treści doświadczenia. Bez tej pozornej reprezentacji nie byłoby ani „prezentującej się”, ani bezpośrednio obecnej treści, ponieważ istnieje ona dla poznania tylko wtedy, gdy zostaje włączona w system relacji, które określają ją [treść – T.K.] zarówno pod względem miejsca i czasu, jak również pod względem pojęciowym¹⁷.

Obiektywna treść doświadczenia nie jest nam dana w czystej postaci jako coś zastanego, lecz dopiero taką się staje, o ile zostanie spełniony warunek polegający na tym, że pojmujemy, w jaki sposób dany element doświadczenia można wpleść w jego całość.

Można powiedzieć, że w sensie powyższej definicji funkcja reprezentacji polega na uobecnienu (zaprezentowaniu) tego, co nie jest obecne¹⁸. Tak rozumiana reprezentacja nie wymaga istnienia świata zewnętrznego, lecz sama jest aktem przedstawiania czy też wyobrażania. Do takiego przeddefiniowania pojęcia reprezentacji doszło zdaniem Cassirera w ramach „przewrotu kopernikańskiego” Kanta, który w *Krytyce czystego rozumu* stwierdził, że „nasze przedstawienie rzeczy [tak wziętych – R.I.], jak nam są dane, nie dostosowuje się do tych rzeczy samych w sobie, lecz przeciwnie, że te przedmioty jako zjawiska dostosowują się raczej do naszego sposobu przedstawiania ich sobie”¹⁹.

Znajdujące się poza reprezentacją byty, stany rzeczy czy wydarzenia są pozbawione znaczenia zarówno dla naszego poznania, jak i dla działania²⁰. Świat staje się realny dopiero dzięki symbolicznie uformowanej reprezentacji w „swo-

¹⁷ ECW 6, 306.

¹⁸ Zob. Sandkühler [2003] s. 20.

¹⁹ KCR, B XX.

²⁰ Zob. Sandkühler [2003] s. 20.

bodnej aktywności ducha". Czynnikiem zapośredniczającym poznanie jest „forma symboliczna”. W innych koncepcjach filozoficznych odpowiada on pojęciom takim jak „interpretant” (Ch.S. Peirce), „gra językowa” (L. Wittgenstein) czy „schemat pojęciowy” (D. Davidson). Za pomocą tych pojęć próbuje się wyrazić to, że rzeczy nie są poznawane bezpośrednio, lecz zawsze w określony sposób i w pewnych granicach.

Odrzucenie zdroworozsądkowego realizmu i teorii odbicia nie oznacza dla Cassirera relatywistycznej dowolności, która zaciera różnicę między iluzją a prawdziwym poznaniem. Nie dochodzi do tego, gdyż w ramach podanych przez formy symboliczne wszelkie dyskursywne poznanie zostaje uporządkowane przez rządzące całością pryncypia i zasady. W ten sposób każdy akt poznania stanowi powiązany z innymi aktami element całej struktury, to znaczy zachodzi w określonym kontekście innych aktów i sam stanowi właściwy dla innych aktów kontekst. Z tego powodu żaden z aktów nie jest dokonywany w sposób całkowicie dowolny.

Również goodmanowska koncepcja reprezentacji ma charakter antyrealistyczny i symboliczny. Goodman idąc w ślady Cassirera, staje między innymi wobec konieczności udzielenia odpowiedzi na pytanie o rolę, jaką mają symbole w wytwarzaniu światów. W odpowiedzi na tak postawione pytanie zajmuje stanowisko kantowskie i stwierdza, że: „mówienie o treści pozbawionej struktury, o danych bez pojęć lub o substracie pozbawionym właściwości jest daremne, gdyż samo mówienie narzuca strukturę, pojęcia, przypisuje własności”²¹. Nie ma czegoś takiego, jak czysta treść, i dlatego również jesteśmy pozbawieni poszukiwanej przez fundacjonalistów niewzruszonej podstawy, jaka mogłaby gwarantować kontrolę nad fantazjami.

Goodman przekonuje, że w tworzeniu świata symbole pełnią rolę absolutnie podstawową, i stwierdza: „Możemy mieć słowa bez świata, ale nie możemy mieć świata bez słów lub innych symboli”²². Można zatem powiedzieć, że ponieważ symbole są koniecznym warunkiem opisu świata, to świat poza symbolami nie istnieje. O ile różnego rodzaju znaki symboliczne mogą istnieć nawet bez odniesienia do przedmiotów, o tyle nie istnieje pozbawiona formy percepcja.

ODRZUCENIE SUBSTANCJI JAKO SUBSTRATU

Irrealizm obu omawianych filozofów wyraża się w odrzuceniu klasycznego rozumienia substancji jako niezależnego i realnego podłoża (substratu) wszelkich rzeczy i zjawisk. Zarówno w filozofii Cassirera, jak i w myśli Goodmana znajdu-

²¹ Goodman [1978] s. 6.

²² *Ibidem*.

jemy zaprzeczenie ujęcia substancji jako tak rozumianego substratu. Źródłem krytyki Goodmana jest jego fenomenalizm i nominalizm. W tym zakresie podziela on typowy dla kantyzmu i neokantyzmu fenomenalizm, pisząc, że dla fenomenalisty – w przeciwieństwie do fizykałisty – „niepoznawalne jest to, czego nie można wyjaśnić w terminach fenomenów”²³. Bezpośrednio dostępne są nam tylko układy doznań zmysłowych i emocjonalnych, stąd zaś wynika, że nie istnieje możliwość bezpośredniego poznania „rzeczy samych w sobie”, istoty rzeczy czy też substancjalnego substratu, tak jak to postuluje esencjonalistyczna tradycja filozoficzna.

Nieco inaczej wygląda kwestia nominalizmu, bowiem odmienne stanowisko w tej kwestii zajmuje Cassirer. Według niego ścisła analiza pokazuje, że nominalizm prowadzi do błędnego koła²⁴. Głównym problemem rozumienia tego, na czym polegają pojęcia, jest tutaj tradycyjna koncepcja abstrakcji, którą Cassirer zdecydowanie odrzuca na rzecz ujęcia funkcjonalistycznego. Przyczyną sporu o uniwersalia jest usiłowanie rozumienia pojęcia jako abstrakcji atrybutów niezmiennej substancji. Jego rozwiązanie przynosi ujęcie pojęcia jako relacji wyrażonej przez prawo. Zdaniem Cassirera pojęcia ogólne nie odpowiadają ani bytom realnym, ani bytom idealnym, tak jak postulują realiści, lecz nie oznacza to, że nie ma ich w ogóle, tak jak chcą nominaliści²⁵.

Przedstawiona różnica poglądów obu filozofów na temat nominalizmu pokazuje, że odrzucenie rozumienia poznania jako odbicia i przyjęcie koncepcji przekształcania nie prowadzi do jednego rozwiązania kwestii uniwersaliów. Pytanie o status pojęć ogólnych pozostaje nadal aktualne.

TWÓRCZA MOC POZNAWANIA

Sceptyczny stosunek do faktów, jaki znajdujemy w filozofii Cassirera, jest pochodną filozofii szkoły marburskiej, która wykazywała, że naiwny empiryzm nie może stanowić podstawy poznania: „nie istnieją żadne »nagie« fakty, żadne fakty, które są możliwe do stwierdzenia inaczej niż w kontekście określonych założeń pojęciowych i z ich pomocą. Wszelka konstatacja faktów jest możliwa jedynie w określonym kontekście sądu”²⁶. Zatem wbrew założeniom dogmatycznego empiryzmu warunkiem możliwości mówienia o faktach i o empirii są określone pojęciowe założenia.

²³ Goodman [1977] s. 99.

²⁴ Zob. ECW 11, 249. Zob. także ECW 6, 240-241.

²⁵ Zob. *ibidem*, s. 10. Stanowisko Cassirera w sporze o uniwersalia jest zbliżone do średniowiecznego konceptualizmu.

²⁶ ECW 24, 373.

Ujawnia się w tym miejscu podstawowa przesłanka cassirerowskiej filozofii poznania i nauki, jaką jest odrzucenie teorii odbicia. Dla Casirera podstawowe pojęcia nauki nie mogą być rozumiane jako „pasywne odbicie danego bytu, lecz jako wytworzone przez siebie intelektualne *symbole*”²⁷. Z tego powodu dla filozofii nauki podstawą jest filozofia form symbolicznych wraz z jej koncepcją symbolicznego formowania rzeczywistości.

Błąd niekrytycznej filozofii polega – w ujęciu Cassirera – na pytaniu o „zgodność” zachodzącą między przedstawieniem a przedmiotem²⁸. Ten błąd zaprowadził filozofię poznania w ślepią uliczkę, oznaczającą poszukiwanie właściwego przyporządkowania symboli pojęciowych do transcendentnych wobec nich „rzeczy samych w sobie”, podczas gdy takiego przyporządkowania należy poszukiwać w obrębie poznania, to znaczy między pojęciami intelektu a empiryczną naocznością²⁹. Uważa on, że samo ukonstytuowanie obiektów na podstawie określonych reguł wystarczy do tego, żeby pojęcia mogły do nich się odnosić. Obiekty wiedzy empirycznej odnoszą się zgodnie z regułami do przedmiotów doświadczenia³⁰. Stąd można powiedzieć, że przedmioty są wtórne wobec pierwotnego porządku pojęciowego naszej wiedzy.

Zdaniem H.J. Sandkühlera cassirerowską alternatywą dla sensualistycznego dogmatu jest „krytyczno-transcendentalny antropomorfizm”³¹. Cassirer podziela przekonanie Goethego, iż każdy fakt stanowi już teorię: „Możemy naturę obserwować, mierzyć, liczyć, ważyć i tak dalej, jak chcemy. To jest jednak tylko nasza miara i waga [tego – T.K.], jak człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”³². Tak rozumiany filozoficzny antropomorfizm odrzuca możliwość poznania świata w sposób niezależny od ludzkich możliwości poznawczych i postuluje w duchu filozofii transcendentalnej badanie podmiotowych (antropicznych) uwarunkowań poznania przedmiotu. Do tej idei nawiązuje również Goodman, mówiąc, że fakty są „małymi teoriami”.

Zbliżone antropomorficzne założenia można znaleźć w epistemologii Goodmana, który w omówionej już koncepcji wytwórczości retrospektywnej poszukuje potwierdzenia dla swojego przekonania o tym, że fakty nie są zastane i odkrywane przez nas jako elementy jedyne go świata rzeczywistego, lecz zostają

²⁷ Cassirer [2010] s. 3.

²⁸ Zob. Sandkühler [2003] s. 223.

²⁹ Zob. ECW 10, 60.

³⁰ Zob. ECW 6, 117.

³¹ Zob. Sandkühler [2003] s. 226.

³² ECW 10, 111.

wytworzone (*fabrication of facts*). Stwierdzenie, że fakty są wytwarzane, brzmi dla realisty paradoksalnie, gdyż słowo „wytwór” stanowi w języku potocznym niemalże synonim takich wyrażen, jak „fałsz” czy „fikcja”, rozumianych jako przeciwieństwa „prawdy” i „faktu”³³. Choć nie jest to jedyne znaczenie, to jednak w skrajnej wersji słowo „wytwór” może oznaczać coś niematerialnego, co powstało w ludzkim umyśle, coś takiego jak „wytwór fantazji” czy nawet „wytwór chorej wyobraźni”.

Goodman broni się przed utożsamianiem wytworu z fikcją, wskazując na fakt pluralizmu językowego, który istnieje również w obrębie realizmu; ujęcie realistyczne zależy od języka, w którym formułowana jest obserwacja. Inaczej bowiem będzie ona wyrażona w języku fizyki, a inaczej w języku percepcyjnym czy fenomenalnym. Goodman idzie jeszcze dalej w formułowaniu wynikających stąd implikacji i stwierdza, że pluralizm wyklucza realizm w punkcie wyjścia:

[...] ponieważ narzędzia używane do modelowania faktów muszą być określone z góry, to chybione jest utożsamianie rzeczywistości z faktami fizycznymi, a postrzeżeń z pozorem. Postrzeżenia są w takim samym stopniu przekłamaną wersją faktów fizycznych, jak świat fizyczny całkowicie sztuczną wersją faktów postrzeżeniowych³⁴.

Na gruncie takiej pluralistycznej koncepcji języka problem polega na uzgadnianiu różnych języków i odpowiedzi na pytanie, czy różne wersje opisane w odmiennych językach, na przykład wersja percepcyjna i wersja fizyczna, dotyczą tych samych faktów. W istocie bowiem wersji jest tyle, ile nauk, ile rodzajów sztuki, percepcji oraz powszechnego dyskursu³⁵.

Myśli Cassirera i Goodmana łączą pewnego rodzaju epistemologiczny antropomorfizm, rozumiany jako przekonanie, że nie fakty są podstawą naszego poznania, lecz sam podmiot poznający. Dla Cassirera ów antropomorfizm wynika i znajduje oparcie w filozofii form symbolicznych, natomiast dla Goodmana – w nominalizmie i pluralizmie językowym. Różni ich również to, że o ile Cassirer mocno podkreśla, iż poznanie jest wytwarzane zgodnie z określonymi regułami, o tyle u Goodmana można się tego tylko domyślać.

³³ Zob. Goodman [1978] s. 91.

³⁴ *Ibidem*, s. 92.

³⁵ Zob. *ibidem*, s. 94.

KSZTAŁTUJĄCA FUNKCJA SYMBOLI

Najważniejsze odniesienie Goodmana do myśli Cassirera dotyczy koncepcji filozofii form symbolicznych, w której „niezliczone światy tworzone [są – T.K.] z niczego przy użyciu symboli”³⁶. W ujęciu Goodmana symbole to nie tylko narzędzia opisu przedmiotów, zdarzeń i świata czekającego na odkrycie, lecz służą one przede wszystkim konstrukcji tego, co jest przedmiotem odniesienia. Przy systematycznym badaniu struktury i funkcji systemów symbolicznych należy mieć świadomość bardzo ogólnego rozumienia przyjętego tutaj pojęcia symbolu³⁷.

Goodman traktuje pojęcie symbolu jako niedefiniowalne pojęcie podstawowe, które może zostać wyeksplikowane jedynie pośrednio w kontekście pojęcia odniesienia (*reference*)³⁸. Istnieją dla niego dwa podstawowe rodzaje symbolizującego odniesienia: denotacja i egzemplifikacja. Denotacja jest tym rodzajem symbolizowania, który odnosi znak do przedmiotu. Natomiast egzemplifikacja jest skierowana w przeciwnym kierunku: „od symbolu do jego dosłownej lub metaforycznej funkcji”³⁹. Symbol stanowi tutaj wzór i odnosi się do posiadanych przez siebie właściwości: „odniesienie przy pomocy próbki do własności tej próbki”⁴⁰. To pojęcie można również ująć w duchu nominalizmu jako odesłanie symbolu do stworzonego przez siebie predykatu.

Pojęcie formy symbolicznej stanowi podstawowe i centralne zagadnienie w filozofii Cassirera⁴¹. W jego *opus magnum* pt. *Filozofia form symbolicznych* wyróżnia on następujące formy symboliczne: język, mit, religia i poznanie naukowe, a także sztuka, technika i historia. W odróżnieniu od Kanta, który podejmował kwestię teorii doświadczenia, Cassirer stawia sobie za cel ujęcie sposobu „rozumienia świata” (*Weltverstehen*)⁴². W tym kontekście formy symboliczne stanowią konkretne manifestacje takiego ludzkiego sposobu rozumienia świata o charakterze kulturowym, historycznym i społecznym. Cassirer określa to w następujący sposób: „przez »formę symboliczną« należy rozumieć wszelką energię ducha, przez którą duchowa treść znaczeniowa zostaje połączona z konkretnym znakiem zmysłowym i wewnętrznym przypisana temu znakowi”⁴³. W pojęciu formy symbo-

³⁶ *Ibidem*, s. 1. W ogólnej teorii symbolu Goodmana znajdujemy jednak inspiracje nie tylko neokantyzmem Cassirera, lecz również koncepcjami semiotycznymi Ch.S. Peirce’a czy C. Morris’a.

³⁷ Zob. Goodman [1988] s. xi.

³⁸ Zob. Goodman [1984] s. 55.

³⁹ Goodman [1978] s. 21.

⁴⁰ Goodman [1984] s. 59.

⁴¹ Zob. Orth [1996] s. 2.

⁴² Zob. ECW 22, 137.

⁴³ ECW 16, 79.

licznej swój wyraz znajduje aktywna i ekspresyjna natura naszej świadomości, która w czynny sposób tworzy obrazy.

Dla Cassirera istotny pozostaje również aspekt antropologiczny, gdyż odniesienie ciała do umysłu zostaje przez niego ujęte jako relacja symboliczna, w której „to, co zmysłowe, przedstawia zarazem uszczegółowienie i ucieleśnienie, manifestację i inkarnację sensu”⁴⁴. W tym kontekście ujawnia się również problem dualizmu między samoistnym światem form symbolicznych a obiektywną rzeczywistością rzeczy, którego nie można ostatecznie wyjaśnić⁴⁵. Symboliczność jest bowiem dla Cassirera zarówno immanentna, jak i transcendentna.

Symbolizmy Cassirera i Goodmana różni zatem płaszczyzna odniesienia: dla Cassirera jest nią filozofia kultury, a dla Goodmana – filozofia języka. Najistotniejszą różnicą jest jednak uniwersalistyczne i zorientowane na pryncypia podejście Cassirera, który mówi nie tyle o symbolach, co o ich ogólnych i koniecznych formach charakteryzujących wszelkie przejawy aktywności symbolicznej. Ujęcie Goodmana, mimo szerokiego rozumienia pojęcia symbolu, jest natomiast semiotycznie zawężone do świata znaków i programowo pozbawione uogólnień.

WIELOŚĆ ŚWIATÓW

U podstaw relatywizmu i pluralizmu Goodmana leży zaprzeczenie konieczności znalezienia niepodważalnego fundamentu, na którym opiera się nasza wiedza. Takie zaprzeczenie prowadzi go do odrzucenia epistemicznego monizmu, który przyjmuje, iż wśród nieskończonej ilości możliwych do wyobrażenia światów istnieje jedna uprzywilejowana wersja odpowiadająca prawdzie. Postulowany przez niego pluralizm nie ma charakteru ontologicznego, to znaczy nie twierdzi on nic na temat liczby istniejących światów, lecz ma charakter epistemologiczny i oznacza jedynie „wielość trafnych wersji” i na tym poprzestaje⁴⁶.

W pluralizmie Goodmana znajdujemy jednak ważne ograniczenie. Gdy mówi o wielości różnych wersji opisu świata, dodaje jednocześnie, iż należy „odróżniać wersję z referencją od wersji jej pozbawionej”⁴⁷. Oznacza to, że wśród wielu możliwych wersji opisu świata istnieje jednak uprzywilejowana grupa takich wersji, w których jest zachowana relacja pomiędzy konkretnym obiektem w świecie a wyrażeniem, które ten przedmiot nazywa i wskazuje. Taka relacja zachodzi jednak tutaj w obie strony. Nie tylko nasze teorie mają być oparte na faktach, ale

⁴⁴ ECW 13, 105.

⁴⁵ Zob. ECW 24, 381.

⁴⁶ Zob. Goodman [1978] s. 96.

⁴⁷ *Ibidem*.

również fakty wynikają z teorii. W tym kontekście Goodman powtarza za Norwodem R. Hansonem, że fakty są obciążone teorią, tak samo jak teorie – faktami, i dodaje: „fakty są małymi teoriami, a prawdziwe teorie są dużymi faktami”⁴⁸. W relacji między światem a jego opisem istnieje zatem konieczna obustronna zależność. Jej konsekwencją jest to, że nie można prawdziwości referencyjnej wersji opisu uzależniać wyłącznie od zachodzenia czy niezachodzenia określonych faktów, tak jak ma to miejsce w koncepcji odbicia.

Charakterystyczna dla teorii odbicia jednostronność w ujęciu tej relacji ma podstawy wyłącznie psychiczne, a poszukiwana w faktach „niewzruszona podstawa” wynika z naszych nawyków i „jest częściowo sprawą nawyku”⁴⁹. Goodman podążając drogą wytyczoną przez empirystę Davida Hume’a, wykazuje, iż podstawowy dogmat empiryzmu, jakim jest prymat faktów, polega tak samo jak idea substancji czy związku przyczynowo-skutkowego na nawyku. Konsekwentnie przemyślany empiryzm, gdy podejmuje próbę wyjaśnienia, w jaki sposób nasze poznanie wykracza poza impresje, poza dane zmysłowe i pamięć, dochodzi do empirystycznie niewytłumaczalnych nadwyżek naszej wiedzy i zakwestionowania własnych założeń.

Chociaż Goodman doszukuje się w myśli Cassirera tworzonych z niczego przy pomocy symboli „niezliczonych światów”, to jednak nie tak łatwo w filozofii neokantysty, ani ogólniej – w nurcie filozofii kantowskiej, znaleźć dokładny odpowiednik tego pojęcia. W kontekście cassirerowskiej koncepcji rzeczywistości można powiedzieć, że rozwijał on myśl, według której różne sposoby dostępu do rzeczywistości odpowiadają różnym sposobom symbolizacji. Jak podaje Christoph Asmuth: „w przeciwieństwie do Goodmana Cassirer podkreśla dwa istotne momenty: historyczność oraz systematykę form symbolicznych”⁵⁰. Dla Cassirera świat jest bowiem ściśle powiązany z nadawaniem mu sensu (*Sinngebung*).

Wszystkie rodzaje form symbolicznych należą do kultury duchowej i mają za zadanie „przekształcenie biernego świata czystych doznań, w którym duch wydaje się być uwięziony, w świat czystej duchowej ekspresji”⁵¹. Tym samym można powiedzieć, że dla Cassirera tworzenie świata nie polega na obiektywnym wydobywaniu zastanych treści, lecz na przekształcaniu i na nadawaniu sensu. W ten sposób niepowiązane ze sobą pierwotne doznania uzyskują znaczenie i sens na drodze porządkowania, kolekcjonowania, interpretacji i tak dalej.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 97.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Zob. Asmuth [2010] s. 71.

⁵¹ Zob. ECW 11, 10.

Tym samym również pojęcie świata i rzeczywistości istniejących w sobie uzyskuje funkcję regulatywną.

Żadna forma jednostkowa nie może teraz zgłaszać pretensji ani do ujęcia „rzeczywistości” jako takiej lub »absolutnej« realności, ani do zupełnego i adekwatnego wyrażenia. Przeciwnie, myśl o takiej ostatecznej rzeczywistości, jeżeli w ogóle jest możliwa, to tylko jako idea, jako zadania stawiane całości określenia, gdzie wszelka szczegółowa funkcja poznania i świadomości ma współpracować zgodnie z jego charakterem i w obrębie jego określonych granic⁵².

Istotne jest tutaj odniesienie do historii, które uświadamia Cassirerowi, że właśnie w jej kontekście mówienie o rzeczywistości w sobie jest pozbawione sensu⁵³. Rozumie on przy tym kantowską rzecz samą w sobie nie jako ukryty dla naszych zmysłów substrat doświadczenia, lecz – w duchu szkoły marburskiej – jako pojęcie graniczne. Nie można bowiem traktować poznania jako niezależnego od historycznych uwarunkowań, ponieważ rozwija się ono stosownie do własnej epoki.

Wszystkie formy symboliczne, chociaż każda posiada swój niepowtarzalny charakter, mają równą rangę⁵⁴. Stanowią one nieodzowny i niemożliwy do zastąpienia wzorzec dla interpretacji rzeczywistości i w tym sensie można powiedzieć w duchu Goodmana, że tworzą samodzielne światy⁵⁵. Formy symboliczne tworzą razem ogólny system, w którym można wyodrębnić strukturę i poszczególne poziomy⁵⁶. Ale u podstaw form symbolicznych znajduje się jednolita metoda, która pod względem formalnym ujawnia się w funkcji symbolizowania.

Ogólnie można powiedzieć, że zarówno dla Cassirera, jak i dla Goodmana ludzka zdolność do strukturyzowania świata za pomocą symboli ma charakter językowy. Obaj różnią się jednak ontologicznymi konsekwencjami: dla Cassirera jeden świat rozumiany jako pojęcie graniczne zostaje symbolicznie podzielony na samoistne dziedziny⁵⁷, podczas gdy Goodman pozostaje konsekwentnym pluralistą. Różnią się oni zatem tym, że o ile Goldman, odrzucając hierarchizację i ujęcie perspektywiczne, opisuje faktyczny pluralizm, o tyle Cassirer podkreśla samoistość symbolicznego kształtowania, wyodrębniając przy tym poszczególne pozio-

⁵² ECW 10, 113.

⁵³ Zob. Asmuth [2010] s. 73.

⁵⁴ Zob. ECW 11, 10.

⁵⁵ Zob. Asmuth [2010] s. 74.

⁵⁶ Zob. ECW 11, 178.

⁵⁷ Zob. Asmuth [2010] s. 80.

my i warstwy, które umożliwiają uporządkowanie światów przynajmniej ze względu na funkcję.

Bibliografia

- Andrzejewski [1980] – B. Andrzejewski, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu E. Cassirera*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1980.
- Asmuth [2010] – Ch. Asmuth, *Wie viele Welten braucht die Welt?*, [w:] *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*, red. J. Stolzenberg, O.-P. Rudolph, Fichte-Studien 35, Amsterdam 2010, s. 63-84.
- Cohnitz [2006] – D. Cohnitz, M. Rossberg, *Nelson Goodman*, McGill-Queens Univ. Press, Montreal 2006.
- Dummet [1978] – M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, Oxford 1978.
- ECW 02 – E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band*, [w:] E. Cassirer, *Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe, Band 2*, Wiss. Buchges., Darmstadt 1999.
- ECW 10 – E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie: erkenntnistheoretische Betrachtungen*, [w:] E. Cassirer, *Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe, Band 10*, Wiss. Buchges., Darmstadt 2001.
- ECW 11 – E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, [w:] E. Cassirer, *Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe, Band 11*, Wiss. Buchges., Darmstadt 2001.
- ECW 13 – E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, [w:] E. Cassirer, *Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe, Band 13*, Wiss. Buchges., Darmstadt 2002.
- ECW 16 – E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Formen im Aufbau der Geisteswissenschaften*, [w:] E. Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926), Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe, Band 16*, Wiss. Buchges., Darmstadt 2003, s. 75-104 (E. Cassirer, *Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych*, [w:] E. Cassirer, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Wydawnictwo UAM, Poznań, s. 11-43).
- ECW 17 – E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie (1927)*, [w:] E. Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931), Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe, Band 17*, Wiss. Buchges., Darmstadt 2004, s. 13-81.
- ECW 22 – E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs (1938)*, [w:] E. Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940), Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe, Band 22*, Wiss. Buchges., Darmstadt 2006, s. 112-139.
- ECW 24 – E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien (1942)*, [w:] E. Cassirer, *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946), Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe, Band 24*, Wiss. Buchges., Darmstadt 2007, s. 355-486.
- Goodman [1977] – N. Goodman, *The Structure of Appearance*, Reidel, Dordrecht 1977 (N. Goodman, *Struktura zjawiska*, tłum. M. Szczubiałka, PWN, Warszawa 2009).
- Goodman [1978] – N. Goodman, *Ways of Worldmaking*, Harvester, Hassocks 1978 (N. Goodman, *Jak tworzymy świat*, tłum. M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1997).

- Goodman [1984] – N. Goodman, *Of mind and Other Matters*. Harvard Univ. Press, Cambridge (MA) 1984.
- Goodman [1988] – N. Goodman, *Languages of art: an approach to a theory of symbols*, Hackett, Indianapolis 1988.
- Ihmig [1997] – K.-N. Ihmig, *Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des »Erlanger Programms«*, Meiner, Hamburg 1997.
- KCR – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- Kolers [1972] – P. Kolers, *Aspects of Motion Perception*, Pergamon, Oxford 1972.
- Krijnen [2006] – Ch. Krijnen, *Der Wahrheitsbegriff im Neukantianismus*, [w:] *Die Geschichte des philosophischen Begriff der Wahrheit*, red. M. Enders, J. Szaif, De Gruyter, Berlin 2006, s. 287-300.
- Kubalica [2009] – T. Kubalica, *Stanowisko Heinricha Rickerta wobec teorii odbicia*, „Folia Philosophica” (27) 2009, s. 51-66.
- Orth [1996] – E.W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996.
- Sandkühler [2003] – *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, red. H.J. Sandkühler, D. Pätzold, Metzler, Stuttgart 2003.