

# Tomasz Kubalica

---

## Gerolda Praussa krytyka poznania jako odbicia

---

Folia Philosophica 30, 173-193

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Tomasz Kubalica

## Gerolda Praussa krytyka poznania jako odbicia

**Słowa kluczowe:** poznanie, teoria odbicia, wyraźność, neokantyzm, Immanuel Kant

Do znaczących krytyków teorii odbicia należy Gerold Prauss<sup>1</sup>. Współczesnymi prekursorami tego nurtu byli neokantyści, w szczególności myśliciele tacy, jak Heinrich Rickert czy Ernst Cassirer. Analiza i ocena teorii odbicia (*Abbildtheorie*), którą przeprowadzili, doprowadziły z jednej strony do wykazania istotnych wad takiego rozumienia poznania. Powoływali się przy tym nie tylko na argumenty metodologiczne, teoriopoznawcze czy teoriopojęciowe, lecz także odwoływali się do filozofii języka oraz do filozofii podmiotu. Z drugiej strony zaproponowali epistemologiczne koncepcje przekształcania

---

<sup>1</sup> Gerold Prauss (ur. w 1936 roku w Opawie) jest niemieckim przedstawicielem współczesnej filozofii transcendentalnej. W latach 1957—1963 studiował w Bonn filozofię, germanistykę, historię oraz filologię klasyczną. W Bonn doktoryzował się w 1965 roku na podstawie pracy *Platon und der logische Eleatismus (Platon a eleatyzm logiczny)*. Jego nauczycielami byli prof. dr Gottfried Martin (Bonn), prof. dr Günther Patzig (Göttingen) i prof. dr Hans Wagner (Bonn). Później kontynuował studia na Uniwersytecie w Oxfordzie oraz na Uniwersytecie Yale w Stanach Zjednoczonych. W 1970 roku habilitował się na podstawie rozprawy *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“ (Zjawisko według Kanta. Problem „Krytyki czystego rozumu”)*. W 1976 roku został powołany na katedrę filozofii w Uniwersytecie w Kolonii, gdzie pracował do 1980 roku, kiedy przeniósł się na Westfalski Uniwersytet Wilhelma w Münster. W 1984 roku został powołany na Uniwersytet Alberta-Ludwiga we Fryburgu Bryzgowijskim. W 2001 roku przeszedł na emeryturę.

(*Umformung, Umbildung*), które były — ich zdaniem — podobnych braków pozbawione. W tym historycznym kontekście Prauss jawi się jako teoretyk poznania, który nawiązując do Kanta i neokantyzmu, przeprowadził samodzielną i oryginalną próbę własnej krytyki rozumienia poznania jako odbicia.

Celem artykułu jest eksplikacja, analiza i ocena argumentacji, jaką wysuwa Gerold Prauss przeciwko koncepcji poznania jako odbicia. W wyjaśnianiu odwołuję się do historii pojęć filozoficznych, takich jak „odbicie” (*Abbild*), „wyraźność” (*Deutlichkeit*) i „niewyraźność”, „prawda” i „fałsz”, a także *aletheia*. Historyczne wyjaśnienie wymienionych pojęć ma za zadanie wyeksplikować ich znaczenie na podstawie analizy tekstów źródłowych i wskazać właściwe przykłady zastosowania tychże pojęć w filozofii. Kryterium i punktem odniesienia w ocenie argumentacji Praussa jest neokantowska teoria poznania.

\*

\*      \*

Prauss nazywa teoriami odbicia wszelkiego rodzaju wymijające próby empirycznego wyjaśnienia „empirii prawdziwych lub fałszywych wytworów poznania”, według których „nasze poznanie przedmiotów ma występować jako »odbicie« tych przedmiotów”<sup>2</sup>. Nie ma jednej teorii odbicia, lecz jest ich wiele. Wśród różnych wariantów teorii odbicia wyróżnia on dwa podstawowe typy: typ materialistyczny i typ niematerialistyczny. Kryterium tego podziału odwołuje się do rozróżnienia dwóch podstawowych rodzajów bytu empirycznego: bytu psychicznego i bytu fizycznego. Materialistyczne teorie odbicia uznają zarówno medium poznania, jak i jego podmiot za coś fizycznego, natomiast teorie poznania typu niematerialistycznego traktują je jako coś psychicznego.

Według materialistycznej teorii odbicia przedmioty spostrzeżenia stanowią źródło naszego doświadczenia. Spostrzeżenie zostaje utożsamione z obrazem, który pojawia się na siatkówce oka, to znaczy odbija się na wewnętrznej światłoczułej błonie gałki ocznej, gdzie dokonuje się przekształcenie energii świetlnej w energię elektryczną, przekazywaną do podkorowych ośrodków wzroku, i następuje pierwszy etap integracji informacji wzrokowej.

<sup>2</sup> „Sie sind in verschiedenen Varianten überliefert, je nach dem Medium, worin unsere Erkenntnis von Gegenständen als »Abbild« dieser Gegenstände auftreten soll, in erster Linie unsere alltägliche Erfahrung als Wahrnehmung von Objekten”. G. P r a u s s: *Einführung in die Erkenntnistheorie*. Darmstadt 1980, s. 28 (dalej: *Erkenntnistheorie*). Por. także I d e m: *Die Welt und wir*. Erster Band. Erster Teil: *Sprache — Subjekt — Zeit*. Stuttgart 1990, s. 102 i nast.

Tego rodzaju model poznania rozpatrywał już Platon w *Teajtecie*, gdy omawiał porównanie duszy do bryły wosku<sup>3</sup>. Arystoteles w dziele *O duszy* również używa tego porównania do ujęcia procesu spostrzeżenia, natomiast w celu zilustrowania procesu myślenia używa on przykładu tablicy, który jednak nie różni się znacząco od przykładu z woskiem<sup>4</sup>. W tej metaforze proces poznania zostaje utożsamiony z odciskaniem różnych kształtów w plastycznej bryle wosku. Dusza jest tu przedstawiona jako woskowa tabliczka, której plastyczność, czystość, miękkość odpowiadają indywidualnym właściwościom poznającego podmiotu. W duszy jak w wosku odciskają się zewnętrzne przedmioty i pozostawiają w niej ślad, którego kształt oraz intensywność odpowiadają jakości materiału, z jakiego jest utworzona. Dzięki temu odbite w umyśle informacje mogą zostać zachowane w pamięci i ponownie odtworzone.

Porównanie do wosku jest wieloaspektowe i wskazuje podobieństwo wielu cech charakteryzujących proces poznania. Wyjaśnia ono między innymi możliwość wystąpienia błędów, gdyż odbicia mogą mieć lepszą lub gorszą jakość i zawsze może dojść do ich zamiany. Prawdziwe poznanie polega zatem na właściwym przyporządkowaniu odbić, fałszywe zaś — na ich zamianie. Dlatego można powiedzieć, że prawdziwe poznanie polega na rozpoznaniu właściwego przyporządkowania odbicia. Tym samym przykład wosku pozwala nie tylko wyjaśnić, na czym polega prawdziwość poznania, lecz co więcej, umożliwia również rozróżnienie między poznaniem bezpośrednim i poznaniem pośrednim. Bezpośrednie spostrzeżenie rozumiane jako samo odcisnięcie kształtu rzeczy zewnętrznych w plastycznej materii duszy jest zawsze prawdziwe. W przeciwieństwie do spostrzeżenia, poznanie pośrednie, czyli rozpoznanie i przyporządkowanie właściwego odbicia, może być błędne i prowadzić do fałszu. Jest to możliwe, ponieważ poznanie pośrednie opiera się na założeniu porównania zachowanego w umyśle odbicia z obecnym odbiciem spostrzeżonym. Takie porównanie może być błędne z powodu złej jakości odbicia.

Zarówno Platon, jak i Arystoteles chcą za pomocą przykładu wosku i przykładu tablicy oddać charakter relacji poznawczej spostrzeżenia, w jakiej znajduje się poznający wobec spostrzeganego przedmiotu. Podobnie jak w przypadku amorficznej masy wosku, w której

<sup>3</sup> Por. Platon: *Teajtet*. Tłum. W. Witwicki. Kety 2002, pag. 191 C i nast. Por.: G. Prauss: *Platon und der logische Eleatismus*. Berlin 1966, s. 146 i nast.; K. Gloy: *Wahrheitstheorien. Eine Einführung*. Tübingen 2004, s. 96 i nast.

<sup>4</sup> Por. Arystoteles: *O duszy*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1988, ks. 2, rozdz. 12, pag. 424 a 17 i nast.

pieczęć odciska swój kształt, w relacji poznawczej aktywną rolę odgrywa przedmiot spostrzeżenia, natomiast spostrzegający podmiot jest pasywny i dopasowuje swą formę do przedmiotu. W tak rozumianym stosunku podmiot — tak jak wosk — odpowiednio do swoich możliwości poznawczych realizuje ukrytą w nim i potencjalną formę pod wpływem jawnego i aktywnego czynnika zewnętrznego.

Jak podaje Prauss, przykład współczesnej materialistycznej teorii odbicia stanowi koncepcja Marksa, dla którego „widzenie” czegoś jest „fizycznym stosunkiem między fizycznymi rzeczami”<sup>5</sup>. Marksistowską teorię odbicia zwykło się jednak nazywać teorią odzwierciedlenia (*Widerspiegelungstheorie*). Rozwijał ją Lenin w pracy *Materializm i empiriokrytycyzm*, pisząc: „Nasze wrażenia, nasza świadomość jest jedynie odzwierciedleniem świata zewnętrznego. Jest oczywiste, że odzwierciedlenie nie może istnieć bez tego, co odzwierciedlone, które istnieje niezależnie od odzwierciedlającego”<sup>6</sup>. Relację między światem zewnętrznym a jego odzwierciedleniem rozumie Lenin zupełnie materialnie: realność „jest dana człowiekowi w jego wrażeniach” i „na podstawie naszych wrażeń skopiowana, sfotografowana i odzwierciedlona”<sup>7</sup>. W odzwierciedlaniu otaczającej rzeczywistości kryterium prawdy stanowi dla marksistów praktyka, która przesądza o zgodności naszego przedstawienia z obiektywną naturą rzeczy, jakie spostrzegamy. Praktyka potwierdza, czy powstałe w ludzkich umysłach odzwierciedlenie rzeczy jest obiektywne i prawdziwe.

Dla niematerialistycznej teorii odbicia zarówno medium, jak i podmiot poznania są natomiast czymś psychicznym<sup>8</sup>. W tym ujęciu spostrzeżenie przedmiotu również stanowi źródło doświadczenia, ale od-

<sup>5</sup> „Aber beim Sehen wird wirklich Licht von einem Ding, dem äußerem Gegenstand, auf ein anderes Ding, das Auge, geworfen. Es ist ein physisches Verhältnis zwischen physischen Dingen”. K. Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. Buch 1: *Der Produktionsprozeß des Kapitals*. In: K. Marx, F. Engels: *Werke*. Bd. 23. Berlin 1962, s. 86. Cyt za: G. Prauss: *Erkenntnistheorie...*, s. 28. Por. T. Pawłow: *Die Widerspiegelungstheorie. Grundfragen der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie*. Berlin 1973.

<sup>6</sup> „Unsere Empfindungen, unser Bewußtsein sind nur das Abbild der Außenwelt; und es ist selbstverständlich, daß ein Abbild nicht ohne das Abgebildete existieren kann, das Abgebildete aber unabhängig von dem Abbildenden existiert”. W.I. Lenin: *Materialismus und Empiriekritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie*. In: I. dem: *Werke*. Bd. 14: *Materialismus und Empiriekritizismus*. Berlin 1971, s. 61.

<sup>7</sup> „Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, Photographien, abgebildet wird”. Ibidem, s. 124.

<sup>8</sup> Por. G. Prauss: *Erkenntnistheorie*, s. 28 i nast.

bicie nie jest rozumiane jako fizyczny obraz na siatkówce oka, lecz jako obraz psychiczny w umyśle poznającego. Ten obraz psychiczny bywa nazywany wrażeniem zmysłowym, odczuciem zmysłowym, daną zmysłową lub przedstawieniem zmysłowym. Prauss uznaje, że tego rodzaju koncepcje miały źródło we wczesnej teorii idei Platona. Wtedy została ujęta nie tylko ontologiczna relacja rzeczy do ich idei, lecz także epistemologiczny stosunek poznania (anamnezy), w którym poznanie odnosi się do idei tak, jak odbicie do swojego pierwowzoru<sup>9</sup>. Dlatego zamiast o odbiciu można jeszcze precyzyjniej mówić w tym kontekście o odwzorowaniu idealnego pierwowzoru w umyśle. Między pierwowzorem i odbiciem zachodzi stosunek podobieństwa<sup>10</sup>. Ideałem poznania jest zatem możliwie wierne naśladowanie idei. Platon dokonał również istotnego rozróżnienia między „czystym” odbiciem, odpowiadającym myśleniu o ideach, i odbiciem „nieczystym”, które odpowiada wrażeniom zmysłowym pochodzącym od rzeczy.

W historii teorii poznania jako odbicia Kantowi zawdzięczamy — zdaniem Praussa — gruntowny namysł nad takim modelem poznania, w którym źródło naszego poznania przedmiotów jest rozumiane jako ich odbicie. Prauss sądzi, że taka refleksja „stanowi punkt wyjścia jego całej koncepcji teorii poznania” i można ją nadal podtrzymywać<sup>11</sup>. Uważa jednak, że ten namysł wymaga dalszego rozwoju, ponieważ Kant, uznając go za pewnik, bardzo rzadko podejmował próby jego wyjaśnienia.

Podstawą rozumienia poznania jako odbicia jest, zdaniem Praussa, niewątpliwie słuszne przekonanie, że nie może ono być tylko wytworzeniem bytu: poznanie „musi być wytworem sensu i ważności, ponieważ prócz tego, że jest tylko tworzeniem bytu, jest również prawdziwe lub fałszywe. To znaczy, że musi ono [poznanie — T.K.] być wytworem mającym własny wymiar, wymiar sensu i ważności, jaki jest ściśle określony jako tego rodzaju wymiar, w którego obrębie prawda i fałsz jako przeciwieństwo, jakie stanowią, mogą w ogóle zostać dopiero utworzone”<sup>12</sup>. Poznaniu należy zatem przyznać niez-

<sup>9</sup> Por. Platon: *Fedon*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1958, pag. 65 A i nast., pag. 76 i nast., pag. 83 E.

<sup>10</sup> Ibidem, pag. 74 A i nast.; Platon: *Timaios*. W: Idem: „*Timaios*” i „*Kritias*”. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1960, pag. 30 C i nast.

<sup>11</sup> „Sie bildet den Ausgangspunkt für seine gesamte Konzeption der Erkenntnistheorie, von dem aus sich auch immer wieder dafür argumentieren läßt, daß sie weitgehend haltbar ist”. G. Prauss: *Erkenntnistheorie*, s. 29. Por. także Idem: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft*”. Berlin 1971, s. 70 i nast.

<sup>12</sup> „Sie muß vielmehr, weil sie darüber hinaus, daß sie ist, auch noch wahr oder falsch ist, allen bloßen Seinsgebilden gegenüber ein Sinn- oder Geltungsgebilde sein.

leżny od bytu wymiar sensu i ważności, w którym stawia się pytanie o jego prawdziwość lub fałszywość. Racją leżącą u podstaw teorii odbicia jest więc przeświadczenie, że poza obszarem bytu istnieje podobny wymiar sensu i ważności, który przysługuje odbiciom, ponieważ również w odniesieniu do nich można zadać sensowne pytanie o ich wyrażność lub niewyrażność. W tym upatruje Prauss racji przemawiającej za uznaniem, że poznanie przedmiotu jest odbiciem tego przedmiotu. Na tym właśnie opiera się argument, który ma postać zalecenia, by prawdziwe lub fałszywe wytwory poznania uznawać za odbicia, które mogą być wyraźne albo niewyraźne: prawda jest rozumiana jako wyrażność, fałsz zaś — jako niewyrażność odbicia. Zachodzącą wraz z prawdziwością sądu zgodność, adekwatność czy korespondencję można — jego zdaniem — utożsamić z wyrażnością. Jeżeli poznanie polega na adekwatnym odbiciu, to jest ono prawdziwe wtedy, gdy zawarte w sądzie pojęcia wyraźnie odzwierciedlają zachodzący stan faktyczny, fałszywe zaś wtedy, gdy brak owego wyraźnego odzwierciedlenia.

Problem ujęcia prawdy lub fałszu poznania jako wyrażności bądź niewyrażności odbicia polega na tym, że wyrażność jest cechą stopniowalną, to znaczy między wyrażnością a niewyrażnością odbicia można wyodrębnić stopnie pośrednie i mówić, że odbicie jest bardziej lub mniej wyraźne<sup>13</sup>. Podobnie jest w koncepcjach definiujących prawdę jako „zgodność”, „adekwatność” czy „korespondencję”, a fałsz jako odpowiadające im przeciwieństwa — „niezgodność”, „nieadekwatność” czy „brak korespondencji”. Wszystkie te określenia mają charakter ilościowy i stopniowalny. Podobnie jak odbicie może być bardziej lub mniej wyraźne, może też ono być bardziej lub mniej zgodne, bardziej lub mniej adekwatne czy korespondujące.

Stopniowalność cech takich jak wyrażność, zgodność, adekwatność czy korespondencja jest niemożliwa do pogodzenia z prawdziwością, która ma charakter jakościowy i niestopniowalny: sądowi logicznemu możemy przypisać tylko i wyłącznie jedną z dwóch wartości logicznych: prawdę albo fałsz. Dlatego już wczesny Kant daje wyraz przekonaniu: „Vero nihil verius et certo nihil certius [...] concipi potest”<sup>14</sup>, to znaczy: „Nie ma nic prawdziwszego od prawdy”. Nie można sobie

---

Das heißt: Sie muß ein Gebilde von einer eigentümlichen Dimension, eben der Sinn- oder Geltungsdimension sein, die genau als diejenige Dimension bestimmt ist, innerhalb derer die Wahrheit und Falschheit den Gegensatz, in dem sie zueinander stehen, überhaupt erst bilden können”. Ibidem.

<sup>13</sup> Por. G. P r a u s s: *Erkenntnistheorie*, s. 30. Por. I d e m: *Die Welt und wir*. Erster Band. Erster Teil..., s. 100 i nast.

<sup>14</sup> I. K a n t: *Nova dilucidatio*. AA 01: 400.13—14.

wyobrazić, że ponad coś prawdziwego mogłoby być coś jeszcze prawdziwszego. To przekonanie zostaje wyrażone w postaci krótkiej i uniwersalnej refleksji: „Prawda nie ma stopni”<sup>15</sup>. Prawdziwość nie ulega gradacji — to znaczy, że zarówno między prawdą a fałszem nie ma stopni pośrednich w rodzaju sądu mniej lub bardziej prawdziwego (gradacja wewnętrzna); nie można też sensownie mówić o czymś prawdziwszym od prawdziwego sądu (gradacja zewnętrzna).

Istotna dla ujęcia poznania jest różnica między nim a odbiciem. Prauss ujmuje ją w następujący sposób: „Między wyraźnością a niewyraźnością istnieje jedynie stopniowa, ilościowa, a tym samym względna różnica. Poznanie natomiast nie może być bardziej lub mniej prawdziwe. Można też równoznacznie powiedzieć, że nie jest ono również bardziej lub mniej fałszywe”<sup>16</sup>. Na tym polega zatem różnica między poznaniem a odbiciem, że wyklucza możliwość ich utożsamienia, a w konsekwencji nie pozwala na przyjęcie tych koncepcji prawdy, które odwołują się do pojęć pokrewnych, takich jak „zgodność”, „adekwatność” czy „korespondencja”. Dla Praussa bowiem „Między prawdą a fałszem nie istnieje jedynie ilościowa, a tym samym względna różnica, tak że poznanie byłoby mniej lub bardziej prawdziwe czy też mniej lub bardziej fałszywe. Między prawdziwością a fałszywością poznania istnieje raczej jakościowa i absolutna różnica, której sensu z zasady nie oddaje ilościowe, a tym samym względne rozróżnienie między wyraźnością a niewyraźnością odbicia”<sup>17</sup>. Absolutność przeciwieństwa prawdy i fałszu przeciwstawiona zostaje zatem względności opozycji między wyraźnością a niewyraźnością odbicia. Absolutna różnica oznacza całkowitą i niedopuszczającą wyjątków odmienną oba członów, natomiast względność wyraźności jest uwarunkowana czynnikami spoza tej opozycji. Inaczej można powiedzieć, że w przeciwieństwie do opozycji wyraźność — niewyraźność różnica między prawdą a fałszem ma charakter bezwzględny.

<sup>15</sup> „Warheit hat keine Grade”. I. K a n t: *Reflexion* 2010. AA 16: 272.08.

<sup>16</sup> „Zwischen Deutlichkeit und Undeutlichkeit besteht eben nur ein gradueller, quantitativer und damit relativer Unterschied. Eine Erkenntnis aber kann keineswegs mehr oder weniger wahr sein, so daß sich etwa auch dafür gleichbedeutend sagen ließe, damit sei sie auch mehr oder weniger falsch”. G. P r a u s s: *Erkenntnistheorie*, s. 31.

<sup>17</sup> „Zwischen Wahrheit und Falschheit besteht kein bloß quantitativer und damit relativer Unterschied, so daß etwa Erkenntnis als eine mehr oder weniger wahre zugleich auch eine mehr oder weniger falsche wäre. Zwischen Wahrheit und Falschheit einer Erkenntnis besteht vielmehr ein qualitativer und damit absoluter Unterschied, der durch einen quantitativen und damit relativen Unterschied wie den von Deutlichkeit und Undeutlichkeit eines Abbildes prinzipiell nicht wiederzugeben ist”. *Ibidem*.



Budzi jednak wątpliwość próba ustalenia, czy pojęcie prawdy jest w rzeczywistości tylko dwuwartościowe i nie ulega gradacji. Funkcjonują wszak w języku określenia typu „półprawda”, „prawda częściowa” czy „niezupełna prawda”. W związku z tym nasuwa się istotne pytanie: czy nie dowodzą one istnienia stopni pośrednich między prawdą a fałszem? Prauss wyjaśnia istnienie tego rodzaju określeń faktem, że „odnoszą się jedynie do większej lub mniejszej liczby twierdzeń, a nie do wyższego lub niższego stopnia ich prawdy bądź fałszu”<sup>18</sup>. Wymienione określenia oznaczają, jego zdaniem, wyrażenia złożone, wśród których może tkwić kłamstwo. Nie oznacza to jednak, że pojedyncze twierdzenie mogłoby stanowić półprawdę w takim znaczeniu, że jego wartość logiczna sytuowałaby się pomiędzy prawdą a fałszem.

W tym kontekście Prauss przypomina zastrzeżenie, jakie kierował Kant zarówno pod adresem Locke’a teorii poznania, jak i filozofii Leibniza — Wolffa. Kant zarzuca im jednostronność w ujęciu jednego z dwóch źródeł poznania. Owa jednostronność przejawiała się w uznaniu jednego, a zlekceważeniu drugiego źródła. Locke za pierwotne i dostarczające wystarczająco wyraźnych przedstawień uznawał tylko poznanie zmysłowe, natomiast dla Leibniza stanowiły one źródło „mętnego przedstawienia sobie czegoś” i jedynie pojęcia intelektualne były wyraźne. Kant ocenia oba stanowiska w sposób następujący: „Zamiast doszukiwać się w intelekcie i w zmysłowości dwu całkiem różnych źródeł przedstawień, które mogłyby tylko łącznie wydawać sąd o rzeczach obiektywnie ważny, każdy z tych wybitnych ludzi trzymał się wyłącznie jednej z tych władz, która — ich zdaniem — miała się odnosić bezpośrednio do rzeczy samych w sobie, gdy natomiast pozostała nie robiła nic innego, jak tylko gmatwała lub też porządkowała przedstawienia pierwszej”<sup>19</sup>. Kant pokazuje tym samym, że zachodzi związek między sensualistycznym lub racjonalistycznym ujęciem źródeł poznania i jego rozumieniem w duchu teorii odbicia.

Dla Locke’a idee pierwotne jako bezpośrednie odbicia wrażeń zmysłowych są z powodu ich wyraźności uprzywilejowane względem pochodnych wobec nich idei złożonych, co zgodnie z teorioodbiociowym modelem poznania przesądza o jego prawdziwości. Locke uważa, że

<sup>18</sup> „Ausdrücke wie »mehr oder weniger« beziehen sich dabei lediglich auf eine größere oder geringere Zahl von Behauptungen, nicht jedoch auf einen höheren oder niedrigeren Grad ihrer Wahrheit oder Falschheit”. Ibidem.

<sup>19</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. T. 1. Warszawa 1967, A 271, B 327.

„idee pierwotnych cech ciała są do nich podobne i że ich wzory istnieją rzeczywiście w samych ciałach; natomiast idee, jakie nam dają cechy wtórne, wcale nie są do nich podobne”<sup>20</sup>. Dlatego tylko idee jakości pierwotnych rzeczy dają nam informację o tym, jaka jest rzecz w sobie<sup>21</sup>. Tym samym Locke’a można uznać za zwolennika immanentnej teorii odbicia. Zarzut Kanta dotyczy tego, że arystotelesowska w swej istocie Locke’a teoria poznania właściwie nie rozróżnia intelektu od zmysłowości. Dla niego intelekt jest jedynie bardziej złożoną formą zmysłowości, co prowadzi do wniosku o równoznaczności prawdziwości i wyraźności.

Wedle Leibniza natomiast każda monada jako *un miroir de l’univers* postrzega całe uniwersum i czyni to tym wyraźniej, im wyższy jest jej poziom bytowy<sup>22</sup>. Jedynie Bóg jako monada monad rozpoznaje wszystko jasno i wyraźnie. Dla człowieka natomiast każde wyraźne poznanie racjonalne jest ściśle związane z poznaniem mętnym, zmysłowym. To odpowiada dwóm rodzajom prawd: prawdom rozumowym i prawdom o faktach. „Prawdy rozumowe są konieczne i ich przeciwieństwo jest niemożliwe; prawdy faktyczne są niekonieczne i ich przeciwieństwo jest możliwe”<sup>23</sup>. Dotarcie do prawdy koniecznej polega na analizie, która rozkładając twierdzenie na pojęcia i na prawdy prostsze, dociera do prawd pierwotnych. Podstawowymi prawdami pierwotnymi są oczywiście „prawdy tożsamościowe”.

Kant krytykuje filozofię Leibniza — Wolffa za to, że nadała „wszystkim badaniom nad naturą i pochodzeniem naszych poznań całkiem niesłuszny punkt widzenia, uważając różnicę między zmysłowością a poznaniem intelektualnym za różnicę czysto logiczną, gdy [naprawdę — R.I.] jest ona oczywiście różnicą transcendentalną i dotyczy nie tylko formy wyraźności czy niewyraźności, lecz ich pochodzenia i treści”<sup>24</sup>. Leibnizjańsko—Wolffiańska teoria poznania nie docenia zatem transcendentalnej różnicy między dwoma źródłami poznania i sprowadza je w duchu teorii odbicia do logicznej kwestii wyraźności dostarczanych przez nie prawd. Transcendentalne ujęcie w przeciwieństwie do ujęcia logicznego odwołuje się zarówno do źródła, jak i dostarczanych przez nie treści. Okazuje się bowiem, że

<sup>20</sup> J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. B.J. Gawecki. T. 1. Warszawa 1955, § 15, s. 168—169.

<sup>21</sup> Ibidem, § 23, pkt 1, s. 174.

<sup>22</sup> Por. G.W. Leibniz: *Monadologia*. Tłum. H. Elzenberg. Toruń 1991, § 56.

<sup>23</sup> Ibidem, § 33.

<sup>24</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 44, B 61 i nast. Por. G. Prauss: *Erscheinung bei Kant...*, s. 71.

do ujęcia przedmiotu przedstawienia konieczne jest „podmiotowe uposażenie”, które określa jego formę jako zjawiska.

Ale uznanie, że w filozofii Leibniza mamy do czynienia z założoną transcendentną teorią odbicia, napotyka trudności, gdyż monada w jego metafizyce nie ma „okien”<sup>25</sup>. W swym postrzeganiu monada pozostaje sama w sobie, to znaczy nie ma żadnego odniesienia do innych monad, a tym samym nie można mówić o istnieniu charakterystycznego dla koncepcji odbicia bezpośredniego związku między prawozorem i odbiciem. Takie powiązanie istnieje, według Leibniza, tylko pośrednio i jest zagwarantowane z góry ustanowioną harmonią.

Aby pokazać, na czym polega różnica między prawdziwością a wyrażnością, Prauss odwołuje się do przykładu niskiej lub wysokiej temperatury<sup>26</sup>. Różnica między ciepłem a zimnem jest jedynie pozornie jakościowa i absolutna, ponieważ w rzeczywistości mamy do czynienia tylko z różnicą względną i ilościową, która podlega skalowaniu od niskiej do wysokiej temperatury. W historii filozofii często ciepło i zimno są nazywane jakościami<sup>27</sup>. Ponieważ jednak na skali termometru można precyzyjnie zmierzyć wielkość fizyczną określającą stopień ogrzania czegoś, przeto właściwe jest uznanie ciepła i zimna za mierzalną wielkość, czyli ilość. Tak Prauss rozumie różnicę między wyrażnością a niewyrażnością. Podobnie jak więcej ciepła oznacza mniej zimna, większa wyrażność oznacza mniejszą niewyrażność. Ilościowe ujęcie wyrażności nasuwa jednak pytanie o jej mierzalność, to znaczy: w jaki sposób zmierzyć stopień wyrażności czegoś?. Czy wyrażność jest cechą mierzalną? Najpierw należy jednak rozważyć, co oznacza „wyrażność”.

Pojęcie wyrażności odwołuje się do przejętej przez Kartezjusza ze scholastyki formuły poznania (*perceptiones*) jasnego i wyraźnego (*clare et distincte*), która wyraża, według niego, kryterium prawdziwości idei. Kartezjusz nazywa jasnym (*clara*) poznanie (ideę), które uobecnia się poznającemu jako oczywiste: „[...] quae menti attendenti praesens et aperta est”<sup>28</sup>. Wyraźnym jest natomiast poznanie czy też idea, które są jasne i zarazem różnią się od innych idei tym, że nie pozostawiają niczego niejasnego: „[...] ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod darum est, in se contineat”<sup>29</sup>. Stosunek

<sup>25</sup> Por. G.W. Leibniz: *Monadologia...*, § 7.

<sup>26</sup> Por. G. Prauss: *Erkenntnistheorie*, s. 32.

<sup>27</sup> Na przykład Arystoteles mówi o cieple jako zmysłowej jakości afektywnej (między innymi: Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk. T. 1. Lublin 1996, pag. b 12).

<sup>28</sup> R. Descartes: *Principia Philosophiae*. Amstelodami 1644, § 45, s. 17.

<sup>29</sup> Ibidem.

jasności do wyraźności nie polega na ich koniunkcji jako dwóch niezależnych kryteriów prawdy, lecz na tym, że wyraźność jest rozumiana jako doskonalszy rodzaj jasności: jasność warunkuje wyraźność.

Pojęcie wyraźności w ujęciu Kartezjusza implikuje dwa aspekty: zewnętrzny i wewnętrzny. Wyraźność na zewnątrz polega na możliwości odróżnienia jednej idei od wszystkich pozostałych. Wyraźność wewnętrzna przejawia się w możliwości rozłożenia *in se* treści idei (poznania). Wydaje się, że dla Kartezjusza wyraźność zewnętrzna implikuje wyraźność wewnętrzną. Jak zauważa jednak Gottfried Gabriel, takie ujęcie jest niemożliwe, gdyż odróżnienie na przykład trójkąta od innych figur geometrycznych nie oznacza jeszcze wyraźności cech samego trójkąta<sup>30</sup>.

Kartezjańskie pojęcie wyraźności przeddefiniował Leibniz, dla którego wyraźność w sensie zewnętrznym oznacza zawilość (*confuse*), sama zaś wyraźność ogranicza się do wyraźności wewnętrznej<sup>31</sup>. Tym samym przeciwstawił on formule „jasne i wyraźne” formułę „jasne, choć zawile”, aczkolwiek jasność nadal traktuje jako pojęcie nadrzędne wobec zawilości i wyraźności. Później jednak z powodu uprzywilejowania poznania wyraźnego opozycja ta przybrała kształt przeciwstawienia idei jasnych i wyraźnych ideom zawilym<sup>32</sup>. Dlatego właśnie dla Kanta wyraźność stanowi „wyższy stopień jasności”<sup>33</sup>. Podobnie jak w ujęciu Kartezjusza, wyraźność nie jest jednak, wedle filozofa z Królewca, niezależnym od jasności kryterium poznania, lecz wyraźność poznania opiera się na założeniu, że poznanie jest również jasne.

Z historii pojęcia wyraźności wynika, że oznacza ona coś oczywistego, dającego się łatwo i jednoznacznie zrozumieć. Propozycja Praussa, żeby wyraźność ujmować, na wzór ciepła, jako coś stopniowalnego, stanowi nowy aspekt w historii tego pojęcia. Jak się wydaje, stopniowość wyraźności dotyczy przede wszystkim poznania zmysłowego, gdyż prawdy rozumowe z definicji już muszą być wyraźne — tak jak prawdy matematyczne. To przedmioty doświadczane zmy-

---

<sup>30</sup> Por. G. Gabriel: *Klar und deutlich*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Bd. 4. Basel 1976, s. 846.

<sup>31</sup> Por. G.W. Leibniz: *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*. In: *I d e m: Philosophische Schriften*. Hrsg. von C.J. Gerhardt. Bd. 4. Hildesheim 1965, s. 422.

<sup>32</sup> Por. H. Lotze: *Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*. Leipzig 1874, § 168, s. 210.

<sup>33</sup> „Eine zweite Stufe, oder ein höherer Grad der Klarheit, ist die Deutlichkeit”. I. Kant: *Logik*. AA 09: 61.33—62.01

słowo wykazują pod względem wyraźności jej gradację, na przykład wtedy, kiedy obiekt widziany z dużej odległości wydaje się jednobarwny, podczas gdy z bliska jest wielokolorowy. Wyraźność zmysłowa oznacza nie tyle rodzaj oczywistości, ile raczej coś łatwo zauważalnego, dającego się szybko i bez trudu wyodrębnić za pomocą zmysłu wzroku, słuchu, dotyku i tak dalej. Z tego można wysnuć wniosek, że wyraźność zmysłowa jest ewidentnie stopniowalna. Nie do końca wszakże można się z tym zgodzić w odniesieniu do wyraźności intelektualnej, to znaczy takiej, jaka przysługuje na przykład Kartezjańskim ideom wrodzonym. Wydaje się bowiem, że w tym wypadku wyraźność ma charakter niegradacyjny.

W tym kontekście interesujące jest, jak Prauss uzasadnia różnicę między niestopniowalnymi strukturami poznania, takimi jak prawdziwość czy fałszywość, a innymi stopniowalnymi właściwościami rzeczy, takimi jak temperatura. Składniki poznania charakteryzuje on w następujący sposób: „Zarówno prawdziwe, jak i fałszywe struktury poznania (*Erkenntnisgebilde*) są w zasadzie strukturami *sensu* (*Sinngebilde*); nie tylko »prawdziwe«, lecz także »fałszywe« oznaczają zasadniczo tyle, co »sensowne«. A to znaczy, że zarówno prawda, jak i fałsz są *sensem*, tak jak ciepło i zimno są w równej mierze ruchem cząsteczek”<sup>34</sup>. Temperatura jako właściwość fizyczna jakiejś rzeczy oznacza ruch jej cząsteczek, który zależnie od rodzaju ciała i ciśnienia zewnętrznego może być bardziej lub mniej intensywny. Inaczej jest ze strukturami poznania, o których nie można powiedzieć, że zawierają więcej albo mniej sensu bądź że zawarty w nich sens jest mniej lub bardziej intensywny, gdyż „prawdziwe poznanie nie jest w żadnym razie większym poznaniem niż poznanie fałszywe”<sup>35</sup>. Jeżeli jednak przyjmujemy — tak jak teraz czyni to Prauss — że poznanie ma charakter niestopniowalny, czyli dwuwartościowy, to nasuwa się pytanie o status poznania fałszywego. Skoro bowiem poznanie fałszywe nie jest mniej intensywnym rodzajem poznania, to ze względu na metalogiczną zasadę dwuwartościowości należałoby powiedzieć, że poznanie fałszywe wcale nie jest poznaniem. W tym kontekście jednak wciąż brakuje odpowiedzi na pytanie: czym są prawda i fałsz rozumiane jako struktury sensu?.

<sup>34</sup> „Sowohl wahre als auch falsche Erkenntnisgebilde sind grundsätzlich Sinngebilde; nicht nur »wahr«, sondern auch »falsch« bedeutet grundsätzlich soviel wie »sinnvoll«. Und das heißt: Wahrheit sowohl wie Falschheit ist gleichermaßen *Sinn*, so wie Wärme als auch Kälte gleichermaßen Molekularbewegung sind”. G. P r a u s s: *Erkenntnistheorie*, s. 32.

<sup>35</sup> „Wahre Erkenntnis ist keineswegs etwa mehr Erkenntnis als falsche”. Ibidem.

W celu wyjaśnienia jakościowego charakteru struktur poznania sięga Prauss do pojęcia negacji rozumianej jako formalna operacja logiczna, która w odniesieniu do poznania oznacza podanie absolutnego przeciwieństwa: przeciwieństwem prawdy jest fałsz, a fałszu — prawda. Uważa on, że „sens jest zawarty w obu w równym stopniu, to znaczy zarówno dla tego, co prawdziwe, jak i dla tego, co fałszywe. Negacja prawdy nie oznacza w żadnym razie ani pomniejszenia, ani umorzenia sensu, a negacja fałszu nie znaczy wcale ani inicjowania, ani wzmacniania sensu”<sup>36</sup>. Każdej strukturze poznania przysługuje sens w takim samym stopniu niezależnie od tego, czy jest poznaniem prawdziwym, czy fałszywym. Wskazywana w negacji opozycja między nimi ani nie stopniuje intensywności sensu, ani też nie odbiera go fałszowi. Inaczej jest nie tylko w podanym i omówionym przykładzie temperatury, lecz także w przypadku odbicia, przy którym określony kształt odciska się bardziej lub mniej wyraźnie w fizycznym albo w psychicznym substracie naszego umysłu. Sens — a wraz z nim prawda i fałsz — nie jest niczym fizycznym ani niczym psychicznym, lecz należy do dziedziny logicznej. Jakość — przeciwstawiona ilości — jest rozumiana jako wartość logiczna.

Najistotniejsze są konsekwencje teoriopoznawcze przedstawionej różnicy między podlegającym gradacji ujęciem ilościowym a niestopniowalną jakością logiczną struktur sensu. Pierwszy wniosek Prauss przedstawia następująco: „Teoria poznania jako odbicia urzeczowia owe struktury sensu jako czyste wytwory bytowe, a tym samym zasadniczo zapoznaje jego istotę. Na przekór wszelkiemu zewnętrznemu pozorowi również odbicia należą całkowicie do dziedziny czystych struktur bytowych”<sup>37</sup>. Ze względu na to, że zarówno odbicia, jak i relacje odzwierciedlania mają charakter bytowy, nie mogą być traktowane jako struktury sensu, a tym samym nie mogą być ani prawdziwymi, ani fałszywymi strukturami poznania. Stąd wniosek, że za pomocą koncepcji odbicia nie sposób wyjaśnić istoty poznania.

Jednocześnie wyjaśnienie znajduje stanowisko Kanta, który odrzucając teorię odbicia, przyjmuje, że nie tylko poznanie, lecz także samo spostrzeżenie nie może być prostą strukturą, lecz musi mieć

<sup>36</sup> „Sinn jedoch ist beides gleicherweise, das Wahre ebenso wie das Falsche. Wahres zu negieren, bedeutet keineswegs, Sinn etwa zu vermindern oder gar zu tilgen, und Falsches zu negieren, bedeutet ebensowenig, Sinn etwa allererst zu stiften oder zu steigern”. Ibidem.

<sup>37</sup> „Abbildtheorie der Erkenntnis verdinglicht dieses Sinngebilde zu einem bloßen Seinsgebilde und verkennt sein Wesen damit prinzipiell. Allem äußeren Anschein zum Trotz gehören auch Abbilder noch ganz in den Bereich der bloßen Seingebilde”. Ibidem, s. 33.

charakter złożony<sup>38</sup>. To znaczy, że zarówno na poznanie, jak i na spostrzeżenie muszą się składać wrażenia zmysłowe oraz pojęcia intelektu, będące wspólnym dziełem zmysłowości oraz intelektu. Musi tak być, ponieważ struktury poznania są niezależne od struktur bytowych i rządzą się własnymi zasadami, ich wyjaśnienia nie mogą się opierać na prawach, które obowiązują struktury bytowe. Tkwiący u podstaw teorii odbicia stosunek odzwierciedlania należy do struktur bytowych i wyjaśnia poznanie na wzór fizycznego czy też fizyczno-psychicznego oddziaływania między ciałami. Poznanie, podobnie jak spostrzeżenie, wymaga jednak innego ujęcia, odpowiedniego do właściwego dla niego statusu logicznego, dlatego w Kanta koncepcji poznania istotną rolę odgrywają intelekt i zawarte w nim pojęcia.

Stosunek Kanta do teorii odbicia nie jest jednak jednoznacznie negatywny. Wprawdzie nie twierdzi on wprost, że udział spostrzeżenia w doświadczeniu odpowiada relacji odzwierciedlania przedmiotów w świadomości podmiotu, jednak według niego bez udziału zmysłowości i wrażeń wcale nie można pomyśleć spostrzegania przedmiotu. Rodzi się pytanie: czy spostrzeganie przedmiotu nie polega na bardziej lub mniej wyraźnym odwzorowywaniu?.

W ujęciu Kanta poznanie w spostrzeżeniu nie może — zdaniem Praussa — polegać na tym, że wrażenia zmysłowe obiektów są rozumiane jako mniej lub bardziej wyraźne odbicia tych obiektów. Podstawą takiego przekonania jest niemożliwość utożsamienia prawdziwości spostrzeżenia jako poznania z jego wyraźnością. Same wrażenia zmysłowe nie wystarczą, dlatego zmysłowość musi zostać uzupełniona czynnikiem, który Kant nazywa intelektem. W tym właśnie ma swe źródło przekonanie, że „dane naoczne bez pojęć [są — T.K.] ślepe”. To bowiem intelekt stanowi warunek, by został nam dany przedmiot poznania. Jak pisze Prauss: „Sama zmysłowość pozbawiona intelektu, same wrażenia zmysłowe bez pojęć nie są jeszcze żadnym widzeniem czegoś, nie tworzą jeszcze żadnego poznania, dla którego coś staje się przedmiotem”<sup>39</sup>. Poznanie zaczyna się dopiero wtedy, gdy bierze w nim udział czynnik intelektualny, który reprezentują pojęcia.

W tym kontekście nabiera sensu omawiana wcześniej krytyka różniczenia między zmysłowością i intelektem w filozofii Leibniza — Wolffa. Chociaż Kant na wczesnym etapie podzielał takie ujęcie, to jednak w *Krytyce czystego rozumu* uznaje, że różnią się one nie tylko

<sup>38</sup> Por. I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, A 44, B 61 i nast.

<sup>39</sup> „Bloße Sinnlichkeit ohne Verstand, bloße Sinneseindrücke ohne Begriffe, sind noch kein Sehen von etwas, bilden noch keine Erkenntnis, für die etwas zum Gegenstand wird”. G. P r a u s s: *Erkenntnistheorie*, s. 34.

pod względem wyrażności czy niewyrażności, lecz przede wszystkim ze względu na ich pochodzenie i treść<sup>40</sup>. Prauss interpretuje następująco stanowisko Kanta: „Prawdziwe lub fałszywe poznanie ma swe »pochodzenie« w tym, że ze zmysłowością »łączy« się intelekt, a z naocznością pojęcie (A 51, B 75); ono ma właśnie dlatego »treść«, która nie wyczerpuje się w zmysłowości i we wrażeniu zmysłowym, lecz obejmuje jeszcze intelekt i pojęcie”<sup>41</sup>. Według tej interpretacji stosunek między zmysłowością a intelektem polega na takim ich połączeniu w prawdziwym lub fałszywym poznaniu, które swym zakresem obejmuje nie tylko treści zmysłowe, lecz także pojęcia.

Pomysł ten nie jest nowy, już bowiem starożytni Grecy uważali, że oprócz zmysłowości w poznaniu musi brać udział intelekt. Prauss uznaje, że właściwe odkrycie Kanta i jego wkład w teorię poznania polegają na określeniu metody zjednoczenia zmysłowości z intelektem: Kant „przynajmniej wyjaśnia podstawy, w jaki sposób zmysłowość miałyby się połączyć z intelektem, naoczność z pojęciem, żeby wyniknęło poznanie; to znaczy, *na jakim rodzaju* połączenia zmysłowości z intelektem, naoczności z pojęciem mogłoby polegać samo poznanie”<sup>42</sup>. Zaslugą Kanta jest zatem przede wszystkim wskazanie podstawy i metody dokonania syntezy obu władz poznawczych. Krytyka sensualistycznego ujęcia poznania, które intelekt sprowadza do wtórnej wobec zmysłowości władzy poznania, oznacza zarazem krytykę teorii odbicia, to znaczy odrzucenie jednostronnej dominacji wrażeń zmysłowych i przyjęcie stanowiska, zgodnie z którym zarówno zmysłowość, jak i intelekt odgrywają równoprawną rolę w poznaniu.

Związek między wyrażnością i koncepcją poznania jako odbicia można znaleźć — zdaniem Praussa — już we wczesnej teorii idei Platona, według którego rzeczy zmysłowe stanowią jedynie niewyraźne odbicie idei<sup>43</sup>. Ich niewyrażność ma tendencję do pogłębiania się z dwóch powodów: ontologicznego i epistemologicznego. Pierwsza

<sup>40</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, A 44, B 61 i nast.

<sup>41</sup> „Wahre und falsche Erkenntnis hat ihren »Ursprung« darin, daß mit der Sinnlichkeit sich auch noch Verstand, daß mit der Anschauung sich auch noch Begriff »vereinigt«. G. P r a u s s: *Erkenntnistheorie*, s. 34.

<sup>42</sup> „Er macht sich zumindest in Ansätzen klar, *auf welche Weise* zur Sinnlichkeit auch noch Verstand, zur Anschauung auch noch Begriff hinzukommen müsse, damit Erkenntnis entspringe, das heißt, *in welcher Art* von Vereinigung der Sinnlichkeit mit dem Verstand, der Anschauung mit dem Begriff, Erkenntnis allein bestehen könne”. Ibidem.

<sup>43</sup> Por. ibidem, s. 35. Za twórców teorii odbicia uchodzą jednak greccy atomiści — Leukippos z Miletu oraz Demokryt z Abdera. Zob. J. N i e r a d: *Abbildtheorie*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von J. R i t t e r. Bd. 1. Basel 1971, s. 1 i nast.



przyczyna wzrastającej niewyraźności polega na tym, że różne treści (*Sachgehalte*) są w rzeczach nierozdzielnie pomieszane. Drugi powód coraz większej niewyraźności leży po stronie niedoskonałości naszych organów zmysłowych. Z tej przyczyny niewyraźność wrażeń zmysłowych, jaką rzeczy powodują w duszy, wywołuje coraz większą i trudniejszą do zaspokojenia potrzebę ich poznania.

Zgodnie z interpretacją Praussa, taka diagnoza przyczyn niewyraźności naszego poznania skłania Platona do przyjęcia koncepcji anamnezy, według której poznanie polega na „przypominaniu” sobie idei w ich czystej postaci<sup>44</sup>. Możliwie wyraźną wiedzę zdobywa się tylko na drodze powrotu do czystych i niezmiyszanych pierwowzorów treści, które zmysłowo są nam dane w sposób trwale spleciony. Dusza może poznać rzecz dopiero wtedy, gdy wyjaśni to, co niewyraźne. To zaś oznacza doprowadzenie w myśli tego, co pomieszane, do stanu pierwotnego, w którym poszczególne elementy są od siebie oddzielone. Jeśli niewyraźność wynika z niemożności odróżnienia czegoś jednego od czegoś drugiego czy też z niesłusznego utożsamienia czegoś z czymś, proces poznania musi polegać na myślowym odwróceniu tego stanu i doprowadzeniu do właściwego rozróżnienia poszczególnych treści.

Prauss zauważa konsekwencje takiego ujęcia poznania i pisze: „Prawda» tak rozumianego poznania jest zatem możliwa w akcie wzrastania i może ostatecznie wystąpić w stopniu najwyższym (np. *Fedon* 65 E 2), ponieważ Platon przez »prawdę« (*aletheia*) rozumie tak właściwie »wyraźność« (*Fedon* 65 B 1—5)”<sup>45</sup>. Prawda w tym znaczeniu nie stanowi zatem tylko jednej z dwóch wartości logicznych poznania (prawdy i fałszu), lecz jest zwieńczeniem pewnego rodzaju hierarchii poznań uporządkowanej według wzrastającego stopnia wyraźności, hierarchii, w której można wyodrębnić dowolną liczbę stopni pośrednich. Takie rozumienie prawdy wynika z przedstawionej teorii poznania jako odbicia.

Z tego powodu lepszym przykładem greckiego terminu *aletheia* jest — według Praussa — zaproponowany przez Heideggera neologizm „nieskrytość” (*Unverborgenheit*)<sup>46</sup>. Heidegger ujmuje to w nastę-

<sup>44</sup> G. Prauss: *Erkenntnistheorie*, s. 35. Por. Idem: *Platon...*, s. 105 i nast.

<sup>45</sup> „Das »Wahre« so verstandener Erkenntnis ist dann auch in der Tat der Steigerung fähig und kann schließlich im Superlativ auftreten (z.B. *Phaidon* 65 E 2), weil Platon mit dieser »Wahrheit« (*aletheia*) recht eigentlich »Deutlichkeit« meint (*Phaidon* 65 B 1—5)”. G. Prauss: *Erkenntnistheorie*, s. 35.

<sup>46</sup> Por.: G. Prauss: *Erkenntnistheorie*, s. 35, przypis 7; M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Klostermann, Frankfurt am Main 1976, s. 282 i nast.; G. Prauss: *Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“*. Freiburg 1977.

pujący sposób: „Pytanie o *aletheia*, pytanie o jej nieskrytość, nie jest pytaniem o prawdę. Dlatego byłoby niedorzeczne [...], żeby *aletheie* w sensie prześwitu nazywać prawdą”<sup>47</sup>. Heidegger, wychodząc od pytania o ontologiczne powiązanie między sądem i prawdziwością, dochodzi do nowej koncepcji prawdy jako „otwartości” (*Erschlossenheit*); koncepcji, która opiera się na założeniu, że dopiero oczywistość bytu umożliwia jego zrozumienie. Według tej koncepcji właściwy byt został zakryty, a dotarcie do niego wymaga pewnego rodzaju odsłonięcia, które Heidegger nazywa „nieskrytością”. Można powiedzieć, że w ten sposób Heidegger, posługując się filozoficzną nowomową, opisuje klasyczny schemat poznania jako odbicia rzeczy.

Heideggera koncepcja prawdy jako „nieskrytości” narażona jest na ten sam zarzut, co Platońska koncepcja anamnezy<sup>48</sup>. Dzieje się tak, ponieważ między „skrytością” a „nieskrytością” wiele jest stopni pośrednich; coś może być bardziej lub mniej „skryte”, tak samo jak bardziej lub mniej „nieskryte”. Ta stopniowalność pojęcia „nieskrytości” powoduje, że nie da się jej utożsamić z pojęciem prawdy rozumianej jako jedna z dwóch możliwych wartości poznania. Inny argument, który przytacza Prauss, dotyczy tego, że w ujęciu Heideggera zarówno „nieskrytość”, jak i „skrytość” dotyczą rzeczy, czyli struktury bytowej, natomiast „prawda” odnosi się tylko do obowiązującej tylko w poznaniu.

Arystoteles, który odszedł w teorii poznania i w ontologii od Platońskiego idealizmu na rzecz realizmu, pozostał jednak — jak uważa Prauss — przy teorioodbiciowym modelu poznania. Niewiele zmieniła się rola intelektu, który oznacza dla Arystotelesa czysto formalną zdolność, samodzielnie abstrahującą treści trwale połączone w rzeczach, bez Platońskiej partycypacji w ideach<sup>49</sup>. Arystotelesowska koncepcja abstrakcji również opiera się na teorii odbicia (odwzorowania)<sup>50</sup>. Ujęcie Praussa skłania jednak do postawienia pytania o jego

<sup>47</sup> „Die Frage nach der  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ , nach der Unverborgenheit als solcher, ist nicht die Frage nach der Wahrheit. Darum war es nicht sachgemäß und demzufolge irreführend, die  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  im Sinne der Lichtung Wahrheit zu nennen”. M. Heidegger: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969, s. 77.

<sup>48</sup> Por. G. Prauss: *Erkenntnistheorie*, s. 35—36, przypis 7. Niezależnie od tego, co zostało powiedziane, w kontekście tłumaczenia pojęcia „*aletheia*” pojawia się również inna kwestia filologiczna: dlaczego nie tłumaczyć tego greckiego terminu jako „wyraźność”.

<sup>49</sup> Por. *ibidem*, s. 36.

<sup>50</sup> Por. Arystoteles: *Analityki wtóre*. Tłum. K. Leśniak. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 1. Warszawa 2003, ks. II, rozdz. 19, pag. 99 b 15—100 b 17. Por. także *Idem*: *Fizyka*. Tłum. K. Leśniak. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa 1990, J 2, pag. 194 a 9—10; pag. 193 b 32.

interpretacje filozofii Arystotelesa. Trudno znaleźć w pismach Arystotelesa terminy, które by odpowiadały pojęciom takim jak „odbicie” czy „wyraźność”, tak jak to było w odniesieniu do teorii idei Platona.

Dla Arystotelesa abstrakcja, czyli *aphairesis*, oznacza proces konstituowania w myśli bytów matematycznych polegający na stopniowym wyłączaniu poszczególnych składników zmysłowo spostrzegalnej materii — aż do momentu dotarcia do jej pryncypium (zasady)<sup>51</sup>. *Aphairesis* była przede wszystkim tym, co scholastycy nazywali później abstrakcją formalną (*abstractio formalis*), to znaczy abstrakcją w sensie sposobu rozważania. Krytycznie natomiast odnosił się autor *Metafizyki* do postulowanej przez platoników *abstractio simplex (totalis)*, która polega na wyprowadzaniu z tego, co zmysłowe, akcydentalnie połączonej z abstrakcją rzeczywistości inteligibilnej (idei, powszechników), czyli *choristos*<sup>52</sup>. Dla Arystotelesa abstrakcja stanowiła — jak ujmuje to Tomasz z Akwinu — nie tyle akt, w którym duch oddziela to, co inteligibilne, od tego, co zmysłowe, ile jedynie akt ich oddzielnego rozważania (*non separata, sed separatim*)<sup>53</sup>. Niezależnie od przedstawionego tutaj wąskiego czy szerokiego, metodycznego czy również ontologicznego rozumienia abstrakcji można odnajdować w Arystotelesowskiej koncepcji abstrakcji teorioodbiciowe założenie, które polegałoby na tym, że poza podmiotem w rzeczy znajduje się pierwowzór, nazywany przez Arystotelesa pryncypium. Według tego modelu poznanie polega na wyodrębnieniu w konkretnym przedmiocie lub zdarzeniu cech i relacji istotnych, czyli odpowiadających tkwiącym w rzeczach zasadom, i pominięciu niezgodnych z nią cech nieistotnych. Schemat tego modelu realizuje się w koncepcji Arystotelesa, tak jak i w filozofii Arystotelesowskiej, niezależnie od tego, czy chodzi tylko o sposób myślenia o rzeczy, czy również o jej strukturę bytową. Nie wiadomo jednak nadal, w jakim stosunku pozostaje problematyczne pojęcie wyraźności do Arystotelesowskiej filozofii poznania. Mogłoby się bowiem okazać, że ten rodzaj koncepcji poznania jako odbicia broni się skutecznie przed zarzutem sformułowanym przez Kanta i Praussa.

Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w Praussa interpretacji pojęcia *aletheia* w kontekście Arystotelesowskiego pojęcia *logos*<sup>54</sup>. Prauss uważa, że znane zdanie z *De interpretatione*: „μοῦνον οὐ λῶγοι

<sup>51</sup> Por. P. Aubenque: *Abstraktion*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. J. Ritter. Bd. 1. Basel 1971, s. 42 i nast.

<sup>52</sup> Por. Arystoteles: *Fizyka...*, I, 2, pag. 193 b 35.

<sup>53</sup> Por. Thomas Aquinatis: *Aristotelis librum de anima*. Cura ac studio P.F.A. Pirota. Torino 1959, komentarz nr 782, s. 184.

<sup>54</sup> Por. G. Prauss: *Erkenntnistheorie*, s. 36, przypis 7.

ὄληψεῖθ ἔσπερ τῶ πρόγματα<sup>55</sup>, należy tłumaczyć, nie przekładając, tak jak to uczyniono w języku niemieckim, terminu *aletheia* jako „prawda”, lecz jako „wyraźność”. Otrzymujemy tym samym przekład: „Zdania są odpowiednio tak wyraźne jak rzeczy” („Die Sätze sind entsprechend deutlich wie die Dinge”), który lepiej odpowiada starożytnemu sensowi — według niego *aletheia* rozumiana jako wyraźność odnosi się przede wszystkim do bytu, a nie do zdania. Dopiero wtedy, gdy przyjmiemy za słuszną interpretację, w której *aletheia* oznacza wyraźność, a nie prawdziwość, zarzut braku równoznaczności między prawdziwością i wyraźnością stawiany przez Praussa staje się aktualny i słusnie postawiony w kontekście filozofii Arystotelesa.

\*

\*      \*

Argumentacja Praussa, choć oryginalna, wydaje się zbliżona do argumentu metodologicznego, który wysuwali neokantyści (Rickert, Cassirer). Posługując się tym argumentem, neokantyści zarzucają teorii odbicia, że w rozumieniu poznania nie może być mowy o treściowej zgodności między spostrzeżeniem i przedstawieniem, którą implikuje odbiciowe ujęcie poznania<sup>56</sup>. Powód braku możliwości uzgodnienia treści spostrzeżenia z treścią przedstawienia tkwi w tym, że obie są różnego rodzaju strukturami; różnią się zarówno pod względem ilościowym, jak i pod względem jakościowym. Niemożliwe jest zakładane w teorii odbicia porównanie myśli z rzeczą, ponieważ nie sposób ogarnąć treści, jaką zawiera każda rzecz w sobie, tak samo jak nie da się przeniknąć nieskończonej liczby powiązań, jakie łączy każdą rzecz z innymi rzeczami.

Prauss, gdy zarzuca teorii odbicia niemożliwość utożsamienia wyrażności przedstawień z ich prawdziwością, jest bardziej subtelny. Jego argumentacja, nie rozstrzygając niczego w relacji podmiot — przedmiot, sytuje się całkowicie po podmiotowej stronie poznania. Opiera się jednak na uznawanym przez kantystów i neokantystów schemacie, który zakłada rozróżnienie między logicznie indyferentny-

<sup>55</sup> Arystoteles: *De interpretatione*. In: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Ed. A. Busse. Vol. 4. Ps. 4. Reimer 1882, c. 9, 19 a 33.

<sup>56</sup> Por.: H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6. verb. Aufl. Tübingen 1928, s. 135 i nast.; Idem: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. 5. verb. Aufl. Tübingen 1929, s. 32 i nast.; E. Cassirer: *Philosophische Probleme der Relativitätstheorie* (1920). In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 9: *Aufsätze und kleine Schriften* (1902—1921). Hamburg 2009, s. 220.

mi przedstawieniami i sądem logicznym, który stanowi właściwy nośnik prawdy i poznania.

Koncepcja Praussa zasługuje na uznanie właśnie z tego powodu, że wychodząc od zbliżonych, zawartych w krytyce Kanta założeń, dochodzi do nieszablonowych wniosków. W kontekście neokantyzmu oryginalny i uznawany przez innych teoretyków poznania jest Praussowski podział na materialistyczne i niematerialistyczne teorie odbicia. Niezależnie od wymienionych zalet dotyczących jego argumentacji warte docenienia jest również jej głębokie osadzenie w historii filozofii poznania, a w szczególności — w historii filozoficznej refleksji nad pojęciem prawdy. Te i inne zalety rekompensują wskazywane wcześniej trudności, które napotykamy zarówno podczas analizy pojęcia wyrażności, jak i w odniesieniu do niektórych aspektów historycznego kontekstu teorii odbicia.

Tomasz Kubalica

### Gerold Prauss's critique of cognition taken as reflection

**Keywords:** cognition, theory of reflection, clarity, Neo-Kantianism, Immanuel Kant

#### S u m m a r y

The paper deals with Gerold Prauss's critique of cognition taken as reflection of the surrounding reality in the consciousness of the agent (*Abbildtheorie*). The results of his critique are similar to the standpoint presented earlier by Neo-Kantians (Rickert, Cassirer). Prauss's original contribution to the debate on theory of reflection consists in distinction between materialistic and non-materialistic theories of reflection, as well as in his argumentation basing on the notion of clarity (*Deutlichkeit*).

Tomasz Kubalica

## Gerold Prausses Kritik der Erkenntnis als einem Abbild

**Schlüsselwörter:** Erkenntnis, Abbildtheorie, Deutlichkeit, Neukantianismus, Immanuel Kant

### Zusammenfassung

Im Mittelpunkt der vorliegenden Erörterung steht die von Gerold Prauss geübte Kritik des Verständnisses der Erkenntnis als ein Abbild der Wirklichkeit im Bewusstsein eines Subjektes (*Abbildtheorie*). Prausses Schlussfolgerungen ähneln den früher von Neukantianern vertretenen Ansichten (Rickert, Cassirer). Sein unbestrittener Beitrag zur Diskussion über die Abbildtheorie ist dagegen die Gliederung in materialistische und nicht materialistische Abbildtheorien und seine auf den Begriff *Deutlichkeit* bezogene Argumentation.