

PAWEŁ BYTNIIEWSKI

Znaki w trzech modelach poznania

Signs in three models of cognition

DWA SENSY MODELOWANIA POZNANIA

Mówiąc o modelowaniu poznania, mam na myśli dwie grupy zagadnień. Pierwsza dotyczy różnych sposobów definiowania tego, czym jest poznanie z uwagi na warunki, w jakich spełnia się ono efektywnie jako wiedza. Modelowanie poznania pełni tu rolę restrykcyjną wobec realnych podmiotów, faktycznie spełnianych aktów poznawczych z uwagi na zakładany porządek wartości, jakie ma osiągać wiedza. Restrykcje te mogą rozwijać się do postaci filozoficznych programów „oczyszczenia” wiedzy bądź „redukowania” podmiotów w taki sposób, by poznaniem zapewnić niczym niezakłóconą efektywność. Na podstawie modeli poznania można wówczas wnosić o charakterystykach wiedzy. Takie ujmowanie problematyki modeli poznania ma sens **epistemologiczny**.

Druga natomiast grupa zagadnień dotyczy **antropologicznych** ujęć modeli poznania. W tym wypadku modelowanie przybiera postać czynności rekonstrukcyjnych, których celem jest ukazanie związków między wiedzą a podmiotami. Tu modelom poznania przypisuje się funkcje wykraczające poza porządki regulowane wartościami czysto poznawczymi. Na podstawie pewnych modelowanych

cech poznań wnosi się mianowicie o własnościach samych podmiotów. Terminy takie jak „poznanie”, „wiedza” mają wówczas znaczenie niespecyficzne: charakteryzują podmioty, i to w zakresie, który wykracza poza problematykę czysto epistemologiczną. Modele poznania pozwalają wówczas na rekonstrukcję udziału wiedzy w określaniu sposobów, w jakie podmioty uzyskują swój status w rzeczywistości kultury, życia społecznego.

TRZY MODELE POZNANIA

Z uwagi na podwójny sens problematyki modelowania poznania wartościowe są rozróżnienia K. Pomiana¹, który wyodrębnia trzy takie modele: **poznania–widzenia, poznania–wytwarzania i poznania–pośredniczenia**.

W każdym z nich przez wskazanie na odpowiednie charaktery aktów poznawczych jako widzenia, wytwarzania czy pośredniczenia, ustala się to, w jaki sposób poznanie spełnia się w postaci wiedzy. Zarazem modelom tym możemy przypisać określone miejsce nie tylko w historii filozofii, ale także w historii kultury. Były one wpływowe poza ramami dociekań epistemologicznych. W pewien sposób narzucały uczestnikom kultury orientację w świecie, także sposoby ich samoidentyfikacji, wcielały się w rzeczywistość realnością instytucji bądź technologii. Bez modelu poznania–widzenia nie byłoby sporu między ikonoklastami a ikonodułami, bez modelu poznania–wytwarzania akceptacji ludzi epoki nowożytnej dla kulturowych konsekwencji związku poznania z technologią, bez modelu poznania–pośredniczenia nie byłoby też sposobu, w jaki współcześni mogą godzić „egologiczne” pojęcie podmiotu z faktem masowego komunikowania.

Dlaczego jednak interesuje mnie to, w jaki sposób w rzeczonych modelach plasują się znaki? Odpowiedź na te pytania ujmę w dwóch punktach:

Po pierwsze, dziedzina znaków stanowi, jak się wydaje, taką domenę, w której poznawcze i pozapoznawcze aspekty aktywności ludzkiej tworzą układy, o których można powiedzieć, że są modelujące i modelowane. Dziedzina znaków to żywioł poznawczych i pozapoznawczych aspektów kultury.

Po drugie, presumpcja komunikowalności i domniemanie sensu stanowią podstawy chyba wszelkich sposobów orientowania się podmiotów na kulturę, i mogą się realizować efektywnie za pośrednictwem znaków.

Porządki wiedzy i porządki kulturowe spotykają się zatem na gruncie różnorodnych organizacji tworów znakowych. Można więc zapytać: W jaki sposób modele poznania są w stanie sprostać wielości systemów znakowych, tekstów kultury, w których uczestniczą jej dzisiejsze podmioty? Do jakiego stopnia od-

¹ Por. K. Pomian; *Trzy modele poznania* [w:] *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin*, Londyn 1987, s. 97–109.

powieź na pytanie o wartość epistemologiczną danego modelu poznania może być jednocześnie odpowiedzią na pytanie o to, czy dany model stanowi adekwatny opis kompetencji kulturowej?

Bliższe rozpatrzenie powyższych kwestii przybiera postać zagadnień przynależących do trzech serii: **genealogicznej**, dla której reprezentatywne jest pytanie: „W jaki sposób dyscyplinowanie poznania może stanowić zarazem formę dyscyplinowania podmiotu?”, **etiologicznej**², w ramach której pytamy: „W jaki sposób dostęp do prawd określonego rodzaju może stanowić o społecznych charakterystykach ich nosicieli?” i **hermeneutycznej**, dla której charakterystyczne jest pytanie: „W jaki sposób wiedza, której nosicielami są współcześni, pozwala im na uczestniczenie we własnej tradycji kulturowej ukształtowanej jednak przez wzorce epistemologiczne, które nie są już akceptowane?”. We wszystkich tych pytaniach obecna jest kwestia stanowiąca jądro antropologicznego modelowania poznania; chodzi o to, do jakiego stopnia i czy w ogóle epistemologiczne modele poznania mogą być także modelami uczestnictwa w kulturze.

Poznać to widzieć. Co właściwie znaczy owa formuła, której atrakcyjność filozofia dostrzegła od Platona do Husserla?

Formuła ta nie jest stwierdzeniem faktu. Widzenia nie traktuje się w niej jako czynności organów zmysłowych, pracy mózgu, w każdym razie nie podpada ono pod kompetencje nauki empirycznej. Formuła ta jest imperatywem epistemologii najmniej podatnej na modelowanie antropologiczne. Widzenie i tylko widzenie jest w stanie sprostać epistemologicznym wymogom poznania. To zaś staje się możliwe za sprawą neutralizacji różnic między wszelkimi empirycznymi określonościami podmiotów i przedmiotów poznania. Podmiot, który spełnia taki warunek to albo platońska dusza, albo podmiot transcendentalny, przedmiot tak określony to albo platońska idea, albo husserlowskie istoty. Podstawowy epistemologiczny sens tej formuły daje się uchwycić z uwagi na dwa zasadnicze aspekty. Po pierwsze, w modelu poznania-widzenia trzeba przyjąć, że warunkiem efektywnego spełnienia aktu poznawczego jest współobecność widzialnego i widzącego. Uczestniczą one w pewnym porządku bytowym, a możliwość ich poznawczej korelacji jest czymś wobec tego porządku wtórnym, pochodnym. Korelacja przytomności widzącego i jawności widzialnego ma sens poznawczy dopiero wtedy, gdy obydwie człony korelacji są współobecne. Widzenie jako poznanie prawomocnie spełnia się w szeregu intuicyjnych aktów wglądów w istotę, pod tym jednakże warunkiem, że każdą serię faktycznych

² „Etiologią wiedzy nazywam całość badań genetycznych, dotyczących deformującego lub konstytutywnego wpływu, jaki na treść wiedzy wywierają społeczne i psychologiczne sytuacje jej nabywania i utrwalania. Chodzi nade wszystko o ten rodzaj wpływu, który pozostawia ślady na treści samej, wtórnie zaś dopiero o ten, który ma charakter selektywny i polega na określeniu zainteresowań [...]”. L. Kołakowski: *Epistemologiczny sens etiologii wiedzy. Glosa do Mannheim*. [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1983, s. 35.

poznać można sprowadzić do poznania naocznego i istotowego zarazem. Po drugie, w modelu poznania-widzenia zasadniczą rolę przypisuje się funkcji podobieństwa względem jawności bytu. To podobieństwo jest regułą ustalającą hierarchię przedstawień, ich stosunek bliskości bądź oddalenia od przedstawienia źródłowego, w którym to co samoobecne prezentuje się w naoczności przedstawienia swej istoty.

Czy model ów może mieć interpretację antropologiczną? Czy, inaczej mówiąc, może stanowić epistemologiczne normy poznania kultury i orientacji w niej podmiotów?

K. Pomian zwraca uwagę na to, że epistemologie rozwijane z wnętrza metafory poznania-widzenia czynią niemożliwą wiedzę o przeszłości pojmowaną jako wynik poznań opartych na badaniach pozostałości przeszłości. Kwestia ta ma swój aspekt semiotyczny i temporalny. Semiotyczny, albowiem tak pojmowane poznanie pozwala traktować pozostałości przeszłości jako „semiofora”, nośnik znaczeń. Temporalny, prowadzi bowiem do idei poznania historycznego³, to jest uwikłanego poznawczo we własną czasowość. Mówiąc inaczej, jest to formuła poznania humanistycznego, jaką wypracowano w epoce nowożytnej. Poznanie to określiło się jako naukowe w opozycji do modelu poznania-widzenia, jeśli mediacja znaku w ramach uczasowionej relacji poznawczej nie pozwala na redukcję przedstawień do ich źródłowego początku – samoobecności; nie pozwala także na redukcję podmiotu poznania do podmiotu transcendentnego. To wówczas nastąpiło zerwanie humanistyki z modelem poznania-widzenia. W miarę tego jak nowożytne nauki humanistyczne rozwijały się pod sztandarami samowiedzy historycznej możliwość angażowania modelu poznania-widzenia na gruncie humanistyki coraz bardziej stawała się iluzoryczna. Wraz z odrzuceniem tego modelu poznanie humanistyczne w wieku XX wkroczyło na drogę pytań hermeneutycznych, pozostawiając jednak poza nawiasem własnej refleksji wszystko to, co stanowiło o spistości humanistycznej samowiedzy uczestników kultury przednowożytnej: przekonanie o wspólnym, ontycznym porządku świata realnego i tworów znakowych, przekonanie o ontycznych podwalinach ładu kulturowego, także przekonanie o jedności epistemologicznych wzorców poznania bytu. Zarazem jednak hermeneutyczne strategie poznawcze jako formy samopoznania człowieka współczesnego ogranicza to, co być może stanowi o osobliwości jego dwudziestowiecznego doświadczenia: otwarcie na inność radykalną i typ nieciągłej zmiany kulturowej, dla której hermeneutyka nie może dostarczyć precedensowych wzorców interpretacji.

Jak stwierdza Pomian, model poznania-widzenia załamuje się za sprawą odkryć nauki nowożytnej i epistemologii budowanej wokół idei transcendentali-

³ Por. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 1992.

zmu. Model poznania–wytwarzania zaczyna się formować odkryciem przez Keplera pośredniego charakteru poznania zmysłowego oraz wysiłkiem Kartezjusza, by uprawomocnić poznanie upośrednione technologicznie. Prowadzą one w kierunku epistemologii, której najbardziej dojrzałą postacią stała się filozofia Kanta. Ogólnie rzecz ujmując, model poznania–wytwarzania charakteryzuje zerwanie z uprzywilejowaniem podobieństwa jako zasady porządkowania przedstawięń i wprowadzenie na to miejsce zasady podmiotowej jedności wiedzy, rozdział zmysłowości i intelektu pod postacią przeciwstawienia intuicji intelektualnej poznaniu zmysłowemu (Kartezjusz) bądź przeciwnie, przyznanie intuicyjnego charakteru jedynie zmysłowości w opozycji do intelektu (Kant), wreszcie jako pochodna poprzednich pojawia się arbitralność i przezroczystość znaku, jako zasady jego efektywności poznawczej.

Jeśli model poznania–wytwarzania potraktujemy jako model kompetencji kulturowej, okaże się on pod pewnymi względami konstrukcją paradoksalną. Oto, z jednej strony, daje się kulturę ujmować jako *a priori* możliwy i wytwarzany porządek symboliczny, którego jedność gwarantuje podmiot. Z drugiej jednak strony, rzeczywistość symboliczna, która nie ma statusu rzeczy w sobie, jako uniwersum znaków, to rzeczywistość, której nie można podporządkować regułom poznania wyprowadzonym z dualizmu intelektu i zmysłowości. Rzeczywistość kulturowa, pojmowana jako uniwersum symboliczne, nie poddaje się analityce wyprowadzonej z takiego dualizmu. Poznanie tworów, które mają status znaków, nie jest bowiem ani poznaniem „estetycznym” (w sensie Kaniowskim), kierowanym intuicyjnym oglądem, podporządkowanym formalizmom czasowo-przestrzennym, ani też nie podpada pod kategoriałne określoności intelektu. W ten sposób możliwość przeniesienia modelu poznania–wytwarzania na grunt kultury załamuje się. Skoro związek porządków symbolicznych kultury z aktywnością wytwórczą podmiotu staje się niezrozumiały, niezrozumiały staje się także porządek kulturowy jako całość i jedność jego odniesień podmiotowych.

Epistemologię można kontynuować już tylko w postaci okrojonej, jako etiologię wiedzy, to jest epistemologię nie nazbyt serio, jako swego rodzaju symptomatologię poznania, jeśli ta będzie traktować wiedzę jako dziedzinę objawów przynależności podmiotów poznania do rzeczywistości społecznej.

Pozostaje więc model poznania–pośredniczenia. Poznanie jako mediacja to idea prowadząca do idei wiedzy wcielonej czy też urzeczywistnionej. Choć początki takiego modelowania poznania znajdziemy w nowożytnej praktyce naukowej, stosującej technologiczne upośrednienie poznania, to jej filozoficzna samowiedza ma źródło w Heglowskiej idei poznania jako mediacji. Mediacja zaś jest tu procesem znoszenia przeciwstawnych określeń i heterogenicznych momentów w dialektycznym procesie obiektywizacji poznania. Rzeczywistość kultury tym samym to poznanie zapośredniczone znakiem, to poznanie, w któ-

rym zmysłowe i intelektualne określoności znaków są systematycznie znoszone w procesie uzyskiwania przez nie arbitralności i przezroczystości. Proces ten prowadzi do pojęcia znaku istniejącego w porządku wzajem określających się abstrakcyjnych momentów kodu tworzących konkretną całość. Całością tą są dyskursy. Rzeczywistość tego procesu jest realnością komunikacji i dyskursu. Poznanie urzeczywistnione to poznanie w dyskursie, poznanie rządzone kodem. Kultura uzyskuje swą realność za sprawą komunikacji. Tylko w wąskim obszarze myśli dyskursywnej różnica między naocznością a intelektem może być zniesiona, to jest zachowana w arbitralności i przezroczystości znaku. Obszar poznań toczących się trybem pozadyskursywnym, opartych na strukturach znaków pozbawionych arbitralności i przezroczystości, pozostaje zatem poza obszarem mediacji a tym samym poza obszarem obiektywizacji.

Wydaje się, że kompetencję kulturową współczesnego człowieka charakteryzuje zasadnicza trudność w zaakceptowaniu każdego z trzech modeli poznania a zarazem nieufność wobec form samowiedzy, jakie wypracowała epoka nowożytna. Dwudziestowieczne odkrycie niewątpliwego udziału struktur znakowych w kulturze, uznanie ich za podstawowy „budulec” kultury prowadzi w związku z tym do rozlicznych konfuzji epistemologicznych – nie tylko na gruncie teorii budujących jakiś model poznania humanistycznego, lecz także w praktyce domagającej się od działania coraz bardziej zróżnicowanych i złożonych form uczestnictwa w kulturze.

Być może konfuzje te, spychane przez rzeczników tradycyjnych wartości poznawczych (prawda, pewność) na obrzeża problematyki teoriopoznawczej, wymagają ponownego przemyślenia związków między dwoma wspomnianymi na początku sposobami rozumienia modelowania poznania. Wydaje się bowiem, że do podstawowych doświadczeń filozofii XX wieku należy nie tyle porażka epistemologii antropocentrycznych, relatywistycznych i uwikłanych w paradoksy sceptycyzmu wobec możliwości samopoznania, tworzonych w perspektywie kultury naznaczonej „odczarowaniem rzeczywistości”, ile zanikanie świadomości związku między epistemologicznym i antropologicznym sensem modelowania poznania. Zwrócić można więc uwagę na to, że w zasadzie wszystkie historyczne, wielkie programy epistemologiczne (Platon, Arystoteles, Kant, Hegel) rozwijane były w sposób mający na względzie obydwa sensory modelowania poznania. Dopiero najbardziej radykalne „programy” filozoficzne wieku XX (Heidegger, Wittgenstein) uświadomiły nam, jak dalece separacja bytu człowieka i bytu języka przenika kulturę, w której uczestniczymy, i samowiedzę, jaką z tego uczestnictwa wprowadzamy.

SUMMARY

While discussing models of cognition, the author considers the conditions of its effective fulfillment. On the basis of the ideas of Pomian, three dominating models are distinguished: cognition-seeing, cognition-creation, and cognition-mediation. The question asked is whether the models with their epistemologies constitute mutually incompatible options, by performing "epistemological cuts", or are they rather a series of evolving connections of ideas. A more specific question concerns the role of signs and all kinds of structures and semiotic processes in the models. Providing an answer allows one to identify the status of sign in models of cognition. The question is answered here by analyzing answers to more specific questions, notably the following: To what extent do models of cognition determine the nature of structures and semiotic processes in cognition? Which properties of cognition determine the specific cognitive properties of signs? By what powers do or don't signs fulfill the requirements of the epistemology of a given model? Can one within models of cognition reconstruct the cognitive strategies of signs themselves and of that which they represent? Finally, the most general question in the present context: can epistemology operate with a homogeneous conception of sign?