

✓  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Tomasz Komendziński

## Znak i jego ciągłość

Semiotyka C. S. Peirce'a  
między prepcją i recepcją

Toruń 1996

Recenzenci  
*Jan Such*  
*Zdzisław Wąsik*

Redaktor  
*Mirosława Maciejewska*

Skład  
*Andrzej Pietruszczak*

Projekt okładki  
*Mirosław Kocot*  
(Na okładce wykorzystano grafikę Krzysztofa Suwały  
z Pracowni Rozwijania Twórczości Osób Niepełnosprawnych w Toruniu)

ISBN 83-231-0690-8

© Copyright by Wydawnictwo  
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika  
Toruń 1996

Druk pracy dofinansowano z grantu UMK 455-H oraz ze środków  
na działalność statutową Wydziału Humanistycznego UMK

Wydanie I. Nakład 270 egz.  
Ark. wyd 16. Ark. druk. 16,75.

Druk: Zakład Poligraficzno-Wydawniczy POZKAL  
Inowrocław, ul. ks. Jaśkowskiego 3

15462

U. M. K.  
w Toruniu  
Biblioteka  
Zakładu Filozofii

*Moim preceptorom znanym  
i tym o których wie tylko historia*

## Spis treści

Przedmowa . . . . .	7
Część I	
Precepcyjny i recepcyjny kontekst semiotyki Charlesa Sandersa Peirce'a	
Wstęp . . . . .	37
Rozdział I. Ikon i znak ikoniczny . . . . .	50
I.1. Mimesis, ikon i <i>simulacrum</i> . . . . .	51
§ 1. Mimesis i krytyka pojęcia znaku ikonicznego . . . . .	52
§ 2. Ikon, mimesis i semiologizacja semiotyki . . . . .	57
§ 3. Ikon, znak ikoniczny i <i>simulacrum</i> . . . . .	62
I.2. Znak ikoniczny, degeneracja – ikonizacja i nawyk . . . . .	68
§ 1. Zdegenerowane znaki ikoniczne . . . . .	68
§ 2. Podstawa znaku jako przejaw jego relatywizacji i zdegenerowania . . . . .	74
Rozdział II. Indeks i znak indeksowy . . . . .	78
II.1. Oznaka, indeks i sygnifikacja . . . . .	81
§ 1. Indeks i recepcja greckiego terminu 'σημα' . . . . .	84
§ 2. Ikon, indeks i znak indeksowy . . . . .	88
II.2. Znak indeksowy, degeneracja – sygnifikacja i indukcja. Peirce'a i Filodemosowa koncepcja wnioskowania ze znaków . . . . .	92
II.3. Od semiotyki jako logiki do logiki jako semiotyki . . . . .	100
§ 1. Recepcyjny kontekst odkrycia . . . . .	100
§ 2. Precepcyjny kontekst uzasadniania . . . . .	104
Rozdział III. Symbol, racjonalizacja i znak symboliczny . . . . .	107
III.1. Arbitralność, konwencja i znak symboliczny . . . . .	110
§ 1. Hermeneutyczne zawłaszczenie w recepcji pojęcia symbolu . . . . .	111
§ 2. Konwencjonalizacja symbolu . . . . .	115
§ 3. Precepcyjny kontekst Peirce'owskiej koncepcji symbolu . . . . .	118
III.2. Symbol i jego racjonalizacja . . . . .	120
§ 1. Hermeneutyczne opanowanie pola recepcji pojęcia interpretacji . . . . .	122
§ 2. Animal symbolicum i Cassirerowski świat jako <i>universum</i> symboli . . . . .	125
Rozdział IV. Morrisowska rama recepcyjna oraz jej przestrzeń recepcji . . . . .	129
IV.1. Interdyscyplinarny paradygmat jako podstawa dla semiotyki jako nauki uniwersalnej . . . . .	130
IV.2. Deikonizacja Morrisowskiej ramy recepcyjnej . . . . .	134
IV.3. Symbol i nawyk . . . . .	146

## Część II

Semiotyczny sens „logiki odkrycia” Peirce’a  
w perspektywie recepcyjno-precepcyjnej

Rozdział V. Peirce’owska koncepcja znaku i reprezentacji pośredniej . . . . .	151
V.1. Reprezentamen, znak i jego przedmiot . . . . .	152
V.2. Interpretant i interpretacja . . . . .	165
§ 1. Rodzaje interpretantów . . . . .	165
§ 2. Interpretant i znaczenie . . . . .	170
Rozdział VI. Semiotyczny wymiar „logiki odkrycia” C. S. Peirce’a . . . . .	174
VI.1. Style recepcji Peirce’owskiej „logiki odkrycia”: Hanson i Popper . . . . .	174
VI.2. Arystotelesowskie <i>apagoge</i> jako kontekst precepcyjny abdukcji . . . . .	186
VI.3. Od „uprowadzenia” nawyku do „wprowadzenia” przekonania . . . . .	192
§ 1. Semiotyczna interpretacja Peirce’owskiej „logiki odkrycia” . . . . .	194
§ 2. Instynkt . . . . .	198
§ 3. Indukcja i dedukcja . . . . .	200
§ 4. Nawyk i zasada pragmatyczna interpretowana semiotycznie . . . . .	201
VI.4. Rola nawyku w systemie filozofii C. S. Peirce’a . . . . .	208
Rozdział VII. Ciągłość jako tekst, lektura oraz strategia interpretacji . . . . .	212
VII.1. Pisma Charlesa S. Peirce’a – tekst, pre-tekst czy kon-tekst? . . . . .	212
VII.2. Ciągłość jako tekst oraz <i>intentio operis</i> . . . . .	218
VII.3. Ciągłość w perspektywie <i>intentio lectoris</i> . . . . .	223
VII.4. Między <i>intentio operis</i> , <i>intentio lectoris</i> oraz <i>intentio pre-lectoris</i> . . . . .	230
VII.5. Ciągłość jako strategia interpretacji . . . . .	232
Dodatek – Recepcja jako trwanie filozoficznej idei poprzez ikoniczne jej „uprzedmiotowienie”. Wokół semiotycznej metody badań nad historią idei . . . . .	237
Bibliografia . . . . .	245

## Przedmowa

Ogromna Peirce’ologiczna literatura przedmiotu — jeśli brać tylko książkowe opracowania monograficzne — zawiera kilka grup prac reprezentujących odmienne strategie interpretacyjne<sup>1</sup>. Generalnie można je podzielić na: te, które w sposób szczególny zajmują się Peirce’em jako autorem, twórcą koncepcji, pojęć czy idei filozoficznych oraz te, dla których punktem wyjścia są właśnie owe koncepcje, pojęcia i idee, a tylko dopełnieniem stwierdzenia dotyczące autora.

Do grupy tych pierwszych należą powstałe w ostatnim czasie opracowania biograficzne napisane przez Elisabeth Walther *Charles Sanders Peirce. Leben und Werk* [115] oraz Josepha Brenta *Charles Sanders Peirce. A Life* [32]. Książki te różnią się sposobem prezentacji sylwetki Peirce’a. Dzieło Brenta jest przykładem historycznej biografii dbającej o ustalenie faktów w takim stopniu szczegółowości, jaki tylko jest możliwy. Praca Walther jest (rodzajem biografii intelektualnej<sup>2</sup>) starającą się dokonać rejestracji stworzonych przez amerykańskiego filozofa koncepcji i głoszonych idei. Nie brak tu uwag dotyczących intelektualnego kontekstu powstawania tych koncepcji. Wiąże te prace podejście prezentujące sylwetkę Charlesa Sandersa Peirce’a. Nie wymagają one od autorów stawiania jako problemu badawczego hipotez interpretacyjnych<sup>3</sup> dotyczących

<sup>1</sup> Przez strategię interpretacyjną rozumiem podejście interpretacyjne stawiające sobie określony cel i posługujące się pewną metodą (*explicite* wyjawioną lub *implicite* dostrzeganą poprzez jej stosowanie), niekoniecznie formułowaną w postaci teorii. Podejście to może być odmiennie postrzegane w dziejach recepcji koncepcji, idei czy problemu.

<sup>2</sup> Często monograficzne opracowania posiadają w podtytule określenie biografia intelektualne, lecz nie zawsze jest to tylko biografia. Tu rozumiem biografię intelektualną jako opracowanie wybiegające poza życie danego twórcy, lecz tylko po to, aby dokonać takiego samego (sprawozdawczego w dużej mierze) opracowania problemów, które poruszał w swych pracach (bezpośrednich wpływów, związków, zależności ideowych lecz udokumentowanych źródłowo – faktami z życia). Takim rodzajem biografii intelektualnej nie jest książka Géralda Deledalle’a *Charles S. Peirce. An Intellectual Biography* [57], choć zapowiada to podtytuł.

<sup>3</sup> Posługiwanie się pojęciem hipotezy jest tu motywowane w dwojaki sposób. Po pierwsze, przedmiot poddawany interpretacji nie jest dany bezpośrednio (jeśli interpretacja dotyczy koncepcji już historycznej). Po drugie, uzasadnienie dla pewnej interpretacji nigdy nie jest ostateczne.

całego systemu filozofii<sup>4</sup> oraz jego struktury. Jest to natomiast konieczne w przypadku opracowań starających się odtworzyć poglądy interesującego nas myśliciela. Możliwy tu jest różny stopień zaangażowania w stawianiu owych hipotez interpretacyjnych, jeśli chodzi o zakres dokonywanej rekonstrukcji<sup>5</sup>. Przypadek pism naszego filozofa jest szczególny, bowiem spotykamy się tu z pracami, które nie są w przeważającej większości ostatecznym materiałem przygotowanym do druku oraz zostały opracowane i opublikowane po śmierci autora, a więc według interpretacyjnych ustaleń wydawców tych prac (Hartshorn'a, Weissa oraz Burksa). Trzeba tu też dodać, iż żaden z nich nie był uczniem, ani też studentem Peirce'a, ponieważ jego działalność akademicka była bardzo krótka. Sytuacja badacza myśli amerykańskiego filozofa jest zatem podwójnie skomplikowana. O ile proces interpretacji<sup>6</sup> zwykle rozciąga się między intencją autora a intencją czytelnika, to w odniesieniu do pism Peirce'a zostaje ona zapośredniczona przez interpretacyjną intencję wydawcy. Próba ominięcia tego zapośredniczenia jest bezpośrednia lektura manuskryptów złożonych w bibliotece Uniwersytetu Harvarda. Niezależnie jednak od tego czy, korzystano z wydanych przez wspomnianych filozofów *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* [2] czy manuskryptów, hipoteza interpretacyjna w przypadku rekonstrukcji jest konieczna.

Można mówić o hipotezie, która ma charakter **lokalny**<sup>7</sup> oraz tej prezentującej strukturę całej koncepcji, a więc **globalnej**<sup>8</sup>. W literaturze Peirce'ologicznej przykładem, który wprost deklaruje taką globalną inten-

<sup>4</sup> System filozofii nie jest odpowiednikiem systemu filozoficznego. Pierwsze pojęcie dotyczy każdej koncepcji filozoficznej, bowiem każda posiada pewną strukturę (nie zawsze świadomie kształtowaną przez autora). System filozoficzny zaś jest zazwyczaj świadomym formułowaniem spójnej koncepcji w obszarze wszystkich dyscyplin filozoficznych. Charakteryzuje go więc dążenie do spójności oraz pełności.

<sup>5</sup> Pojęcia rekonstrukcji będziemy się starać unikać, jeśli zaś będzie używane to w sensie 'zbudowania w kontekście szerszej struktury'. W teorii interpretacji najczęściej jest ona rozumiana jako rodzaj interpretacji docierającej do intencji autora dzieła (w odróżnieniu od aktualizacji). W tej pracy przyjmujemy, iż dotarcie do intencji autora nie jest możliwe. Możemy ją domniemywać, na podstawie jego poglądów wyrażonych w dziele.

<sup>6</sup> Interpretacja rozciąga się między intencją autora, a intencją czytelnika, przy czym trzeba tu zauważyć, iż obie te intencje stanowią „brzeg” interpretacji i jako takie nie należą do niej. W przypadku Peirce'a sytuacja skomplikowała się, bowiem intencja wydawcy staje się quasi-autorską intencją wbudowaną w dzieło i jednocześnie zatracą swoją charakterystykę brzegowości. Intencja wydawcy staje się elementem dzieła i to oryginału.

<sup>7</sup> Lokalną jest ta hipoteza interpretacyjna, która dotyczy elementu koncepcji danego filozofa, nie stwierdza natomiast nic na temat charakteru i struktury całej koncepcji.

<sup>8</sup> Globalna hipoteza interpretacyjna formułuje metafizyczne stwierdzenia dotyczące całej koncepcji i jej struktury, a nie zajmuje się tylko interpretacją poszczególnych elementów koncepcji.

cję interpretacyjną jest książka Jamesa Feiblemana *An Introduction to the Philosophy of Charles S. Peirce. Interpreted as a System* [52]. Jest to „rekonstrukcja” dwupoziomowa, zawierająca nie tylko właściwe (zdaniem autora) ujęcie poglądów Peirce'a w poszczególnych kwestiach, lecz również próbę wskazania, iż istniejąca między nimi zależność daje się eksplikować jako system. Podobną deklarację składa Hjalmar Wennerberg w *The Pragmatism of C. S. Peirce* [116], lecz już we wstępie autor robi zastrzeżenie, iż szczegółowe ustalenia zawarte w książce dotyczą tylko niektórych elementów systemu tworzonego przez Peirce'a.

Znacznie częściej badacze dokonują „rekonstrukcji” **lokalnej** lub też złożenia wielu takich podejść, które wiążą się ze stawianiem **lokalnej hipotezy interpretacyjnej**. Lokalne podejście nie wymaga deklaracji co do typu zależności i ich struktury między poszczególnymi elementami koncepcji filozoficznej. Przykładami takich prac są książki dotyczące pewnego wycinka poglądów filozofa, ale także te, które starają się zaprezentować całość dorobku filozofa, lecz bez stawiania globalnej hipotezy interpretacyjnej, mówiącej o jego systemowości. Można tu więc wymienić: *The Existential Graphs of Charles S. Peirce* Don D. Roberta [97], *The Phenomenology of Charles S. Peirce* Williama L. Rosensohna [98], *Peirce's Concept of Sign* Douglasa Greenlee'ego [59], *La logique de Charles Sanders Peirce* Pierre'a Thibaud [112], *Peirce's Theory of Scientific Discovery. A System of Logic Conceived as Semiotics* Richarda Turmsmana [114]. Są to pozycje dokonujące „rekonstrukcji” wprost formułowanego stanowiska amerykańskiego filozofa, posługujące się zazwyczaj aparatem pojęciowym interpretowanego filozofa jako językiem narracji prezentującej jego dorobek. Fakt ten ma być uzasadnieniem trafności dokonywanej „rekonstrukcji”, pełniąc rolę jaką zwykle pełni wspomniany (patrz przypis 5) szerszy kontekst przynajmniej co do struktury koncepcji. Do tej grupy opracowań należą także książki traktujące o pewnym fragmencie koncepcji Peirce'a, lecz takim, który nie ma osobnego wydzielonego miejsca w jej strukturze, choć może być zagadnieniem istotnym dla jej interpretacji. Myślę tu o *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce* Douglasa R. Andersona [23], *Peirce's Approach to the Self* Vincenta M. Colapietro [40] oraz *Peirce's Philosophy of Religion* Michaela L. Rapsosy [95]. Interpretacjami lokalnymi posługują się także badacze tworzący pozycje zatytułowane wprost *Peirce*. Taką pracą jest książka Thomasa S. Knighta *Charles Peirce* [66], Hanny Buczyńskiej-Garewicz *Peirce* [34], a po części również angielskie i francuskie wydanie biografii autorstwa Gérarda Deledalle'a. Co ciekawe, wydania te zatytułowane wprawdzie identycznie różnią się co do podtytułu. Po angielsku brzmi on *Charles S. Peirce. An Intellectual Biography* [44], zaś w wersji francuskiej *Charles S. Peirce, phénoméno-*

logue et sémioticien [45]. Książka Deledalle'a różni się jednak od dwóch pozostałych próbą chronologicznej rekonstrukcji (jak zauważa S. Petrilli we wstępie do angielskiego wydania) oraz interpretacji, która zwraca uwagę, iż „Peirce's research is characterized by the category of continuity” [42, s. xix]. Jest to ważne stwierdzenie w perspektywie tematu tej pracy oraz ze względu na metodologiczne zamierzenia dotyczące jego realizacji. Pamiętając o tym należy zauważyć więc, że: ciągłość ta jest właściwie dyskretna, bowiem autor wydziela okresy w działalności filozoficznej Peirce'a, co jest rezultatem jej rekonstrukcyjnego charakteru, będącego wynikiem wielopoziomowej hipotezy interpretacyjnej („Schematically, Peirce's thoughts underwent a series of transformations which were required to maintain the equilibrium of a system formed by a logical basis, phenomenological or ontological structure and cosmological content” [42, s. 3]). Nie jest to zatem ciągłość czytania (strategia interpretacji, której zasadą jest ciągłość), lecz ciągłość jako rezultat wynikający z odczytania (rezultat interpretacji dokonanej według przyjętej strategii). Jako taka należy książka do grupy „rekonstrukcji”, choć jest ona odmienna od tych wszystkich pozycji monograficznych pokazujących rozwój czy ewolucję poglądów Peirce'a w ogóle lub też stanowiska dotyczącego szczegółowego problemu. *The Development of Peirce's Philosophy* Murraya G. Murphey'a [80] jest wzorcowym przykładem takiego podejścia ukazującego ewolucję poglądów Peirce'a. Murphey jest przekonany, iż koncepcja amerykańskiego filozofa posiada swoją logikę i porządek, mianowicie architektoniczny (będzie o tym mowa w dalszej części przedmowy), co nie przeszkadza mu zauważyć tam sprzeczności, bowiem uważa, iż w tym przypadku trzeba mówić raczej o wielu systemach ujawniających się na poszczególnych etapach jego działalności filozoficznej, a nie jednym obejmującym całość. Jest to wynik traktowania architektoniki jako schematu odtwarzającego porządek i strukturę koncepcji, bez powiązania tego z architektoniczną metodą konstruowania go. Takie założenie wydaje się też leżeć u podstaw innych dwóch książek dotyczących zagadnień bardziej szczegółowych. Pierwsza z nich *Charles S. Peirce. Logic and the Classification of the Sciences* Beverleya Kenta [64] prezentuje alternatywne propozycje klasyfikacji nauk wraz z uwagami dotyczącymi miejsca tego zagadnienia w filozofii Peirce'a. Drugą jest książka Josepha L. Esposito *Evolutionary Metaphysics. The Development of Peirce's Theory of Categories* [51], w której autor wprost przywołuje założenie Murphey'a o istnieniu w dorobku naszego filozofa szkieletów kilku systemów filozoficznych.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Możliwe, że twierdzenie takie odniesione do pojęcia systemu filozoficznego jest trafne, lecz nie ma możliwości uzasadnienia-go, ponieważ ustalenia dotyczące systemu filozofi-

Pamiętając o tym prezentuje różne ujęcia teorii kategorii w kontekście trzech wyróżnionych okresów w chronologicznym ujęciu koncepcji Peirce'a.

Dopełnieniem tych interpretacji lokalnych prowadzonych w wewnętrzym języku badanej koncepcji filozoficznej są interpretacje wykraczające daleko poza ten język, a więc dokonujące najczęściej prób eksplikacji pojęć badanych w terminach i pojęciach współczesnych badaczowi lub przez niego przyjmowanych jako element perspektywy interpretacyjnej. Taką postawę obserwujemy w książce Roberta W. Burcha *A Peircean Reduction Thesis. The Foundation of Topological Logic* [37]. Trzeba tu jednocześnie dodać, iż „rekonstrukcja” jest tu rozumiana także jako procedura logiczna. Tak więc Burch wpieryw dokonuje „rekonstrukcji” w znaczeniu postawienia hipotezy interpretacyjnej odnośnie do Peirce'owskiej logiki algebraicznej, a następnie dokonuje rekonstrukcji semantyki dla tej logiki posługując się procedurami logicznymi. Oczywiście ta rekonstrukcja w sensie logicznym wybiega poza dzieło Peirce'a, choć jeśli się zgodzić z trafnością hipotezy interpretacyjnej to należy stwierdzić, iż jest owa semantyka w tym dziele potencjalnie zawarta.

Innymi próbami „rekonstrukcji” dorobku Peirce'a (lub jego fragmentu) odwołującymi się do zewnętrznego względem tej koncepcji języka są książki: Christophera Hookwaya *Peirce* [62], Cheryl Misak *Truth and the End of Inquiry. A Peircean Account of Truth* [77] oraz Nicholasa Reschera *Peirce's Philosophy of Science* [96]. Również Robert Marty w *L'algebre des signes* [73] posługuje się dla potrzeb interpretacji idei Peirce'a eksplikacją terminów filozofa amerykańskiego za pomocą aparatu formalnego. Jest to próba systematycznej rekonstrukcji, lecz cecha ta (systemowość) to raczej własność stosowanej metody niż deklaracji o takim właśnie charakterze filozofii Peirce'a. Z rozważań na temat wspomnianej deklaracji zwalnia autora podtytuł jego książki *Essai de sémiotique scientifique d'après Charles Sanders Peirce*. Myśl naszego filozofa stanowi jedynie bazę do dalszych rozważań prowadzonych w kierunku przez niego wytyczonym. Podobną pracą jest znana z polskiego przekładu książka Maxa Bensego *Świat przez pryzmat znaku* [29]<sup>10</sup>.

cznego niesie z sobą intencja autorska, do której niestety, w przypadku Peirce'a, nie mamy dostępu. Stąd też interpretator powinien mówić o systemie filozofii jaki ujawniają pisma filozofa.

<sup>10</sup> Warto podkreślić, iż jest to jedna z ważniejszych prac jeśli chodzi o recepcję filozofii, a szczególnie semiotyki, Peirce'a w Niemczech. Działalność niedawno zmarłego Maxa Bensego zasługuje na osobną pracę. Wraz z żoną Elisabeth Walther stworzył on w Stuttgarcie ośrodek nie tylko badań nad Peirce'em, lecz przede wszystkim rozwijający i stosujący osiągnięcia amerykańskiego filozofa i semiotyka. Prace Bensego wytworzyły bardzo istotną dla środowiska niemieckiego ramę recepcyjną. Stanowi on przeciwwagę dla stylu recepcji związanego z koncepcjami takich filozofów jak K.-O. Apel oraz J. Habermas. Bariera językowa

Osobną grupę stanowią książki dokonujące prób wykorzystania myśli Peirce'a do formułowania własnego stanowiska filozoficznego, bądź w obszarze poszczególnych dyscyplin. Przykładem połączenia „rekonstrukcji” z wykorzystaniem idei Peirce'a dla potrzeb własnego stanowiska może być *An Introduction to C. S. Peirce. Philosopher, Semiotician and Ecstatic Naturalist* Roberta S. Corringtona [41]. Książka ta dokonuje interpretacji lokalnych w celu ich aplikacji do koncepcji tzw. ekstazy naturalizmu (*ecstatic naturalism*). Jest to praca, która prócz interpretacji podejmuje próbę dialogu z Peirce'em. Autorką podejmującą takie próby w większości swoich prac jest także Roberta Kevelson. Jej trzy książki: *Charles S. Peirce's Method of Methods* [65], *Peirce, Paradox, Praxis* [66] oraz *Peirce's Esthetics of Freedom. Possibility, Complexity, and Emergent Value* [67] są próbami dialogu z myślą Peirce'a na płaszczyźnie dyskursu prawniczego. Wymienione pozycje uzupełnia w tym względzie książka pod redakcją Kevelson zatytułowana wprost *Peirce and Law. Issues in Pragmatism, Legal Realism and Semiotics* [87]. W dziedzinie językoznawstwa proponuje wykorzystać Peirce'owską teorię znaku David A. Pharies w *Charles S. Peirce and the Linguistic Sign* [91].

Znacznie dalej w swych rekonstrukcjach idą tacy badacze jak: Wojciech Kalaga w *The Literary Sign: A Triadic Model* [63], Dinda L. Gorrée w *Semiotics and the Problem of Translation With Special Reference to the Semiotics of Charles S. Peirce* [57], Massimo A. Bonfantini w *La semiosi e l'abduzione* [31] oraz Marike Finlay w *The Potential of Modern Discourse. Musil, Peirce and Perturbation* [53]. Do tej grupy należą również wszystkie prace Umberto Eco, który wprawdzie nie jest autorem osobnej monografii książkowej dotyczącej naszego filozofa, to jednak jego myśl jest obecna w wielu pracach tego autora, np. *The Limits of Interpretation* [148] czy też *Lector in fabula* [147].

Przedstawione tu w sposób szkicowy strategie interpretacyjne, ilustrujące odmienne sposoby traktowania dorobku filozoficznego Peirce'a, wskazują napięcia jakie powstają między pracami „rekonstrukcyjnymi” oraz „dialogującymi”. Ten schematyczny szkic obejmuje z konieczności większe

(prace Bensego miały mało przykładów, w przeciwieństwie do prac dwóch wymienionych filozofów) oraz sytuowanie się poza głównymi nurtami filozoficznymi (inaczej niż Apel i Habermas) spowodowały swoistą recepcyjną blokadę osiągnięć interpretacyjnych, w zakresie twórczej kontynuacji myśli Peirce'a, jakie są udziałem Bensego. Dziś Peirce'olodzy anglosascy znacznie częściej przywołują ustalenia, których autorem jest Apel, a nawet Habermas (są jeszcze inne tego przyczyny – patrz przypis 5, rozdz. IV), niż te Bensego. W dorobku tego filozofa oraz materiałach zgromadzonych w kierowanym przez niego przez wiele lat piśmie „Semiosis” tkwi ogromny potencjał interpretacyjny semiotyki Peirce'a, który może być wykorzystany dla badań interdyscyplinarnych.

pozycje monograficzne, lecz już to wystarczy aby mówić o zaistnieniu **przestrzeni konfliktowej**<sup>11</sup>, takiej jakiej opisanie jest celem Foucaultowskiej archeologii wiedzy. Oto filozof i jego koncepcja staje się „życielem” sporów interpretacyjnych toczonych o nią samą. Opis archeologiczny tej przestrzeni konfliktowej nie jest celem tej pracy. Nie chodzi zatem o to by sporządzić topografię różnic, rozstępów czy cięć<sup>12</sup> związanych ze stosowaniem poszczególnych strategii interpretacyjnych, a tym bardziej by rozstrząsać która z nich jest w większym stopniu uprawniona od innej. Nie jest też celem tej pracy zacieranie tych różnic. Zatem trzeba powiedzieć, iż tak „rekonstrukcja” (w znaczeniu interpretacji historycznej), jak interpretacja (w sensie przeniesienia w czasy interpretatora) czy wreszcie dialog (będący próbą ożywienia badanej koncepcji) są tak samo uprawione, różnią się natomiast możliwością ich uzasadnienia. Ważne tu jest stwierdzenie, że w obszarze badań nad myślą Peirce'a istnieje znacząca grupa badaczy tego przedmiotu, która deklaruje (wprost lub poprzez stosowanie odpowiednich metod analizy i języka narracji opisującej) przeprowadzanie rekonstrukcji jego koncepcji, czy nawet systemu filozoficznego.

Oczywiście, przystępując do analizy badań nad filozofią amerykańskiego myśliciela, samemu należy sformułować hipotezę jego myśli dotyczącą. W przypadku tej pracy taką hipotezę interpretacyjną formułuje jej tytuł *Znak i jego ciągłość* (chodzi o rolę i miejsce znaku i ciągłości w systemie filozofii C. S. Peirce'a) zaś podtytuł *Semiotyka C. S. Peirce'a między precepcją i recepcją* dostarcza informacji odnośnie stosowanej tu metody badań. Zgodnie zatem z tą hipotezą należy stwierdzić, że ciągłość w systemie filozofii Peirce'a ma charakter semiotyczny, a to daje się wykorzystać do badań nad jego własną filozofią. Przywoływana tu recepcja stanowi sposób na obiektywizację (nie w sensie dążenia do ostateczności interpretacji, lecz uzyskania co do niej zgody wspólnoty badaczy–interpretatorów) wspartej na tej hipotezie interpretacji, zaś uzupełniona precepcją daje możliwość formułowania nowych hipotez interpretacyjnych. Obie zaś przyczyniają się do konstruowania tekstu, który potencjalnie zakłada badana koncepcja filozoficzna (pisma), a którego „czytanie” jest podstawą dla ustaleń związanych ze stawianą hipotezą interpretacyjną.

Zagadnienie recepcji ma już swoją historię i rozważane jest na pograniczu kilku obszarów nauki o literaturze, mianowicie historii literatury,

<sup>11</sup> Foucault powiada, że przestrzeń ta obejmuje różne typy sprzeczności, różne poziomy ich wykrywania oraz odmienne funkcje jakie mogą pełnić. Opisem wielorakich przestrzeni konfliktowych zajmuje się archeologia wiedzy, posługując się narzędziami przedstawionymi przez Foucaulta (patrz [155], s. 188 i następn.).

<sup>12</sup> Różnice, rozstępy i cięcia są podstawowymi terminami archeologii wiedzy M. Foucaulta (patrz [155]).

komparatystyki oraz socjologii literatury. Szczególnie niemieckojęzyczne literaturoznawstwo ma zasługi w ustaleniach dotyczących recepcji. Myślę tu zwłaszcza o Hansie Robertcie Jaussie, któremu zagadnienie badań nad recepcją zawdzięcza swą obecność wśród problemów współczesnych badań literackich. Szczególnie istotne są tu dwie prace *Czytelnik jako instancja nowej historii literatury* [305] oraz *Historia literatury jako wyzwanie rzucone teorii literatury* [306], postulujące tzw. estetykę recepcji. Sądzę, że nie da się dosłownie przenieść ustaleń Jaussa do badań nad tekstami filozoficznymi<sup>13</sup>, dla których najczęściej „mądrość powieści” nie jest przepisem nakazującym porzucenie tego, co Derrida nazywa logocentryzmem w zakresie formułowania swego stanowiska filozoficznego. Z perspektywy założeń, jakie przyjmowane są w tej pracy, istotna jest uwaga, iż dzieło:

Nie jest pomnikiem monologicznie objawiającym swą ponadczasową istotę. Jest raczej jak partytura nastawiona na wciąż odnawiający się rezonans lektury wyzwalającej tekst z materii i obdarzającej go aktualnym bytem. [291, s. 109]

Oczywiście są bardzo różne podejścia do problemu recepcji. Przywołajmy zatem socjologiczne propozycje Edwarda Shilsa zawarte w pracy *Tradycja* [361], której druga część rozważa podstawy tradycyjnej recepcji poglądów. Autor daje szereg analiz procesu recepcji poglądów, lecz w kontekście przekazu tradycji kulturowej. Jeśli miałyby powstać rozwinięta teoria recepcji to z pewnością zagadnienie pojmowania tradycji jest w tym względzie bardzo istotne, a praca Shilsa bardzo przydatna. W socjologicznym nurcie rozważań nad recepcją mieści się także szereg badań literackich, a kluczowymi tu są prace Roberta Escarpita np. *Sukces i przetrwanie w literaturze* [288]. To od niego pochodzi stwierdzenie, iż recepcja (a jak sądzi Jan Gąrewicz także przekład jako forma recepcji) jest „twórczą zdradą” oryginału (patrz artykuł J. Gąrewicza [294, s. 42]). Wystąpienie Jaussa oraz grupy badaczy z nim współpracującej spotkało się z ostrą krytyką zwolenników marksistowskiego podejścia do literatury. Myślę tu o pracach Manfreda Neumanna *Literatura i problemy jej recepcji* oraz Bernda Jürgena Wernekena *W sprawie programu estetyki recepcji Hansa Roberta Jaussa* (obie prace opublikowano w „Pamiętniku Literackim” 1980 z. 1). Także z tej pozycji do problemu recepcji odnosi się w swej książce *Literatura: produkcja i recepcja* [236] Robert Weimann.

<sup>13</sup> W 1978 roku Michał Głowiński oraz Janusz Sławiński zorganizowali konferencję „Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna” (materiały z niej zebrano w książce pod tym samym tytułem, wydanej przez Ossolineum w 1982), która wbrew nadziejom organizatorów nie zbliżyła się nawet do naświetlenia — a co dopiero rozstrzygnięcia — tego zagadnienia. Kwestia ta pozostaje zatem wciąż nie zbadana.

Wydaje się, iż wszystkie próby rozważań na temat recepcji, które nie podejmują kwestii różnicy między rekonstrukcją, interpretacją i recepcją z konieczności rozpoczynają się i często kończą na bardzo ogólnych uwagach. Właśnie tym zagadnieniem zajmuje się Gunter Grimm w artykule *Recepcja a interpretacja* [298]. Autor twierdzi, iż tekst jest projektowany w czasie swego powstania, natomiast jego historia to dzieje jego degradacji czy degeneracji. Z tekstu staje się „tekstura”. Grimm pisze tak oto:

Istnieje więc pierwotny, a tym samym obowiązujący sens tekstu, ale nie jest on — jak zdaje się zakładać E.-D. Hirsch — dany w znakach i przez znaki, lecz odsłania się dopiero przez „sytuację”, na całościowym tle czasu. Podczas jednak gdy dzieło literackie żyje nadal i recypowane jest jeszcze w późniejszych epokach, pierwotny kontekst, odniesione do niego znaczenie i struktura apelacyjna popadają — przynajmniej dla „normalnego”, tzn. dla nieprofesjonalnego czytelnika — coraz bardziej i bardziej w zapomnienie, a dzieło coraz bardziej i bardziej staje się „tekstura”, której sens zdaje mu się odsłaniać już tylko z zawartych w nim znakach. [283, s. 240]

Grimm wyróżnia pięć typów adekwatności konkretyzacji dzieła literackiego. Pierwszy to rekonstruująca interpretacja, która jako cel stawia sobie dotarcie do zawartej w tekście intencji autorskiej. Drugą jest interpretacja, która odnosi tekst do pierwotnej sytuacji komunikacyjnej. Kolejny typ adekwatności konkretyzacji dzieła odwołuje się do modelu przesunięcia dominant Mukařovský'ego. Jest to recepcja polegająca na konkretyzacji jednej z potencjalnie zawartych w dziele struktur estetycznych. Ten typ jest pomostem między interpretacją i recepcją właściwą, bowiem zdaniem Grimma tutaj współokreślają się one wzajemnie. Istnieją więc tu momenty aktualizującej interpretacji oraz recepcji. Czwarty typ stanowi recepcja w sensie węższym, sprowadzająca się do subiektywno-indywidualnego rozumienia tekstu, „znormalizowania” i przyłączenia go do prywatnych norm. Ta recepcja nazywana jest subiektywistyczną. Wreszcie typ ostatni to interpretacja, lecz oparta na analizie recepcji. Stanowi ona, zdaniem Grimma, syntezę pierwszego, drugiego i trzeciego stopnia adekwatności konkretyzacji. Uwzględnione tu zostają wszystkie recepcje od powstania dzieła do czasów interpretatora.

Można powiedzieć, iż prezentowana tu praca jest próbą takiego właśnie opracowania będącego realizacją piątego stopnia adekwatności konkretyzacji dzieła. Trzeba jednak poczynić tu dalsze wyjaśnienia, aby można uznać z pełnym przekonaniem, iż tego praca w istocie dotyczy. Wpierw konsekwencje wynikające z ogólnej różnicy między wypowiedzią literacką a wypowiedzią filozoficzną.<sup>14</sup> Filozofia nosi znamiona myślenia

<sup>14</sup> Zagadnienia tego dotyczą prace zebrane w wymienionej w przypisie 13 książce



teoretycznego i autorefleksyjnego<sup>15</sup>, stąd strategia „mądrości powieści” w obszarze filozofii jest jej końcem. Dla naszych potrzeb nie musimy angażować się w ten spór o filozofię. Charakterystyka filozofii, jako noszącej znamiona myślenia teoretycznego powoduje przesunięcie zakresu rozumienia pojęcia recepcji na to, co Grimm nazywa tylko interpretacją. Barbara Skarga w *Granicach historyczności* [225, s. 77] stwierdza:

Jest oczywiste, że każda recepcja jest jakąś interpretacją dzieła, poglądu, problemu, wydaje się natomiast, że nie każdą interpretację uznać musimy za recepcję.

Zdaniem Barbary Skargi recepcją są tylko aktualizacje, a więc wszystkie interpretacje aktualizujące. Jeśli jednak przyjąć, że nie ma czystej rekonstrukcji (przeniesienia się w czas powstania dzieła, poglądu, sformułowania problemu) to uprawnionym się staje, moim zdaniem, twierdzenie, iż w dziedzinie filozofii każda interpretacja jest w jakimś stopniu aktualizacją, nawet jeśli dokonujący jej badacz wierzy w moc swych narzędzi rekonstruujących, a więc także ta interpretacja staje się recepcją. Recepcję należy łączyć ze wszystkimi sytuacjami stawiania hipotez interpretacyjnych odnośnie do dzieła, poglądu czy problemu. Zatem recepcją jest również próba rekonstrukcji, którą poprzedzają wstępne hipotezy interpretacyjne, co bezpośrednio aktualizujące interpretacje. Argumentem na korzyść takiego stanowiska wydają się być historie interpretacji różnych dzieł (czy nawet dorobku filozofa, np. Arystotelesa, a nie jest to przykład skrajny) stawiające sobie to samo zadanie: rekonstrukcje poglądów, koncepcji *etc.* Okazuje się, iż owe „rekonstrukcje” mimo iż dotyczą tego samego przedmiotu czy tego samego dzieła w sensie materialnym, daty powstania, autora i tytułu *etc.*, to wykorzystują jego mobilność znaczeniową i dokonują pewnej interpretacji aktualizującej; tyle tylko, iż nie wpisują owego dzieła bezpośrednio we współczesny dyskurs filozoficzny, lecz wpisują elementy swej postawy interpretatora, swego stanowiska w jego strukturę. Jest to zatem aktualizacja, lecz pośrednia. Taka interpretacja aktualizuje się pośrednio poprzez wpisanie w dzieje recepcji dzieła, koncepcji *etc.* Znaczenie tego typu recepcji dla badań nad historią recepcji jest większe niż w przypadku recepcji bezpośrednio aktualizującej. To właśnie ten typ recepcji ma wpływ na kształtowanie się stylu recepcji. Większość

*Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*, choć, jak już wspominałem, zagadnienia tego nie opracowują w zadawalający sposób.

<sup>15</sup> Na tę cechę filozofii zwraca uwagę Hanna Buczyńska-Garwicz w pracy „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” zamieszczonej we wspomnianej książce *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna* (Ossolineum 1982, s. 41–52). Piszę o tym także ta autorka w książce *Milczenie i mowa filozofii* (IFiS PAN, Warszawa 1992).

interpretacji nawet te aktualizujące w trosce o bliskość w stosunku do oryginału zgłasza w swych hipotezach interpretacyjnych „roszczenia rekonstrukcyjne”. Przekonanie o realizacji zadania rekonstruktora wraz z rezultatem stawiającej sobie taki cel interpretacji podlega uprzedmiotowieniu. W terminologii Peirce’owskiej zostało to określone (patrz dodatek) jako ikonizacja. Jest to zatem obraz, który zastępując dzieło tworzy ramę<sup>16</sup> dla określonego stylu recepcji owego dzieła. Najczęściej ikonizacja związana jest również z interpretacyjnym wykorzystaniem recepcji dokonanej do momentu postawienia nowych hipotez interpretacyjnych. Nie chodzi tu koniecznie o ich akceptacje, lecz np. o ustosunkowanie się. Dla badacza pola recepcji jest to zatem również ikonizacja (lub wyłączenie) elementów dotychczasowej recepcji.

Zadaniem tej pracy nie jest rekonstrukcja koncepcji czy też systemu filozofii Peirce’a, lecz refleksja nad polem badań Peirce’ologicznych. Metodą, która ma przeciwdziałać „rekonstrukcyjnym roszczeniom”, a przy tym obiektywizować stawianie wszelkich hipotez interpretacyjnych odnośnie do systemu filozofii Peirce’a jest metoda badań recepcyjnych. W moim przekonaniu badania recepcyjne w równej mierze dotyczą zagadnienia przejmowania problemów, idei, co przejmowania hipotez interpretacyjnych. Dzieje się tak przynajmniej z dwóch powodów.

Po pierwsze, przejmowanie problemów, idei, dzieła (jeśli nie jest tylko prostym przywołaniem — a to nie jest dla mnie problem recepcji tylko statystyki przywoływania, cytowania czy występowania) związane jest z stawianiem pewnej hipotezy interpretacyjnej odnośnie przejmowanego dzieła, problemu *etc.* (nieważne czy jest to własna hipoteza czy też od kogoś pochodząca).

Po drugie, dokonywanie interpretacji związane jest zazwyczaj z opracowaniem, zapoznaniem lub przynajmniej ustosunkowaniem się do dotychczasowej literatury przedmiotu, a to znaczy, iż jest to rodzaj recepcji poprzez akceptacje lub negację. Nie zgadzam się więc z Barbarą Skargą, wiążącą recepcję tylko z sytuacją, w której dzieło, problem, idea spełniają rolę pierwowzoru (patrz [225, s. 78]). Jeśli jednak chce się brać pod uwagę całość recepcji poprzedzającej daną interpretację, należy znaleźć sposób na deikonizację uprzedmiotowionej, niejako „uwięzionej recepcji” w interpretacjach poprzedzających naszą. Recepcja ta pojawia się tylko w zakresie dopuszczalnym przez ramę interpretacyjną, która określa sposób recepcji po dokonaniu interpretacji. Oczywiście istnieje przypadek, który nie zmusza do takiej deikonizacji, mianowicie sytuacja wpisywania się w określony przez pewną wcześniejszą ramę interpretacyjną styl recepcji.

<sup>16</sup> O pojęciu ramy będzie mowa szerzej w dalszej części przedmowy.

Powstaje więc pytanie w jaki sposób „uwolnić” recepcję. W moim przekonaniu sposobem na dokonanie tego są badania precepcyjne przymierzające poszukiwania antycypacji.

Istnieje jednak wyraźna i zasadnicza różnica między antycypacją, a tym co ja nazywam precepcją.

Antycypacja według tego, jak to rozumie Barbara Skarga, znaczy uprzedzać, przewidywać coś, z góry o czymś sądzić (patrz [225, s. 78]). Oznacza to, iż aby dostrzec zaistnienie antycypacji konieczne jest zbudowanie ciągu antycypujących dzieł, problemów etc., lecz (co istotne) ciągu, którego kolejne elementy zbliżają się w naszym, tzn. interpretatora, kierunku. Płaszczyzną dokonywania porównania jest kontekst interpretatora, co więcej najczęściej wiąże się to z oceną roli dzieła i sformułowania problemu w bardziej lub mniej określonym procesie rozwoju pewnego problemu.

Precepcja jest dokonywana z perspektywy interpretacji danego dzieła i sformułowania problemu, tzn. dopuszcza tylko takie elementy, które dają się interpretować jako „ożywiona” recepcja, zdeikonizowana często dzięki precepcji. Precepcja jest więc skierowana od badanego elementu ku przeszłości.

Zatem reguły interpretacyjne w poszukiwaniu antycypanta znajdują się na zewnątrz danego dzieła i w kontekście interpretatora, natomiast reguły dokonywania badań precepcyjnych, poszukiwania preceptorów są wewnętrznymi regułami zaktualizowanego dzieła. Badania precepcyjne są poszukiwaniem preceptorów czyli nauczycieli np. naszego autora, lecz dokładnie jako twórcy badanego przedmiotu. Wydaje się bowiem, że termin **‘recepcja’** należy zachować dla pokazywania „życia idei” w okresie późniejszym od zaistnienia badanego przedmiotu. Tak więc recepcją będzie wszystko co odnosi się do Peirce’a, lecz pochodzi przynajmniej z okresu jego działalności. Natomiast dla określenia recepcji czyjejs (np. Arystotelesa) w koncepcji, którą poddajemy analizie proponuję właśnie termin **‘precepcja’**. Już same przedrostki *‘re-’* oraz *‘pre-’* (*‘prae-’*) są tutaj pewnymi sugestiami. Otóż tak recepcja, jak zaproponowany przeze mnie termin precepcja, pochodzą od tego samego słowa łacińskiego *‘capere’*, co znaczy ‘pomieścić coś w sobie, objąć coś, ogarnąć, wchłaniać, wpuszczać’ (*Słownik łacińsko-polski*, t. 1, s. 427). Przedrostek *‘pre-’* (*‘prae-’*) informuje nas o relacji bycia „w stosunku do, w porównaniu z, wobec” (t. 4, s. 223) i jednocześnie określa, iż chodzi o to, co było „naprzód, naprzędzie, przed” (*Słownik łacińsko-polski*, t. 4, s. 223). Przedrostek *‘re-’* z kolei wyraża powrót lub nawrót (*Słownik łacińsko-polski*, t. 4, s. 455). To znaczenie ma zastosowanie w naszym przypadku, lecz warto tu zaznaczyć, iż oprócz znaczenia przytoczonego może *‘re-’* oznaczać ‘sprzeciw, opór’ lub też ‘wzaje-

omość’ (t. 4, s. 455). Jest to warte odnotowania, ponieważ często spotyka się przekonanie, iż recepcja jest „**pozytywnym przejmowaniem**”. Etymologia wskazywałaby tu, jak się wydaje niezwykle trafnie, iż recepcja jest także „**krytyczne odnoszenie się**” oraz „**wzajemne przenikanie**”.

Gdy mówimy zatem o recepcji Arystotelesa w myśli Peirce’a (poprzez łacinę i średniowiecze) rozważamy precepcję myśli Peirce’a, natomiast w przypadku rozważań np. Hansona dotyczących „logiki odkrycia” Peirce’a mówimy o recepcji myśli Peirce’a. Etymologia (*nota bene*, zajmująca się również swego rodzaju precepcją) daje nam znacznie bogatsze nauki dotyczące precepcji oraz recepcji. Sięgnijmy jeszcze raz do terminów łacińskich, lecz tych które bezpośrednio służyły jako etymologiczny fundament dla precepcji oraz recepcji. Chodzi więc o *‘praeceptio’* oraz *‘receptio’*. Otóż *‘praeceptio’* pochodzące od *‘praecipere’* (*‘prae-’* i *‘capere’*) znaczy tyle co ‘koncepcja, idea’, ale także ‘zalecenie, nakaz, przepis’ (t. 4, s. 227). Powstaje pytanie: do czego odnosi się owo zalecenie czy też idea. Aby tego się dowiedzieć sięgamy do *‘praecipere’* od którego *‘praeceptio’* pochodzi. Okazuje się, iż *‘praecipere’* znaczy ‘uczyć, nauczać’ oraz ‘być nauczycielem czegoś’ (t. 4, s. 228). Zatem podsumujmy etymologiczne nauki dotyczące precepcji. Otóż jest to relacja bycia „w stosunku do, wobec” tego, który jest „przed, na przdzie” czyli preceptora (po łacinie ‘nauczyciel, instruktor’, t. 4, s. 227), który zgodnie z „zaleceniem, nakazem, przepisem” „bycia nauczycielem czegoś” pragnie „uczyć, nauczać” pewnej „koncepcji, idei”. Z kolei *‘receptio’* pochodzące od *‘recipere’* (*‘re-’* i *‘capere’*) znaczy tyle co ‘przyjęcie’, ale także ‘zastrzeżenie, warunek’ (t. 4, s. 459). Podobnie jak poprzednio do *‘praecipere’*, sięgamy tym razem do *‘recipere’* od którego pochodzi *‘receptio’*. Oto *‘recipere’* znaczy ‘cofnąć się, wycofać, usunąć, odejść’ i ‘powrócić do czegoś, znowu czymś się zająć’, oraz ‘dopuszczyć, uznać’ (t. 4, s. 462). Podobnie jak przy precepcji spróbujmy również syntetycznie podsumować tę etymologiczną naukę dotyczącą recepcji. Otóż jest to powrót od receptora (po łacinie to ‘ten, kto otrzymuje coś’, t. 4, s. 459), który w zgodzie z „zastrzeżeniem, warunkiem” „cofnięcia się, wycofania” pragnie „powrócić do czegoś, znowu czymś się zająć” aby to „przyjąć”. Można powiedzieć, iż precepcja jest nauczycielem recepcji, zaś obie pozwalają interpretacji na określenie tożsamości, czy też pewnej samoświadomości. Pozbawiona tego interpretacja jest zaledwie cząstkowa. Bowiem, jak się wydaje, interpretacja jest **stawianiem naprzeciw** tego co jest jej przedmiotem, a co sytuuje się **na granicy, pomiędzy, wobec precepcji i recepcji**. Trudności w „byciu naprzeciw” uwidaczniały się w różnych podziałach i klasyfikacjach interpretacji. Jeśli chce się wskazać przedmiot interpretowany, a więc poczynić „odsyłacze precepcyjne” oraz „przypisy recepcyjne”, to jest to zawsze lektura, interpretacja w uwikłaniu. Owo uwikłanie jest wynikiem

dwoistości „śladów”, które służą budowaniu przedmiotu interpretacji. Z jednej strony bowiem te „ślady” stanowią „**lustro preceptyjne**”, z drugiej natomiast „**lampę recepcyjną**”. Różnica bowiem między recepcją i interpretacją sprowadza się do pewnej ograniczoności recepcji, która tylko oświetla (pozostawiając wiele cieni) i pewnej przestrzennej otwartości interpretacji, która polega na wzajemnym oświetlaniu. To zaś wzajemne oświetlanie likwiduje (wygasza), neutralizuje cienie i przez to pozwala także preceptorowi przejrzeć się w „interpretacyjnym lustrze”, co w „interpretacyjnej ciemności” jest raczej niemożliwe. Światło jest bowiem koniecznym warunkiem uzyskania „obrazu lustrzanego”.

Dialog nawiązany z preceptorami ożywia interpretowany przedmiot, stając się jednym z ważnych czynników deikonizacji. W dokonywaniu deikonizacji dopełnieniem preceptcji jest rozpoznanie kontekstu nakładającego ramę interpretacyjną. Przykładem takich analiz są rozważania zawarte w rozdziale dotyczącym Morrisowskiej ramy recepcyjnej. Rama interpretacyjna, której działanie związane jest z ikonizacją recepcji to rama recepcyjna. Taką właśnie była rama Morrisowska.

Samo pojęcie ramy wzięte zostało od Borysa Uspienskiego (patrz [181]) oraz od Ervinga Goffmana (patrz [295]). Pojmuje się tu zatem ramę jako coś, co przywołuje zagadnienie granic oraz początku i końca. To właśnie rama zakreśla granice pewnego stylu recepcji, a więc stosowania pewnej strategii interpretacyjnej. Goffman mówi o dwóch rodzajach pierwotnych ram interpretacji: naturalnej i społecznej. Dla potrzeb badań recepcyjnych przydatna jest zwłaszcza ta druga, bowiem pozwala określić zasadę funkcjonowania danej ramy interpretacyjnej (recepcyjnej) w szerszej perspektywie społecznej (patrz [296]). Jest ona potrzebna do określenia dlaczego pojawiła się pewna rama recepcyjna. Służy zatem ta rama jako pomoc przy dokonywaniu analizy ramy recepcyjnej, czyli dokonywania tego, co w tej pracy nazwane zostało deikonizacją ramy recepcyjnej. Społeczna rama interpretacyjna informuje nas bowiem o regułach kulturowych zgodnie z którymi pojawiła się rama recepcyjna określająca dopuszczalne style recepcji w badanym obszarze. Szczegóły rozważań nad pierwotnymi ramami interpretacyjnym, w tym również społeczną, sytuują się poza przedmiotem zainteresowań tej pracy. Podobnie jest z ramą rozumianą po Bachtinowsku. Bachtin rozumie ramę jako efekt działania autora, zaś intencję tegoż uznaliśmy za straconą przy naszym podejściu do problemu interpretacji i rekonstrukcji. Oczywiście jeśli wypadnie kiedyś prezentować pełną teorię recepcji wydaje się, iż w takiej teoretycznej konstrukcji powinno się znaleźć miejsce, obok rozważań nad pierwotnymi ramami interpretacji, dla uwag dotyczących odautorskich ram, które mogą pełnić swego rodzaju rolę interpretacyjnych przedziałżeń.

Wracając jeszcze raz do Goffmana przywołajmy jego opinię o nakładających się na siebie „układach ramowych”. Sądzę, że taką sytuację mamy właśnie w przypadku ram recepcyjnych, ram interpretacyjnych oraz interpretacyjnych ram przekładu. A jest to tylko jeden porządek ram, które ujawniają zależności w płaszczyźnie wyznaczonej przez relację autor – dzieło – interpretacja. Inny porządek ram ujawnia zależności w innej płaszczyźnie wyznaczonej przez relację autor – dzieło – kultura (społeczeństwo). Jeśli zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami nie będzie nas interesowała intencja autorska w obu porządkach, to pozostanie nam w obszarze badawczym para relacji dwuczłonowych: dzieło — interpretacja oraz dzieło — kultura (społeczeństwo). Te dwa typy relacji organizują przestrzeń recepcyjną danego dzieła, a czynią to poprzez nakładające się ramy. Pierwszy typ ramy związany jest z interpretacją i to jest rama recepcyjna. Drugi rodzaj ram to te, które Goffman nazywa społecznymi ramami interpretacji i zalicza do pierwotnych ram tego rodzaju (obok ram naturalnych). Te ramy określają ramy recepcyjne, stąd też nazywam je także ramami recepcji. Pozostaje jeszcze trzeci rodzaj ram związanych z samym dziełem. Tu właśnie wykorzystamy pojęcie ramy jakie używa Uspienski i Łotman. W pracy *Strukturalna wspólnota różnych rodzajów sztuki* [224] Uspienski wiąże formalny sposób oznaczenia ram ze zmianą „zewnątrznego” punktu widzenia na „wewnętrzny”. Odpowiada to dokładnie sytuacji recepcji, w której stojący „na zewnątrz” interpretator „przenosi się”, stawiając pewną hipotezę interpretacyjną, „do wnętrza” danego dzieła filozoficznego lub jego fragmentu stanowiącego spójną całość. Sytuacja recepcji jest przełamywaniem ram dzieła w imię wierności ramie recepcyjnej nakazującej interpretatorowi określony styl recepcji. Problem ramy wiąże się zdaniem Uspienskiego z zagadnieniem „początku” i „końca”. Szczegółowym analizom poddaje problem „początku” i „końca” Jurij Łotman w pracy *O modelującym znaczeniu „końca” i „początku” w przekazach artystycznych (Tezy)* [224]. Nie będzie nas tu interesował ten problem, choć trzeba wspomnieć, iż interesujące badawczo wyniki może dać analiza pod tym kontem np. Platońskich dialogów, w których, w moim przekonaniu, widoczne jest nacechowanie kompozycyjne kategorią „początku” i „końca”. Dalej można dokonać badań recepcyjnych nad tymi dialogami, rozważając odmienne style recepcji właściwe dla danych ram recepcyjnych określanych przez społeczne ramy interpretacji (ramy recepcji). To interesujące przedsięwzięcie nie leży jednak w polu badawczym, jakie rysują cele stawiane przed tą pracą.

Wspomniałem już, iż recepcja jest przełamywaniem ram dzieła. Jest to więc akt „bolesny” dla samego dzieła, występujący ze zwiększoną siłą jeśli recepcja jest związana ze swoistą filozoficzną inicjacją. Uzyskiwanie

własnej tożsamości poprzez odwołanie do tradycji filozoficznej jest rzeczą powszechnie spotykaną w dziejach filozofii. Rzadko jednak zauważa się owe „symboliczne rany” (odwołajmy się do określenia Bettelheima) inicjacyjne jakie niesie z sobą każdy styl recepcji. Recepcja niesie nie tylko „rany symboliczne”, którymi naznaczone zostaje dzieło, lecz jest ona także „bolesna” dla autora i to zarówno tego odczytywanego przez idee dzieła, jak też tego, do którego intencji nie dócieramy, będącego na zewnątrz dzieła. Jest to sytuacja po części paradoksalna. Z jednej strony jest ona wynikiem swoistego skrótów w spojrzeniu na tradycję. Chodzi tu nie tyle o skrót przestrzenny czy czasowy, ile o wymazanie odległości ideowej (przy założeniu ciągłości ludzkiego myślenia, nie w sensie psychologicznym, lecz w rozumieniu dziejów idei). Z drugiej natomiast strony jest to zasadnicza niedostępność interpretacyjna intencji autorskich, szczególnie dzieł i idei autorów z przeszłości. Należy się zatem w pełni przychylić do twierdzenia Peirce’a, iż interpretacja skierowana jest ku przyszłości. Podejmowane zaś próby w odniesieniu do przeszłości to zamierzone aktualizacje lub też nieudane rekonstrukcje, czyli aktualizacje niezamierzone. Przyjęcie możliwości dokonywania pełnej rekonstrukcji sprzeczne byłoby z koncepcją Peirce’a. Dzieje się bowiem tak, iż interpretator poprzez recepcję niesie „rany symboliczne” i jest to istotne, ponieważ w tym miejscu przebiega jedna z wielu ram interpretacyjnych, mianowicie rama recepcyjna. Zabieg przełamania ram dzieła, o których wspominają semiotycy ze szkoły tartuskiej, wiąże się z „obramowaniem” recepcyjnym. Jest to ważny moment dla inicjacji filozoficznej oraz dla idei samej, jako że od tego momentu rozpoczyna się jej historia, chyba że interesuje nas jej prehistoria i dlatego „zaglądamy za” (w przeszłość) dzieło, które jest przedmiotem naszej recepcji. Tu obowiązują te same zasady co przy aktualizacji recepcyjnej, a więc „obramowanie” precepcyjne oraz przełamywanie ram dzieła. Zatem kreślenie tak ram recepcyjnych, jak też ram precepcyjnych jest procedurą interpretacyjną niosącą rany symboliczne. Badania recepcyjno-precepcyjne jawią się więc jako próba postawienia diagnozy na podstawie owych symbolicznych ran. Takie badania uświadamiają symboliczność ran, które niesie sam interpretator dokonujący badań recepcyjno-precepcyjnych. Kreślenie ram recepcyjnych i precepcyjnych, jako przełamywanie ram dzieła jest także zadawaniem ran symbolicznych architektonice koncepcji, jako pewnemu zamierzonemu porządkowi idei w koncepcji tej zawartych.

Architektonikę można pojmować w dwojaki sposób. Po pierwsze, jest to struktura, schemat lub system filozofii danego myśliciela. Kierując się takim rozumieniem architektoniki Konstanty Kolenda w pracy *Peirce on Person and Community* [316, s. 16] przedstawia rysunek oddający sche-

matyczną budowę koncepcji Peirce’a. Przyjmowanie bezkrytycznie tego rodzaju schematów nie jest w zgodzie z przedstawionymi już powyżej przekonaniem i założeniami. Peirce, jako filozof wychowany na Kancie<sup>17</sup>, odwołuje się do pojmowania architektoniki wywiedzionego od filozofa z Królewca. Dla Kanta zaś architektonika to sztuka tworzenia systemów (patrz [173, t. II, s. 577, B 860]). Wydaje się, że Peirce akceptuje również tezę o architektonicznym charakterze rozumu ludzkiego, wypowiedzianą przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu* [173, t. II, s. 216, A 474]. Dla Williama L. Rosensohna, autora *The Phenomenology of Charles S. Peirce* [98], jest zrozumiałe, że amerykański filozof pracował nad systemem filozoficznym, a dążył do skonstruowania go metodą architektoniczną, lecz jego szczegółowe rozwiązania odbiegały znacznie już od Kanta. Dla naszych rozważań istotne jest, iż przekonanie Peirce’a o architektonicznym konstruowaniu systemu filozofii wymownie zwraca uwagę na wagę badań recepcyjnych i precepcyjnych. Peirce tak pisał o tej metodzie:

Od czasów Kanta głosi się, że systemy powinny być konstruowane architektonicznie, lecz nie sądzę, by pełne znaczenie tej maksymy było kiedyś zrozumiałe. Chciałbym zalecić co następuje: każdy, kto pragnie stworzyć poglądy dotyczące podstawowych problemów, powinien przeprowadzić najpierw pełne badania [raczej przegląd (*survey*) przyp. T. K.] poznania ludzkiego, wziąć pod uwagę wszystkie wartościowe koncepcje z każdej dziedziny nauki, powinien zaobserwować, pod jakim względem każda z nich jest udana, a gdzie zawodzi, aby w świetle osiągniętej w ten sposób dokładnej znajomości materiałów przydatnych dla teorii filozoficznej oraz znajomości ich charakteru i wartości mógł badać to, na czym polega zasadniczy problem filozofii, i rozwiązać go w sposób właściwy. Nie znaczy to, że usiłuje ustalić w pełni wszystkie studia przygotowawcze, które należy przedsięwziąć, przeciwnie, celowo tuszuje wiele momentów, aby podkreślić szczególnie jedno zalecenie, a mianowicie: przeprowadzić systematyczne badanie pojęć, przy których pomocy można zbudować teorię filozoficzną, ustalić jakie miejsce może zająć każde pojęcie w tej teorii i do jakiego użytku się ono nadaje. [C. P. 6.9 D]

Sporo miejsca architektonice w koncepcji Peirce’a poświęca także Murray G. Murphey w książce *The Development of Peirce's Philosophy* [80], lecz wiąże ją z logiką. Wypada więc powtórzyć, iż architektonikę

<sup>17</sup> Otfried Höffe w monografii zatytułowanej *Kant* (PWN, 1994, s. 293–294) przypomina, iż Peirce „każdego dnia przez trzy lata poświęca dwie godziny na studia nad *Krytyką czystego rozumu*”. Autor ten wiąże pragmatyczną teorię znaczenia Peirce’a z Kantowską definicją pragmatycznej wiary, a ta oznacza „przypadkową wiarę, która jednak stanowi podstawę rzeczywistego stosowania środków [służących] do pewnych czynności” [173, s. 568, B 352]. Próby połączenia myśli Kanta i Peirce’a (oraz kilku innych filozofów) podejmuje także w licznych pracach K.-O. Apel (patrz bibliografia).

można pojmować generalnie na dwa sposoby. Po pierwsze, jako rodzaj uporządkowania koncepcji filozoficznej jako systemu, w sensie pewnego celu w sposób statyczny zarysowanego. Dla uzasadnienia tej tezy przytacza się liczne Peirce'owskie klasyfikacje nauki. Jednak Peirce zmieniał w tym względzie swoje przekonania, ci badacze mówią więc o kilku systemach w filozoficznym dorobku tego myśliciela. Po drugie, architektonika jest metodą konstruowania systemu filozofii, a zatem zostaje rozciągnięta w czasie, dzieje się; stąd system, który ona niesie jest z konieczności dynamicznym. Jeśli odwołamy się do wprowadzonych tu już terminów precepcja, recepcja, rama i rana, to zagadnienie architektoniki koncepcji (i w koncepcji) Peirce'a da się odpowiednio inaczej sformułować. Zatem architektonika w sensie jakiegoś wyznaczonego celu, mająca swój wyraz w klasyfikacyjnym sposobie jego prezentacji, jest związana z pytaniem o ramy dzieła, koncepcji czy systemu. Z kolei architektoniczny sposób konstruowania systemu filozofii przypomina poszukiwania recepcyjne oraz precepcyjne, ale co więcej jest to próba zakreślenia ram recepcyjnych oraz ram precepcyjnych. „Ramy symboliczne”, które niosą ze sobą badania recepcyjne, jak wszelkie interpretacje, w perspektywie architektonicznej stają się czytelniejsze, bowiem określone są w interpretacyjnej przestrzeni zakreślonej przez odpowiednie ramy według współrzędnych dzieła lub też współrzędnych koncepcji dziejącej się, tworzonej.

W przypadku filozofii Charlesa Peirce'a sytuacja jest szczególna, ponieważ wśród elementów, które charakteryzują ową statyczną architektonikę znajduje się tzw. *synechizm* z kategorią ciągłości jako podstawową. Ta z kolei ciągłość jest zasadą architektoniki dynamicznej. Można zatem powiedzieć, iż ciągłość w systemie filozofii Peirce'a jest z jednej strony zasadą, zaś z drugiej kategorią. Jako kategoria, może nawet superkategoria czy metakategoria dokonuje zespolenia (etymologiczne znaczenie pojęcia 'system') kategorii fenomenologicznych Peirce'owskiej faneroskopii (Pierwsze, Drugie, Trzecie) z kategoriami semiotycznymi (reprezentamen, podstawa, przedmiot, interpretant) oraz pragmatystycznymi (nawyk, przekonanie, wątpliwość). Ciągłość jako zasada architektonicznego konstruowania systemu staje się uzasadnieniem kategoriałnego porządku, w którym kategoria ciągłości odgrywa rolę zasadniczą. Wydaje się, że Peirce miał pełną świadomość obecności tych dwóch momentów w jego systemie filozofii. Z jednej strony próbował walczyć o użyteczne dla filozofii precyzyjnie rozumiane pojęcie ciągłości, zaś z drugiej stosował dyrektywę, która w ciągłości upatrywała podstawę metody nie tylko semiotycznej. Wydaje się, iż bliski takiemu ujęciu problemu ciągłości jest Carl R. Hausman we wspomianej (patrz rozdział ostatni) książce *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy* [61]. Oprócz zespolenia kategorii fenomenologicznych

(faneroskopicznych), semiotycznych i pragmatystycznych, ciągłość jako kategoria pozwala na prawdziwie triadyczne analizy semiotyczne, bowiem umożliwia przejścia między różnymi poziomami semiotyczności. Charakterystyka zaś tych przejść jest zasadniczą cechą semiozy, którą Peirce ujmując jako ciągłą właśnie. Dopiero tak ujęta semioza, opisująca związki i zależności między ikonicznością, wskaźnikowością oraz symbolicznością jako semiotycznymi poziomami, daje semiotyczną metodę, którą można wykorzystać także poza systemem filozofii Peirce'a.

Praca ta wpisuje się bezpośrednio w horyzont semiotyczny oraz epistemologiczny. Dzieje się tak nie tylko dlatego, iż prezentuje i analizuje się tu triadyczną teorię znaku Peirce'a, z jednej strony oraz teorię poznania naukowego — z drugiej. Horyzonty te w przypadku rozważań nad filozoficznym i semiotycznym dorobkiem Peirce'a ujawniają się jednocześnie. Zasadą amerykańskiego myśliciela jest dostrzeżenie poznawczej roli semiotyki oraz semiotycznego (to znaczy znakowego i zapośredniczonego) charakteru poznania. Te dwie dopełniające się tezy zakreślają obszar semiotycznie rozumianej epistemologii, która przestaje budować swoje podstawy na tradycyjnym rozróżnieniu między przedmiotem poznania a podmiotem poznania. Zniesienie tego rozróżnienia prowadzi do możliwości rozwiązania niektórych problemów, zniesienia innych jako źle sformułowanych, a wreszcie postawienia zupełnie nowych, których sformułowanie w tradycyjnie rozumianej epistemologii nie było możliwe. Semiotyczna epistemologia przejmuje zasadniczą charakterystykę semiotyki Peirce'a wyrażającą się w podkreślaniu roli mediacji i ciągłości, które w płaszczyźnie epistemologicznej zwrócone są przeciw regresywnej metodzie fundowania wiedzy, a więc Kartezjuszowi (szerzej patrz [38] oraz [86]).

Praca ta nie jest rekonstrukcją systemu filozofii Peirce'a, ponieważ taką być nie może z powodów, o których mówiłem powyżej. Nie jest także całkowitym sprawozdaniem z przeprowadzonej interpretacji filozofii tego badacza jako systemu. Przede wszystkim więc jest to refleksja nad polem badań Peirce'ologicznych. Refleksja ta nie polega tylko na rejestracji odmiennych postaw interpretacyjnych i stylów recepcji filozofii amerykańskiego myśliciela oraz wyników tych interpretacji. Taka praca byłaby tylko sprawozdaniem z lektury literatury Peirce'ologicznej. Zamierzeniem autora jest opracowanie narzędzia potrzebnego do badań nad recepcją koncepcji filozoficznej, idei czy problemu oraz dokonanie interpretacji przynajmniej niektórych obszarów pola badań nad Peirce'em. Przyjmowana hipoteza interpretacyjna składa się z przekonania o architektonicznym charakterze systemu filozofii Peirce'a oraz takiej (architektonicznej) metodzie jego konstruowania. Dalej przyjmuje się, iż wyróżnioną rolę w architektonice systemu filozofii Peirce'a (prowadząc do sytuacji, w której

możemy właśnie mówić o systemie) pełni stanowisko nazywane przez jego twórcę synechizmem, dostrzegające wagę kategorii ciągłości (jako kategorii metafizycznej, epistemologicznej i semiotycznej) w porządku jego systemu filozofii, oraz zasady ciągłości (jako zespolenia) w procesie konstruowania systemu. To podstawowe hipotezy interpretacyjne dotyczące refleksji nad myślą Charlesa S. Peirce'a. Dalsze szczegóły analityczne są wynikiem zastosowania metody badań precepcyjno-recepcyjnych w obszarze literatury Peirce'ologicznej i jej ustaleń interpretacyjnych. Metoda ta dzięki Peirce'owskiej koncepcji semiotyki zyskuje ostatecznie wykładnie semiotyczną, wspartą na podstawowych założeniach triadycznej koncepcji znaku oraz poznania zapośredniczonego. Prepcja i recepcja są w tej pracy pojmowane jako rodzaj obiektywizacji interpretacji. Trzeba tu jednak podkreślić, iż obiektywizację rozumiem tu nie jako drogę prowadzącą do ostatecznego zrekonstruowania koncepcji Peirce'a wraz z dotarciem do jego intencji (bowiem jest to niemożliwe), lecz jako sposób na uzyskanie interpretacyjnego konsensu we wspólnocie badaczy zajmujących się Peirce'em. Aby uzyskać ów consensus konieczne jest opieranie się przede wszystkim na tekstach źródłowych nie będących „zdradą” jego filozofii. Zgodnie z podzielanym tu przekonaniem Jana Garewicza, iż: „Każdy przekład jest formą recepcji, każdy w pewien sposób 'zdradza' oryginał” [294, s. 42], przywoływane są teksty źródłowe Peirce'a w brzmieniu oryginalnym. Kiedy przywoływany jest przekład zaznaczono zawsze jej autora (B-G – jeśli jest to Hanna Buczyńska-Garewicz, K – jeśli Wojciech Kałaga, D – jeśli Zbigniew Dymas, P – jeśli Emanuel Prower), aby odwołując się do jego postawy i hipotez interpretacyjnych można uzyskać ramę dla owego przekładu. Przekłady jako rodzaj recepcji wpisują się w poszczególne ramy recepcyjne. W przypadku, gdy posługujemy się funkcjonującym już w literaturze przedmiotu przekładem, podajemy go dokładnie „prześwietleniu”, pamiętając co wspomniany już Jan Garewicz twierdzi dalej na temat „zdrady” oryginału jakiego dopuszcza się każdy przekład. Garewicz przestrzega:

Ale pamiętajmy, że zdrada jest też pojęciem wieloznacznym, że znaczy nie tylko „odstępstwo”, „odejście”, ale także „ujawnienie”. Tłumacz-zdrajca może myśl autora po prostu przeinaczyć. Mamy prawo mu to wytknąć, ale nie należy zapominać, że takie przeinaczenie pomaga niekiedy w wydobyciu takich wymiarów problemu, których nie dostrzega czytelnik oryginału, ba, których może nie dostrzegł nawet sam autor. [294, s. 42]

Prześwietlenia istniejących tłumaczeń idą właśnie we wskazanych przez Garewicza kierunkach. W przypadku przeinaczenia idei Peirce'a (tak się dzieje z oddawaniem terminu *'habit'* przez *'obyczaj'*) wytykamy to

tłumaczowi. Gdy istniejące tłumaczenia jednej pracy „ujawniają” odmienne aspekty danego zagadnienia (tak jest w przypadku analizowanego fragmentu Platońskiego *Kratylosa*) wskazujemy na ten walor przywołanych tłumaczeń. Ujawnione aspekty pozwalają na wskazanie ram recepcyjnych oraz ran symbolicznych, jakie niosą z sobą style recepcji obecne w obszarze recepcji zakreślonym przez ową ramę. Od prezentacji recepcyjnych i precepcyjnych kontekstów podstawowych typów znaków o jakich mówi Peirce rozpoczynamy analizy przeprowadzane w tej pracy.

Pierwsza część pracy zatytułowana „Precepcyjny i recepcyjny kontekst semiotyki Charlesa Sandersa Peirce'a” obejmuje cztery rozdziały. Poprzedzone one zostały wstępem traktującym o dwóch modelach znaku. Wstęp ten rysuje w sposób szkicowy dorobek semiotyki i filozofii w zakresie teorii znaku. Zderzone tu zostają dwa modele znaku: diadyczny oraz triadyczny. Jest to swego rodzaju mapa pozwalająca określić miejsce koncepcji Peirce'a pośród innych ujęć znaku.

W rozdziale I „Ikon i znak ikoniczny” dokonane zostało podstawowe rozróżnienie między ikonem i znakiem ikonicznym. Postawiono tu też tezę, iż Platońska kategoria *mimesis* stanowi kontekst precepcyjny dla Peirce'owskiego pojęcia *ikonu*. Jednocześnie wskazano, iż jest to kontekst wspólny dla *ikonu* oraz pojęcia *simulacrum*, które używane dziś jest jako przeciwieństwo *ikonu*. Dokonano tu pierwszego przybliżenia metody precepcyjno-recepcyjnej, wskazując jak ważnym elementem dla formułowania jej podstaw są założenia semiotyki Peirce'a, a w tym przypadku refleksja dotycząca ikonu i znaku ikonicznego. Rozważany jest także w tym rozdziale problem degeneracji znaków (ikonizacja) oraz znaków zdegenerowanych. Problem ten, podobnie jak stosowana metoda badań recepcyjnych, są obecne we wszystkich rozdziałach tej części pracy.

Rozdział II „Indeks i znak indeksowy”, podobnie jak rozdział poprzedni, dokonuje rozróżnienia odpowiednio indeksu i znaku indeksowego. Najistotniejsze poruszane tu kwestie związane są ze starożytnym (stoickim i epikurejskim) kontekstem precepcyjnym dla Peirce'owskiego pojęcia indeksu. Tym razem bezpośrednim preceptorem okazał się Filodemos. Koncepcja semiotyczna Peirce'a na wzór starożytnej związana zostaje z logiką i wnioskowaniem ze znaków. Tutaj także przedstawiono ideę powiązania recepcyjnego kontekstu odkrycia z precepcyjnym kontekstem uzasadniania odwołując się do rozważań nad logiką jako semiotyką. Ważnym ustaleniem przedstawionym w tej części pracy jest teza o możliwości aktualizacji się ikonów w postaci indeksów.

W rozdziale III, podobnie jak w dwóch poprzednich, zasadniczymi są rozważania nad precepcyjnym i recepcyjnym kontekstem związanym z pojęciem symbolu. Analogicznie mówi się w tym fragmencie o symbolizacji

i zdegenerowanych znakach symbolicznych. Recepcyjny kontekst właściwy dla symbolu jest bardzo obszerny i zróżnicowany, stąd też rozważania dotyczą obszarów znaczących z perspektywy prowadzenia badań nad Peirce'em. Dlatego tak szeroko omawiana jest rola hermeneutyki dla recepcji (lub jej braku) myśli tegoż. W szczególności sposób łączy ten nurt z semiotyką Peirce'a ogromna waga przywiązywana do pojęcia symbolu oraz interpretacji zarazem. Analizy tu prowadzone sięgają także do wielu innych obszarów, starając się w ten sposób niejako topograficznie ukazać miejsce Peirce'owskiej koncepcji pośród innych ujęć.

Rozdział IV to przykład bardziej szczegółowej analizy niezwykle ważnej dla interpretacji semiotyki Peirce'a, Morrisowskiej ramy recepcyjnej. Pokazuje się tam w pierwszej kolejności kształtowanie się tej ramy (jej „uprzedmiotowienie” czyli ikonizację) a następnie rozpoznanie i analizę, czyli deikonizację.

Na drugą część pracy zatytułowaną „Semiotyczny sens 'logiki odkrycia' C. S. Peirce'a w perspektywie recepcyjno-precepcyjnej” składają się trzy rozdziały. Pierwszy z nich, o teorii znaku i reprezentacji, stara się przybliżyć podstawową semiotyczną terminologię Peirce'a oraz ideę pośredniej reprezentacji. Dokonano tu tylko przywołania terminologii w takim zakresie jaki jest konieczny dla określenia miejsca w semiotyce Peirce'a pojęć analizowanych w pierwszej części oraz dla możliwości prezentacji rozważań, które są przedmiotem kolejnego rozdziału. Właśnie ta i ostatnia część są bardziej ogólne. Prowadzone w rozdziałach VI „Semiotyczny wymiar 'logiki odkrycia' C. S. Peirce'a” oraz VII „Ciągłość jako tekst, lektura i strategia interpretacji” rozważania wykorzystują wszystkie dotychczasowe wyniki lub też podejmują próbę określenia miejsca dokonywanej w pracy interpretacji Peirce'a (przy okazji realizacji zamierzonego tematu) pośród innych możliwych podejść do zagadnienia sformułowanego w tytule. Oba rozdziały traktują więc filozofię Peirce'a w sposób całościowy.

Rozdział VI nie ogranicza się do referowania (przedstawienia interpretacji) Peirce'owskiej koncepcji „logiki odkrycia”, lecz sięga się tam do tych tematów z filozofii Peirce'a, które konstruują architekturę systemu filozofii amerykańskiego semiotyka, tak jak ją wskazuje C. Hausman [61]. Można zatem powiedzieć, iż w tym rozdziale zaprezentowany jest system filozofii Peirce'a w działaniu. Tak więc objaśniony tu jest sposób rozumienia kluczowego elementu Peirce'owskiego pragmatycyzmu, mianowicie tzw. zasady pragmatycznej, następnie wykorzystywane ustalenia z dziedziny semiotyki, które niosą z sobą Peirce'owską faneroskopię, czyli teorię kategorii fenomenologicznych. Wreszcie sama „logika odkrycia”, jako proces prowadzący od wątplenia do utrwalenia przekonania, wraz z semiozą dają wgląd w pojmowanie ciągłości jako podstawy synechizmu. Stąd też teza, iż rozdział ten prezentuje system filozofii Peirce'a w działaniu.

Kolejny rozdział dotyczy kluczowego dla pracy problemu ciągłości. Rozważone tu zostały trzy postawy interpretacyjne wobec tego zagadnienia. Ciągłość jest więc kolejno traktowana jako: tekst, lektura oraz strategia interpretacyjna. Każda z tych postaw spełnia określoną rolę w odpowiednio pojmowanej interpretacji (lub przyjmowanej możliwości rekonstrukcji). Kiedy jednak ciągłość sama staje się strategią prowadzonej interpretacji obejmując dwie pozostałe postawy wyznacza dla nich odpowiednią rolę. Taki wybór czyni lekturę nieprzypadkową. Rodzajem projektu na przyszłość jest przedstawiony w Dodatku szkic do teorii recepcji, pt. „Recepcja jako trwanie filozoficznej idei poprzez ikoniczne jej uprzedmiotowienie”.

Praca ta wpisuje się, jak już wspominałem, w horyzont epistemologiczny oraz semiotyczny z jednej strony, lecz również metodologiczny i teoretyczny z drugiej. Podkreśla się zatem:

- a) poznawczą wartość semiotyki oraz metody recepcyjno-precepcyjnej,
- b) znakowy charakter poznania i semiotyczny wymiar recepcji,
- c) teoretyczną dojrzałość i metodologiczne bogactwo semiotycznej epistemologii.

Semiotyczny system filozofii Charlesa S. Peirce stanowi dostateczną bazę dla rozwijania badań w określonych tu horyzontach. Praca ta stara się to pokazać, stawiając szereg bardziej szczegółowych tez oraz dokonując refleksji na obszarze badań Peirce'ologicznych.

Na koniec tych wprowadzających rozważań pragnę wskazać założenia metafizyczne oraz wprost wyartykułować te założenia, które są bezpośrednio przyjmowane w pracy. Chcę też wyraźnie podkreślić, iż założenia tu przywoływane przyjmowane są z określonej perspektywy epistemologicznej, czy też interpretacyjnej, prowadząc do pewnego rodzaju „skażenia” ich. Oznacza to, iż moje przedzałożeniowe przekonania świadczą, że ucząc się z tradycji filozoficznej jestem w zgodzie z Peirce'em, lecz przeciw Kartezjuszowi. Nie należy ukrywać, iż takie przeświadczenia przedzałożeniowe mają wpływ na założenia same oraz ich dobór i sformułowanie. Pierwsze założenie metafizyczne ma motywację epistemologiczną. Wpływa ono z przekonania o powątpiewalności i fallibilności (a więc podatności na błędy) naszej wiedzy. Jeśli chce się wykraczać poza perspektywę epistemologiczną oraz poza interpretacje lokalne powstaje potrzeba ufundowania wiedzy. W moim przekonaniu, taka procedura może się dokonywać poprzez założenia, od których mocy zależy w dużej mierze co teoria na nich zbudowana zechce powiedzieć o rzeczywistości. Proponuję więc przyjęcie założenia o antyfundamentalistycznym ograniczeniu założeniowego ufundowania wiedzy. Drugie założenie metafizyczne posiada niewątpliwą motywację metafizyczną i dotyczy rozróżnienia między systemem

filozofii a systemem filozoficznym rozumianym jako struktura czyniąca zadość warunkom wewnętrznej koherencji i logicznej rekonstrukcji. Otóż przyjmuję, iż system filozofii jest zwinieniem<sup>18</sup> systemu filozoficznego. Można zatem mówić o epistemologicznym, metodologicznym, aksjologicznym, antropologicznym, czy też semiotycznym (jak to jest w tej książce), a pewnie i kilku jeszcze innych, zwinieniu systemu filozoficznego. Przyjęcie tego założenia nie jest równoznaczne z dyrektywą nakazującą jego rekonstrukcję i utrzymującą możliwość dokonania tego. Z tym założeniem związane jest kolejne mówiące o tym, że nie można dokonać zwinienia ontologicznego, i to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, jest to dziedzina fundowania, która, i tu drugi powód, nie jest nam dostępna w sposób bezpośredni i stąd dziedzina ta nie może niczego zwinąć. Obszar zainteresowania książki daleki jest jednak od rozważań ontologiczno-metafizycznych, co nie znaczy, iż nie ma tu potencjalnie miejsca na podobne rozstrzygnięcie. Praca reprezentuje więc określone (dokładnie semiotyczne) zwinienie Peirce'owskiego systemu filozoficznego, lecz nie zamykając możliwości jego rozwinięcia. Przypomnijmy więc, raz jeszcze krótko owe założenia:

1. Założenie o antyfundamentalistycznym ograniczeniu założeniowego fundowania wiedzy.
2. Założenie o systematycznym charakterze myślenia filozoficznego, gdzie system filozofii jest zwinieniem systemu filozoficznego.
3. Założenie o niemożności dokonania ontologicznego zwinienia systemu filozoficznego;
4. Założenie o autorefleksyjnej (samosprawdzającej) naturze założeń metafizycznych.

Oczywiście założenia te nie wyczerpują w pełni ontologicznego ufundowania, znaczyłoby to bowiem możliwość dokonania właśnie zwinienia ontologicznego, lecz tylko odnoszą się do tego fragmentu filozoficznego systemu Peirce'a, który został semiotycznie zwiniony w zaprezentowanej w książce metodzie badań precepcyjno-recepcyjnych. Z tych założeń wywieść można trzy podstawowe założenia bezpośrednio przyjmowane i artykułowane w pracy. Chodzi zatem:

– po pierwsze, o przekonanie o zamkniętości i niedostępności historii w swym działaniu się, czyli w sensie ontologicznym, z którego wynika, iż możliwym z nią kontaktem jest interpretacja;

<sup>18</sup> Na ten temat patrz także przypis 4 w przedmowie oraz 16 w rozdz. I. Dodajmy tu, że zwinienie oraz zespolenie są to procedury będące odmiennymi stronami tego samego procesu. Zatem powiemy, że system filozofii jest zwinieniem systemu filozoficznego, zaś ten drugi jest zespoleniem systemów filozofii.

– po drugie, o przekonanie, iż poznanie jest ciągłym procesem interpretacyjnego przekładu, a więc jest procesem semiotycznym w sensie Peirce'a; wreszcie

– po trzecie, o przekonanie, że metoda badań precepcyjnych i recepcyjnych jest sposobem obiektywizacji (a dokładniej obiektywizacji) interpretacji. (Podkreślimy, nie ma w tym założeniu roszczenia do ostatecznego rozstrzygnięcia jakiegoś problemu, lecz tylko jego odniesienia do określonej wspólnoty badaczy czy interpretatorów.)

W pracy warstwa postulatywna przeplata się z warstwą analityczną, a co więcej warstwy te wzajemnie się określają i motywują realizując się w odniesieniu do systemu filozofii Peirce'a oraz dzięki temu systemowi filozofii (czy też nawet przy jego pomocy). W warstwie postulatywnej twierdzi się więc, iż:

1. Recepcję należy uzupełnić precepcją, zaś badania recepcyjne badaniami precepcyjnymi.
2. Recepcja i precepcja jest rodzajem „uprzedmiotowienia”, czyli w perspektywie semiotycznej jest ikonizacją.
3. Badania recepcyjne i precepcyjne są procesem przełamywania recepcyjnego i precepcyjnego „uprzedmiotowienia”, czyli w perspektywie semiotycznej są deikonizacją.
4. Proces ikonizacji recepcyjnej i precepcyjnej jest przejawem określonego stylu recepcji, czyli ramy recepcyjnej i odpowiednio dotyczy to samo ramy precepcyjnej.
5. Proces deikonizacji recepcyjnej i precepcyjnej jest procesem rozpoznania owych ram recepcyjnych oraz ram precepcyjnych.
6. Rama precepcyjna, jak też rama recepcyjna, dostępne są nam poprzez interpretację i stąd receptora lub preceptora postrzegamy poprzez ramową interpretację recepcyjną lub precepcyjną.

Oczywiście wymienione powyżej postulaty stanowią szkielet postulatów znacznie bardziej szczegółowych, które z tej racji bliżej związane są z analityczną częścią książki. Tym przejściowym elementem między warstwą postulatywną i analityczną jest przekonanie o tym, iż w systemie filozofii Peirce'a istnieje rozróżnienie między znakami triadycznymi i znakami zdegenerowanymi, w szczególności zaś rozróżnienie między ikonem i znakiem ikonicznym, gdzie pierwszy jest znakiem zdegenerowanym, zaś drugi triadycznym.

Jeszcze słowo wyjaśnienia do czytelnika. W pierwszym zamiarze praca miała zawierać próbę elementarnego wprowadzenia w problematykę Peirce'ologiczną. Ostatecznie tekst w tym duchu przygotowany nie został włączony do niniejszej pracy, przez co sfaje się ona bardziej zapewne skomplikowana dla kogoś kto chciałby pewnego wygodnego przewodnika



po tej problematyce<sup>19</sup>. Waga naszej kluczowej tezy o znaczeniu metody precepcyjno-recepcyjnej dla nie tylko badań nad Peirce'em, ale i może dla całej humanistyki wydała się nam wystarczającym uzasadnieniem dla ceny, jaką trzeba było zapłacić jeśli chodzi o rodowód niniejszego tekstu.

\* \* \*

Pragnę podziękować w szczególny sposób Panu Profesorowi Lechowi Witkowskiemu, który skierował moją uwagę na problematykę recepcji, ukazując nie tylko jej wagę dla badań humanistycznych, lecz także pilną potrzebę teoretycznego opracowania tego zagadnienia. Uwagi Pana Profesora były przepełnione kreatywną mocą opiekuna, a jednocześnie krytyczną przenikliwością pierwszego czytelnika. Dziękuję bardzo recenzentom i kolejnym czytelnikom maszynopisu: Pani Profesor Zeidler-Janiszewskiej oraz Panom Profesorom Wojciechowi Kaladze, Jerzemu Perzanowskiemu, Janowi Suchowi i Zdzisławowi Wąsikowi. Ich krytyczne uwagi i opinie formułowane z ogromną życzliwością dla tej książki pozwoliły na uświadomienie sobie słabszych jej momentów i wyeliminowanie tych niedociągnięć. Nie wszystkie sugestie zostały w książce zrealizowane. Jest to wynikiem odmienności stanowiska autora w tych szczegółowych kwestiach. Wybór takiego, a nie innego ujęcia obciąża, jak wszystkie poglądy formułowane w pracy, tylko autora, a w żadnej mierze nikogo z wymienionych osób. Pragnę też podziękować osobom, które przyczyniły się do tego, że książka ta w ogóle mogła zostać napisana. Jeszcze raz wymienić tu trzeba Pana Profesora Wojciecha Kalagę, a przede wszystkim Panią Profesor Hannę Buczyńską-Garewicz, których prace oraz bezpośredni z nimi kontakt spełniały rolę przewodnika po bezdrożach badań Peirce'ologicznych. Chcę też gorąco podziękować mej rodzinie, żonie i synowi, za okazanie większej niż zwykle cierpliwości i wyrozumiałości wobec zaangażowania w przygotowanie tej książki.

<sup>19</sup> Wiele z wątków koncepcji Peirce'a tylko przywołujemy, bądź milcząco je zakładamy. Doskonałym przewodnikiem po semiotyce Peirce'a, który nie ogranicza się tylko do wprowadzenia jest wydana już po zakończeniu tej pracy książka Hanny Buczyńskiej-Garewicz *Semiotyka Peirce'a* [35]. Praca ta rozwija i systematyzuje interpretacje myśli Peirce'a dokonane przez tę autorkę w licznych artykułach. Generalnie utrzymywana tam linia semiotycznej interpretacji koncepcji Peirce'a jest zgodna z naszymi przekonaniemmi prezentowanymi w tej pracy. W kilku punktach istnieje rozbieżność co do szczegółowych zagadnień oraz akcentowania poszczególnych problemów. Książka H. Buczyńskiej-Garewicz sytuuje się pośród prac z globalną hipotezą interpretacyjną, choć prezentuje tylko semiotykę.

Autor będzie wdzięczny za wszelkie uwagi, szczególnie zaś za te krytyczne, bowiem to one mają największą potencjalną moc kreatywną. Krytyka jest sposobem tworzenia nowej jakości, czego nie można powiedzieć o nawet tysiącrotnym potwierdzeniu. Zwłaszcza dotyczy to zarysowanego w Dodatku szkicu podejścia do teorii recepcji. Wszelkie uwagi skierowane do mnie do Instytutu Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika (87-100 Toruń, ul. Podmurna 74) traktował będę jako wsólną próbę stworzenia precyzyjniejszego aparatu, który pozwoli traktować badania recepcyjne nie jako pomocnicze, lecz bardzo ważne (a często kluczowe) dla rozważań humanistycznych.

Część I

**Precepcyjny i recepcyjny  
kontekst semiotyki  
Charlesa Sandersa Peirce'a**

## Wstęp

Znaki ikoniczne, indeksowe oraz symboliczne, nazywane najczęściej po prostu ikonami, indeksami oraz symbolami, stanowią trzon Peirce'owskiej semiotyki. Trzy są powody, dla których pogląd taki jest uzasadniony, prowadząc nas do rozpoczęcia rozważań nad semiotyką Peirce'a od tych właśnie pojęć.

Po pierwsze, prezentują one odniesienie znaku do przedmiotu. Trzeba tu bowiem pamiętać, iż greckie słowo 'πρᾶγμα'<sup>1</sup> (*pragma*) znaczy nie tylko 'czyn', o czym się wspomina w pracach badawczych nad Peirce'em, lecz przede wszystkim 'przedmiot' [patrz 123], które to pojęcie w koncepcji amerykańskiego filozofa odgrywa znaczącą rolę. Tu też moim zdaniem przebiega podział między pragmatyzmem działania i pragmatyzmem przedmiotu lub inaczej między pragmatyzmem a pragmatycyzmem (jak swoje stanowisko nazywa sam Peirce). Po drugie, odwołują się do utrwalo-nych przez europejską tradycję filozoficzną wątków rozważań nad ikonem, indeksem (lub oznaką) oraz symbolem, nadając im zgoła nowe znaczenie. W tym obszarze więc dokonuje się wskazania i rozdzielenia tego, co przejęte od tego, co nowe w koncepcji Peirce'a. Wreszcie po trzecie, tworzą one płaszczyznę naszego kontaktu z rzeczywistością empiryczną, umożliwiają próbę dotarcia do niej i odkrycia jej oraz ujęcia poprzez nawyki przejawiające się dzięki symbolom. W zakreślonym tu polu, moim zdaniem, formułuje się stanowisko filozoficzne odnośnie do rozstrzygnięć metafizycznych (oddzielenie tego, co doświadczalne od tego, co nie jest dane w doświadczeniu) i epistemologicznych (wyróżnienie tego, co poznawalne od tego, co nie jest poznawalne) będącego wynikiem przyjmowanych założeń ontologicznych. Pole to zatem ukazuje możliwość utrzymywania odmiennych stanowisk w tym względzie.

Te trzy powody decydują o tym, iż to właśnie ikon, indeks i symbol staną się przedmiotem analiz prowadzonych w tym rozdziale. Stawiają one zasadnicze problemy dla badacza filozofii Peirce'a oraz określają ramy

<sup>1</sup> Występujące w tekście terminy greckie zapisywane są zgodnie z regułami greckiej ortografii. Wyjątek stanowią cytaty, gdzie przyjęto pisownię w formie występującej u cytowanego autora.

interpretacyjne dla każdej próby zrozumienia systemu filozofii Peirce'a. Wyrażają je przywoływane rozróżnienia między: pragmatyzmem i pragmatycyzmem, tradycją i nowatorstwem (a ogólnie między przeszłością, przyszłością i teraźniejszością) i między realizmem i idealizmem.

Istnieje jeszcze jeden powód, który skłania do rozpoczęcia analiz od ikonu, indeksu i symbolu. Jest to konsekwencją stosowanej w tej pracy metody precepcyjno-recepcyjnej. Związana jest ona z wymienionym tu w punkcie drugim problemem oddzielenia tego, co przejęte, od tego, co nowe. Metoda ta w swoim zarysie przedstawiona jest w końcowej części tego rozdziału. Korzysta ona z pojęć Peirce'owskiej semiotyki, a zwłaszcza z tych, które uczyniono przedmiotem analiz prowadzonych w tej części pracy. Stąd też konieczne było podjęcie decyzji w swojej istocie dotyczącej relacji metody wobec teorii. Semiotyczna metoda precepcyjno-recepcyjna wspiera się na teorii i triadycznym modelu znaku Peirce'a. Użycie tej metody do analizy precepcyjnego i recepcyjnego kontekstu Peirce'a grozi popadnięciem w błędne koło definicyjne. Pamiętając więc o tym niebezpieczeństwie teoretyczną precyzację zagadnień precepcji i recepcji odłożono do czasu przybliżenia pojęć, które wykorzystywane są dla jej formułowania. Tak więc prezentowany porządek narracji nie odpowiada porządkowi teoretycznemu. Taka sytuacja rodzi podejrzenie, iż autor stawia się tu w szczególnej pozycji interpretatora, który

...może poprowadzić rzecz swobodniej, wejść w rolę 'arcyczytelnika' i [...] zaaranżować „bricolage”, 'grę', „czerpanie przyjemności z hipertekstu” [Genette, Palimpsestes, s. 452] i skłonić swego czytelnika do zasmakowania w tych pięknych zajęciach. [366, s. 355]

Cel jaki postawiony został przed rozważaniami zawartymi w tym rozdziale jest odmienny od intencji, o jakich mówi Wolf-Dieter Stempel w odniesieniu do tzw. tekstualistów. Jest to próba pokazania kontekstu semiotyki Peirce'a, widzianej z perspektywy kontynuowania dyskursu semiotycznego oraz określania jego nowej „powierzchni” przez Peirce'a. Wskazywanie zależności i związków między pojmowaniem ikonu, indeksu i symbolu u Peirce'a oraz jego następców, a także poprzedników, nie dzieje się w „świecie bez historii” (jak powiedziałby Jerzy Topolski). Dzięki przeprowadzonym tu analizom uwypuklone zostaje to, iż czym innym są ikony, indeksy i symbole, a czym innym znaki ikoniczne, indeksowe oraz symboliczne jako odpowiadające triadycznemu modelowi znaku. Po drugie, pokazujemy, że każdy z tych znaków odwołuje się do innego kontekstu precepcyjnego jako uzasadnienia naszej interpretacji oraz umiejscowiamy go w odmiennym kontekście recepcyjnym, odkrywając możliwości interpretacyjne danego typu znaku. Wreszcie po trzecie, podejmując się próby

wyznaczenia zależności między tymi kontekstami ukazując każdorazowo pewną czasową strzałę rozwoju (czy — mówiąc neutralnie — trwania) semiotyki. Są to trzy charakterystyczne cechy analiz dotyczących tak ikonu, jak indeksu oraz symbolu. Rezultaty bardziej szczegółowe podkreślone będą w podsumowaniach zawartych w odpowiednich partiach tej części pracy.

Rozważania na temat ikonu, indeksu i symbolu poprzedza szkicowa prezentacja dorobku semiotyki i filozofii w zakresie teorii znaku. Przedstawiony on został w istotnym dla tej pracy zderzeniu dwóch modeli znaku: **diadycznego** i **triadycznego**<sup>2</sup>. Owa prezentacja pełni dwie funkcje. Po pierwsze, spełnia rolę pewnego rodzaju wprowadzenia, zakładającego jednak już posiadanie ogólnej kompetencji semiotycznej, ukazując odmienne podejścia do zagadnienia koncepcji znaku. Po drugie, modele te (a zwłaszcza zaprezentowane tabele) są czymś w rodzaju mapy (z całą konsekwencją jej cech charakterystycznych, jak skrótowość i szkicowość, mogących prowadzić do uproszczeń) na której można określić miejsce koncepcji czy też twórców tworzących konteksty precepcyjne i recepcyjne dla ujęcia ikonu, indeksu oraz symbolu.

### Dwa modele znaku: diada i triada

**T**eoretyczne rozważania z dziedziny semiotyki uwikłane są w jej interdyscyplinarny charakter, co w praktyce oznacza wielojęzyczność dyskursu semiotycznego. Należy przy tym zauważyć, iż cecha ta przejawia się najczęściej nie poprzez dialog, lecz raczej jako semiotyczny wielogłos. Dla badacza zajmującego się semiotyką problemem jest więc zrozumienie tej semiotycznej polifonii. Owo zrozumienie dokonuje się na drodze **doświadczenia recepcyjnego** (czyli przyjmowania utrwalonych sposobów „czytania”, a więc interpretacji, bowiem żadna lektura nie jest „pierwsza” ani chronologicznie, ani w sensie filozoficznym) oraz **precepcyjnej archeo-**

<sup>2</sup> W książce Zdzisława Wąsika *Semiotyczny paradygmat językoznawstwa* [235, s. 110—118] autor proponuje cztery ogólne koncepcje znaku: znaku unilateralnego (Bühler), znaku bilateralnego (Saussure), znaku triadycznego (Peirce) oraz koncepcja trójkąta semantycznego (Ogden, Richards). Podsumowując swoje analizy Wąsik stwierdza, iż można mówić o czterech stosunkach między znakami i ich desygnatami: znak i desygnat znajdują się w rzeczywistości psychicznej, znak i desygnat znajdują się w rzeczywistości fizycznej, znak znajduje się w rzeczywistości fizycznej, a desygnat w rzeczywistości psychicznej, oraz znak znajduje się w rzeczywistości psychicznej, a desygnat w rzeczywistości fizycznej. Takie podejście prezentuje możliwość innego ujęcia kontekstu precepcyjnego przy odmiennym standaryzacji (patrz s. 40).

logii (czyli odkrywania nowego sposobu „czytania” [interpretacji] poprzedzającego nie tylko te utrwalone sposoby, lecz także sam tekst). W moim przekonaniu takiej standaryzacji, a więc utrwalonych sposobów interpretacji i ujmowania znaku (a zatem sformułowań teorii znaku) dostarczają semiotyce lingwistyka, teoria kultury czy też filozofia. Właściwie należałoby mówić o teoriach lingwistycznych (a nie lingwistyce), o teoriach kultury (a nie teorii) oraz o koncepcjach filozoficznych (a nie filozofii). Dla semiotyka pozostaje w takiej sytuacji wybór określonej standaryzacji lub podejmowanie prób systematyzacji. Najczęściej, co jest charakterystyczne dla humanistyki, występują tu ujęcia mieszane, bowiem żadne nie może w pełni oddać, a nawet opisać przedmiotu swych badań. Jako przykład realizacji takiego celu może służyć książka Jerzego Pelca *Wstęp do semiotyki* [200]. Autor, świadomy złożoności podjętego zagadnienia, dokonuje już na wstępie pewnych wyborów — rozważając pojęcie znaku, a nie istotę samego znaku — aby w ten sposób uniknąć „przedwczesnych decyzji ontologicznych na temat istnienia albo nieistnienia znaków” czy też „dyskusji na tematy wyłącznie językowe” (s. 34). Inną próbę systematyzacji podejmuje Zdzisław Wąsik w pracy *Semiotyczny paradygmat językoznawstwa. Z zagadnień metodologicznego statusu lingwistycznych teorii znaku i znaczenia* [235]. Propozycja Wąsika jest niezwykle cenna, bowiem pokazuje nie tylko mechanizm systematyzacji, lecz świadomie ujmuje ją w standaryzującym kontekście językoznawstwa. Badacz, który przystępuje do rozważań semiotycznych prowadzonych w określonej perspektywie historycznej, a więc także do badań w kontekście precepcyjno-recepcyjnych, powinien być świadom dokonywania **zabiegów standaryzacyjnych** (tzn. wyboru języka pewnej dziedziny jako dziedziny definiowania terminu) i używania **technik systematyzujących** (tzn. wyboru pewnej koncepcji jako sposobu wprowadzenia relacji i porządku między poszczególnymi terminami). Oznacza to, iż badacz powinien posiadać wiedzę na temat swoistości własnej dyscypliny i języka. Tak więc lingwiście wypada w szczególności wiedzieć jak językoznawstwo traktuje język dokonując potencjalnej standaryzacji przedmiotu badań semiotyki. Oprócz tego badacz ów widzieć powinien, przy przeprowadzaniu systematyzacji, zróżnicowanie i złożoność problemu teorii znaku, tzn. być świadomym swego punktu widzenia, a więc przyjmowanych założeń i stosowanej metody. Warunek, który nakłada na swoje analizy Pelc oraz rozważania Wąsika są wyrazem takiej świadomości teoretyczno-metodologicznej. Dla potrzeb tej pracy, nie jest niezbędne podążanie śladem Pelca z analizą pojęcia znaku. Propozycję bowiem, która wydaje się dawać najwięcej, bez zbytecznego wikłania się w semiotyczny wielogłoś teoretyczny (przynajmniej od strony ontologicznej i epistemologicznej, a więc czynienia dodatkowych założeń), niesie

książka Wilfrieda Nötha *Handbook of Semiotics* [193]<sup>3</sup>. Dokonując systematyzacji różnych koncepcji znaku autor posługuje się tu modelem<sup>4</sup> znaku. Nöth pokazuje trwałość pewnych tradycji ujmowania pojęcia znaku przez myślicieli od najdawniejszych czasów. Co może najważniejsze dla realizacji tematu tej pracy, takie analizy pokazują na czym polegała specyfika Peirce'owskiej koncepcji reprezentacji, ale jednocześnie wskazują przywiązanie Peirce'a do określonej tradycji (określonego modelu) ujmowania pojęcia znaku. Owa tradycja różni się od innych sposobów ujmowania znaków pod względem liczby jego korelatów. Właśnie w odniesieniu do takiej charakterystyki Nöth wyróżnia diadyczny model znaków oraz model triadyczny. Oczywiście można też mówić o modelu monadycznym (jak w „semantyce ogólnej” rozwijanej zgodnie z ideami jej twórcy Alfreda Korzybskiego) czy też modelu uwzględniającym sześć korelatów językowych (jak u Balingera — *phonic substance, monem, sense, sememe, seme, reality*), lecz zasadniczą rolę w dziejach myśli semiotycznej odgrywają dwa wcześniej wymienione modele znaku. Trzeba od razu się zastrzec, iż we wszystkich historycznych badaniach z dziedziny semiotyki trudno o jednoznaczność dotyczącą przeprowadzenia ostrej granicy podziału między tymi modelami. Tak więc w historycznych badaniach semiotycznych, a także samej semiotyce, trudno mówić o możliwości przeprowadzenia ostrej systematyzacji (zgodnie z tym jak ją postuluje logika). Jest to zresztą cecha charakterystyczna wszelkich badań prowadzonych w obszarze nauk humanistycznych<sup>5</sup>. Wydaje się, że nie ma potrzeby, aby wymóg przeprowadzania ostrej systematyzacji był obowiązujący bezwzględnie, tym bardziej, iż jest on prawdopodobnie niewykonalny, a humanistyka lat ostatnich wydaje się iść w zupełnie odmiennym

<sup>3</sup> Propozycja zawarta w książce Nötha jest zaledwie sprawozdawczym skrótem z badań historycznych w dziedzinie semiotyki. Jeśli chciałoby się zaprezentować historię semiotyki jako określoną znaczącą całość należałoby wykonać (posługując się metodą precepcyjno-recepcyjną w odniesieniu do wszystkich propozycji zarejestrowanych przez Nötha) taką samą pracę badawczą jaka została wykonana w tej książce w odniesieniu do koncepcji Peirce'a. Propozycja ta oprócz niewątpliwych zalet posiada również wady będące wynikiem troski o przejrzystość szkicu oraz spowodowane chęcią zaprezentowania neutralnego przeglądu stanowisk w zakresie teorii znaku. Do słabości, na które zwrócił mi uwagę Zdzisław Wąsik, wróć jeszcze w dalszej części pracy prezentując zestawienie Nötha.

<sup>4</sup> Pojęcie modelu jest tu używane w znaczeniu metodologicznym, a nie mówi się tu o modelu semantycznym.

<sup>5</sup> Niewykonalna jest systematyzacja, która spełniając warunki formalne, jednocześnie obejmowała by historyczny dorobek z danej dziedziny (pola badawczego). Jeśli nałożymy dodatkowe warunki, aby ową systematyzację przeprowadzić na bazie pewnej teorii (posłużyć się modelem semantycznym), ów historyczny dorobek zredukowany zostanie do części dającej się uzgodnić z teorią.

kierunku. W moim przekonaniu, modelowa namiastka systematyzacji przeprowadzona przez Nötha szczególnie w badaniach historycznych jest nieodzownym warunkiem porozumienia i dyskusji między badaczami. Otwartość na odmienne interpretacje nie musi być bowiem interpretacyjną dowolnością. Propozycja Nötha dopuszcza istnienie wielu interpretacji i ujęć zagadnienia znaku, natomiast ogranicza interpretacyjną dowolność. Nieostrość dystynkcji między różnymi modelami znaku zauważa sam Nöth stwierdzając:

The distinction between dyadic and triadic sign models has been interpreted as being both fundamental and unbridgeable, although there has not always been a clear-cut distinction between these two types of models in the history of semiotics. [193, s. 83]

Problemy interpretacyjne pojawiają się już przy pierwszej, najbardziej ogólnej charakterystyce modelu diadycznego odwołującej się do średniowiecznej formuły *aliquid stat pro alique*. Raffaele Simone w *Semiologie augustienne* [362] oraz R. A. Markus w *St. Augustine on signs* [332] utrzymują, że Św. Augustyn daje triadyczną charakterystykę znaku. W drugiej księdze *O nauce chrześcijańskiej (De doctrina christiana)* znajdujemy fragment, na który powołują się autorzy. Brzmi on<sup>6</sup>:

<sup>6</sup> Tłumaczenie tego cytatu budzi pewne kontrowersje. Dotyczą one m.in. fragmentu stwierdzającego, że znak „wyciska swoją formę w zmysłach”. Jeśli ten fragment dzieła Augustyna tłumaczyć: „znakiem jest mianowicie ta rzecz, która oprócz tego, że oddziałuje na zmysły, powoduje przywołanie czegoś innego poza sobą w umyśle” to należy, zdaniem Zdzisława Wąsika, przyjąć w myśl jego terminologii (patrz przypis 2, rozdz I), że chodzi tu może o unilateralną koncepcję znaku, albo też o tzw. czworokąt semantyczny. Zdzisław Wąsik proponowałby więc raczej tłumaczenie unikające pojęcia formy i określenia mechanizmu opisującego relacje między znakiem a zmysłami jako wyciskanie formy. Twierdzi on, że jeśli przyjąć takie odczytanie tego fragmentu to chodziłoby w nim albo o koncepcję unilateralną (znak znajduje się w rzeczywistości konkretnej, a przedmiot odniesienia znaku w rzeczywistości mentalnej), albo o czworokąt semantyczny (znak i jego przedmiot odniesienia pochodzą z rzeczywistości konkretnej, ale mają swoje odpowiedniki w rzeczywistości mentalnej). Wydaje się, iż fragment ten osadzony w średniowiecznym kontekście odwołuje się jednak do pojęcia formy. Jeśli tak jest, to wolny przekład brzmić może raczej tak: „Znak jest bowiem rzeczą, [która] oprócz tego, że wyciska formę na zmysłach, powoduje, że z niej samej coś innego przychodzi na myśl”. Znak zatem jest czymś takim (taką rzeczą), co pomijawszy to, iż posiada pewną formę zmysłową przychodzi na myśl coś innego (inną rzecz). Tak oto widząc dym przywołujemy ogień. Dokońuje się to nie dlatego, że dym oddziałuje na zmysły, lecz dlatego, iż dana jest forma zmysłowa pozwalająca dym łączyć z ogniem. Zagadnienie to jest u Augustyna połączone z podziałem znaków na *signa data* oraz *signa naturalia*. Owe znaki naturalne to te, które „sine uoluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt” („nieświadomie i bez żadnego starania się, by znaczyć, pozwalają poznać poza sobą coś innego”) [247, s. 122–123], zaś znaki ustanowione [*data*] to te „quae sibi quaeque uiuentia inuicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui uel sensa aut intellecta quaelibet” („które wzajem-

Znak obok tego, że wyciska swoją formę w zmysłach, jest czymś, co samo przez się przychodzi na myśl coś innego. (*Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire.*) [247, s. 122–123]

Owym trzecim korelatem ma być, obok znaku i jego przedmiotu (referenta), umysł, dla którego znak zastępuje przedmiot. Należy zgodzić się z argumentami Nötha, iż model ten nie jest triadyczny, a to z tego względu, że nie występuje tu charakterystyczna dla modelu triadycznego relacja między sensem i odniesieniem, lecz relacja między znakiem i referentem. **Badania precepcyjne** nad modelem diadycznym sięgać powinny właśnie do Św. Augustyna, a dalej uwzględniać semiotyczne koncepcje Alberta Wielkiego i trzynastowiecznej scholastyki, Hobbesa, Locke'a, logików z Port-Royal, Wolffa, Degerando, Saussure'a, Hjelmsleva, Cassirera, Bühlera, Bloomfielda, Buyssensa, Jakobsona i Goodmana. Gdyby badania te wspomagane były refleksją nad recepcją, uzyskany obraz prezentowałby pewną trwałą tradycję rozumienia pojęcia znaku, związaną z diadycznym modelem znaku. Obszar tej tradycji prezentuje tabela Nötha [193, s. 88 ]:

nie dają sobie istoty żyjące, aby w sposób sobie dostępny przejawić poruszenie wewnętrzne, doznania, albo jakiegokolwiek zrozumienie”) [247, s. 122–123]. Jak się wydaje, w obu przypadkach forma wyciskana w zmysłach jest ważnym czynnikiem funkcjonowania znaku, lecz nie jest jego elementem składowym. W przypadku znaków ustanowionych rzeczywiście zachodzi podobieństwo do kwadratu semantycznego, choć trzeba tu powiedzieć, iż jest to właściwie model komunikacji, gdzie kontrowersyjna „forma wyciskana w zmysłach” jest warunkiem porozumienia w myśl tego co powiada Augustyn: „Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id, quod animo gerit, qui signum dat” („Nie istnieje też żadna przyczyna znaczenia, to jest dawania znaków, poza chęcią wyrażania i przekazania do umysłu odbiorcy tego, co znajduje się w umyśle dającego znaki”) [247, s. 122–123]. W podobny sposób do zaprezentowanego tu piszą o koncepcji znaku u Augustyna U. Eco, R. Lambertini, C. Marmo i A. Tabarroni we wspólnym artykule „On animal language in the medieval classification of signs” zawartym w książce wydanej przez Eco i Marmo *On the Medieval Theory of Signs* (Benjamins, Amsterdam 1989, s. 3–41).

Gdyby chcieć przychylić się do odczytania Zdzisława Wąsika należałoby wprawdzie poczynić jeszcze kilka ważnych zastrzeżeń odnośnie pojmowania tego co wspomniany autor nazywa rzeczywistością konkretną oraz tego jak rozumieć oddziaływanie na zmysły. Gdyby szczegółowo analizować koncepcję Augustyna należałoby także pamiętać o tłumaczeniu Zdzisława Wąsika, bowiem ukazuje ono inny aspekt znaku oraz odmienną perspektywę spoglądania na niego. Jest tu podobna sytuacja do tej, która będzie przedmiotem rozważań przy okazji Platońskiego *Kratylosa*.

Pragnę w tym miejscu podziękować za pomoc językową Włodzimierzowi Appelowi oraz Zbigniewowi Nerczukowi. Wspomniane osoby w żadnej mierze nie odpowiadają za potencjalne uchybienia interpretacji dokonanej przez autora.

Twórcy diadycznych modeli	Znak	Korelat diady	
		znak-środek [1]	znaczenie [2]
Augustyn (397)	znak	znak (jako rzecz)	(inna) rzecz*
Albert Wielki Scholastyka XIII	<i>signum</i>	<i>aliquid</i> (głos)	<i>aliquo</i> (rzecz)
Hobbes (1640)	znak	doświadczenie poprzedzające	doświadczenie następujące
Locke (1690)	znak [1] znak [2]	idea słowo	rzecz idea
Port-Royal Arnauld i Nicole (1685)	znak	idea reprezentującej rzeczy	idea rzeczy reprezentowanej
Wolff (1720)	znak	jedna rzecz	inna rzecz
Degrando (1800)	znak	wyrażenie	idea
Saussure	znak	<i>signifiant</i>	<i>signifié</i>
Hjelmslev	znak	ekspresja	treść
Cassirer (1923)	forma symboliczna	konkretny zmysłowy znak	traść, znaczenie
Bühler (1933)	znak	konkretna rzecz	znaczenie**
Bloomfield (1933)	forma językowa	sygnał ( <i>speech sound</i> )	odpowiedź słuchacza***
Buyssens (1943)	<i>seme</i>	akt semiczny	znaczenie, sygnifikacja
Jakobson (1953)	znak ( <i>signum</i> )	<i>signans</i>	<i>signatum</i>
Goodman (1968)	symbol	słowa, obrazy, modele etc.	<i>denotatum</i> , przedmiot (obiekt)

#### Uwagi do tabeli:

\* Zdzisław Waśnik proponuje mówić o rzeczy w umyśle. Objasnienia dotyczące tej kwestii patrz przypis 6, rozdz. I.

\*\* Trudno dociec dlaczego Nöth używa tu pojęcia znaczenia, choć z przeprowadzonych przez niego w tej samej książce [193, s. 185] analiz wynika, że chodzi tu o przedmioty i stany rzeczy. Podobnie do przedmiotów i stanów rzeczy odsyła Janusz Lalewicz w interesującym artykule „Krytyka teorii funkcji mowy Bühlera-Jakobsona” (Teksty, 1973/6 (12), s. 16–33) oraz Dariusz Niklas w tłumaczeniu fragmentu z pracy Bühlera (Bühler K., „Zasady badań nad językiem”, [223], s. 277/196283). Innych pojęć używają Zdzisław Waśnik [235, s. 111] oraz Adam Heinz (Dzieje językoznawstwa w zarysie, PWN, Warszawa 1983, s. 294–298).

Pierwszy z nich mówi o ‘przedmiotach i zdarzeniach’, natomiast drugi o ‘rzeczywistości’. Pojęcie znaczenia wyrazu u Bühlera, jak to sugeruje Bertil Malmberg (Malmberg B., *Nowe drogi w językoznawstwie*, PWN, Warszawa 1969, s. 344) należy traktować rozdzielając wymienione przez Bühlera funkcje wyrażania, apelu oraz przedstawiania. Zasadniczą jednak wagę dla problemu znaczenia ma odniesienie do rzeczywistości dokonywane w ramach trzeciej funkcji nazywanej też symbolizacją. Stąd też zasadne wydają się propozycje, aby nie mówić o znaczeniu lecz rzeczywistości czy też przedmiotach bądź przedmiotach i stanach rzeczy. Nie znaczy to, że pozostałe funkcje należy w kontekście rozważań nad pojęciem znaczenia u Bühlera całkowicie pominąć (np. problem konotacji). Jest to jednak już bardzo szczegółowa kwestia. Chcących te rozważania rozwinąć odsyłam do wydanej w ramach serii Viennese Heritage przez Achima Eschbacha pracy zbiorowej *Karl Bühler's Theory of Language* (Benjamins, Amsterdam 1988).

\*\*\* W przypadku Bloomfielda Nöth używa terminów, które wprost nie wskazują na behawiorystyczną interpretację zagadnienia znaku i znaczenia amerykańskiego badacza. Prawdopodobnie jest to spowodowane odwoływaniem się do innej partii kluczowej książki Bloomfielda zatytułowanej *Language* (1933 wyd. I) oraz troską o pozostanie przy terminach mieszczących się w zakresie, wprawdzie szeroko rozumianej, nauki o języku. W rozdziale noszącym tytuł „Meaning” Bloomfield rozważa ciąg przyczynowy sytuacja mówiącego – mowa – odzew słuchacza (Bloomfield L., „Znaczenie”, [223], s. 262), natomiast nie używa swego symbolicznego zapisu ujmującego akt mowy jako układ bodźca (*stimulus*) i reakcji (*response*), czyli s-r. Szerzej omawia koncepcję Bloomfielda Adam Heinz w *Dziejach językoznawstwa w zarysie* (PWN, Warszawa 1983, s. 341–350). Heinz przytacza cytat z Bloomfielda, który był prawdopodobnie podstawą dla Nötha („the meaning of a linguistic form [jest to] the situation in which the speaker utters it and the response which it calls forth in the hearer” – Heinz A., *Dzieje...*, s. 348). Stąd też u Nötha mowa o *speech sound*, *signal* oraz *response in hearer*, a nie o bodźcu i reakcji.

Analizując tę tradycję ujmowania pojęcia znaku, szczególnie w wersjach bliższych współczesności, należy dokonywać **standaryzacji lingwistycznej**. Dla potrzeb tej pracy znacznie istotniejsza jest tradycja odwołująca się do modelu triadycznego.

Najczęściej rozważania na temat triadycznych koncepcji znaku rozpoczyna się od Peirce'a sugerując, iż tu właśnie należy szukać początków takiego rozumienia pojęcia znaku. **Badania precepcyjne** odsyłają jednak znacznie dalej. Zostanie to pokazane w następnej części tego rozdziału, poprzez odesłanie w rozważaniach nad ikonami do Platona czy symbolu do Arystotelesa. Takie ustalenie precepcyjne potwierdza obraz tradycji semiotycznej związanej z triadycznym rozumieniem znaku, zaprezentowany przez Nötha. Autor ten wspomina także o triadach, które są redukowalne do diad jak w przypadku semiotycznych koncepcji Locke'a i Anzelma. U Locke'a spotykamy dwie wynikające z siebie, lecz potencjalnie niezależne, diady: słowa są znakami idei, zaś idee są znakami rzeczy.

W kontekście Locke'a trzeba przynajmniej wspomnieć jeszcze nazwisko Williama Ockhama. Anzelm z kolei posługuje się dwoma alternatywnymi diadami wynikającymi z dystynkcji między *significatio* (relacja między słowem i pojęciem) i *appellatio* (relacja między słowem i rzeczą). Takie ujęcia (ostatecznie diadyczne) należy odróżnić od rzeczywistych czy też właściwych triad, które zbudowane są na podstawie trójkąta semiotycznego (różnie zresztą nazywanego), którego pierwsze prezentacje sięgają dzieła Heinricha Gomperza *Weltanschauungslehre* (z 1908 roku), gdzie w drugim tomie znajduje się część zatytułowana *Einleitung und Semasiologie*. Najczęściej przywoływany jest jednak trójkąt<sup>7</sup> przedstawiony piętnaście lat później przez Ogdena i Richardsa w ich klasycznej już książce *The Meaning of Meaning* [196, s. 11]. Jest to schemat wyraźnie behawiorystyczny, jak słusznie zauważa Lyons [179, s. 100]. Zgodnie bowiem z tym, co głoszą Ogden i Richards, pewien obiekt świata zewnętrznego wywołuje w umyśle mówiącego określoną myśl, która skłania go do przydania jej znaku. Od czasu opublikowania książki Ogdena i Richardsa nastąpił rozwój koncepcji trójkąta semantycznego. Zdzisław Wąsik [235, s. 116–117] przywołuje cztery inne ujęcia trójkąta semantycznego: Gustawa Sterna<sup>8</sup>, Stephana Ulmanna<sup>9</sup>, Johna Lyonsa<sup>10</sup> oraz Paula Guirauda<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Przywołując koncepcje wymienione przez Nötha jako triadyczne dla potrzeb rozważań nad kontekstem precepcyjnym i recepcyjnym dla Peirce'owskiej teorii znaku dokonałem pewnego uproszczenia, które przez Nötha zostało przemilczane lub nawet niezauważone. Chodzi o różnicę między koncepcjami trójkąta semantycznego, a znakiem triadycznym w sensie Peirce'a. Jak słusznie zwraca uwagę Zdzisław Wąsik [235, s. 115] trójkąt semantyczny bliski jest Peirce'owskiej triadzie, lecz różni je jednak w sposób zasadniczy zależność między poszczególnymi elementami znaku. U Ogdena i Richardsa oraz zwolenników trójkąta każdy element traktowany jest osobno, natomiast dla Peirce'a znak triadyczny jest elementem ciągłego procesu semiozy definiowanego jako nieprzerwany proces interpretacji czyli przekładu jednego znaku na drugi poprzez fakt, iż interpretant w pierwszym staje się reprezentantem w drugim odsyłając do nowego interpretanta. Dla zbadania kontekstu precepcyjnego i recepcyjnego istotne są także koncepcje trójkąta semantycznego, jako charakteryzujące znak poprzez odwołanie się do trzech elementów. Stąd też zestawienie Nötha mimo pominięcia tego rozróżnienia dla potrzeb tej pracy jest bardzo przydatne.

<sup>8</sup> Gustaw Stern w książce *Meaning and Change of Meaning* (Indiana University Press, Bloomington 1965, s. 37) opisuje wierzchołki trójkąta semantycznego jako 'znaczenie', 'wyraz' i 'referent'.

<sup>9</sup> Dla Stephana Ulmanna owe trzy elementy to: 'sens', 'nazwa' i 'rzecz'. Autor pisze o tych elementach w książce *Precis de semantique française* (Berne 1952, s. 22).

<sup>10</sup> We *Wstępie do językoznawstwa* (Warszawa 1975, s. 445) John Lyons rozważa już trochę bardziej złożony układ trójkąta semantycznego. Dla niego elementami są: 'znaczenie' ('pojęcie'), 'forma' i odpowiednik pozajęzykowy. Między znaczeniem i formą lokuje się jeszcze 'wyraz'.

<sup>11</sup> Znany polskiemu czytelnikowi Paul Guiraud w książce *Semantika* (Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, s. 21) przedstawia trójkąt semantyczny jako relacje między

Między zwolennikami triadycznego modelu znaku istnieją rozbieżności w opisie szczegółów charakteryzujących ową trójczłonową relację. Tu przyjmujemy, iż w triadycznym modelu występują trzy korelaty znaku: **sens**, **znak-środek** (jest to termin Morrisa używany tylko dla potrzeb tej modelowej prezentacji, wywiedziony od Peirce'a zinterpretowany został behawiorystycznie) i **referent**. O ile sens i znak-środek oraz sens i referent łączą bezpośrednie relacje, to relacja między znakiem-środkiem i referentem jest pośrednia. Relacja ta reprezentuje charakterystyczną dla triadycznego modelu znaku mediację między pierwszym korelatem (**znak-środek**), a korelatem trzecim (**referent**). **Precepcyjne badania** nad modelem triadycznym zakreślają tradycję tego modelu począwszy od Platona, poprzez Arystotelesa, stoików, Boecjusza, Bacona, Leibniza, Peirce'a, Husserla, Ogdena i Richardsa, aż po Morrisa. Ten ostatni na wiele lat określił sposób rozumienia triadycznego modelu znaku. Morris także zdominował sposób recepcji semiotyki Peirce'a. Wymienione wyżej nazwiska zakreślają pole tradycji semiotycznej odwołującej się do triadycznego modelu znaku. Jednocześnie jest to obszar zadań dla badań precepcyjnych, jak też recepcyjnych dla badacza zajmującego semiotyką Peirce'a. Badania precepcyjne kierują się do koncepcji Platona, Arystotelesa, stoików, epikurejczyków, Boecjusza, Bacona i Leibniza. W dalszych częściach tej pracy pragnę bowiem pokazać, iż szczególnie Platon (jeśli chodzi o ikony oraz ikoniczność), Arystoteles (ze względu na pojęcie symbolu) oraz stoicy oraz epikurejczycy (przez semiotyczne zaangażowanie logiki) stanowią precepcyjny kontekst dla rozważań nad semiotyką Peirce'a. Dodatkowo jeszcze Arystotelesowi (specyficznie zinterpretowanemu) Peirce zawdzięcza swoją koncepcję „logiki odkrycia naukowego”, z kluczową rolą pojęcia abdukcji. Będzie o tym mowa w rozdziale pracy poświęconej Peirce'owskiej „logice odkrycia naukowego”.

Podobnie jak w przypadku diadycznego modelu znaku także tu możemy przedstawić głównych twórców odwołujących się do modelu triadycznego poprzez tabelę zaprezentowaną przez Nötha [193, s. 90]:

odniesieniem czyli pojęciem znaczącym, symbolem, a zarazem formą znaczącą i jej obrazem akustycznym oraz przedmiotem odniesienia czyli rzeczą nazwaną.



Twórcy triadycznych modeli znaku	Znak	Korelaty triady		
		znak-środek [1]	sens [2]	referent [3]
Platon (ok. 400 p.n.e.)	nazwa	głos	idea, treść	rzecz*
Arystoteles (ok. 350 p.n.e.)	(znak)	głos	uczucia	rzecz ( <i>pragma</i> )
Stoicy (ok. 250 p.n.e.)	(znak)	<i>semainon</i>	<i>semainomenon lekton</i>	przedmiot zdarzenie
Boecjusz (500)	(słowo)	głos	pojęcie	rzecz
Bacon (1605)	(słowo)	słowo	pojęcie	rzecz
Leibniz (1700)	(znak)	znak-cecha	pojęcie	rzecz
Peirce	znak	<i>reprezentamen</i>	interpretant	przedmiot
Husserl (1900)	znak	wyrażenie	znaczenie	rzecz
Odgen Richards (1923)	—	symbol	myśl, odniesienie	referent
Morris	znak	znak-środek	<i>significatum</i>	<i>denotatum</i>

#### Uwaga do tabeli:

\* W książce *Linguistic Necessity and Linguistic Theory* [199, s. 15–36] Rostislav Pazukhin proponuje dualistyczną interpretację Platona. W moim przekonaniu jest to wynikiem przyjęcia kilku założeń tak teoretycznych, jak też metodologicznych. Po pierwsze, utrzymuje się, że Sofista stanowi wykładnię poglądów Platona w tej kwestii. Takie założenie ma swoje konsekwencje, bowiem prowadzi do uczynienia za podstawowy problem zagadnienie relacji między mówieniem i myśleniem, czy też językiem jako narzędziem porozumiewania i językiem jako narzędziem rozumowania. Po drugie, czyni się rozważania Platona elementem określonego zamierzenia badawczego mającego pokazać relację między językiem jaki jest przedmiotem badań dla językoznawców oraz językiem jaki jest przedmiotem badań dla logików. Konsekwencją przyjęcia tego założenia jest wybiórcze potraktowanie ustaleń Platona, określenie kontekstu dla Platona na podstawie Sofisty. Dualistyczne ujęcie jest możliwe do utrzymania w odniesieniu do Sofisty, lecz nie jest do utrzymania w odniesieniu do Kratylosa. Wydaje się, że jest to być może kolejny argument przemawiający za tzw. nową interpretacją Platona (*Platon. Nowa interpretacja*, pod red. A. Kijewskiej i E. I. Zielińskiego, RW KUL, Lublin 1993) upatrującą ważną rolę interpretacyjną w Platónskich naukach niepisanych, a więc poza dialogami. W tym kontekście interesujące są również uwagi Juliusz Domańskiego zawarte w książce *Tekst jako uobecnienie* (IFIS PAN, Warszawa 1992, s. 28–36). Z perspektywy interpretacyjnej prezentowanej przeze mnie w tej książce, to zagadnienie nie jest najistotniejszym wobec przekonania

o niedostępności intencji autorskiej zawartej tak w naukach pisanych, jak też tych niepisanych. Dla mnie natomiast istotne jest, iż w Platónskim *Kratylosie* zawarta jest koncepcja stanowiąca wyraźny kontekst precepcyjny wobec triadycznego modelu znaku. Gdy rozważyć dokładnie uwagi Michała Kaczmarkowskiego, to możliwe, że okaże się, iż koncepcja z Sofisty jest konsekwencją teoretyczną (nie historyczną) ujęcia z Kratylosa. Kaczmarkowski zauważa, iż: „de Saussure'owska dystynkcja: oznaczające – oznaczane jest zawarta w *Kratylosie* tylko *quoad rem*, a nie *quoad nomen*. O jej obecności w dialogu świadczą te ustępy, w których Platon, omawiając relację wyrazów do rzeczy, rozpatruje najpierw relację ich znaczenia (treści, oznaczanego) do rzeczy, a potem — relację ich postaci dźwiękowej (formy, oznaczającego) do rzeczy. Tak dwudzielnie skonstruowana jest cała centralna, wielostronicowa partia etymologiczna dialogu: najpierw etymologii opierające się na znaczeniu i ich relacja do rzeczy (391a–421b), a potem etymologii opierające się na brzmieniu i ich relacja do rzeczy (421c–427)” [205, s. 26–27]. Trzeba tu wspomnieć, iż nie tylko Nöth uważa koncepcje Platona za odwołującą się do trzech elementów znakowych. Umberto Eco w artykule zatytułowanym „Denotation” (*On the Medieval Theory of Signs*, ed. U. Eco, C. Marmo, Benjamins, Amsterdam 1989, s. 43–77) wprost pisze: „Bacon definitely destroys the semiotic triangle was formulated since Plato, by which the relationship between words and referents is mediated by the idea, or the concept, or the definition” (s. 61).

Pamiętając o precepcyjnej ramie tradycji semiotycznej, odwołującej się do triadycznego modelu znaku, przedstawimy teraz Peirce'owskie pojęcie znaku ikonicznego w kontekście badań precepcyjnych oraz recepcyjnych odwołań do Peirce'a. Tak więc mowa będzie nie tylko o Peirce'ie, lecz także o Platónie oraz współczesnych koncepcjach semiotycznych (semilogicznych) z nurtu dekonstrukcjonizmu. Platónska koncepcja *mimesis* stanowić będzie kontekst precepcyjny dla Peirce'owskiego ujęcia znaku ikonicznego, wydobywając jednocześnie w recepcji fakt odejścia współczesnych semiotyków, powołujących się na Peirce'a, od greckiego pojęcia *eikonu* związanego z koncepcją *mimesis*.

## Rozdział I

# Ikon i znak ikoniczny

Problematyka ikonu, ikoniczności i znaku ikonicznego zrodziła ogromną literaturę przedmiotu.<sup>1</sup> Przegląd tej literatury skłania jednak do wniosku, iż prezentowany tu brak jednolitości terminologicznej jest proporcjonalny do wagi zagadnienia oraz liczby powstałych prac zakreślających obszar nie tylko semiotyki. Niejako kanonem stało się przywoływanie przy tej okazji nazwiska Peirce'a. Jeśli miałbym nakreślić krótko historię tytułowego zagadnienia ikonu, ikoniczności i znaku ikonicznego, powiedziałbym, iż:

- a) z jednej strony jest to droga prowadząca do sformułowania pewnej koncepcji **znaku ikonicznego**
- b) z drugiej strony jest to recepcyjne „odcięcie” Peirce'owskiej koncepcji **znaku ikonicznego**, polegające na utożsamieniu go z **ikonem**. Thomas Sebeok [356, s.111]. zwraca uwagę, że:

...pojęcie znaku ikonicznego staje się jałowe, jeśli — jak to często bywa — rozpatruje się je w izolacji, a nie w całościowym kontekście pełnej teorii znaku.

Całościowe ujęcie poprzez rozważania precepcyjne pokaże nam, iż czym innym jest ikon, a czym innym znak ikoniczny. Idąc Peirce'owskim tropem tego rozróżnienia wskazane zostanie precepcyjne źródło ikonu w Platońskiej koncepcji *mimesis*. Okazuje się też, iż pochodzenie takie zdradzają współczesne koncepcje semiotyczne posługujące się pojęciem *simulacrum* (np. Baudrillard), które są jednak odległe Peirce'owskiej

<sup>1</sup> Wagę oraz zakres zagadnienia ikoniczności, ikonów i znaków ikonicznych ukazuje księga dedykowana Thomasowi A. Sebeokowi na 65 rocznicę urodzin zatytułowana *Iconicity. Essays on the Nature of Culture*, wydana pod redakcją Paula Bouissaca, Michaela Herzfelda i Rolanda Posnera [169]. Książka ta licząca 636 stron zawiera 24 prace napisane przez czołowych semiotyków europejskich i amerykańskich. Prace zebrane są w sześciu częściach („The Notion of Iconicity: Philosophical and Historical Perspectives”, „Iconicity: Philogeny and Ontogeny. The Empirical Paradigm”, „Reflection and Speculation: The Challenge of the Icon”, „Iconicity in Language and Literature”, „Icons in Social Life”, „Bodily Icons”), które tworzą dwie sekcje („Theoretical Issues” oraz „The Icon in Culture”). Książka ta pokazuje interdyscyplinarność pojęcia ikoniczności w zakresie zastosowania przedmiotowe i sposobów sformułowania.

koncepcji znaku triadycznego. Ten precepcyjny i recepcyjny kontekst wskazuje na kluczową rolę Peirce'owskiej dystynkcji między ikonem i znakiem ikonicznym dla rozważań nad ikonicznością w ogóle, a w rozumieniu semiotycznym w szczególności. Dystynkcja ta staje się dodatkowo interesująca dla badań nie tylko semiotycznych, lecz w całym obszarze humanistyki<sup>2</sup>, ze względu na pojęcie znaku zdegenerowanego, które daje możliwość przejścia od jedności świata empirycznego do zróżnicowania jego sposobów istnienia i wielości poznawczych odniesień do niego oraz epistemologicznych aspektów badań naukowych.

Prowadzone w tej części pracy rozważania dotyczą ustaleń w zakresie:

- a) proponowanej **metody precepcyjno-recepcyjnej**
  - wskazanie, iż tak recepcja jak precepcja jest ważnym, bo obiektywizującym<sup>3</sup> elementem interpretacji, dostarczającym istotnych wskazań i przesłanek w trakcie jej dokonywania;
  - wskazanie, iż semiotyka (tu pojęcie ikonu i znaku ikonicznego) daje olbrzymie możliwości artykułowania teoretycznych założeń badań recepcyjnych i precepcyjnych;
- b) analizowanej koncepcji Peirce'a widzianej w szerszej perspektywie tradycji badań semiotycznych
  - ukazanie, iż Peirce'owskie rozróżnienie ikonu i znaku ikonicznego jest kluczowe dla rozumienia oraz wykorzystania wyników uzyskanych w dziejach badań nad ikonicznością;
  - zaprezentowanie roli pojęcia znaku zdegenerowanego w koncepcji Peirce'a oraz dla badań semiotycznych w ogóle.

### I.1. Mimesis, ikon i *simulacrum*

**W**yróżnienie ikonu, indeksu oraz symbolu jest, jak zgodnie podkreślają badacze Peirce'a, podstawowym podziałem znaków, jakiego dokonał

<sup>2</sup> Interesujące są w tym względzie rozważania zawarte w ostatnio wydanych książkach Seweryny Wysłouch *Literatura i sztuki wizualne* (PWN, Warszawa 1994) oraz Anny Jamrozikowej *Obraz i metanarracja. Szkice o postmodernistycznym obrazowaniu* (Instytut Kultury, Warszawa 1994). Szczególną uwagę chciałbym zwrócić na artykuł niezującego Janusza Lalewicza „Przedstawienie i znaczenie” (*Kino. Gest – ciało – ruch*, pod red. A. Gwoźdźcia, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1990, s. 42–59), w którym autor z właściwą sobie wnikliwością rozważa zagadnienie ikoniczności. Wymienić tu także należy pracę Włodzimierza Ławniczaka „Uwagi o pojęciu znaku ikonicznego” (*Studia Semiotyczne*, 2:1971).

<sup>3</sup> Obiektywizacja cję rozumiem jako dążenie do uzyskania konsensu wspólnoty badaczy zajmującej się danym przedmiotem, co do dokonywanej interpretacji. Nie jest to dążenie do ostatecznej i jedynej interpretacji.

Peirce. Wskazuje to na wagę jaką przywiązywał Peirce do zagadnienia odniesienia przedmiotowego znaku czy też, jak to nazywa Ransdell, problemu „obiektywizacji” (*objectification* – [349, s. 63], stosowanie tu terminu „uprzedmiotowienie” byłoby zaprzeczeniem Peirce’owskiej idei ciągłej interpretacji, bowiem chodzi o relacje znaku do jego przedmiotu). Fakt ten — wraz z etymologią odsyłającą do starożytnej Grecji oraz uznanie przez Peirce’a za istotne przy rozważaniu relacji znaku do przedmiotu problemu podobieństwa i bliskości, istnienia przedmiotu oraz konwencjonalności (czy też arbitralności) znaku — wskazuje precepcyjny kontekst interpretacji semiotyki Peirce’a. Podobnie, jak w przypadku Peirce’owskiej koncepcji abdukcji — a co za tym idzie koncepcji „logiki odkrycia” — precepcyjnym kontekstem interpretacji jest tam łaciński przekład *Analitików* Arystotelesa (na ten temat patrz rozdział o „logice odkrycia”), tak w odniesieniu do podziału znaków na ikony, indeksy i symbole role precepcyjnego kontekstu interpretacji pełni grecka koncepcja (głównie pochodząca od Platona) *mimesis*. Wyznaczanie takiego kontekstu nie jest zabiegiem prostym tym bardziej, jeśli ów kontekst okazuje się być znacznie oddalony historycznie, co jest przecież wyrazem zmian w kumulatywnym zasobie kultury. Konieczny tu pewien skrót historyczny (w naszym przypadku zbliżający koncepcje *mimesis* Platona i Arystotelesa), będący także po części wynikiem historycznej niedostępności epoki, wywołuje często w badaniach precepcyjnych tworzenie nawet historycznie nieuzasadnionych **wspólnot preceptorów**. Tworzenie wspólnot preceptorów — nie mających historycznego bądź problemowego, tematycznego (przy pełnej świadomości ich pochodzenia np. z innych epok) uzasadnienia — jest zabiegiem nieuprawnionym. Często ma to miejsce w przypadkach formułowania opinii, iż „już starożytni...”, będącej podstawą do ahistorycznej gry wspólnotą, a nawet wspólnotami preceptorów. Tak więc badania precepcyjne nie muszą prowadzić do budowy arbitralnych wspólnot preceptorów, a nawet pozwalają na postawienie temu tamy.

### § 1. *Mimesis* i krytyka pojęcia znaku ikonicznego

Nie jest nowością (choć nie stanowi to też codziennej praktyki) szukanie korzeni pojęcia znaku ikonicznego w myśli Platona. W swoim artykule z 1971 roku „*Distinctively human semiotic*” [376, s. 96] Wells wprost stwierdza, iż pojęcie znaku ikonicznego wywodzi się od Platona (znak imitujący przedmiot, do którego się odnosi). Właściwa jest tu jednak uwaga T. A. Sebeoka:

Jednakże termin ten w ujęciu Peirce’a nabrał zupełnie nowego sensu, zestawiony w jego drugiej z kolei trychotomii znaków, którą on sam nazwał „najbardziej fundamentalną” [2 275]. [356, s. 105]

Inny znawca zagadnienia ikoniczności i znaków ikonicznych a przy tym badacz, któremu nie są obojętne ustalenia dokonane przez Peirce’a, P. Bouissac [251, s. 117] twierdzi, że:

...już od samych początków myśl semiotyczna uparcie zwracała się w stronę problemu ikoniczności, i to zarówno bezpośrednio, poprzez pojęcie *mimesis*, jak pośrednio, poprzez dyskusję filozoficzną dotyczącą znaków konwencjonalnych, gdyż takie pojęcie jak „konwencjonalność” czy „arbitralność” definiuje się przede wszystkim jako brak *mimesis*.

Zdaniem tego kanadyjskiego semiotyka [251, s. 117]

...myśl Platona, głównie w *Kratylosie*, obraca się wokół zagadnienia ikoniczności, Arystoteles zaś staje wobec tego samego problemu nie tylko w *Poetyce*, ale i w *Polityce* [...]. Od tego czasu pojęcie znaków ikonicznych przenikało całą literaturę semiotyczną: od najbardziej abstrakcyjnych rozpraw teoretycznych po najbardziej pragmatyczne przedsięwzięcia.

Trzeba tu jednak pamiętać, iż myśl Platona zawiera pojęcia — klucze, które będąc wieloznacznymi same odwołują się, jak to zauważyła Elżbieta Wolicka [379, s. 57–58], do przeddyskursywnych i przedwerbalnych początków poznania. Przykładem takiego pojęcia jest właśnie *mimesis*. Wraz z *mimesis* wieloznaczność, a w tym przypadku nawet nieostrość charakteryzuje pojęcia ikonu, znaku ikonicznego oraz ikoniczności. Trafnie tę sytuację rozpoznał T. A. Sebeok w *Contributions to the Doctrine of Signs* stwierdzając, że:

Pojęcie znaku ikonicznego — wiążące się ostatecznie z platońskim procesem *mimesis*, który Arystoteles następnie uogólnił, rozciągnawszy go z przedstawień czysto wzrokowych na wszelkie doświadczenia poznawcze i epistemologiczne — wielokrotnie poddawano analizie uwzględniając kilka jego odmian i przejawów; jednakże to, co wydaje się najtrudniejszym pytaniem teoretycznym, pozostaje bez odpowiedzi. [220, s. 128]

W tej samej pracy Sebeok zauważa dwie podstawowe trudności związane z pojęciem podobieństwa, leżącym u podstaw *mimesis*, a w związku z tym także dotyczącym pojęcia ikonu, znaku ikonicznego oraz ikoniczności. Wspomnijmy, iż pojęcie podobieństwa i bliskości występują także w koncepcji Peirce’a lecz mają one związek z tzw. „**przecuciem ciągłości**” (*premotion of continuity*). Sebeok poddaje w wątpliwość jednokierunkowe podobieństwo, stawiając tym samym problem symetrii w odniesieniu do znaku ikonicznego oraz wskazuje na definicyjną płynność pojęcia podo-

bieństwa. Nic więc dziwnego, iż pojęcie podobieństwa poddane zostało ostrej krytyce tak w filozofii, jak semiotyce jako „samozwańcze, oszukawcze narzędzie znachora” [278, s. 437–446]. Krytyki tej dla filozofii dokonał Nelson Goodman w pracy *Seven structures on similarity* stwierdzając poprzez analizę przykładów, iż pojęcie podobieństwa

albo całkowicie znika, albo po to, by je wyjaśnić, trzeba posłużyć się tym, co ma ono wyjaśnić. [278, s. 446] (cytuję za: Bouissac, 251, s. 120)

Radykalizm krytyki znacznie osłabia A. Tversky w swojej pracy *Features of similarity* [371, s. 327–352], choć problem dalej pozostaje. Na terenie semiotyki dyskusje, a następnie krytykę pojęcia podobieństwa, a co za tym idzie pojęcia ikonizacji i znaku ikonizacji (właściwie ikon), dokonuje z właściwą sobie erudycją Umberto Eco. W *Pour une reformulation du concept de signe iconique* [284] powołując się na kruchość różnych definicji ikonizacji i wskazując zależność w pewnym stopniu od konwencji twierdzi, iż:

można by zatem przyjąć, że znaki ikonizacji są zaszyfrowane kulturowo, co niekoniecznie znaczy, że wiążą się one arbitralnie ze swą treścią i że to, co wyrażają, da się rozłożyć na jednostki nieciągłe [284, s. 192].

Podstawą dla zawartych w tej pracy Eco ustaleń jest krytyka pojęcia znaku ikonizacji (właściwie ikon), jaką włoski semiotyk przeprowadził w piątym paragrafie trzeciej części jego *A Theory of Semiotics* [150] zatytułowanej „Critique of Iconism”. Wymienia tam Eco sześć „naiwnych pojęć” znaku ikonizacji. Tak więc znak ikonizacji to może być znak, który:

- 1) posiada takie same własności co jego przedmiot,
- 2) jest podobny do swojego przedmiotu,
- 3) jest analogiczny ze swoim przedmiotem,
- 4) jest motywowany przez swój przedmiot,
- 5) jest arbitralnie kodowany,
- 6) może być przedmiotem wielorakiej artykulacji [150, s. 191–192].

W swej konkluzji Eco stwierdza, iż ikonizm nie jest zjawiskiem tak prostym, jak to się wydaje, a co więcej nie jest zjawiskiem specyficznie semiotycznym. Sformułowanie takiej odpowiedzi nie jest możliwe na gruncie semiotyki Peirce’a, staje się jednak osiągalne dla Eco w związku z generalną krytyką tradycyjnych koncepcji znaku oraz wysunięciem koncepcji funkcji znakowej. Sam pomysł Eco jest wzięty od Louisa Hjelmsleva z pracy *Prolegomena to a Theory of Language* [168], gdzie autor określa funkcję znakową jako korelację formy treści (*content-form*) oraz formy wyrażenia (*expression-form*). Ową relację między tymi funkcjami nazywa zgodnością. Hjelmslev twierdzi, że:

...it appears more appropriate to use the word sign as the name for the unit consisting of content-form and the expression-form and established by the solidarity that we have called the sign-function. [168, s. 58]

Oczywiście w modelu, w którym znak nie jest znakiem czegoś, zaś referencja znakowa umieszczona w planie treści, trudno znaleźć miejsce dla znaku ikonizacji oraz ikonizacji. Do modelu znaku Hjelmsleva Eco dodaje tezę Peirce’a o nieograniczonej semiozie i wbudowuje to w swoją koncepcję teorii kodu. Trzeba tu bowiem podkreślić, iż koncepcja Eco eliminuje z semiotyki pojęcie referenta za cenę odniesienia do kulturowej konwencji. Na nowo zinterpretowany ikonizm dotyczy nie relacji wyobrażenie — przedmiot, lecz relacji wyobrażenie — pewna treść kulturowa. Także Mieczysław Wallis był przekonany, iż konwencjonalność rządzi użyciem znaków ikonizacyjnych. W literaturze przedmiotu dotyczącej znaków ikonizacyjnych najczęściej przywołuje się jego oryginalny podział znaków ikonizacyjnych

Dwoma krańcowymi postaciami znaków ikonizacyjnych są z jednej strony znaki ikonizacyjne skrajnie uproszczone, ubogie w szczegóły: nazwijmy je zgodnie z mową potoczną, „schematami”, a z drugiej znaki ikonizacyjne bogate w szczegóły: proponuje nazwać je „pleromatami”, od greckiego *pleroma* — „pełnia”. [373, s. 39].

Wallis twierdzi, iż między „schematami” i „pleromatami” mieści się całe bogactwo znaków ikonizacyjnych, które podlegają procesom „schematyzacji” lub „pleromatyzacji”. Tym wewnątrzikonizacyjnym procesom towarzyszą częste procesy „deikonizacji” czyli „konwencjonalizacji”, gdy znak ikonizacyjny przestaje takim być, a staje się umownym, oraz bardzo rzadkie procesy „ikonizacji”, gdy znak umowny staje się ikonizacyjnym.

Analizując obszerną literaturę przedmiotu, z której zostało tu wspomnianych zaledwie kilka wyjątków, można zaobserwować dość charakterystyczne tendencje. Zainteresowanie dla znaków ikonizacyjnych jest obecne w teoretycznych badaniach dwóch grup badaczy. Po pierwsze, są to przede wszystkim historycy sztuki, często odwołujący się także do ikonografii oraz ikonologii, zajmujący się tzw. sztuką przedstawiającą.<sup>4</sup> Do tej

<sup>4</sup> Odesłać tu można do znanych analiz Erwina Panofsky’ego zawartych w książce *Studia z historii sztuki* (Warszawa 1971) oraz interesujących rozważań Jana Białostockiego w *Historii sztuki wśród nauk humanistycznych* [131] i Mieczysława Porębskiego w *Ikonosferze* (PIW 1972). W kontekście rozważań prowadzonych w tym rozdziale bardzo interesujące są dwie książki wydane w ostatnim czasie w USA. Myślę tu o obszernej pracy Kendall L. Waltona *Mimesis as Make-Believe. On the Foundations of the Representational Arts* (Harvard University Press, Cambridge 1990) oraz zawierająca wiele uwag ogólniejszej natury niż sugeruje tytuł książka Margaret Olin *Forms of Representation in Alois Riegl's Theory of Art* (Penn State Press, University Park 1992).

samej grupy należą także semiotycy filmu. Przedstawiciele tej grupy badaczy znaków ikonicznych posługują się tradycyjnym rozumieniem ikonu odsyłającym do pojęcia podobieństwa. Oczywiście, w kanonie mieści się przywołanie nazwiska Peirce'a. Badacze sztuki pragną wzbogacić rozumienie znaku ikonicznego przez wykorzystanie pewnych osiągnięć ikonografii i ikonologii (bądź wpisać ideę znaku ikonicznego w te koncepcje), natomiast semiotycy filmu usiłują wzbogacić znak ikoniczny o ustalenia dokonane w obszarze semiologii odwołujące się do tradycji Ferdynanda de Saussure'a oraz do psychoanalizy.<sup>5</sup> Wśród tych pierwszych szczególnie atrakcyjny jest problem znaków ikonicznych dla badaczy historii motywów, tematów, przedstawień *etc.*, na co zwraca uwagę Jan Białostocki (patrz [131]). W polskiej literaturze przedmiotu w ostatnim czasie ukazała się praca zbiorowa *Mimesis w literaturze, kulturze i sztuce* [186] (materiały z konferencji), która potwierdza stawianą tu diagnozę. We „Wprowadzeniu” do tej książki Zofia Mitosek zauważa, iż problematyka mimesis we współczesnej świadomości naukowej zastąpiona została właśnie przez rozważania nad znakami ikonicznymi. Zdaniem Z. Mitosek

Zamiast mówić o podobiznach i wizerunkach, mówimy obecnie o znakach ikonicznych. Relacja semantyczna, tak istotna dla dzieł mimetycznych, (naśladowujące – naśladowane = znaczące – znaczone) przestaje interesować uczonych. Pytają oni nie tyle o rzeczywistość reprezentowaną w danym obrazie czy zachowaniu, ile o jego związek z innymi zachowaniami kulturowymi, osadzenie w systemie komunikacji, sposoby budowania znaczeń. Istotna staje się relacja syntaktyczna, łącząca dany znak ikoniczny z kodem i innymi znakami; zamiast podobieństwa do przedmiotu wchodzi w grę podobieństwo do innych jednostek tego samego systemu semiotycznego, decydującego o regułach gry mimetycznej. [186, s. 31]

Semiotycy zajmujący się filmem pragną wykorzystać pojęcie znaku ikonicznego do zbudowania podstaw semiologii czy też semiotyki filmu. Przykładem badacza, który w dużej części to uczynił jest Christian Metz, uczeń Rolanda Barthesa. Drugą grupę badaczy zajmujących się pojęciem

<sup>5</sup> Lektura książki Alicji Helman *Historia semiotyki filmu* (Warszawa 1991, tom I, Biblioteka Myśli Semiotycznej) oraz antologii prac klasyków semiotyki filmu *Film: Język – rzeczywistość – osoba* (Warszawa 1992, Biblioteka Myśli Semiotycznej) potwierdza tę diagnozę. Semiotycy filmu najczęściej wbudowują swoje semiotyczne rozważania w ramy różnie pojmowanej teorii komunikacji. Przykładami takich prac mogą być książki wydawane w szczególnie prężnym ośrodku katowickim. Przykładowo można wymienić *Kulturę, komunikację, film. O tekście filmowym* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992) Andrzeja Gwoźdźcia, *Po kinie?...*, (Universitas, Kraków 1994) pod red. A. Gwoźdźcia oraz również pod redakcją wspomnianego badacza *Kino. Gest – ciało – ruch* (Wiedza o Kulturze, Wrocław 1990).

znaku ikonicznego stanowią badacze związani z czymś, co można nazwać programem badań Peirce'ologicznych. Chodzi więc z jednej strony o tych, którzy usiłują dokonać eksplikacji pojęcia znaku ikonicznego u Peirce'a oraz tych, którzy dokonują aplikacji tego pojęcia w obszarze badań nad Peirce'em. Grupa tych badaczy jest stosunkowo liczna i zgromadzona wokół ośrodków badań nad Peirce'em w USA (np. ośrodek na Uniwersytecie Stanu Pensylwania, kierowany przez Robertę Kevelson) lub Niemczech (ośrodek w Stuttgarcie, kierowany przez Elisabeth Walther, kontynuujący dorobek Maxa Bense). Osobna grupa badaczy to ci, którzy dokonali radykalnej krytyki, a w efekcie reinterpretacji pojęcia znaku ikonicznego, a przy okazji ikonizacji. Sztandarowym przedstawicielem tej grupy jest oczywiście Umberto Eco.

## § 2. Ikon, mimesis i semiologizacja semiotyki

Komentując stan recepcji oraz jej styl odnośnie do pojęcia znaku ikonicznego można mówić o kolejnych etapach rozważań nad ikonem, znakiem ikonizacji i ikonizacją. Wpierw spotykamy sformułowanie pewnej koncepcji znaku ikonicznego, a następnie obserwujemy **recepcyjne „odcięcie”** od Peirce'owskiej koncepcji znaku ikonicznego polegające na utożsamieniu go z ikonem. Sytuację da się teraz wyrazić bardziej precyzyjnie. Historycznie rzecz biorąc można powiedzieć, iż dzieje pojęcia **ikonu** (nazywanego znakiem ikonizacji) to dzieje recepcji Platońskiej koncepcji **mimesis**, a szczególnie tego jej elementu, który jest związany z pochodzącym od niego greckim terminem *'eikon'* (εἰκών). Dzieje krytyki pojęcia znaku ikonizacji (należałoby powiedzieć ikonizacji) związane są również z owym Platońskim rozumieniem ikonu. A gdzie miejsce na ową oryginalną i nowatorską propozycję Peirce'a? W dziejach recepcji Platońskiej koncepcji ikonu nie ma miejsca na ujęcie znaku ikonizacji według Peirce'a, a to za sprawą **ramy recepcyjnej Morrisa**, która poprzez swoją interpretację myśli Peirce'a wpisuje go w dzieje recepcji Platońskiego pojęcia ikonu. Jest tak poprzez utożsamienie ikonu i znaku ikonizacji, co stało się powszechną praktyką nawet w poważnych semiotycznych studiach dotyczących koncepcji Peirce'a.

Wzmocnieniem tego stylu recepcji jest obecna sytuacja w badaniach semiotycznych, którą można nazwać **„semiologizacją semiotyki”**<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Chodzi tu przede wszystkim o badaczy związanych z tzw. dekonstrukcjonizmem oraz częściowo postmodernizmem. Jacques Derrida stanowi tu czołową postać nurtu. Także niektórzy tekstualisci przyczyniają się do „semiologizacji semiotyki”. W ostatnim czasie sporo jest interesującej polskiej literatury z zakresu wspomnianej tu problematyki. Szcz-

Oczywiście to, co obecnie formułuję stanowi tylko pewną hipotezę przede wszystkim z tej racji, iż będąc uwikłanym (tak w sensie czasowym, jak przestrzennym) w dyskurs, którego hipoteza ma dotyczyć, nie mam możliwości dysponowania ani „pełną” perspektywą interpretacyjną, ani też „wszystkimi” danymi, na których miałyby się ona wspierać. Kluczowym punktem owej „semilogizacji semiotyki” jest to, co określam jako „referencyjne odcięcie”<sup>7</sup>, które da się już znaleźć w dziele de Saussure’a. Jest znamienne dla semilogizacji wywodzącej się od de Saussure’a, iż nawet wewnętrzne dyskusje toczone są w płaszczyźnie wyznaczonej przez relacje akustyka – (fonetyka) – mowa – pismo, w przeciwieństwie do semiotyki (głównie anglosaskiej), gdzie płaszczyznę porozumienia wyznacza relacja znaku do jego przedmiotu i znaczenia. „Semilogiczna brama” do semiotyki to odcięty jak gdyby brzytwą Ockhama **referent**, co dekonstruuje relacje reprezentacji, przyzwalając na prezentację semilogicznych zależności. Tak oto, w wyniku owego „referencyjnego odcięcia”, **reprezentację** zastępuje „prezentacja”. Dalej możemy powiedzieć, że „semilogizacja semiotyki” ma „polisemiczne wcielenie” co wynika z krytyki, a w efekcie dekonstrukcji semiotycznego rozumienia znaku, związanej zazwyczaj z podkreślaniami jego (znaku) arbitralności i konwencjonalności (jak u Eco). W swoim „polisemicznym wcieleniu” pozbawiony referenta znak staje się „śladem” (patrz [252]; u Eco funkcją znakową). „Polisemicznie wcielenie” „referencyjne odcięcie” dokonuje się dzięki „umysłowej pozoracji” (symulacji) będącej ucieczką od starej Platońskiej idei mimesis odwołującej się do greckiego pojęcia ‘eikon’. Jest to więc „deikonizacja”, a w efekcie dekonstrukcja pojęcia **ikonu** i **znaku ikonicznego** w imię **simulacrum**.<sup>8</sup> Jest to interpretacyjna (a przynajmniej metodologiczna) anarchia (w sensie Feyerabenda), będąca programową rezygnacją z pojęcia **rekonstrukcji**<sup>9</sup> (interpretacji) na rzecz **dekonstrukcji** (deinterpretacji).

gólnie cenna jest tu cała seria prac wydanych przez warszawski Instytut Kultury pod redakcją Anny Zeidler-Janiszewskiej. W szerszym kontekście badań humanistycznych rozważają te zagadnienia autorzy 13 tomu Poznańskich Studiów z Filozofii Nauki zatytułowanego *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce* (Warszawa–Poznań, PWN 1993).

<sup>7</sup> Temu odcięciu referenta towarzyszy często odcięcie nośnika znaku, a przynajmniej jego przemieszczenie.

<sup>8</sup> Wspomnieć należy, iż w liście do Lady Welby z 14 grudnia 1908 roku Peirce wspominając ikony używa w nawiasie określenia *Simulacra*, co wydaje się potwierdzać naszą hipotezę łączącą Peirce’owski *ikon* oraz *simulacrum* w kontekście precepcyjnym Platona.

<sup>9</sup> Programowa rezygnacja z pojęcia wszelkiej rekonstrukcji idzie znacznie dalej, niż przyjęta w tej książce niemożność rekonstrukcji pojmowanej jako dotarcie do intencji autora i jest przede wszystkim skierowana przeciwko logocentryzmowi, czyli również rekonstrukcji logicznej. W tej książce przyjmuje się możliwość rekonstrukcji logicznej jako narzędzia badawczego, choć ta nie jest jej przedmiotem.

cji). Ostatecznie działania te stają się **autodekonstrukcją**. Czynią bowiem z przedmiotu badań humanistycznych, z „człowieka przepełnionego znakami”, z „człowieka przejawiającego się poprzez znaki” czy też „człowieka samego będącego znakiem” — człowieka dającego się określić jako „człowieka pełnego śladów” (czylich śladów), „człowieka pozostawiającego ślady”, czy też „człowieka samego będącego tylko śladem”, czyli takiego, którego za Musilem można nazwać „człowiekiem bez właściwości”. Tak oto po śmierci Boga zostaje ogłoszona śmierć Człowieka.

Tę hipotetyczną, jak podkreślałem, diagnozę należałoby dookreślić według trzech osi współrzędnych: **osi poststrukturalizmu**, która określiłaby nam miejsce „recepcyjnej inicjacji”; **osi postmodernizmu**, która wskazywałaby nam zakres „przedmiotowego odniesienia” oraz **osi dekonstrukcjonizmu**, która wyznaczyłaby użycie „metody i pojęć”<sup>10</sup>. Taka analiza mogłaby być interesująca, lecz wykracza ona poza przedmiot analiz dokonywanych w tej pracy. Jednak jednym z punktów tej charakterystyki „semilogizacji semiotyki” pragnę się tu jeszcze zająć: Chodzi o to, co nazwane zostało „umysłową pozoracją” (symulacją), a co sprowadza się do deikonizacji i zastąpienia pojęcia ikonu przez pojęcie simulacrum. Jest to ważne, bowiem posługiwanie się pojęciem simulacrum jest w odniesieniu do pojęcia ikonu (także w ujęciu Peirce’a) precepcyjną dekonstrukcją. Tak więc ikon i simulacrum są alternatywnymi pojęciami, ale co ważne precepcyjnie odsyłającymi do tej samej koncepcji mimesis.

Trzeba jednak powiedzieć, iż dokonujemy tu pewnego uproszczenia (obecnego zresztą powszechnie w pracach na temat mimesis u Platona), a więc pewnego skrótu tak historycznego, jak myślowego. W swojej ostatniej książce *La grammaire philosophique chez Platon* [227] Antonia Soulez pokazuje, iż koncepcja mimesis u Platona podlegała ewolucji, zaś punktami zwrotnymi są dwa dialogi Platona: *Kratylos* oraz *Sofista*. Drogi od *Kratylosa* do *Sofisty* opisuje Soulez jako kryzys mimesis. Autorka dostrzega wagę *Kratylosa*, choć traktowanie go jako etapu na drodze do *Sofisty* jest chyba interpretacyjnym nadużyciem. Autorka tak oto szkicuje to, co jest przedmiotem dalszych jej analiz:

<sup>10</sup> Należy zauważyć, iż wspomniane tu określenia „postmodernizm”, „poststrukturalizm” i „dekonstrukcjonizm” używane są z dużą dowolnością, a przy tym jeszcze często zamiennie. Taka sytuacja nie sprzyja rzeczowej dyskusji ich dotyczącej. W moim przekonaniu niedopuszczalne jest zamiennie stosowanie tych pojęć, bowiem dopiero przy ich wspólnym ujęciu zyskujemy możliwość spojrzenia na pewne zjawisko, czy zjawiska, występujące w wymiarze kulturowym oraz w dyskursywnym zakresie nauk humanistycznych. Dlatego należy mówić o trzech osiach pokazujących kierunki lokowania krytycznego odniesienia oraz jednoczesnego formułowania perspektywy perswazyjnej. Oczywiście czymś zupełnie odmiennym jest problem uzasadnienia krytycznej mocy przedstawianej propozycji.

La *mimesis* s'avère en effet incapable d'expliquer le proces signifiant. Tout l'intérêt de la discussion avec Cratyle est là: démontrer qu'une conception iconique de la signification sacrifie cet „organe” de communication qu'est le logos. Affranchir le langage de la *mimesis* signe à cet égard un double effort: [I] rejeter la *mimesis* comme modèle pour une théorie du sens, et [II] briser la référentialité comme argument sémantique. Par là, le *Cratyle* contient les prolégomènes à la recherche de l'essence du langage qui sera menée dans le *Sophiste*. [227, s. 82]

Fakt, że Peirce używa w swojej koncepcji pojęcia **ikon** dowodzi, iż pozostaje on w precepcyjnym kontekście starożytnej filozofii greckiej, zaś sposób jego rozumienia oraz miejsce jakie temu pojęciu wyznacza w swej koncepcji każą przypuszczać, iż Platon był jego preceptorem odnośnie do pojęcia **ikonu**. Takie przypuszczenie potwierdzają uwagi Henryka Podbielskiego zawarte we „Wstępie” do *Poetyki* Arystotelesa (patrz [121], s. XLV–LXI). Tak więc Peirce'owski **ikon** odnosi się do wziętego od Platona pojęcia εἰκών (**eikon**), który etymologicznie odpowiada pojęciu **kopii, obrazu, wizerunku i posagu**. Kluczowym dla naszych tu ustaleń czynionych w Platońskim kontekście precepcyjnym jest fragment 433e z *Kratylosa*. Od niedawna w języku polskim istnieją trzy różne przekłady tego fragmentu. Dwie wersje pochodzą z przekładów całego *Kratylosa* (oba z 1990 roku), zaś jedna wersja jest autorstwa Izydory Dąbskiej i zawarta jest w „Wypisach”, będących drugą częścią książki Dąbskiej *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej* [142]. Ponieważ fragment ten nie jest obszerny, zaś przekłady różnią się między sobą zwracając uwagę na różne aspekty pojęcia ikonu (eikonu) pozwolę sobie wszystkie te przekłady interesującego tu nas fragmentu przytoczyć. Oto jak Sokrates zwraca się do Kratylosa według przekładu Zofii Brzostowskiej [205, s. 125]:

A skoro te pierwotne mają ujawniać jakieś przedmioty, masz pewien lepszy sposób, aby to robiły, niż ten, żeby one same były podobne do rzeczy, które mają wskazywać? Może ci się bardziej podoba to, co mówi Hermogenes i wielu innych, że nazwy są umowne i ukazują przedmioty tym, co się tak umówili, co rzeczy przedtem znali, i że prawidłowe nazywanie polega na umowie, a zgodnie z tym nie ma żadnej różnicy, czy ktoś ułoży tak, jak teraz są ułożone, czy odwrotnie, nazywa małym to, co teraz nazywamy duże, a duże małym? Ten sposób ci odpowiada?

Na to odpowiada Kratylos:

To ogromna różnica, Sokratesie, jeśli ktoś poprzez podobieństwa ukazuje to, co ukazuje, a nie przez to, co popadnie.

Ten sam fragment w tłumaczeniu Witolda Stefańskiego brzmi następująco:

Jeśli nazwy „pierwotne” mają być wyobrażeniami pewnych rzeczy, to czy znasz inny lepszy sposób, by były takimi wyobrażeniami, niż ten, by je uczynić najbardziej podobnymi do rzeczy, które wyobrażają? A może bardziej podoba ci się opinia Hermogenesa, który twierdzi, podobnie zresztą jak wielu innych, że nazwy są umownymi znakami i przedstawiają rzeczy tym, którzy je ustalili i zawczasu poznali, oraz że „prawidłowość” nazw polega na konwencji i że nie ma różnicy, czy ktoś tak, jak to obecnie przyjęte, czy też przeciwnie, by duże nazywać małym, małe zaś dużym? Który pogląd bardziej ci się podoba? [206, s.50]

I odpowiedź Kratylosa [206, s. 51]:

/W ogóle i szczególe, lepsze jest nazywanie rzeczy na zasadzie podobieństwa niż nazywanie przypadkowe.

Wreszcie tłumaczenie Izydory Dąbskiej zawarte we wspomnianej książce dotyczącej starożytnej semiotyki greckiej:

Lecz jeśli nazwy pierwotne mają być znakami jakichś rzeczy, czy znasz jakiś lepszy sposób takiego oznaczania, aniżeli ten, by owe nazwy uczynić możliwie podobnymi do oznaczanych nimi rzeczy? Czy też bardziej odpowiada ci pogląd wysunięty przez Hermogenesa i wielu innych, że nazwy są umowne i że używane są jako znaki przez tych, którzy ustalili daną konwencję, a znali przedtem tę rzecz, i że właśnie ta konwencja jest jedyną zasadą trafności nazw. Przy czym byłoby rzeczą obojętną, czy posłużymy się konwencją właśnie już istniejącą, czy też przyjmiemy jej przeciwną, w myśl której (np.) „małe” nazwiemy „wielkim”, a „wielkie „małym”? Który z tych poglądów bardziej ci się podoba? [142, s. 83]

I odpowiedź Kratylosa:

Całkowicie i pod każdym względem Sokratesie lepiej jest, gdy ktoś rzecz oznacza na zasadzie podobieństw, a nie jakoś przypadkowo. [142, s. 83]

W przypadku tych przekładów fragmentu Platona zasadnicza różnica zawarta jest w tym, że raz mówi się o **przedmiocie**, innym razem o **wyobrażeniu**, a wreszcie o **znaku**. Zapewne jest to wynik stosowania różnych **stylów recepcji** i umieszczenia w odmiennych **ramach recepcyjnych**. Trudno byłoby dociec, który z zaprezentowanych tu przekładów „bliższy” jest Platonowi, tym bardziej, że trzeba by wpierw zdefiniować jak rozumiemy ową „bliższosc”, czyli opisać lub przynajmniej zadeklarować przywiązanie do określonej teorii przekładu.<sup>11</sup> Dla potrzeb tej pracy

<sup>11</sup> W literaturze Peirce'ologicznej także porusza się zagadnienie przekładu. W sposób systematyczny tym zagadnieniem zajmuje się Dinda L. Gorlée w szeregu swoich publikacji, a przede wszystkim w książce zatytułowanej *Semiotics and the Problem of Translation: With Special Reference to the Semiotics of Charles S. Peirce* [57]. Autorka wykorzystuje w swoich rozważaniach ustalenia Ludwiga Wittgenstaina, Waltera Benjamina oraz Romana

nie jest to jednak konieczne, tym bardziej, że — jak sądzę — przekłady te mieszczą się w czymś, co można by uznać za **interpretacyjną ramę przekładu**. Wolno nam bowiem, a nawet jest wskazane mówienie o wszystkich przekładach, które dopuszcza interpretacyjna rama przekładu. Jest ona wyrazem potencjalnej zawartości, treści, znaczenia *etc.* mieszczących się w przekładanym pojęciu (czy też większej całości). Nie interesują nas w tej pracy szczególnie zagadnienia dotyczące pojawienia się i charakterystyki poszczególnych przekładów. Istotnym natomiast jest samo ujawnienie tych trzech przekładów, bowiem jako zawarte w interpretacyjnej ramie przekładu oddają one charakterystyczne własności platońskiej koncepcji *mimesis*. Po pierwsze, zwracają uwagę na obecność w tej koncepcji odniesienia przedmiotowego. Trzeba tu wspomnieć, iż właśnie w *Kratylosie* (patrz 205, 391b oraz 436a) Platona występuje greckie słowo *πρᾶγμα* (*pragma* – przedmiot), które wraz z Arystotelesowskim znaczeniem z *Hermeneutyki* [120] stanowi moim zdaniem, precepcyjny kontekst dla samej nazwy **'pragmatyzm'** wskazując na zasadniczą rolę koncepcji przedmiotu w Peirce'owskim rozumieniu pragmatyzmu. Co więcej, *πρᾶγμα* u Platona w *Kratylosie* występuje w opozycyjnym powiązaniu ze słowem *ὄνομα* (nazwa), zaś kontekst greckiej myśli starożytnej przywołuje także słowo *πρᾶγμα* w znaczeniu 'czyn', co wskazuje na możliwy kierunek interpretacji zasady pragmatycznej Peirce'a. Po drugie, przekłady te wskazują na mentalny, umysłowy charakter pojęcia *mimesis*. Wreszcie po trzecie, podkreślają relacyjny charakter tego pojęcia. Cechy te oczywiście charakteryzują także platońskie pojęcie eikonu, które tym samym staje się precepcyjną przesłanką Peirce'owskiej koncepcji ikonu i znaku ikonowego.

### § 3. Ikon, znak ikonowy i *simulacrum*

W swej semiotyce Peirce poszedł jednak znacznie dalej niż Platon. Grecki *εἰκόν* (*eikon*) jest w koncepcji Peirce'a odpowiednikiem **ikonu**, lecz rozumianego jako „to, co pierwsze”, a więc w sensie *image*, będącego elementem umysłu (*mind*). Dopiero ten *image* stanowi podstawę **znaku**

Jakobsona. Autorka powołuje się na Peirce'owskie rozróżnienie między znakami pełnymi i zdegenerowanymi (*genuine* oraz *degenerate*), przypisując taką właściwość również semiozie. Taka teza wychodzi znacznie poza Peirce'a, bowiem prowadziłaby do konieczności przyjęcia istnienia doskonałej semiozy i w istocie skierowana by była przeciw Peirce'owskiej koncepcji znaku. Natomiast sama intuicja takiego ujęcia relacji między oryginałem i przekładem jest interesująca. W tej książce przekład jest związany z semiotycznie zinterpretowanym zagadnieniem precepcji i recepcji.

**ikonowego** nazywanego przez Peirce'a **hypoikonem**. Czym innym jest zatem ikon jako „to, co pierwsze” oraz czym innym znak ikonowy jako realizacja Peirce'owskiej koncepcji znaku jako triady „reprezentamen – przedmiot – interpretant”. Podobnie jest zresztą w przypadku indeksu i symbolu. Czymże jest więc ikon? Korzystając z platońskiej nauki powiemy, iż jest to wyobrażenie (ikon) i dalej, że jest ono odwzorowaniem (*mimesis*). Dalsza charakterystyka pochodzi już od Peirce'a. Owo wyobrażenie (ikon jako „to, co pierwsze”) dotyczyć może pewnych jakości i cech (*image*), relacji (*diagram*) lub reprezentacji (*metaphor*). Dopiero hypoikon mający jako reprezentamena jedną z trzech powyższych możliwości, odniesiony do perspektywy konwencji, czyli posiadający interpretanta, może stać się znakiem ikonowym.

But most strictly speaking, even an idea, except in the sense of a possibility, or Firstness, cannot be an Icon. A possibility alone is an Icon purely by virtue of its quality; and its object can only be a Firstness. But a sign may be *iconic*, that is, may represent its object mainly by its similarity, no matter what its mode of being. If a substantive be wanted, an iconic representamen [tj. znak – przyp. T. K.] may be termed a *hypoicon*. Any material image as, a painting, is largely conventional in its mode representation; but in itself, without legend or label it may be called a *hypoicon*. [C. P. 2.276]

Można by powiedzieć, oczywiście przy pewnych zastrzeżeniach, iż ikon jest to treść świadomości, która dopiero ujęta jako element triady znkowej „reprezentamen – przedmiot – interpretant” staje się znakiem ikonowym, czy hypoikonem, jak go nazywa Peirce.

An *icon* is any possible qualitative content of consciousness — what Peirce calls a 'Firstness' — considered in respect to its possible function in cognition as the form (that is, quality or character) of an actual or possible object. An *iconic* sign ('hypoicon') is anything whatever which does or can function as a sign in virtue of its embodiment of some icon proper. [349, s. 55]

Jako przykład znaku ikonowego może nam posłużyć mapa. Sama ona, jako przedmiot materialny, nie jest ikonem, lecz może pełnić funkcję znaku ikonowego będącego „ucieleśnieniem” ikonu właśnie, pokazanego na niej poprzez linie, „podobnego” do strukturalnej sieci, formy terytorium. Oczywiście integralną częścią mapy jako znaku ikonowego jest legenda. Pozbawiona legendy mapa jest **znakiem ikonowym zdegenerowanym**, który może szukać swojego interpretanta jedynie wśród indeksów. Taka mapa może mieć tylko walor wskazujący. Będzie ona np. wskazywała określone nazwy własne pełniąc właściwie funkcję indeksu. Trzeba tu bowiem wspomnieć, iż Peirce twierdził, że w rzeczywistości nie istnieją czyste znaki ikonowe czy indeksowe. Każdy znak posiada zna-



miona wszystkich poziomów semiotyczności, a więc poziomu ikonizacji, poziomu indeksowości oraz poziomu symboliczności. Jest to założenie konieczne, aby utrzymywać **tezę o ciągłości procesów semiotycznych**, a poprzez nie także procesów poznawczych. Ukazanie znaku ikonizacji (podobnie innych znaków) nie polega u Peirce'a na abstrahowaniu od elementów innych jak ikonizacji (indeksowych i symbolicznych), lecz wprost przeciwnie. Pełne ujęcie znaku ikonizacji to pokazanie go w relacji do elementów innych poziomów semiotyczności, które nie są nieistotnymi, lecz wręcz współokreślają pełne ujęcie danego znaku. Ślad też występuje u Peirce'a tak rozwinięta klasyfikacja znaków, która ma oddać potencjalną różnorodność znaków, możliwość zajmowania przez dany znak odmiennych miejsc spośród innych znaków oraz określić udział i wkład trzech poziomów semiotyczności w powstanie określonego znaku. W moim przekonaniu tak właśnie należy traktować Peirce'owską klasyfikację znaków.

Wróćmy teraz do pojęcia *simulacrum*, które w ostatnim czasie m.in. za sprawą Baudrillarda w perspektywie „trójwymiarowej [poststrukturalizm – postmodernizm – dekonstrukcjonizm] **semilogizacji semiotyki**” robi zawrotną karierę.<sup>12</sup> W badaniach precepcyjnych dotyczących *simulacrum* należy, moim zdaniem, sięgać do tego samego kontekstu precepcyjnego związanego z pojęciem *mimesis*<sup>13</sup>. O ile semilogia, jak sądzę, jest

<sup>12</sup> O *simulacrum* i to w kontekście filozofii Platona pisał już w 1969 roku w książce *Logique du sens* Gilles Deleuze (patrz [277], s. 253–279). Dotyczące tego zagadnienia prace Baudrillarda powstały po 1970 roku (patrz [174]).

<sup>13</sup> W książce *Anti-Mimesis from Plato to Hitchcock* (Cambridge University Press, Cambridge 1994) Tom Cohen rozważając zagadnienie *mimesis* i *anti-mimesis*, a więc problem kontynuacji i bardziej jeszcze tradycji zerwania z mimetycznością, stawia problem „materialności” tekstu. Zwraca to nam uwagę na fakt, iż kwestia badań precepcyjnych sięgających do platońskiej koncepcji *mimesis* jest złożona. Interesująca jest także w tym kontekście książka Arne Melberga *Theories of Mimesis* (Cambridge University Press, Cambridge 1995), która próbuje pokazać drogę od platońskiej filozofii podobieństwa do współczesnej filozofii różnicy wykorzystując do tego koncepcje literackie de Mana. Także Ryszard Nycz w książce *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a wiedza o literaturze* (Wydawnictwo IBL, Warszawa 1993) odnosi się do relacji intertekstualność – *mimesis*. Nycz twierdzi, iż: „Z jednej strony bowiem intertekstualność staje się ukrytym wymiarem *mimesis* (wymiar jej retorycznych strategii i całej iluzjonistycznej maszynerii). Z drugiej zaś *mimesis* jawi się jako ideał, skryty cel intertekstualnej aktywności” (s. 79). Także w wydanej przez Nycza zbiorówce *Po strukturalizmie. Współczesne badania teoretycznoliterackie* (Wiedza o Kulturze, Wrocław 1992) kwestia *mimesis* jest kilkakrotnie przywoływana. Jedna uwaga jest tu warta cytowania w kontekście rozważań nad semiotyką Peirce'a. Jest ona związana z interpretacją jakiej dokonuje Mieke Bal w recenzji z tłumaczenia *Poetyki* Arystotelesa zatytułowanej „*Mimesis and Genre Theory in Aristotle's Poetics*” (*Poetics Today*, 1982 vol. 3:1). Przyczynę sporów o *mimesis* widzi on w rozpadzie obrazu jednolitego świata Greków na niespójne fragmenty w wizji świata współczesnego. Dlatego sądzi, iż

odpowiedzialna za „referencyjne odcięcie” na terenie niektórych nurtów semiotyki, tak latynizacja pojęcia *eikon* (eikonów) wyrażona w pojęciu *simulacrum* oddaliła to pojęcie od odniesienia przedmiotowego. Droga od eikonu do *simulacrum* to droga od „naśladowania” do „udawania”, od „obrazu–wyobrażenia” do „obrazu–pozoru”, od mniemania do symulacji. Trzeba tu bowiem powiedzieć, iż istnieje w łacinie pojęcie „*icon*”, które oddaje ujęcie Platona; oznaczając jednoznacznie „obraz” nie odcina się od odniesienia przedmiotowego. Tak więc wybór pojęcia *simulacrum* na łacińskiego spadkobiercę greckiego eikonu nie jest pozbawiony konsekwencji, a nawet wydaje się być czynionym świ

Wracając do Baudrillarda trzeba stwierdzić, iż podejście do zagadnienia ikonu, w jego koncepcji skrywanego pod pojęciem *simulacrum*, jest w sposób zasadniczy odmienne od prezentowanego przez Peirce'a. Podobieństwem jest tu waga przywiązywana do rozważań na temat przedmiotu. Pierwsza książka Baudrillarda z 1968 roku (o ile wiem, w całości wydana tylko po francusku) *Le système des objets*, zgodnie z tytułem poświęcona jest problematyce przedmiotów. Na tym jednak kończy się podobieństwo między Baudrillardem i Peirce'em, a więc pozostaje ono w granicach stwierdzenia o przynależeniu do tego samego kontekstu precepcyjnego, odwołującego się do platońskiej koncepcji eikonu i *mimesis*. System przedmiotów w ujęciu Baudrillarda jest etapem i podstawą dla „krytyki

wyściem jest traktowanie *mimesis* jako pojęcia semiotycznego i to odwołując się do semiotycznej terminologii Peirce'a. Małgorzata Sugiera referując ten pogląd w artykule „*Mythos, katharsis i mimesis: nowe lektury Poetyki Arystotelesa*” ze wspomnianej zbiorówki Nycza pisze, iż Bal „pokazuje jasno, że *mimesis* to artystyczne przedstawienie nie przedmiotu, który realnie istnieje, ale — jego interpretanta. Wszystkie pytania o związki dzieła sztuki z rzeczywistością stają się w tym momencie nieporozumieniem. A całkowicie zmyślona opowieść jest równie mimetyczna jak dosłowna relacja z realnych wydarzeń” (s. 148). Dalej Bal stwierdza, iż nie ma różnicy między fikcją i realizmem, a ten drugi wprost jest niemożliwy. Otóż w moim przekonaniu, największym nieporozumieniem są twierdzenia samego Bala. Po pierwsze, oprócz przedmiotu bezpośredniego istnieje w koncepcji Peirce'a przedmiot dynamiczny. Po drugie, stanowisko Peirce'a jest realizmem, choć nie w klasycznym ujęciu. Po trzecie, jak pokazuje Wojciech Kalaga istnieje możliwość wypracowania w oparciu o koncepcję Peirce'a pojęcia, które służy rozważaniom nad fikcjonalnością. Po czwarte, porównanie fikcji i realizmu jest pomieszaniem porządków — jeśli już to fikcji i realności (czy świata realnego). Po piąte, są to zabiegi w gruncie rzeczy przeciw Peirce'owi i przeciw Arystotelesowi (porównaj przypis 12 rozdz. III oraz wspomniany tam artykuł Elżbiety Wolickiej prezentujący poglądy Arystotelesa w tej kwestii). Po szóste, estetyka jest ważnym elementem systemu filozofii Peirce'a (patrz: *Peirce and Value Theory. On Peirecan Ethics and Aesthetics* (ed. Herman Parret, Benjamins, Amsterdam 1994) oraz zamieszczone w IV tomie „*Estetyki w Świecie*” (Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1994) trzy teksty o Peirce'ie, a zwłaszcza J. Jay Zemana „*Znak estetyczny w semiotyce Peirce'a*” (s. 197–214).

ekonomii politycznej znaku" dokonanej w pracy *For a Critique of the Political Economy of the Sign*

...in which he discusses problems with both standard bourgeois and Marxian analyses of commodities, consumption and needs, while arguing that a sociologically oriented semiology could help to develop more adequate perspectives. [174, s. 19]

Stąd też dla Baudrillarda simulacra są reprodukcją przedmiotów i zdarzeń, a

...orders of simulacra' form various stages or 'orders of appearance' in the relationships between simulacra and 'the real'. [174, s. 78].

Baudrillard twierdzi, iż poprzez długi historyczny proces symulacji jej modele konstytuują świat i ostatecznie „pochłaniają” (*devour*) reprezentacje.<sup>14</sup> Baudrillard podaje tu przykład pojęcia Boga, jako ukazujący dokładnie ten mechanizm przechodzenia od boskości ujętej w ikonach do Boga, który sam dla siebie jest simulacrum. Boga ma nie być, istnieją tylko simulacra (patrz [128], s. 169).

To semilogiczne podłoże prowadzi do kolejnego recepcyjnego ustalenia. W pracach wspomnianych teoretyków relację, która łączyła **signifiant** oraz **signifié** zastępuje relacja symulacji. Tak oto znak „udaje”, że odnosi się do przedmiotu, pozoruje tę relację.

Aby podkreślić odmienną koncepcję Peirce'a wspomnijmy jego wkład w dalszy rozwój starożytnej idei ikonu jako elementu mimesis. Nowatorstwo ujęcia Peirce'a polegało na:

- 1) odróżnieniu **ikonu** i **znaku ikonicznego**,
- 2) ciągłym przejściu od **ikonu** do **znaku ikonicznego**,
- 3) określeniu (poprzez wyróżnione typy znaków) miejsca znaków ikonicznych pośród innych znaków.

Owó określenie miejsca jest rozumiane dynamicznie, czego domaga się teza o ciągłości procesu semiozy, a co jest możliwe dzięki triadycznej koncepcji znaku i rozbudowanej klasyfikacji znaków.

Jeśli pójść tu ekonomiczną drogą za Baudrillardem to można wskazać pewną analogię ogólnej idei triadycznej koncepcji znaku w semiotyce Peirce'a z relacjami między różnymi elementami pewnej sytuacji ekonomicznej. Nie jest to jednak droga kształtowania się oraz reguły funkcjonowa-

<sup>14</sup> Baudrillard w swych rozważaniach idzie jednak znacznie dalej mówiąc o podmiocie fraktalnym i człowieku wirtualnym („Świat video i podmiot fraktalny”, [w:] *Po kinie?*..., pod red. A. Gwoźdźnia, Universitas, Kraków 1994, s. 247–258]. Ten pogląd jest konsekwencją przyjęcia symulacji jako podstawowej relacji umożliwiającej orientację w rzeczywistości oraz przejawu odniesienia do niej.

nia semiozy według Peirce'a. Jest to tylko pewna analogia mająca walor perswazyjny, a nie uzasadniający. Kluczową jest tu relacja między producentem, rynkiem oraz nabywcą. Tym, który wytwarza „towary” jest oczywiście producent, lecz ów „tovar” staje się towarem właśnie dopiero wtedy, gdy jest na niego zapotrzebowanie, tzn. istnieje potencjalny jego nabywca. Podobnie jest u Peirce'a. Znak istniejący potencjalnie jako „to, co pierwsze” pod postacią reprezentamenu staje się znakiem wtedy, gdy istnieje „zapotrzebowanie” na jego interpretację, tzn. gdy istnieje jego interpretant. Z kolei rynek jako miejsce gry między popytem i podażą stanowi podstawę określenia towaru. W odniesieniu do Peirce'a stwierdzimy, że to, co nazywa on „podstawą” jest określeniem odniesienia znaku do jego przedmiotu, zaś mediacja spełnia rolę gry między popytem i podażą. W tym schemacie sprzedawca pełni rolę taką, jak przedmiot znaku. Peirce określił różne możliwe warianty gry między elementami powyższej sytuacji (jeśli dalej pozostajemy przy zaproponowanej analogii) poprzez wyróżnione typy znaków. Co więcej, wskazał, że występują tu także relacje zdegenerowane, poprzez stworzenie pojęcia znaku zdegenerowanego oraz znaku pełnego [symbolicznego].

Ikony oraz indeksy, a także znaki ikoniczne i znaki indeksowe są zdegenerowane. Podzielim tu opinię Hanny Buczyńskiej-Garewicz [255 s. 130], która twierdzi, iż:

podział znaków na symbole, wskaźniki i znaki ikoniczne opiera Peirce na swej koncepcji znaku zdegenerowanego w zakresie relacji pomiędzy znakiem a przedmiotem

Sam Peirce pisze zaś tak:

Reprezentamen posiada swą relatywnie prawdziwą formę, która jest znakiem ogólnym lub symbolem, swą pierwszą zdegenerowaną formę będącą wskaźnikiem oraz swą drugą zdegenerowaną formę będącą znakiem ikonicznym. [MS 307, s. 10, cytuję za H. Buczyńską-Garewicz, 255, s. 130].

Trzeba też się zgodzić z opinią H. Buczyńskiej-Garewicz, [255, s. 131] dotyczącą znaków ikonicznych jako znaków będących możliwością realizacji znaku pełnego.

Znaki ikoniczne i wskaźniki nie mają znaczenia. Mogą one dopiero zostać przekształcone w zjawiska pełne sensu dzięki interpretacji za pomocą symboli. Nie będąc triadyczne ze swej istoty, nie posiadają tym samym samodzielności jako znaki. Są one jedynie możliwością znaku. Aby funkcjonować jako znaki, potrzebują systemu interpretacji, który musi być systemem symboli. Na wskutek włączenia ich w taki system stają się znakami, przemieniają się ze zjawisk naturalnych w zjawiska posiadające znaczenie, czyli zjawiska triadyczne.

Koncepcja ikonów i indeksów jako znaków zdegenerowanych (a więc będących pełnymi znakami triadycznymi), lecz z możliwością uzyskania statusu takiego znaku, potwierdza nasze wcześniejsze ustalenia dotyczące obecności w koncepcji Peirce'a rozróżnienia między **ikonem** oraz **znakiem ikonycznym**. Co więcej, sugeruje nam, iż analogiczną sytuację powinniśmy spotkać w przypadku indeksu. W rozdziale następnym pokażemy, iż istotnie także indeks jako „to, co drugie” należy odróżnić od znaku indeksowego.

W moim przekonaniu, zaprezentowany pogląd jest konieczny, jeśli się chce utrzymywać tezę o **ciągłym charakterze semiozy**, czyli wszelkich procesów semiotycznych. Jak wiadomo, w semiotyce Peirce'a teza o ciągłości procesów semiotycznych, a — co jest z tym związane — także epistemologicznych, jest fundamentalna. Wydaje się, iż jedynie poprzez przyjęcie:

- 1) rozróżnienia między **ikonem** (jako „tym, co pierwsze”) i **znakiem ikonycznym** (mającym charakter triadyczny) oraz między **indeksem** (jako „tym, co drugie”) i **znakiem indeksowym** (wskaźnikowym; mającym charakter triadyczny);
- 2) koncepcji **znaku zdegenerowanego** pozostawiającej jednak możliwość bycia znakiem (w sensie triadycznym) dla diady oraz zdegenerowanej diady;
- 3) odpowiedniej klasyfikacji, a właściwie **typologii znaków** mających charakter triadyczny oraz
- 4) koncepcji **interpretacji i repliki** możliwe jest podkreślanie **ciągłego charakteru procesu semiozy jako podstawowej charakterystyki semiotyki Peirce'a**.

## I.2. Znak ikonyczny, degeneracja – ikonizacja i nawyk

### § 1 Zdegenerowane znaki ikoniczne

**W**ześniejsze rozważania doprowadziły nas do odróżnienia ikonu jako „tego, co pierwsze” oraz znaku ikonycznego jako znaku triadycznego, gdzie ikon występuje jako pierwszy element triady znakowej. Ikonu nie można jednak traktować jako początku procesu semiozy, zgodnie z przyjmowanymi przez Peirce'a:

- a) zdecydowanym antykartezjanizmem<sup>15</sup>, którym sprzeciwiał się wszelkim roszczeniom do ustalenia ostatecznego początku tak w sensie epistemologicznym, jak ontologicznym;
- b) tezą o ciągłym charakterze procesów semiotycznych;
- c) tezą o interpretacyjnym kierunku semiozy, a więc kierunku ku przyszłości.

Wydawać by się mogło, iż ikon jako „to, co pierwsze” reprezentując najniższy poziom semiotyczności stanowi początek procesu semiotycznego. Tak jednak nie jest. W moim przekonaniu ikon jako „to, co pierwsze” jest rezultatem swego rodzaju redukcji, jaka się dokonuje na najniższym poziomie semiotyczności, mianowicie na poziomie ikonizacji. Z tego też powodu zabieg ten nazwijmy **ikonizacją**. Polega on na redukcji znaku (który Peirce w swej typologii określa jako *Qualisignum ikonizacji-rhematiczne*) do ikonu. W ten sposób ikon „reprezentuje” *Qualisignum ikonizacji-rhematiczne* czyli znak „przebiegający” tylko na najniższym poziomie semiotyczności, a więc w pewien sposób charakterystyczny dla tego poziomu. Mówię tu o swego rodzaju redukcji, bowiem polega ona raczej na czymś, co można by nazwać „**ściągnięciem**”<sup>16</sup>. Aby pokazać na czym to

<sup>15</sup> Na temat antykartezjanizmu Peirce'a szczególnie wiele pisała Hanna Buczyńska-Garewicz we wszystkich swoich pracach dotyczących filozofii i semiotyki amerykańskiego filozofa (patrz Bibliografia na końcu pracy). Także w swej ostatniej książce *Semiotyka Peirce'a* autorka podkreśla antykartezjanizm amerykańskiego filozofa. Jest to ten element filozofii Peirce'a, co do którego Peirce'owska wspólnota badaczy pozostaje w całkowitej zgodzie.

Warto tu zauważyć, iż ukazała się w ostatnim czasie książka Anny Grzegorzczak *Niekartezjańskie współzależne dzisiejszej humanistyki* (Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1992), która podejmuje próbę ukazania współczesnej humanistyki jako antykartezjańskiej. Autorka pisze, iż: „Tym jednak, co jednoczy owe nurty, [...] jest wspólny atak na podmiotowo-przedmiotowy kartezjański dualizm i newtonowski mechanicyzm. „Znoszenie” więc tej kluczowej epistemologicznej opozycji: podmiotu i przedmiotu i jej ontologicznej konsekwencji, tj. ducha i materii (umysłu i ciała) oraz atomistyczno-izolacjonistycznego ich opisu, jest wspólnym celem wyłaniającej się nowej merytorycznej humanistyki” (Grzegorzczak A., *Niekartezjańskie...*, s. 7). Tytułowe zagadnienie wydaje się jednak bardziej złożone niż to ujmuje Anna Grzegorzczak i trudno tu o tak ogólne diagnozy, a antykartezjańskość Greimasa wydaje się podejrzana.

<sup>16</sup> Użyte tu słowo „**ściągnięcie**” pochodzi ode mnie, lecz w ostatnio przetłumaczonej książce *Sztuka i piękno w średniowieczu* (Pax, 1994) Umberto Eco używa tego słowa w odniesieniu do koncepcji Mikołaja z Kuzy. Co więcej średniowieczne znaczenie jest bardzo bliskie mojej intuicji i intencji. Eco przytacza tu następujący fragment z książki Santinello dotyczącej estetyki Kuzańczyka. Pisze on: „Pojęcie komplikacji (**zwinienia**), **eksplikacji** (rozwinienia) i kontrakcji (**ściągnięcia**) pojawiają się u Kuzańczyka często i implikują całą jego metafizykę. Zwijający się byt zawiera w sposób eminentny te znajdujące się pod nim byty, które są ściągniętymi rozwinięciami zwijającego się bytu. Typowym przykładem tego rodzaju bytu jest Bóg, który w swoim byciu zwija byt wszystkich rzeczy. W każdej rzeczy jest

polega rozważmy przykład znaku, który Peirce nazywa *Qualisignum ikonoczno-rhematyczne*. Wpierw przypomnijmy zatem czym dla Peirce jest *qualisignum* oraz *rhema*.

W swoim podziale znaków (nie typologii znaków triadycznych, o czym była mowa wcześniej) Peirce wyróżnia trzy trychotomie znaków:

...po pierwsze, ze względu na to, czy sam znak [reprezentamen – przyp. T. K.] jest jedynie jakością, istniejącą rzeczą czy ogólnym prawem; po drugie, ze względu na to, czy relacja znaku [reprezentamenu – przyp. T. K.] do jego przedmiotu polega na cechach samego znaku, na jego egzystencjalnym związku z przedmiotem, czy na jego relacji do interpretanta; po trzecie, ze względu na to, czy interpretant znaku przedstawia go jako znak możliwości, znak faktu czy znak prawa. [C. P. 2.243 P]

W efekcie tego podziału zyskujemy trzy trychotomie znaków, które są nazywane odpowiednio: a) *qualisignum*, *sinsignum* oraz *legisignum*; b) *ikon*, *indeks* oraz *symbol* i ostatnia c) *rhema*, *dicent* oraz *argument*.<sup>17</sup> Wymienione tu znaki mogą zajmować różne pozycje w podstawowej triadzie znakowej reprezentamen – przedmiot – interpretant. Obecnie interesują nas tylko te rodzaje znaków, które charakteryzują poziom ikonoczności oraz poszczególne pozycje w triadzie znakowej – *qualisignum* w pozycji reprezentamenu, *ikon* w pozycji przedmiotu oraz *rhema* w pozycji interpretanta. *Qualisignum* to nic innego jak pewna jakość zmy-

całość, lecz uczestnictwo w bycie nie jest żadnym rozszczepianiem na części, lecz ściągnięciem całego bytu. Każdy byt jest zwartą całością” (s. 200).

Fragment ten wydaje się bardzo dobrze ukazywać także Peirce'owską relację między rozwiniętym znakiem ikonoczny (generalnie znakiem triadycznym), a zwiniętym ikonem jako znakiem zdegenerowanym. Ta analogia być może ma szerszy zasięg interpretacyjny, np. do całej triadomani. Jeśli przyjąć tłumaczenie W. Stróżewskiego, który *complicatio* oddaje przez zespolenie, to atrakcyjność Kuzańczyka dla zrozumienia i oddania myśli Peirce'a wzrasta. „Bóg jest zespoleniem (*complicatio*) i rozwinięciem (*explicatio*) wszystkich rzeczy; gdy jest zespoleniem — wszystko jest w nim samym, gdy jest rozwinięciem — on sam jest we wszystkich (rzeczach) tym, czym są” (*Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, PWN 1979, s. 193). Warto może rozważyć możliwość takiego kontekstu interpretacyjnego. Wymaga to jednak szczegółowych analiz.

<sup>17</sup> Etymologicznej analizy nazw przyjętych przez Peirce'a dla poszczególnych rodzajów znaków dokonuje Jerzy Pelc we *Wstępie do semiotyki* [200, s. 68–69]. We wspomnianym fragmencie Pelc mylnie zalicza do znaków abstrakcyjnych interpretanta, czyniąc następnie zarzut Peirce'owi, iż gdzie indziej uznaje interpretanta za znaczenie znaku. Otóż wśród wymienionych przez Pelca znaków powinien znaleźć się ten nazywany przez Peirce'a *rhema*. W ten sposób pozostając w zgodzie z Peirce'em znosimy powstały poprzez tę omyłkę zarzut. Przywoływanego rozróżnienia różnych rodzajów znaków dokonuje Peirce w liście do Lady Welby z 12 października 1904 roku ([15] s. 22–36, a szczególnie zaś s. 32–33). Wymienione rodzaje znaków to: *qualisign*, *sinsign*, *legisign*, *ikon*, *indeks*, *symbol*, *rhema* (a nie interpretant) *dicent* oraz *argument*. *Ikon*, *indeks* oraz *symbol* są przedmiotem analiz, także etymologicznych, w tym rozdziale pracy oraz dwóch kolejnych.

słowa, lecz nie ta, która jest związana z konkretną percepcją. *Ikon* z kolei w tym podziale jest charakteryzowany jako znak

...który odnosi się do przedmiotu, który denotuje jedynie ze względu na cechy, które posiada niezależnie od tego, czy jakikolwiek taki przedmiot istnieje czy nie. [C.P. 2.247 P]

### *Rhema*

...jest znakiem, który dla swojego interpretanta jest znakiem jakościowej możliwości [...], jest znakiem, o którym rozumie się, że przedstawia swój przedmiot jedynie pod względem jego cech. [C.P. 2.250 P]

Wspominane „**ściągnięcie**” w przypadku *Qualisignum ikonoczno-rhematycznego* polega na dążeniu do „uprzedmiotowienia” (nie w sensie urzeczowienia) w ikonie (w postaci wyobrażenia) pewnej zinterpretowanej (odniesionej do *rhema*) jakości zmysłowej (czyli *qualisignum*). W ten sposób dokonuje się owa **ikonizacja**, a *ikon* („ściągający” znak triadyczny) staje się (jako „to, co pierwsze”) elementem innych znaków triadycznych. Dokonać tu można ciekawej obserwacji. Otóż ten sam element w różnych znakach triadycznych, na różnych (lub między różnymi) poziomach semiotyczności może występować z odmienną charakterystyką kategorialną. *Ikon* jako element *Qualisignum ikonoczno-rhematycznego* występuje na poziomie ikonoczności jako „to, co drugie”, natomiast poprzez ikonizację staje się czymś więcej niż tylko „tym, co drugie”. W typologii znaków według Peirce'a oprócz *Qualisignum ikonoczno-rhematycznego* występują jeszcze dwa inne znaki ikonoczne, mianowicie *Sinsignum ikonoczno-rhematyczne* oraz *Legisignum ikonoczno-rhematyczne*. Zarówno *Sinsignum ikonoczno-rhematyczne* jak *Legisignum ikonoczno-rhematyczne* są ikonami relacji, dla których Peirce przyjął nazwę diagramu. Peirce twierdzi, iż:

diagram jest przede wszystkim ikonem, ikonem relacji intelligibilnych. Jest prawdą, że to, co musi być, nie może być poznane przez proste obejrzenie czegokolwiek [...] diagram jest głównie ikonem form relacji konstytuującym jego przedmiot ... [C.P. 4.531 B-G]

Wspomniane tu ikony (*Sinsignum ikonoczno-rhematyczne* oraz *Legisignum ikonoczno-rhematyczne*; patrz [15], s. 35–36) odpowiedzialne są za konstytuowanie swego przedmiotu, a także pełnią ważną rolę w **semiotycznie rozumianej epistemologii**, która zakładana jest w koncepcji Peirce'a.

Warto może jeszcze wrócić do cytowanego za H. Buczyńską-Garewicz fragmentu pism Peirce'a. Pominięte zostały tam fragmenty, które dla potrzeb jej pracy nie były istotne, a z perspektywy naszych rozważań są ważne. Tak więc fragment ten przywołujemy w brzmieniu oryginalnym:

A Diagram is mainly an Icon, and an Icon of intelligible relations. It is true that what must be is not to be learned by simple inspection of anything. But when we talk of deductive reasoning being necessary, we do not mean, of course, that it is infallible. But precisely what we do mean is that the conclusion follows from the form of the relations set forth in the premiss. Now since a diagram, though it will ordinarily have Symbollike Features, as well as features approaching the nature of Indices, is nevertheless in the main an Icon of the forms of relations in the constitution of its Object, the appropriateness of it for the representation of necessary inference is easily seen. [C. P. 4.531]

Ważne stwierdzenie, które pojawia się w tym fragmencie, to wskazanie, iż diagram ma znamię symboliczności, jak też cechy, które zbliżają go do indeksu. Jest to charakterystyka istotna przy rozważaniach nad ikonami, a szczególnie tymi, które zostały w tym rozdziale przywołane. Aby to wyjaśnić wróćmy do przykładu mapy (porównaj s. 62). Mapa, jak powiedziałem, jako przedmiot materialny nie może być ikonem, czyli „tym, co pierwsze”, potencjalne i będące elementem procesów mentalnych. Warto tu pamiętać, że, ikon może odsyłać do **umysłu** (*mind*) lub **jaźni** (*self*) w zależności od tego czy został on przez nawyk (którego działanie ma semiotyczny wyraz, w tym co nazwaliśmy „ikonizacją” i „ściągnięciem”) utrwalaony, czy też tak się jeszcze nie stało.<sup>18</sup> Obie te możliwości związane są z ikonami, a także indeksami jako znakami zdegenerowanymi. W świetle tego, co już o znakach zdegenerowanych powiedziałem wcześniej, mogłoby się wydawać, iż takim znakiem jest ikon i co najwyżej znak sięgający do poziomu indeksowości (wskaźnikowości). Tak nie jest, bowiem zarówno *Ikoniczne sensisignum* (*Sinsignum ikoniczno-rhematyczne*) jak też *Ikoniczne legisignum* (*Legisignum ikoniczno-rhematyczne*) są znakami zdegenerowanymi. Przyczyną jest tu ów ikon będący rezultatem procesu „ikonizacji” czyli „ściągnięcia”. Powoduje on degenerację do diady wspomnianych dwóch typów znaków ikonicznych. Jak się wydaje spotykamy się tu z potrójną degeneracją:

- a) gdy ograniczamy się tylko do poziomu ikonizacji, zaś Peirce twierdzi, iż znaki niosą znamiona wszystkich poziomów semiotyczności,
- b) gdy rozważamy ikon jako rezultat „ikonizacji”, który z elementu zjawiska triadycznego staje się elementem zjawiska diadycznego,
- c) gdy rozpatrujemy znak ikonizacyjny o wydawałoby się triadycznym charakterze, ponieważ jego podstawą, a więc tym co konstytuuje przedmiot, jest zdegenerowany ikon.

<sup>18</sup> Dokładniej Peirce’owska filozofia umysłu zostanie przedstawiona w rozdziale dotyczącym „logiki odkrycia” i zasady pragmatycznej.

Sądzę, że w tych przypadkach spotykamy się raczej ze znakami opartymi na diadycznej relacji ikon – *sensisignum* oraz ikon – *legisignum*, które w pewien sposób przypominają koncepcję znaku Hjemsleva, choć oczywiście istnieją tu zasadnicze różnice. Dla Hjemsleva nie ma zastępowania czegoś przez coś. U tego językoznawcy spotykamy się natomiast z relacją między wyrażaniem (ekspresją) oraz treścią, która w zewnętrznie może się wydawać podobna do Peirce’owskiego ujęcia znaków zdegenerowanych. Pewną kontynuacją tego ujęcia Hjemsleva jest propozycja U. Eco, sięgająca przy okazji także do Peirce’a. Koncepcja ta w wersji zaprezentowanej w książce *Lector in fabula* [147] będzie rozważana w następnym rozdziale pracy, gdzie zajmiemy się analizą elementów triady znakowej w odmiennych ujęciach różnych badaczy.

Wróćmy jednak do naszego przykładu mapy. Otóż zdegenerowanie *Ikonicznego sinsignum* nie jest wynikiem li tylko tego, iż jest to znak formułowany na dwóch poziomach semiotyczności (ikonizacyjnym i indeksowym), o czym już wspominałem. Owo zdegenerowanie jest również zdegenerowaniem przedmiotu, a dokładniej **podstawy** (*ground*) ponieważ zabieg ikonizacji w moim przekonaniu dokonuje „**uprzedmiotowienia**” owej podstawy. Oznacza to, że relacyjnie rozumiana „podstawa” (określenie przedmiotu z pewnego punktu widzenia, pod pewnym względem, ze względu na, gdzie owym odniesieniem jest interpretant — jest to wyraz relacji przedmiotu jako „tego, co drugie” do interpretanta z uwzględnieniem reprezentamenu, a więc „tego, co pierwsze”) ulega czasowemu „**skostnieniu**” jako wynik „ściągnięcia” czyli „ikonizacji”. Innymi słowy podstawa jako przedmiot formalny, jako czysta abstrakcja (patrz C. P. 1.551) zostaje utożsamiona z określonym przedmiotem, a jeszcze inaczej pojęcie zostaje przyporządkowane na pewien dłuższy okres przedmiotowi, tak, że występuje w triadzie znakowej „w jego imieniu”. Owo skostnienie powoduje, iż istnieje względna stałość znaczeniowa tego pojęcia.

Rozważmy przypadek mapy, na której linie rysują kształt wysokiego buta. Przedstawiany tu proces ikonizacji polega na tym, iż zaczynamy wiązać pewien określony kształt zarysowanej linii terytorium z obszarem danego kraju w takim stopniu, że nawet mapę pozbawioną wszelkich innych informacji, a więc indeksów np. w postaci nazw własnych, skłonni jesteśmy kojarzyć właśnie z owym krajem. Wymownym przykładem może tu być właśnie przypadek Włoch i terytorium reprezentowanego przez linię rysującą charakterystyczny kształt buta. Wydaje się, iż ten przykład nie jest odosobniony, bowiem zagadnienie ikonizacji, „ściągnięcia” pełni moim zdaniem ważną rolę we wszelkich procesach edukacyjnych.<sup>19</sup> Intere-

<sup>19</sup> W swoim referacie „Człowiek jako znak. O potrzebie semiotycznych badań nad

sująca byłaby tu psychologiczna charakterystyka tych procesów, zgodna z rozumieniem Peirce'owskiej teorii znaku jako części teorii umysłu. Jest to tym bardziej interesujące, iż psychologia poznawcza oraz sformułowane w tym zakresie współczesnej psychologii teorie reprezentacji mają wypracowane w tym zakresie pewne osiągnięcia (patrz [212]). Jeśli jeszcze wspomnieć, że proces ikonizacji czy inaczej **ikonicznego ściągnięcia triady znakowej** jest wyrazem działania pewnego **nawyku** edukacyjny wymiar tych procesów stanie się jeszcze bardziej widoczny.

## § 2. Podstawa znaku jako przejaw jego relatywizacji i zdegenerowania

Powyższe rozważania przybliżają nam także zrozumienie Peirce'owskiej tezy o skierowaniu procesu semiozy „ku przyszłości”. Badacze myśli Peirce'a nie często zajmowali się tym, bowiem, jak sądzę, przyjmowana tradycyjnie wykładnia jego semiotyki lub oddzielenie jej od tzw. logiki odkrycia, nie pozwala określić na czym polega owe semiotyczne zamknięcie procesu semiozy na historyczną samoświadomość, dodatkowo przy jednoczesnym podkreślaniu konieczności i wagi badań recepcyjnych. Owo semiotyczne zamknięcie jest — moim zdaniem — nieuniknioną konsekwencją przyjęcia teorii odkrycia w interpretacyjnej wersji, przedstawionej przeze mnie w rozdziale dotyczącym tego właśnie zagadnienia.<sup>20</sup> Będący wyrazem tego zamknięcia proces ikonizacji czyli ikonicznego ściągnięcia triady znakowej jest rezultatem działania nawyku według procedury, która zostanie zaprezentowana we wspomnianym rozdziale. Tam też znajdziemy analizy, które pozwolą nam stwierdzić, iż **zasada pragmatyczna** związana z nawykiem odniesionym do **wspólnoty interpretatorów**<sup>21</sup> dostarcza tu odpowiedniej wykładni dla zrozumienia Peir-

edukacją” wygłoszonym na II Ogólnopolskim Zjeździe Pedagogicznym (Toruń 1995) mówiłem szerzej o możliwości zaprojektowania pewnego programu badawczego dla nauk o edukacji wspartym na semiotyce Peirce'a oraz współczesnej wersji psychologii poznawczej odwołującej się do kluczowej roli mediacyjnej teorii reprezentacji. Tekst ten nie został jeszcze opublikowany.

<sup>20</sup> Porównaj rozdział VI tej pracy.

<sup>21</sup> Peirce'owskie pojęcie wspólnoty badaczy, czy wspólnoty interpretatorów ma znacznie szerszy od znanego dziś pojęcia wspólnoty uczonych pochodzącego od Thomasa S. Kuhna i przedstawionego w książce Kazimierza Jodkowskiego *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe* (Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990). Wspólnota uczonych u Peirce'a ma nie tylko konsekwencje metodologiczne i semiotyczne, lecz co bardzo istotne, konsekwencje metafizyczne. Jest to związane z abstrakcyjnym pojmowaniem interpretacji semiotycznej. Prowadzi to Peirce'a do tezy, iż nieskończona wspólnota interpretatorów

ce'owskiej koncepcji ciągłej semiozy. Z takiego zaś ujęcia wynika szczególnie interesująca dziś teza o semiotycznym zamknięciu historii, z którą jedynym możliwym kontaktem jest kontakt na poziomie interpretacji.<sup>22</sup> Powoduje on jednak konstytuowanie nie nowego przedmiotu (ten w formie ikonu może być w jakimś stopniu dostępny), lecz nowej podstawy znaku triadycznego, jaką owa interpretacja powołuje. Na tym też polega znaczenie i waga kategorii podstawy (*ground*), o której wielu badaczy Peirce'a zapomniało. Najczęściej przywołują ją semiotycy, lecz niepotrzebnie li tylko semiotycznie interpretując. Czasem semiotycy ci toczą boje o interpretację i wykładnię tego, co Peirce nazywa podstawą. Dla polskich badaczy tej koncepcji dodatkową trudność stanowi przekład. Ilustrować to mogą dwa różne przekłady będące dziełem Emanuela Prowera oraz Wojciecha Kalagi. Zdaniem Prowera, Peirce [C. P. 2.228 P] napisał:

Znak coś przedstawia — swój przedmiot. Nie przedstawia on swego przedmiotu pod każdym względem, lecz w odniesieniu do pewnej idei, którą czasem nazywa podstawą reprezentamenu.

W opinii Kalagi fragment ten należy przełożyć w sposób następujący:

Znak zastępuje [*stands for*] swój przedmiot. Zastępuje ten przedmiot nie pod każdym względem [*in all respects*], ale w odniesieniu do pewnej idei, którą nazywałem czasami *podstawą* [*ground*] reprezentacji. [C. P. 2.228 K]

Dla porządku podajmy brzmienie tego fragmentu w oryginale:

wyznacza granice świata realnego. Jest to teza formalna, nie przedmiotowa, bowiem wobec nieskończoności wspólnoty granice świata nigdy nie są w praktyce wskazane. Interesujące uwagi na temat Peirce'owskiego pojmowania wspólnoty zawarte są w pracach Demetri Sfondoni-Mentzou [360].

<sup>22</sup> Wojciech Kalaga zwrócił mi uwagę, iż moje rozumienie historii przypomina koncepcję Hydena White'a. Tak w istocie jest. Pamiętać jednak trzeba, iż nowy historycyzm związany jest z narratologicznym odkryciem Rolanda Barthesa. Zakres tego podobieństwa określają zestawione tu pary: semiotyka (triadyczna semiotyka Peirce'a) — semiologia (narratologia Barthesa) oraz kreowanie fabuły — semiotyczna relacja między recepcją i recepcją. O tym, że istnieje podobieństwo przekonują też artykuły: Hydena White'a „Problem narracji we współczesnej teorii historycznej”, [w:] *Metodologiczne problemy narracji historycznej*, pod red. J. Pomorskiego, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990, s. 25–62, F. R. Ankersmita „Narracja jakko przedstawianie” [w:] *Metodologiczne problemy...*, s. 75–104 oraz Ewy Domańskiej „Metafora — Mīt — Mimesis. Refleksje wokół koncepcji narracji historycznej Hayden White'a”, *Historyka*, t. XXII, 1992. Dla uzyskania pewnej perspektywy porównawczej przydatne tu mogą być następujące pozycje: *Historiography between Modernism and Postmodernism. Contributions to the Methodology of the Historical Research* (ed. Jerzy Topolski, Rodopi, Amsterdam 1994), „*Facta Ficta*”. *Z zagadnień dyskursu historii* (pod red. Wojciecha Kalagi i Tadeusza Sławka, Uniwersytet Śląski, Katowice 1992) oraz Ewy Domańskiej, Jerzego Topolskiego i Wojciecha Wrzoska *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii* (Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1994).

The sign stands for something, its *object*. It stands for that object, not in all respects, but in reference to a sort of idea, which I have sometimes called the *ground* of the representamen. [C. P. 2.228]

Pierwsze tłumaczenie, E. Prowera, sugeruje (literalnie oddając oryginał), iż podstawa jest właściwa dla reprezentamena, a więc „tego, co pierwsze” w triadzie znakowej. Przekład W. Kalagi ustala z kolei, iż owa podstawa związana jest z reprezentacją, a więc pewną relacją. W kontekście Peirce’owskich rozważań nad przedmiotem (jako elementem triady znakowej) rozumianym jako korelat relacji przedmiotu do reprezentamenu oraz wobec jego przekonania, iż „znak [...] jest znakiem swego przedmiotu jedynie pod jakimś względem” [MS 599], wydawać się może, że ze względu na całość semiotyki Peirce’a bardziej funkcjonalne jest tłumaczenie W. Kalagi. Wskazuje ono bowiem na pogląd, że reprezentacja przez znak ma zawsze charakter selektywny. Takiego zaś przekonania nie da się wywieść bezpośrednio z przekładu Prowera. Do tego zagadnienia wracam w następnym rozdziale, gdzie pojęcie podstawy jest analizowane w kontekście wszystkich elementów triady znakowej.

Wobec ustaleń, do których doprowadziła nas analiza dotycząca ikonów i znaków ikonicznych, oczywistość nasuwających się wniosków okazuje się złudzeniem. W moim bowiem przekonaniu pojęcie podstawy można odnieść tak do reprezentacji, dla której istotnie jest bardzo ważną charakterystyką, jak też do reprezentamena. Takie możliwości stwarzają dwie tezy semiotyki Peirce’a:

- 1) Odróżnienie **znaku** in abstracto od **znaku** in concreto (szczególnie podkreślane przez H. Buczyńską-Garewicz).
- 2) Zdegenerowany charakter znaków niższego poziomu semiotyczności (ikonów, a także indeksów), co jest rezultatem ikonizacji oraz podobnego mechanizmu występującego na poziomie indeksowości.

Kiedy mówimy o znaku in abstracto, a więc o triadzie znakowej (znaku triadycznym jako pewnym modelu znaku), pojęcie podstawy charakteryzuje to, czym jest reprezentacja oraz pokazuje relacje między trzema elementami (reprezentamenem, przedmiotem i interpretantem) triady znakowej. Trzeba bowiem podkreślić, iż w semiotyce Peirce’a reprezentacja jest w swej istocie relacją triadyczną, nie zaś diadyczną, ponieważ reprezentacja jest zawsze mediacją, a ta z kolei oznacza, iż znak nie tylko wskazuje swój przedmiot, lecz koniecznie musi być interpretowany, posiadać interpretanta. W *On a New List of Categories* Peirce opisuje te relacje w sposób następujący:

every comparison requires, beside the related thing, the ground, and the correlate, also a mediating representation which represents the relate to be a

representation of the same correlate which this mediating representation itself represents. Such a mediating representation may be termed an *interpretant* ... [C. P. 1.553].

Dodatkowego uzasadnienie do takiego stosowania pojęcia podstawy dostarcza H. Buczyńska-Garewicz w pracy *The Interpretant and a System of Signs* [265] zwracając uwagę, że termin ‘znak’ używany jest w semiotyce Peirce’a w dwojakim sensie: raz w odniesieniu do pierwszego elementu triady znakowej (reprezentamena), innym razem w stosunku do całej triady znakowej (reprezentamen – przedmiot – interpretant). Zatem także w odniesieniu do „tego, co pierwsze” możemy posługiwać się pojęciem podstawy. Potwierdzają to zresztą rozważania prowadzone wcześniej o ikonach i znakach ikonicznych.

Celem analiz dokonanych w tej części rozdziału o precepcyjnym i recepcyjnym kontekście Peirce’owskiej koncepcji ikonu i znaku ikonicznego było pokazanie jak ogromny walor posiadają **badania precepcyjne** dla rekonstrukcji pewnej koncepcji semiotycznej oraz określenia jej stosunku w odniesieniu do innej koncepcji semiotycznej, wyrosłej z tej samej wspólnoty precepcyjnej. Okazuje się, że konsekwencją takich badań są nie tylko pewne ustalenia historyczne, lecz tezy istotne dla rekonstrukcji (nie w sensie dotarcia do intencji autora) czy interpretacji pewnej koncepcji semiotycznej czy też filozoficznej. W moim przekonaniu badania precepcyjne w sposób zasadniczy pomagają zrozumieć istotę i znaczenie pojęcia ikonu i znaku ikonicznego w koncepcji semiotycznej Peirce’a, a przez to w jego systemie filozofii. Tak więc już na tym etapie rozważań zasygnalizowana została rola i miejsce na nowo ujętego ikonu i znaku ikonicznego w szerszym kontekście semiotycznym oraz strukturze zakładanego systemu filozofii.

Podobnie sytuacja przedstawia się w odniesieniu do znaku, który Peirce nazywa **indeksem**. W kolejnym rozdziale zarysowany zostanie podobny kontekst precepcyjno-recepcyjny dotyczący **indeksów** i, powiedzmy to od razu, **znaków ideksowych (wskaźnikowych)**.

## Rozdział II

## Indeks i znak indeksowy

Wydawać się może, iż kwestia indeksu i znaku indeksowego jest bardziej złożona. O ile bowiem w odniesieniu do ikonu i znaku ikonycznego istnieje wspomniana sugestia co do takiego ujęcia J. Ransdella (a o hypoikonie wspomina się także w innych pracach), to w przypadku indeksu i znaku indeksowego, w znanych mi monografiach nie ma nawet wzmianek o możliwości takiego rozróżnienia. U samego jednak Peirce'a istnieje wzmianka mówiąca, iż podobnie jak w przypadku ikonu, również tu spotykamy się z pewnym znakiem typu *hypo*, a mianowicie **hypoindekssem**. Pewnym utrudnieniem może tu być terminologia, bowiem Peirce mówi o *semie* i *hyposemie*, lecz wiadomo, iż tym mianem oznaczał indeks. Indeksy są znakami szczególnymi, ponieważ to dzięki nim dokonują się procesy dotyczące świata empirycznego. Stąd też bardzo trafna jest dystynkcja, wspomniana w artykule *Peirce's Index* [TCPS, 1965/2, s. 52–70] przez Thomasa A. Goudge'a, wyróżniająca **indeksy rzeczywiste** (*genuine*) oraz **indeksy zdegenerowane** (*degenerate*). Indeksami rzeczywistymi nazywa Goudge to, co u Peirce'a występuje określane jako **reagent** (*reagents*), natomiast indeksy zdegenerowane to te określane przez Peirce'a jako **desygnacje** (*designations*). Ponieważ wszystkie indeksy są rodzajem relacji do przedmiotu, także te dwa rodzaje relacji tym się charakteryzują, z pewną jednak różnicą.

A genuine index involves an existential relation with its object, whereas a degenerate index involves a referential relation. [TCPS, 1965/1, s. 55]

Dystynkcja ta doskonale oddaje podział na przedmiot zewnętrzny oraz przedmiot wewnętrzny. Przedmiot zewnętrzny, a więc przedmiot, którego dotyczy indeks rzeczywisty (reagent) nie jest przedmiotem będącym elementem triady znakowej. Jako przedmiot znaku występuje przedmiot, do którego odnosi się indeks zdegenerowany (desygnacja). Peirce uważa to rozróżnienie za bardzo istotne. Desygnacja jest bowiem całkowicie niezbędna dla komunikacji oraz myślenia, natomiast reagent dla kontaktu ze światem empirycznym.

There is, however, an important distinction between two classes of indices. [...] Of the former class, which may be termed *designations*, personal,

demonstrative, and relative pronouns, proper names, the letters attached to a geometrical figure, and the ordinary letters of algebra are examples. They act to force the attention to thing intended. Designations are absolutely indispensable both to communication and to thought. No assertion has any meaning unless there is some designation to show whether the universe of reality or what universe of fiction is referred to. The other class of indices may be called *reagents*. [...] Just as a designation can denote nothing unless the interpreting mind is already acquainted with its connection with the phenomenon it indicates. [C. P. 8.368]

Jako przykłady indeksów unaoczniających tę różnicę posłużyć może chorągiewka wskazująca kierunek wiatru oraz zaimek 'ten'. Pierwsze jest indeksem rzeczywistym, czyli reagentem, natomiast drugie indeksem zdegenerowanym, czyli desygnacją. Możemy stwierdzić, iż reagent posiada niezależność wobec interpretującego umysłu, zaś desygnacja takiej niezależności nie ma.

Sugestie dotyczące **desygnacji** oraz **reagenta** należy odnieść do koncepcji **hypoindeksu**. W przypadku **indeksu** Peirce wyraźnie mówi, iż jest to reprezentamen będący „tym, co drugie”.

An *Index* or *Seme* [σημειον] is a Representamen whose Representative character consists in its being an individual second. [C. P. 2.283]

Z kolei o hypoindeksie wyraźnie Peirce mówi jako o znaku:

*Subindices* or *Hyposemes* are signs which are rendered such principally by an actual connection with their objects. [C. P. 2.284]

Spotykamy tu sytuację analogiczną jak w przypadku ikonu i znaku ikonycznego. Podobnie więc jak tam, należy — jak sądzę — odróżnić **indeks** jako „to, co drugie” oraz **znak indeksowy** zbudowany według modelu triadycznego. Indekssem będącym „tym co drugie” jest desygnacja oraz reagent.

Rozważane powyżej rozróżnienie między desygnacją i reagentem pokazuje, iż Peirce świadom był występowania różnicy określonej przez tradycję semiotyczną jako dystynkcji między znakiem i oznaką, wokół której do dziś toczą się spory. Dodatkowe utrudnienie sprawia uwikłanie tego zagadnienia w bardziej ogólny spór o to, czy i jakie znaki są arbitralne, a jakie naturalne.

W wielu ujęciach słownikowych, a przykładem może tu być *Słownik terminów literackich*, najczęściej utożsamia się indeks w sensie Peirce'a z ogólnie rozumianą oznaką. Z analiz przeprowadzonych do tej pory wynika, iż takie przyporządkowanie, bez świadomości istniejących u Peirce'a dystynkcji, nie jest trafne. Jeśli jednak przeprowadzić badania precepcyjne dotyczące tak pojęcia oznaki jak pojęcia indeksu, okazuje się, iż



problem jest złożony. Kontekst precepcyjny zakreślają tu, moim zdaniem, epikurejska koncepcja znaku oraz ujęcie semiotyki jako logiki. Kontekst ten określa dzieło Philodemososa *Peri Semeioseon* (Περὶ Σημειώσεων) [203], o którego tytuł trwały i trwają spory, bowiem nie zachował się w całości. Dzieło Philodemososa było przedmiotem analizy doktoranta Peirce'a z czasów jego krótkiej pracy w John Hopkins University, mianowicie Alana Marquanda. Krótki artykuł Marquanda „The Logic of the Epicureans” [107, s. 1–11] został zamieszczony w wydanych pod redakcją Peirce'a *Studies in Logic* (pierwsze wydanie Little, Brown and Company, Boston 1883).

Ta niewielka praca związana była z odkryciem w Herculanium papirusów, wśród których znajdował się także traktat Filodemososa. Peirce korzystał najprawdopodobniej z wydania tekstu opublikowanego w 1865 roku przez Gomperza. Badacz ten odczytał tytuł dzieła Filodemososa Περὶ Σημειώσεων καὶ Σημειώσεων (pisownia za [203]). Po angielsku (lecz wraz z oryginalnym brzmieniem) praca Philodemososa pod znaczącym tytułem *On Methods of Inference* [203] ukazała się w 1941 roku. Tak więc Peirce mógł znać tylko krytyczne wydanie tekstu greckiego dokonane przez Gomperza. Na tym też wydaniu opierał swe analizy Marquand.

Zagadnienia związane z kontekstem precepcyjnym określonym przez traktat Philodemososa nie doczekał się w bogatej literaturze Peirce'ologicznej właściwego opracowania.<sup>1</sup> Dość powiedzieć, że tylko dwaj badacze (na liczbę ponad stu książkowych prac monograficznych) niezwykle zasłużyli dla studiów nad filozofią amerykańską w ogóle, a filozofią i semiotyką Peirce'a w szczególności, mianowicie Max Fisch oraz Gerald Deledalle sygnalizują ten problem szerzej niż poprzez wzmiankę. Myślę tu o artykułach Deledalle'a „Peirce et la semiotique grecque” [46, s. 95–106] oraz Fische „Peirce's Arisbe: The Greek Influence on his Later Philosophy” [54, s. 227–248].

Pamiętać należy, iż Peirce wraz ze swoją koncepcją indeksu i znaku indeksowego wpisuje się w zastaną tradycję semiotyczną, czy generalnie tradycję badań nad językiem. Jej początki sięgają dzieł Platona, a szczególnie *Kratylosa*, tam bowiem rozważano problem **arbitralności** czy też **konwencjonalności** znaków językowych, dokładniej nazw. Problem ten oczywiście wiąże się z przedstawionym w poprzednim rozdziale ujęciem

<sup>1</sup> Hanna Buczyńska-Garewicz w *Semiotyce Peirce'a* zwraca uwagę przede wszystkim na logikę stoicką jako kontekst precepcyjny dla semiotyki amerykańskiego filozofa. W naszej pracy akcent został położony przede wszystkim na Filodemososa i epikurejczyków, choć niewątpliwie Peirce znał semiotykę (logikę) stoicką z dzieła Sekstusa Empiryka *Przeciw logikom* i korzystał ze stoickiej idei uprawiania semiotyki jako logiki.

zagadnienia ikonu i znaku ikonicznego oraz mimesis, czyli kwestią podobieństwa i bliskości między znakami i ich przedmiotami. W moim przekonaniu, problem arbitralności i konwencjonalności znaku w koncepcji Peirce'a jest obecny w sposób szczególny, bowiem filozof ten nie opowiada się za jedną z tych możliwości, lecz pokazuje, iż w semiotycznym bogactwie jest miejsce tak dla znaków arbitralnych, jak też konwencjonalnych, żadne nie występują w formie „czystej”. Kontekstem precepcyjnym ukazującym właśnie to zagadnienie jest obszar zakreślony przez stoicką semiotykę związaną z przekonaniem, iż:

- 1) logika to semiotyka,
- 2) semiotyka wspiera się na pojęciu oznaki, oraz
- 3) ważną rolę w logice jako semiotyce odgrywa indukcja.

Korzystając z kontekstu współczesnej semiotyki (od której należy rozpocząć, aby nie mieć kłopotów z metodologiczną samoświadomością) i kontekstu precepcyjnego pokażę, iż także w przypadku indeksu i znaku indeksowego spotykamy się z podobną procedurą „**uprzedmiotowienia**”, która miała miejsce w odniesieniu do ikonu i znaku ikonicznego. Owo „**uprzedmiotowienie**” zyskuje tu nazwę **sygnifikacji**<sup>2</sup>. Zjawisko to ma oczywiście ważne konsekwencje teoretyczne.

W rozważaniach precepcyjnych wykorzystany zostanie także materiał z dziedziny lingwistyki, który pełnił będzie także rolę standaryzacyjną. Tak więc o ile w części poświęconej ikonom i znakom ikonicznym pomocna nam była standaryzacja filozoficzna, to w części odnoszącej się do indeksów i znaków indeksowych wspierać ją będzie standaryzacja lingwistyczna.

## II.1. Oznaka, indeks i sygnifikacja

**W**e wspomnianym już w tym rozdziale artykule John Ransdell twierdzi, iż oprócz płaszczyzny „**obiektywizacji**” znak może być charakteryzowany w płaszczyźnie „**sygnifikacji**” oraz **interpretacji**. Tu interesować nas będzie szczególnie owa płaszczyzna „**sygnifikacji**”. „Sygnifikację” tę należy analizować poprzez odniesienie do diadycznie rozumianej teorii reprezentacji. Paul Bouissac twierdzi, że:

...już od samych swych początków myśl semiotyczna uparcie zwracała się w stronę ikoniczności i to zarówno bezpośrednio poprzez pojęcie „mimesis”, jak i

<sup>2</sup> Bardziej odpowiednim ze względu na greckie pojęcie *seme*, określeniem tego typu uprzedmiotowienia byłoby nazwanie go *semityzacją*, ze względu jednak na niejednoznaczne konotacje takiego określenia zaniechaliśmy jego używania.

pośrednio poprzez dyskusję filozoficzną dotyczącą znaków konwencjonalnych, gdyż takie pojęcia jak „konwencjonalność” czy „arbitralność” definiuje się przede wszystkim jako brak „mimesis”. [251, s. 117]

To właśnie problem arbitralności i konwencjonalności znaków leży u podstaw Peirce'owskiego rozróżnienia indeksu oraz znaku indeksowego, stanowiącego pośrednią drogę do ikonizacji. Ta różnica jest możliwa do zinterpretowania dzięki wykorzystaniu pary pojęć znak i oznaka.

W swej *Semantyce* [179] Lyons dokonując opisu indeksu zarzuca Peirce'owi, iż jest to kategoria jeszcze bardziej niejednorodna co ikon i symbol. Lyons przytacza jedno z wielu określeń indeksu, niesłusznie nadając mu rangę definicji.

Indeks jest to znak, który utraciłby natychmiast charakter znaku, gdyby jego obiekt usunąć, ale nie utraciłby tego charakteru, gdyby nie było interpretanta. [179, s.107]

Gdyby dokonać prostej i literalnej wykładni, to (w myśl przekonania, iż znak staje się znakiem pod warunkiem, że posiada interpretanta) powyższy fragment pozostaje w sprzeczności z fundamentalnym założeniem semiotyki Peirce'a. Tak jednak nie jest. Wprawdzie wiele u Peirce'a niejasności, lecz tak zasadniczej niejednorodności i wewnętrznej sprzeczności nie można mu przypisać. W zrozumieniu powyższego fragmentu pomaga pojęcie znaku zdegenerowanego. Indeks bowiem, podobnie jak ikon, można traktować w dwojaki sposób:

- jako diadę będącą zdegenerowaną formą odniesienia znaku do przedmiotu, oraz
- jako znak posiadający formę triady znakowej (to co nazywamy znakiem indeksowym).

Hanna Buczyńska-Garewicz zwraca uwagę na pewną autonomiczność owej diady.

Jest to samodzielna diada, która może być przemieniona w znak przez całkowicie zewnętrzną wobec niej operację interpretującego włączenia się w triadę. [255, s 131]

Ważne jest tu także stwierdzenie Peirce'a, iż:

...wskaźnik jest to reprezentamen pełniący swą funkcję reprezentacji wyłącznie dzięki takiemu odniesieniu przedmiotowemu, które pozostanie niezmiennie, niezależnie od tego, czy jest on interpretowany jako znak, czy nie. [MS 307, s. 10 cyt. za H. Buczyńską-Garewicz, 255]

Jak sądzę, przyczyna przyjęcia takiego rozwiązania — tzn. związku znaku z przedmiotem jako autonomicznego, w sensie nie pozostawiania efektem interpretacyjnej funkcji umysłu — jest natury epistemologicznej.

Wiązać ją należy z przyjmowaną przez Peirce'a koncepcją krytycznej teorii zdrowego rozsądku<sup>3</sup>.

Indeksy są z jednej strony obszarem percepcji świata zewnętrznego, jego **sygnifikacji**, lecz z drugiej strony jest to obszar „przebiegania” procedur uzasadniających w logice odkrycia, a więc obszar ważny dla wytwarzania **nawyku**, czyli utrwalania przekonań — co dla działania człowieka zajmującego pewną semiotyczną przestrzeń spotykania się znaków o różnym stopniu semiotyczności, jest niezwykle istotne. Oczywiście zawsze mamy tu pewne uwikłanie w realizacyjną perspektywę *in concreto*, jeśli ją porównać z projektującą perspektywą *in abstracto*. Jak sądzę, badacz był świadom tego uwikłania. Wróćmy jednak do rozróżnienia indeksu i znaku indeksowego.

Przypomnijmy, że Peirce sam wprowadza pojęcie **hypoindeksu**, a dokładniej pojęcia **subindex** lub **hyposeme**. Indeks jest typem znaku określającym relację reprezentamena do przedmiotu. Autor ten twierdzi jednak, że wśród indeksów jedne są rzeczywiste, autentyczne (*genuine*), inne zdegenerowane (*degenerate*).

An *Index or Seme* [σημα] is a Representamen whose Representative character consists in its being an individual second. If the Secondness is an existential relation, the Index is *genuine*. If the Secondness is a reference, the Index is *degenerate*. [C. P.-2.283]

Wydaje się, że amerykański filozof świadomie używa greckiego terminu 'sema' [σημα], mimo, że wydawać by się mogło, iż precepcyjny kontekst semiotyki greckiej wskazuje na 'semeion' (σημεῖον), który stoicy wykorzystywali w swej logice dla oddania tego, co dziś nazywamy oznaką. Termin 'semeion' jest jednak potrzebny Peirce'owi jako podstawa etymologiczna dla pojęcia znaku oraz utworzenia nazwy dziedziny nauki zajmującej się znakami. Idąc tym precepcyjnym tropem trafiamy w jego pracach na nazwę 'semeiotics' (a nie jak powszechnie stosowana nazwa 'semiotics'), co wyraźnie wskazuje na nawiązanie do starożytno-greckiej myśli semiotycznej.

<sup>3</sup> Peirce'owską koncepcję *critical common-sensism* należy interpretować, zgodnie z tym jak to czyni H. Buczyńska-Garewicz, jako krytyczną teorię zdrowego rozsądku. Stanowisko to jeszcze raz podkreśla, iż bezzalożeniowość jest niemożliwa, a w procesie badania i zdobywania wiedzy kluczowym problemem jest jedność przekonania i wątplenia. Sam Peirce tak o tym pisze: „Doktryna zdrowego rozsądku uczy, że są przekonania niepowątpiewalne [...] lecz nie znaczy to koniecznie, że istnieje jakiś stały zbiór prawd, które są jednakowe dla wszystkich ludzi, ani że nawet w intelektualnym rozwoju jednego człowieka jego zdolność do wątplenia pozostaje nie zmieniona. Przeciwnie, zawsze uważałem, że granice wątplenia są zmienne” ([MS 290], s. 3–4, cytuję za [35], s. 23). Tak więc to, co niepowątpiewalne dziś może stać się wątpliwe jutro. Na temat relacji między wątpleniem i przekonaniem piszę w rozdziale VI tej pracy, dotyczącym „logiki odkrycia”.

### § 1. Indeks i recepcja greckiego terminu 'σημα'

W Peirce'ologicznej literaturze semiotycznej, jeśli pojawia się grecki termin 'σημα' to tylko jako synonim indeksu, przy całkowitym zawężeniu rozumienia tego ostatniego. W moim przekonaniu tak nie wolno czynić, a podstawę dla takiego twierdzenia daje sam Peirce, pisząc: „Seme' is usually reserved for indexical dicisigns which are only a subclass of the indiccs” [C. P. 2.283].

Tak więc Peirce nazwą *sema* opatruje ten znak, który przebiega tylko przez indeksowy poziom semiotyczności, a który przez to już jest zdegenerowany. To tu właśnie zachodzi proces, który wcześniej określa się jako **sygnifikacja**. Będzie ona tu rozumiana jako „uprzedmiotowienie”, „ściągnięcie”,<sup>4</sup> czyli degeneracja znaku (*sensisignum dicentyczno-indeksowe*) jako triady do formy diady. Ten typ degeneracji właściwy jest dla kodów, które stawiają sobie za cel wskazywanie. Taką sytuację opisuje L. Prieto w *Przekazach i sygnałach* [211].

Trzeba tu też powiedzieć, iż istnieje jeszcze jeden obszar badań precepcyjnych związanych z pojęciem *sema*. Wymaga on dokładnych studiów rękopisów Peirce'a, bowiem pisma wydane zawierają zbyt mało materiału tego problemu dotyczącego. Trzeba by też sprawdzić listę lektur Peirce'a, w której mogłyby być pewne precepcyjne wskazówki. Chodzi bowiem o to, że termin 'sema' jest terminem ważnym w dziejach językoznawstwa, a szczególnie językoznawstwa drugiej połowy XIX wieku, od kiedy to początek bierze jako dziedzina tzw. **semazjologia**. W swej *Semantyce* [161] Pierre Guiraud stwierdza, iż:

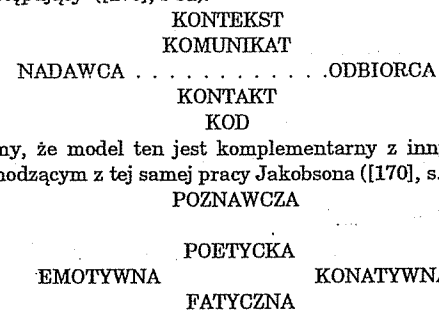
Gramatycy już na progu XIX stulecia określali badania nad znaczeniami terminem *semazjologia*, utworzonym również od rdzenia greckiego *sema* (znak) [161, s.9–10].

W XIX wieku badania semazjologiczne były szczególnie żywe w Niemczech. Wspomnijmy tylko, iż już w 1839 roku Karl Reisig pisze o semazjologii w *Vorlesungen über lateinische Sprachwissenschaft*, a w kilku innych dziełach językoznawczych semazjologia staje się zagadnieniem tytułowym. Wymieńmy tu tylko dla przykładu dwie prace: *Untersuchungen zur lateinische Semasiologie* (1875–1881) oraz *Lateinischen Semasiologie* [1890] obie autorstwa F. Heerdegena. Oczywiście, trudno powiedzieć, przed przeprowadzeniem wspomnianych studiów nad rękopisami Peirce'a, czy znał on prace młodogramatyków, czy też nie. Faktem natomiast jest,

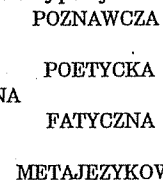
<sup>4</sup> Porównaj przypis 16, rozdz. I.

iz przywiązywał Peirce ogromną wagę do badań historii znaczeniowej pojęć, co w odniesieniu do słów stanowiło przedmiot semazjologii. Peirce wprost zalecał takie badania jako konieczny element architektonicznego sposobu konstruowania systemu filozofii lub teorii. Ustalenie tu jakiejś precepcyjnej zależności mogłoby być bardzo interesujące, lecz wymaga szczegółowych badań nad jego manuskryptami. Granice interpretacyjne recepcji indeksu związanego z greckim terminem 'sema' wiążą się z procesem wzrastającego w dziejach nauki o znakach językowych „**komunikacyjnego zamknięcia**”, które jest widoczne w posługiwaniu się terminem 'kodu' i interpretowaniu znaków jako **kodowania i dekodowania**. Współcześnie jest to jeszcze dodatkowo połączone z różnymi modelami komunikacji, posługującymi się terminami nadawca, odbiorca i komunikat.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Nagromadzona literatura dotycząca kodów i komunikacji jest dziś tak obszerna, iż wymaga osobnej i to wielotomowej prawdopodobnie publikacji. Dziś wypada przywołać model komunikacji Shanona i Weavera odwołujący się do pojęcia np. informacji, wiadomości, kanału, odbiorcy, sygnału (Shanon Claude, Weaver Warren: *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, Urbana 1949). Pełni on w matematycznych naukach i „mechanicznej” komunikacji rolę podobną do tej jaką w humanistyce przypisuje się modelowi komunikacji Romana Jakobsona przedstawionemu w pracy „Poetyka w świetle językoznawstwa” ([170], s. 77–124). Model ten opiera komunikację na sześciu elementach: odbiorcy, nadawcy, komunikacie, kontekście, kontakcie i kodzie. Prezentuje się on więc w sposób następujący ([170], s 81):



Przypomnijmy, że model ten jest komplementarny z innym prezentującym funkcje komunikacji (pochodzącym z tej samej pracy Jakobsona ([170], s. 88):



Dziś problem komunikacji stał się bardzo istotnym zagadnieniem interdyscyplinarnym i to nie tylko dla jednego rodzaju nauk. Wydaje się, iż jest to jedna z możliwych perspektyw holistycznego ujęcia myśli końca XX wieku, lecz model Jakobsona musi ulec określonej korekcie. Oprócz myśli semiotycznej, filozoficznej, kognitywistycznej i lingwistycznej także filozofia społeczna wypracowuje sobie stanowisko. W kontekście komunikacyjnego odniesienia do semiotyki Peirce'a trzeba przynajmniej wspomnieć o dokonaniach komunikacyjnej K.-O. Apela oraz J. Habermasa oraz książce *Recovering Pragmatism's Voice. The Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication* (eds. L. Langsdorf and A. R. Smith, SUNY Press, New York 1995) zawierająca dwa artykuły dotyczące Peirce'a:

Wydaje się, że koncepcja Luisa Prieto przedstawiona w książce *Przekazy i sygnały* [211] prezentuje działanie tych procesów, o których była mowa powyżej. Przy czym trzeba tu powiedzieć, iż jest to ten etap recepcji pojęcia „sema”, gdzie wprost mówi się raczej o aktach semicznych. Dalszy ciąg tej recepcji charakteryzuje jak gdyby „semiczne zapomnienie”, tzn. przeprowadzanie analiz odwołujących się do pojęcia kodu zapominając o precepcyjnym związku kodu z pojęciem „sema” lub indeks. Prieto opiera swoje rozważania na założeniu, które, jak się wydaje, jest charakterystyczne dla całego nurtu „kodyfikującego”. W przypadku Prieto owo założenie pochodzi bezpośrednio od Erica Buyssensa. Badacz ten w książce z 1943 roku *Les langues et le discours* zakładał odpowiedniość między polem semantycznym oraz polem noetycznym. Prieto ujmując to tak:

Semy to podstawowe jednostki semiologiczne. Sem można w gruncie rzeczy określić jako odpowiedniość między określonym podziałem pola semantycznego na klasy komplementarne, a analogicznym podziałem pola noetycznego. Wiemy zaś, że tego rodzaju odpowiedniości są podstawą wszelkiego wskazywania. [211, s. 43]

System tak rozumianych semów to nic innego jak kod. Składa się on, jak zauważa Prieto, z dwóch uniwersów: pola semantycznego związanego z *signifiant* oraz pola noetycznego związanego z *signifié*. Jego propozycja idzie w kierunku zastąpienia znaku przez sem.

Kod nazywa się często *systemem znaków*, co mogłoby sugerować, że *znak* i *sem* są synonimami. Otóż tak nie jest. Wyrażenie *system znaków* można traktować jako przeżytek z czasów, gdy sądzono — niewątpliwie niesłusznie — że językowym odpowiednikiem jakiejś jednostki pozajęzykowej [...] jest słowo. [211, s. 44]

Wobec tego Prieto proponuje w wyrażeniu *system znaków* zastąpić słowo *znaków* przez *semów*. Można powiedzieć, iż w perspektywie dziejów recepcji indeksu i znaku indeksowego jest to zabieg prawie symboliczny. To zaś, co uczynił Peirce było czymś wprost odwrotnym. Połączył on mianowicie kontekst precepcyjny związany z greckim pojęciem *semeion* oraz ten związany z greckim pojęciem *sema*. Jak więc z tego wynika te dwa pojęcia współlistnieją u niego. *Sema* w koncepcji autora to zdegenerowany znak charakteryzowany przez indeksowy poziom semiotyczności (indeksowy *dicent*) odpowiadający dziś używanemu pojęciu oznaki<sup>6</sup>. Aby

Richarda L. Lanigana [324] oraz Vincenta M. Colapietro „Immediacy, Opposition, and Mediation: Peirce on Irreducible Aspects of the Communicative Process” (s. 23–48).

<sup>6</sup> Trzeba tu podkreślić, że nie ma zgody wśród badaczy odnośnie pojmowania i definiowania oznaki. Najbardziej przekonujące w tym względzie są, wsparte na analizach klasycznych ujęć starożytnych, rozważania Izydory Dąbskiej zawarte w książce *O konwen-*

ten fakt podkreślić Peirce wprowadza greckie pojęcie *sema*, które w grece zakreśla analogiczne (w interesującym nas tu zakresie) pole znaczeniowe co pojęcie *semeion*. Oba te pojęcia dają się bowiem oddać jako znak i oznaka. Warto jednak podkreślić, iż w tradycji semiotycznej odwołującej się do językoznawstwa powszechne jest używanie terminów odsyłających do greckiego słowa ‘*sema*’, natomiast w filozoficznej tradycji (a szerzej pozalingwistycznej) używane są terminy odsyłające do słowa ‘*semeion*’. Oczywiście nie jest to ostry podział, co wynika z interdyscyplinarności semiotyki oraz ofensywy strukturalistycznego głównie językoznawstwa jako pewnej metodologii na terenie nauk humanistycznych. Tak więc „semiotycznie” zorientowana semiotyka jest standaryzowana lingwistycznie, zaś „semejotycznie” zorientowana korzysta ze standaryzacji zazwyczaj filozoficznej. Krzysztof Piątkowski w książce *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii* [204] mówi o semejotyce, semejologii i sematologii jako o „dziwolakach” językowych. W moim przekonaniu owe nazwy niosą ze sobą bardzo istotną informację dotyczącą potencjalnej dziedziny standaryzacji terminów owej dziwacznie nazwanej dyscypliny oraz wskazują na określony kontekst precepcyjny dla analiz przeprowadzanych w jej obszarze. Piątkowski idzie tu śladem wyznaczonym przez Jerzego Pelca we *Wstępie do semiotyki* [200]. Problem ten jest szczególnie ważny w przypadku Peirce’a, bowiem dla określenia ogólnej teorii semiozy używał on terminu ‘*semeiotic*’ mającego oddać grecki ‘*σημειωτική*’. Czasem też występują terminy ‘*semeiotics*’ i ‘*semiotic*’, a bardzo rzadko ‘*semeitic*’, nigdy natomiast — dziś używana — forma ‘*semiotics*’. Być może szczegółowa analiza fragmentów niepublikowanych rękopisów Peirce’a, w których obecne są owe rzadko używane terminy pokazałaby, iż autor miał istotne intuicje dotyczące odmienności semiotyki lingwistycznej od semiotyki filozoficznej. Jeśli do tych uwag o semejotyce dodamy informację, że grecki termin ‘*semeiosis*’, pochodzący z okresu wcześniejszego niż dzieło Filodemosy, przejęty został przez Peirce’a właśnie z wspomnianego już traktatu Filodemosy to okazuje się, iż z tak „dziwaczego”, jak powiada Piątkowski, tworzy językowego można odczytać wiele istotnych wskazówek precepcyjnych.

cjach i konwencjonalizmie [141, s. 40–41]. Autorka wyróżnia dwa rodzaje oznak (symptomy i sygnały) nie przypisując im własności bycia naturalnymi *ex definitione* (jak np. J. Kmita). Oznaka może być konwencjonalna i może także pełnić funkcję symboliczną. Szczególnie ta ostatnia uwaga jest interesująca dla badacza Peirce’a, w koncepcji którego oznaka (rodzaj indeksu) może pełnić taką funkcję.

## § 2. Ikon, indeks i znak indeksowy

Wróćmy jednak do zagadnień związanych bezpośrednio z indeksem i znakiem indeksowym oraz sygnifikacją, by na pewnym przykładzie pokazać na czym ta ostatnia polega. Standardowym przykładem indeksu (oraz oznaki) jest dym wskazujący na ogień. Pozornie wydaje się to proste i oczywiste, lecz kiedy przypomnimy sobie dym będący wynikiem pewnych reakcji chemicznych nazywanych spalaniem, a z ogniem nie mających wiele wspólnego, to okazuje się, iż problem jest właściwie bardziej złożony niż mogłoby się wydawać. A jednak mimo to skłonni jesteśmy uznać, iż dym jest oznaką ognia. Nastąpił bowiem swego rodzaju proces „kodowania” związany z tym, co wcześniej zosatało określone jako sygnifikacja. Aby powiedzieć jak to się dzieje wróćmy do przykładu z dymem i ogniem.

Nie zawsze zaobserwowany dym jest oznaką ognia jako przedmiotu nie będącego jawnym, może on być rezultatem chemicznej reakcji spalania. Zatem należałoby traktować ów dym jako znak indeksowy, czyli znak posiadający strukturę zgodną z triadycznym modelem znaku Peirce'a. Właściwym dla tego poziomu semiotyczności, płaszczyzny aktualności, gdzie rozważa się kwestię oznaczania (znakowania) realnie istniejącego przedmiotu jest *sensisignum* indeksowo-dicentyczne. W znaku tym w pozycji reprezentamena (szerzej termin ten tłumacząc w rozdziale IV o reprezentacji pośredniej) występuje *sensisignum*, które jako „to, co pierwsze” jest istniejącą rzeczą, czy też konkretnym zdaniem jednostkowym. Może to być konkretna percepcja pewnych jakości, np. konkretna percepcja „uprzedmiotowionego” ikonu. W pozycji przedmiotu występuje *indeks*, który jako „to, co drugie” jest zawsze rzeczywistością, aktualnie istniejącym przedmiotem, wydarzeniem czy faktem. Dzięki indeksom może być niejako poświadczona realizacja znaków ikonicznych („uprzedmiotowionych” ikonów) jako „tego, co pierwsze”.

Ważną rzeczą jest tu tzw. *podstawa* (*ground*), o której była już mowa przy okazji rozważań nad ikonem i znakiem ikonicznym. W przypadku indeksu (a więc, gdy ten występuje w pozycji przedmiotu znaku triadycznego) jest to korelacja między reprezentamenem tego znaku i przedmiotem uzyskaną poprzez wnioskowanie o czymś, co Peirce nazywa bliskością (*contiguity*), przyleganiem (*resemblance*) oraz przyczynowością (*causality*; patrz C. P. 5.307). Przykładem takiego indeksu jest chorągiewka wskazująca kierunek wiatru. Inny przykład indeksów to używanie zaimków wskazujących.

Słowa takie jak *to*, *tamto*, *ta*, *halo*, *hej*, *tam* oddziałują bezpośrednio i mocno na system nerwowy i zmuszają słuchacza do obejrzenia się wokół siebie; i w

ten sposób bardziej od zwykłych słów przyczyniają się do wskazania, o czym właściwie jest mowa. [C. P. 3.419 D]

Wreszcie w pozycji interpretanta występuje *dicent*, który jako „to, co trzecie [...] przedstawia swój przedmiot jako rzeczywiście istniejący” [C. P. 2.151 P]. Peirce twierdzi, że *dicent* jest to znak, któremu można przypisać wartość logiczną, prawdę lub fałsz. Jest to zatem znak o zamkniętym kontekście interpretacyjnym.

Pamiętając o tym, co wyżej powiedziano, możemy stwierdzić, że *sensisignum* indeksowo-dicentyczne to taki znak, który przedstawia swój rzeczywisty (realny, aktualny) przedmiot właśnie jako istniejący. Sam Peirce podaje tu przykład portretu z legendą, czego jego badacze zwykle nie rozumieją, a niektórzy wręcz zauważają tu sprzeczność. Ich zdaniem autor ten traktuje raz portret jako ikon, innym zaś razem jako indeks. Moim zdaniem nie ma tu sprzeczności. Sam Peirce wykazał się przenikliwością w swych semiotycznych analizach zauważając, iż ikon może być aktualizowany w formie indeksu. Tak więc ikon może stać się *designation*, czyli elementem indeksowej triady znakowej wtedy, gdy spełni warunek dotyczący reprezentamenu znaku indeksowego, a więc stanie się przedmiotem istniejącym, dostępnym konkretnej percepcji. Owo przejście odpowiada wspomnianym relacjom bliskości, przylegania lub przyczynowości, która charakteryzuje podstawę (*ground*) triadycznego znaku indeksowego.

Wracając znów do przykładu dymu będącego oznaką, czyli *sensisignum* indeksowo-dicentycznym w terminologii Peirce'a, ognia spotykamy się z analogiczną sytuacją co w przypadku portretu z legendą. Także tutaj ikon aktualizuje się w postaci indeksu. Tak więc nasza skłonność, aby uznać dym za oznakę ognia bierze się stąd, iż jest to wynik aktualizacji ikonu, który jako rezultat procesu ikonizacji jest „uprzedmiotowieniem” znaku ikonicznego w postaci diady reprezentującej relację dym – ogień. Gdy ów „uprzedmiotowiony” w postaci diady ikon zostanie zaktualizowany poprzez konkretną percepcję rzeczywistego dymu, następuje z jednej strony proces korelacji między reprezentamenem i przedmiotem (dymem i ogniem) uzyskany poprzez wnioskowanie o bliskości, przyleganiu lub związku przyczynowym, a z drugiej strony, odniesienie do interpretanta, czyli dicenta. Dzięki tym relacjom powstaje podstawa znaku indeksowego, zbudowana poprzez interpretacje zaktualizowanego ikonu. *Dicent* w pewien sposób uwiarygodnia aktualizację potencjalnego ikonu w postaci rzeczywistego, aktualnego, istniejącego indeksu prowadząc do powstania triadycznego znaku indeksowego. Jednak jest to znak zdegenerowany, ponieważ jego podstawę określa „uprzedmiotowiony” ikon będący efektem

procesu ikonizacji, zaś interpretantem jest *dicent*, a nie symbol, który daje gwarancje pełności znaku, czyli niezdegenerowania. W efekcie tego następuje kolejne „uprzedmiotowienie”, lecz tym razem indeksu (a więc sygnifikacja), które przejawia się w tym, że skłonni jesteśmy uznać konkretną percepcję dymu jako oznakę ognia. Tak więc w odniesieniu do zaktualizowanej diady ikonicznej (zdegenerowanego ikonu) *dicent* dokonuje „zamknięcia” kontekstu interpretacyjnego, przez co diada ta ulega „skostnieniu” w postaci zdegenerowanego znaku, jakim jest indeks (oznaka).

Stwierdzenie pewnej **bliskości, przylegania lub związku przyczynowego** dokonuje się:

- a) poprzez wnioskowanie, a dokładniej indukcję<sup>7</sup> od tego, co jawne do tego, co nie jest jawne
- b) przy założeniu pewnej odpowiedniości między poziomem ikonizacji (potencjalności) a poziomem indeksowości, wskaźnikowości (aktualności).

Założenie b) realizuje się dzięki pomijanemu przez licznych badaczy rozumieniu nawyku jako składającego się z **nawyku umysłu** oraz **nawyku działania**. W moim przekonaniu, tworzenie nawyków umysłu jest udziałem ikonizacji, natomiast powstawanie nawyków działania dokonuje się przy udziale sygnifikacji. Ta odpowiedniość oraz relacje między tymi nie zauważanymi poziomami jest bardzo istotna dla interpretacji i „rekonstrukcji” całej filozofii Peirce’a, łączącej jego koncepcję semiotyki z pragmatyzmem.

Z przeprowadzonych do tej pory analiz wynika, że wśród znaków charakterystycznych dla semiotycznego poziomu indeksowości spotykamy:

- a) będące efektem procesu sygnifikacji „uprzedmiotowione” znaki zdegenerowane nazywane **indeksami** (dziś oznaki), odwołujące się do

<sup>7</sup> Zagadnienie indukcji (podobnie zresztą jak dedukcji i abdukcji oraz prawdy) w koncepcji Peirce’a nie doczekało się dotychczas pełnego opracowania. Istnieje wprawdzie książka Chung-Ying Chenga *Peirce's and Lewis's Theories of Induction* [39], lecz daje ona analizę indukcji jako rodzaju inferencji związanego z koniecznością odwołania się do pojęcia prawdopodobieństwa. Oprócz tego jednak u Peirce’a indukcja funkcjonuje jako charakterystyka etapu wszelkich badań, także naukowych. Można powiedzieć, iż Peirce’owska koncepcja indukcji posiada formalny wymiar logiczny, i ten jest przedmiotem najczęstszych analiz, oraz metodologiczny, którym zajmujemy się w rozdziale o logice odkrycia. W tym drugim nie stawia się problemu prawomocności wniosku indukcyjnego. Intuicyjnie Peirce’owska intencja da się porównać z Popperowskim posługiwaniem się dwoma teoriami prawdy: Tarskiego oraz *verisimilitude* jako regulatywnej idei nauki. Indukcja bowiem spełnia w procesie semiozy istotną rolę, bowiem to dzięki niej stwierdzamy „how often in the ordinary course of experience one phenomenon will be accompanied by another” [11, s. 141].

kontekstu precepcyjnego standaryzowanego przez językoznawstwo (i jego dzieje), a odsyłające do greckiego terminu ‘*sema*’

oraz

- b) posiadające charakter triadyczny (a więc nie będące przedmiotem sygnifikacji), lecz zdegenerowane (ponieważ nie są pełne) **znaki indeksowe** (oznaki, ale w ujęciu stoików) odwołujące się do kontekstu precepcyjnego standaryzowanego przez filozofię (a dokładniej logikę obejmującą naukę o znakach), a odsyłające do greckiego terminu ‘*semeion*’.

Takie ustalenia każą przypuszczać, iż Peirce świadomie używa terminu ‘*seme*’, aby odróżnić znaki zdegenerowane, które charakteryzuje triadyczny charakter od tych, które poprzez sygnifikację triadycznymi nie są. Przy takim rozróżnieniu stoicka koncepcja oznaki — znakowania poprzez wnioskowanie, dokładniej indukcję (którą najczęściej jest analogia<sup>8</sup>), pełni bardzo ważną rolę w relacji między ikonami a indeksami, a więc w procesie aktualizacji ikonów jako indeksów. Jednocześnie jest to ważna koncepcja dla ukazania relacji między **jaźnią** i **umysłem**<sup>9</sup>. Tu też należy szukać początków, a więc kontekstu precepcyjnego dla Peirce’owskiej koncepcji **semiotyki jako logiki**.

W moim przekonaniu, relacja między indeksem i ikonem oraz odwrotnie ikonem i indeksem, a dokładniej relacja między dwoma poziomami semiotyczności indeksowością oraz ikonizacją (będąca wyrazem relacji między jaźnią i umysłem), jest kluczowa dla zrozumienia filozoficznej koncepcji Peirce’a, tak w jej wymiarze epistemologicznym, jak też metodologicznym. Tu bowiem dokonuje się określenie **semiotycznej epistemologii**, dla której relacja ikon – indeks określa „podstawę” (*ground*) jako jej przedmiot. Także tu następuje kształtowanie się nawyków — tych, które aktualizują się poprzez nawyki działania oraz tych, które zostają

<sup>8</sup> Pojęcie analogii występuje wprost u Peirce’a rozumiane jako przykład Arystotelesowskiego terminu ‘*παράδειγμα*’ [11, 141] i zdaniem amerykańskiego filozofa jest pochodzenia matematycznego.

<sup>9</sup> W przeprowadzeniu takiego rozróżnienia pomocna jest książka Vincento Colapietro *Peirce's Approach to the Self. A Semiotic Perspective on Human Subjectivity* [40, s. 87–90]. Trzeba wspomnieć, iż Peirce’owska koncepcja jaźni została przedstawiona w książce Leszka Koczanowicza *Jednostka – działanie – społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu* [315, s. 13–35] w części zatytułowanej „Koncepcja jaźni w filozofii Charlesa S. Peirce’a”. W moim przekonaniu Koczanowicz wykracza poza ramy interpretacyjne wyznaczone przez teksty Peirce’a. Sądzę, że zasadniczymi są tu dwa istotne dla interpretacji całego Peirce’a. Po pierwsze, twierdzi się, iż triada znakowa to znak – przedmiot – interpretator [315], podczas gdy Peirce podkreśla, aby interpretanta nie utożsamiać z osobą. Po drugie, Koczanowicz nie stawia jako zasadniczej tezy o różnicy między *mind* oraz *self*. Ponadto autor dokonuje psychologizującej interpretacji działania oraz socjologizującej wspólnoty badaczy.

„zapamiętane” jako nawyki umysłu. W sensie metodologicznym jest to możliwe dzięki Peirce’owskiej logice odkrycia (koncepcji abdukcji) oraz ujęciu indukcji. W sensie epistemologicznym dzieje się to dzięki krytycznej teorii zdrowego rozsądku wspartej na krytyce koncepcji pierwszej zasady. W sensie metafizycznym możliwe to jest poprzez koncepcje trzech kategorii metafizycznych: „Pierwszości” („tego, co pierwsze” – *Firstness*), „Drugości” („tego, co drugie” – *Secondness*) i „Trzeciości” („tego, co trzecie” – *Thirdness*). A wszystko to nabiera wymiaru semiotycznego dzięki pojmowaniu **semiotyki jako logiki**. Rozważaniom nad kontekstem precepcyjnym pomysłu ujęcia semiotyki jako logiki oraz rozumienia semiotycznych rozważań nad indukcją poświęcona będzie kolejny fragment tej części rozdziału.

## II.2. Znak indeksowy, degeneracja – sygnifikacja i indukcja

### Peirce’a i Filodemos’a koncepcja wnioskowania ze znaków

**W**raz z koncepcją **semiotyki jako logiki** wracamy do epikurejskiej teorii znaku oraz indukcji, która pojawiła się w koncepcji Peirce’a dzięki wspomnianemu już traktatowi Filodemos’a.

W historii wzajemnych relacji między logiką i semiotyką możemy mówić o kilku propozycjach ujęcia tej relacji. Najczęściej spotykaną jest chyba propozycja autonomicznego traktowania obu dziedzin. Jak się wydaje, stanowisko to bardzo często jest prezentowane przez badaczy dokonujących lingwistycznej standaryzacji semiotyki, choć trzeba tu powiedzieć, iż nie jest to reguła. Od czasów rewolucji w językoznawstwie współczesnym, dokonanej przez Chomsky’ego, aparatura logiki formalnej coraz częściej jest wykorzystywana tamże lub na styku tej dziedziny z logiką, tworząc jeszcze jeden obszar badawczy dla tzw. semiotyki logicznej<sup>10</sup>,

<sup>10</sup> W Polsce istnieje silna tradycja semiotyki logicznej związana z dorobkiem logicznym szkoły lwowsko-warszawskiej. Wyrazem tak rozumianego związku jest znacząca większość prac zawartych w antologii *Semiotyka polska 1894–1969* (pod red. J. Pelca, PWN, 1971). Instytucjonalną kontynuacją tej tradycji, propagującą uprawianie tak rozumianej semiotyki w jej związku z logiką, jest działalność wykładowa i wydawnicza Zakładu Semiotyki Logicznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Oprócz tego szeroko rozumianą semiotykę logiczną lub logikę filozoficzną uprawia kolejne już pokolenie wychowanków uczniów przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. Leon Koj w książce *Problemy semiotyki logicznej* tak charakteryzuje tytułową dziedzinę: „Semiotyka logiczna wyróżnia

a także niektórych nurtów nauk kognitywnych (*cognitive sciences*)<sup>11</sup>. Semiotyka logiczna wydaje się kontynuować tradycję stoickiego pojmowania semiotyki jako logiki. Odwrócenie tej relacji proponuje Peirce, zdaniem którego logikę należy rozumieć jako semiotykę. Co jest jednak dziwne, do swej koncepcji Peirce doszedł wychodząc od Filodemos’a, który w sporze epikurejczyków ze stoikami argumentował za tymi pierwszymi. Właśnie prezentacji tego sporu poświęcony jest traktat Filodemos’a „Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων”.

Wspominaliśmy już o przejętym przez Peirce’a z tego traktatu terminie ‘*semeiosis*’ (σημείωσις), który to termin jest jednym z podstawowych dla jego semiotyki. Grecki sufix ‘*sis*’ informuje, iż mowa tu o pewnym procesie, działaniu i aktywności. Max Fisch w swej książce *Peirce, Semiotic, and Pragmatism* [54] zauważa, iż Peirce rozumie **semiozę** na dwa sposoby:

- 1) od strony znaku jako **sign-action**, funkcjonowanie znaku;
- 2) od strony interpretanta jako **sign-interpreting**, wnioskowanie ze znaków [54, s. 329].

Ten drugi sposób rozumienia semiozy słusznie wywodzi Fisch od Filodemos’a. Oczywiście, w koncepcji Peirce’a nie są to dwa różne rodzaje semiozy, lecz semioza widziana z dwóch perspektyw. Pamiętamy bowiem, że aby być znakiem, czyli aby funkcjonować jako znak, musi on posiadać interpretanta, czyli być interpretowanym przez inny znak. Peirce bowiem jest przekonany, iż: „all this universe is perfused with signs, if it is not composed exclusively of signs” [C. P. 5.448].

Stąd też główny podział w semiotyce Peirce’a nie przebiega między przedmiotami, które są znakami a tymi, które znakami nie są, lecz

się jednak przede wszystkim: a) stosowaniem pojęć wypracowanych w logice i metodologii nauk dedukcyjnych w ostatnich osiemdziesięciu latach, b) stosowaniem technik opracowanych w tych dziedzinach, c) stosowaniem w świadomy sposób zaleceń ogólnej metodologii nauk, d) uprzywilejowaniem zagadnień języków stosowanych w naukach matematycznych, a szczególnie eksponowaniem kwestii poprawności języków z punktu widzenia rozstrzygalności i dowodliwości twierdzeń” (Warszawa 1990, s. 8). Jeszcze dalej idzie propozycja ontologii i filozofii logicznej w ujęciu Jerzego Perzanowskiego. Trzeba jednak zauważyć, iż to, co badacze ci nazywają semiotyką logiczną lub filozofią logiczną dalekie jest już od Peirce’owskiej idei logiki jako semiotyki.

<sup>11</sup> Literatura dotycząca zagadnienia relacji między semiotyką i naukami kognitywnymi oraz zagadnieniem sztucznej inteligencji jest bardzo rozproszona, lecz w szybkim tempie wzrasta jej zasób. Na szczególną uwagę zasługują wydana przed dwoma laty praca zbiorowa *Signs, Search and Communication. Semiotic Aspects of Artificial Intelligence* (eds R. Jorna, B. van Heusden, R. Posner, Walter de Gruyter, Berlin 1993) oraz dwutomowa pozycja wydana pod redakcją Waltera A. Kocha *Semiotics in the Individual Sciences* (Brockmeyer, Bochum 1990, vols I, II).

między znakami będącymi zdegenerowanymi oraz tymi, które są znakami rzeczywistymi (*genuine*).

Trzeba tu także zauważyć, iż Allan Marquand jest autorem nie tylko pracy *The Logic of the Epicureans* [333], lecz także przekładu traktatu Filodemososa, który w jego tłumaczeniu nosił wiele mówiący tytuł *On Inductive Signs and Inferences*. Artykuł Marquanda był tylko wstępem do dzieła Filodemososa. Peirce pracował razem z Marquandem nad traktatem Filodemososa, porównując poziom jego ujęcia indukcji do koncepcji Milla. Z pewnością była to wersja traktatu, z której korzystał Peirce. Być może, korzystał też z licznych opracowań, które ukazywały się w okresie końcowego dwudziestolecia XIX wieku, szczególnie w Niemczech. W polskiej literaturze filozoficznej oraz semiotycznej dostępne są niestety tylko dwa artykuły dotyczące Filodemososa. Myślę tu o pracach historyków filozofii Adama Krokiewicza *O tak zwanej indukcji epikurejskiej* [322] oraz Kazimierza Leśniaka *Filodemososa traktat o indukcji* [325]. Wzorowe studia nad semiotyką starożytnej Grecji *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej* [142] autorstwa Izydory Dąbskiej, ze względu na swą objętość, dotyczą zagadnień podstawowych, zaś spór między epikurejczkami i stoikami tylko relacjonują, dokonując szczegółowej prezentacji stanowiska stoickiego. W dołączonych wypisach nie ma też fragmentu traktatu Filodemososa, korzystam więc tu z wydania angielsko-greckiego zatytułowanego *On Methods of Inference* [203] z 1941 roku w przekładzie i komentarzami Phillipa H. De Lacy oraz Estelle A. De Lacy.

We wspomnianym artykule Leśniaka czytamy:

Pojęcie znaku powstało na gruncie dociekań empirycznych. W toku rozwoju badań przyrodniczych przyjęła się też i ustaliła odpowiednia terminologia. Rozróżniano τὸ σημεῖον — znak i τὸ σημεῖωτόν — rzecz wywnioskowaną. Np. widoczny dym jest znakiem niewidocznego ognia; ogień jest więc przedmiotem wywnioskowanym. Dym jest ściśle z ogniem zespolony i dlatego ilekroć się pokaże, można go uznać za niezawodny znak ognia. Tę pewność posiadliśmy w wyniku wielu doświadczeń. Proces przechodzenia od σημεῖον do σημεῖωτόν, czyli od rzeczy jawnych do niejawnych został nazwany w języku tej logiki σημεῖωσις niby „znakowanie” lub μεταβάσις. [325, s.90]

Nie jest przypadkiem, iż podany tu jest ten sam przykład dymu i ognia, który przytaczaliśmy we wcześniejszych rozważaniach dotyczących indeksów i znaków indeksowych. W istocie bowiem to, co Leśniak i Krokiewicz nazywają znakiem odpowiada obecnemu terminowi oznaka. Zgodnie zresztą z tym Izydora Dąbska we *Wprowadzeniu do starożytnej semiotyki greckiej* [142] tłumaczy grecki wyraz 'σημεῖον' terminem 'oznaka'. Zatem to z oznaki wnioskujemy o pewnej niejawnej rzeczy. Przypomina to Peirce'owską aktualizację ikonu w postaci indeksu, gdzie na podstawie

percepcji konkretnego i aktualnego indeksu dokonujemy aktualizacji określonego ikonu w procesie, który Filodemos nazywa 'semiosis', a co Leśniak i Krokiewicz tłumaczą jako 'znakowanie'. Wynika więc z tego, iż to, co Peirce nazywa nawykiem kształtowane jest w procesie znakowania i powstaje poprzez stosowanie indukcji. Trzeba bowiem pamiętać, iż podstawą epikurejskiej indukcji jest percepcja. W oparciu o nią Epikur poprzez wnioskowanie przez analogię, na drodze empirycznej przekraczał aktualne doświadczenie. Ważną rolę odgrywa tu pojęcie **podobieństwa**. Wydaje się, iż, w zbliżony sposób, choć może bardziej wyrafinowany, chce to uczynić Peirce. Potrzebne mu do tego jest pojęcie indeksu oraz aktualizowanego przez niego (w drodze odwołania do nawyku) ikonu. Te zależności leżą u podstaw Peirce'owskiej krytycznej teorii zdrowego rozsądku.

W swoim artykule K. Leśniak stwierdza:

Zasadniczą osnowę polemiki stoicko-epikurejskiej opisanej przez Filodema stanowi zagadnienie: na jakiej podstawie jesteśmy uprawnieni do formułowania twierdzeń o wszystkich faktach danego obszaru, skoro objęliśmy aktualnym doświadczeniem tylko pewną ilość tych faktów? [325, s. 110]

Jako odpowiedź na to pytanie, w epikurejskich poglądach pojawia się powiązanie przyczynowe między wszelkimi zdarzeniami, procesami czy zjawiskami. W koncepcji Peirce'a rozwiązania takiego dostarcza metafizycznie ufundowany triadyczny model znaku wraz z koncepcją mediacji oraz nawyku.

Krokiewicz z kolei zwraca uwagę na to, że:

Sprawa indukcji łączy się ściśle z podziałem znaków na tak zwany znak wyjawiający — σημεῖον ἐνδεικτικόν i znak przypominający — σημεῖον ὑπομνηστικόν. Pierwszy objawia niejawną z natury treść danego przejawu zmysłowego, drugi zaś wskazuje swą jawną obecnością na obecność innej rzeczy zasadniczo jawnej, a tylko w danej chwili niejawnej, jak na przykład przejaw dymu wskazuje, względnie dowodzi obecności chwilowo niewidzialnego ognia. [322, s.381–382]

Podział ten, bardziej znany jest jako podział oznak na komemoratywne (przypominające) oraz demonstratywne<sup>12</sup>, przyjmowany był zarówno przez epikurejczyków jak stoików. Oznaki komemoratywne to

...zjawiska lub własności, które kiedyś były spostrzegane łącznie z innymi, a gdy później dane są nam same, gdy tamte kiedyś im towarzyszące aktualnie są ukryte, wskazują na nie na zasadzie przypomnienia (dym — ogień). [142, s. 11]

<sup>12</sup> Przyjmujemy tu terminologię zaproponowaną przez Izydorę Dąbską we *Wprowadzeniu do starożytnej semiotyki greckiej* [142].



Z kolei oznaki demonstratywne to

...zjawiska lub własności, które nie mogą być obserwowane łącznie z innymi, które z nimi współistnieją i na które wskazują, bo tamte nie są dostępne bezpośrednio ujęciu. [142, s. 11]

Trzeba stwierdzić, iż w koncepcji epikurejskiej oznakami są zawsze przedmioty zmysłowe. Podkreśla to także w swoim artykule Alan Marquand pisząc:

Words with Epicurus are signs of things, and not, as with Stoics, of our ideas of things. There are, therefore, two methods of inquiry: One seeks for the meanings of words; the other, for a knowledge of things. The former is regarded as a preliminary process; the latter, the only true and necessary way of reaching a philosophy of the universe. [333, s. 1-2]

Traktowanie indukcji jako wnioskowania na podstawie znaków (a dokładniej oznak) jest zjawiskiem charakterystycznym dla greckiej myśli filozoficznej tego okresu. Kontrowersje dotyczyły natury owych znaków (ich ontycznej charakterystyki). Píše o tym także Marquand. Zatrzymajmy się jednak na tym jak ów doktorant Peirce'a charakteryzuje stanowisko epikurejskie.

The Epicureans looked upon a sign as a phenomenon, from whose characters we might infer the characters of other phenomena under conditions of existence sufficiently similar. The sign was to them an object of sense. [333, s. 6]

Marquand zwraca uwagę, iż Epikurejczycy wyróżniają trzy rodzaje znaków, lecz Filodemos omawia tylko dwa z nich. W moim przekonaniu, podział ten jest istotny w kontekście rozważań nad semiotyką Peirce'a, a szczególnie znakami z niższych poziomów semiotyczności, mianowicie nad ikonami oraz indeksami. Píše więc Marquand o dwóch rodzajach znaków: ogólnych oraz szczegółowych.

A general sign is described as a phenomenon which can exist whether the thing signified exists or not, or has a particular character or not. [333, s. 6]

Z kolei znak szczegółowy charakteryzuje w sposób następujący:

A particular sign is a phenomenon which can exist only on the condition that the thing signified actually exists. [333, s. 6]

Marquand píše także, iż:

The relation between sign and thing signified in the former case is resemblance; in the latter, it is invariable sequence or causality. [333, s. 6]

Jeśli się przyjrzeć owemu znakowi ogólnemu oraz znakowi szczegółowemu można stwierdzić, iż charakterystyka tego pierwszego przypomina ikon natomiast opis tego drugiego wskazuje na indeks. Relacja między

tymi znakami, u Krokiewicza i Leśniaka, nazywana znakowaniem, a z metodologicznego punktu widzenia będąca indukcją, polega na aktualizowaniu ikonu w postaci indeksu. Jest to część procesu określanego terminem wziętym od Filodemososa jako semioza.

Zatem z punktu widzenia:

- 1) **metafizycznego** ikon jest bytem potencjalnym, zaś indeks bytem aktualnym,
- 2) **metodologicznego**, a więc jako element wnioskowania indukcyjnego, ikon jest znakiem niejawnym zaś indeks oznaką przypominającą lub wyjawiającą (komemoratywną lub demonstratywną),
- 3) **semiotycznego** ikon jest potencjalnym znakiem posiadającym możliwość bycia triadycznym, natomiast indeks jest oznaką.

Przytoczony tu podział znaków na ogólne i szczegółowe jest w istocie podziałem oznak zaczerpniętym, jak się wydaje, z dzieła Sekstusa Empiryka *Przeciw logikom* [222], a nie bezpośrednio z traktatu Filodemososa. Można sądzić, iż dzieło Sekstusa Empiryka było dopełnieniem wizji sporu między Stoikami oraz Epikurejczykami dotyczącej koncepcji oznaki. Nie jest to pogląd bezpodstawny, ponieważ Marquand wielokrotnie w swym krótkim artykule odsyła do Sekstusa Empiryka. U tegoż Sekstusa [222, ks. II w.143] czytamy bowiem:

Mówi się przeto o oznace w dwojaki sposób: ogólnie i szczegółowo. W znaczeniu ogólnym jako o tym, co wydaje się coś ujawniać — w tym znaczeniu zwykliśmy nazywać oznaką to, co służy do przywodzenia na myśl rzeczy, którą się łącznie z tym spostrzegało — a w znaczeniu szczegółowym to, co wskazuje jakąś rzecz niejawną.

Podkreślmy, iż jest to fragment w przekładzie Izydory Dąbskiej, która wprowadziła wiele zmian interpretacyjnych na podstawie wcześniejszych szczegółowych analiz starożytnej semiotyki greckiej, zwłaszcza stoickiej. Tak więc oddaje ona grecki wyraz 'semeion' terminem 'oznaka' oraz przytacza podział znaków na ogólne i szczegółowe. Podobny podział przytacza Marquand w swoim artykule, co każe przypuszczać, iż tłumaczenie traktatu Filodemososa wykonane przez niego pod okiem Peirce'a różni się od znanego tłumaczenia i opracowania autorstwa Philipa H. De Lacy i Estelle A. De Lacy. Być może, iż właśnie ten przekład stanowi swego rodzaju **filtr precepcyjny**. Fragment z traktatu Filodemososa, do którego odsyła Marquand w wersji angielskiej w przekładzie i opracowaniu wspomnianych autorów, brzmi następująco:

It is not necessary to suppose that since the common sign exists whether the unperceived object exists or not, whereas the particular sign exists only when unperceived object exists, and does not exist when unperceived object is

non-existent, for this reason every particular sign is an instance of the method of contraposition. [203, kol. XIV]

Występuje tu wprawdzie znak (oznaka) szczegółowy, lecz wraz ze znakiem wspólnym (*common sign*), co nie pozwala dostrzec podobieństwa między tymi znakami (oznakami) oraz typami znaków w semiotyce Peirce'a. Jeszcze bardziej wydaje się to zaciemniać polskie tłumaczenie tego fragmentu autorstwa Adama Krokiewicza, gdzie mowa o znakach wspólnych oraz swoistych. Przywołajmy krótki fragment tego przekładu.

Z tego, że wspólny znak (τό κοινόν σημεῖον) istnieje, czy rzecz niejawną jest, czy też jej nie ma, a znak swoisty (τό ἴδιον σημεῖον) istnieje, gdy rzecz niejawną jest, nie istnieje zaś, gdy rzeczy niejawną nie ma, nie wynika jeszcze, by wszelki znak swoisty wchodził w zakres uchylenia. [Cytuję za Krokiewiczem, 322, s. 394]

Posługując się terminologią uzyskaną w wyniku tłumaczenia Krokiewicza trudno dostrzec precepcyjność tego kontekstu w odniesieniu do semiotyki Peirce'a. Warto zatem pamiętać o tym, iż tłumaczenie z samej swej natury już nie oddaje całkowicie **precepcyjnej tożsamości** danej koncepcji, poglądu czy też tekstu. Cóż dopiero powiedzieć o tłumaczeniu, które nie jest trafne, a więc, które mieści się poza tym, co nazwaliśmy już wcześniej interpretacyjnym kontekstem przekładu.

Precepcyjny kontekst Peirce'owskiej koncepcji aktualizacji ikonów w postaci indeksów należy zatem kojarzyć z epikurejską koncepcją wnioskowania indukcyjnego na podstawie znaków, a dokładniej oznak. Wydaje się, że także problem relacyjności w Peirce'owskiej koncepcji znaku sięga epikurejskiego kontekstu precepcyjnego, mianowicie przekonania o relatywnym charakterze oznaki (patrz [222], ks. II w. 164–170). Nie ma oznaki bez rzeczy oznaczonej, tak, jak nie ma znaku bez interpretanta lub przedmiotu tegoż znaku.

Jak wiele Peirce zawdzięcza Epikurejczykom, sugeruje określanie ich jako „garden of fruitful and beautiful suggestions” [54, s. 229]. Píše o tym Max Fisch we wspomnianym już artykule *Peirce's Arisbe: The Greek Influence in His Later Philosophy* [54]. Epikurejska koncepcja indukcji ze znaków (oznak) stanowi kontekst precepcyjny Peirce'owskiego ujęcia relacji między ikonami oraz indeksami. Zaznaczyć tu trzeba, iż przywoływany przedmiot jest potencjalnym znakiem, który w momencie formułowania relacji między nim i oznaką jest znakiem „ściągniętym”, który może się „rozwinąć”<sup>13</sup> już po zaistnieniu relacji między nim i oznaką. Oznacza to, że nasze operacje poznawcze opierają się na znakach zdegenerowanych,

<sup>13</sup> Porównaj uwagi w przypisie 16, rozdz. I.

jakimi są ikony oraz indeksy. Dopiero **aktualizacja „ściągniętego” ikonu** może prowadzić do jego **interpretacji** jako znaku triadycznego. Wynikałoby stąd, iż na poszczególnych poziomach semiotyczności (ikonicznym oraz indeksowym) dokonują się one niejako w płaszczyźnie horyzontalnej procesu ikonizacji oraz sygnifikacji, zaś dopiero dzięki aktualizacji ikonów w postaci indeksów możliwa jest **deikonizacja** lub **desygnifikacja** w zależności od tego, z którego poziomu semiotyczności pochodził będzie trzeci element triady znakowej dodany do ikonu oraz indeksu. Sugerowałoby to, iż można mówić o aktualizacji ikonu w postaci indeksu:

- 1) prowadzącej do **deikonizacji**, czyli interpretacji oznaki na poziomie ikoniczności,
- 2) prowadzącej do **desygnifikacji** czyli interpretacji ikonu na poziomie indeksowości,
- 3) prowadzącej do **racjonalizacji** (przedstawiona będzie w rozdziale dotyczącym symbolu), czyli interpretacji diady ikon – indeks na poziomie symboliczności.

Powyższa prezentacja wskazuje na zaletę relacyjnego ujęcia znaku w procesie ciągłej semiozy, czyli ciągłego degenerowania i urzeczywistniania znaku triadycznego. Proces ten nie jest jednak możliwy poprzez wziętą ze starożytności koncepcję indukcji. Dlatego też Peirce wytrwale pracuje nad rozwinięciem różnych form rozumowania oraz teorią relacji, aby zbudować aparat<sup>14</sup>, który pozwoliłby na ujęcie tych wszystkich możliwości, prowadząc do koncepcji logiki jako semiotyki. Początków tej idei trzeba szukać znów u myślicieli starożytnej Grecji. W takim też kontekście precepcyjnym należy umieścić Peirce'owską koncepcję logiki jako semiotyki.

<sup>14</sup> Propozycję takiego aparatu zbudowanego na bazie koncepcji Peirce'a, lecz wykraczającego poza jego myśl, przedstawił Robert Marty w książce *L'algebre des signes* [73]. Propozycja, która wypracowuje aparat pamiętając, aby ten mieścił się w kontekście Peirce'owskim (aby dawał się wywieść z tej semiotyki naszego filozofa) są prace Maxa Bensego. Przykładem może tu być dostępna polskiemu czytelnikowi książka *Świat przez pryzmat znaku* [29].

### II.3. Od semiotyki jako logiki do logiki jako semiotyki

#### § 1. Recepcyjny kontekst odkrycia

Starożytna semiotyka grecka stanowiła także kontekst precepcyjny w odniesieniu do Peirce'owskiej koncepcji logiki jako semiotyki. Generalnie rozważając relację między logiką i semiotyką można mówić o semiotyce jako logice, o logice i semiotyce oraz logice jako semiotyce. Takie ujęcia problemu relacji między logiką i semiotyką w perspektywie historycznej proponuje Achim Eschbach we wstępie zatytułowanym „The History of Semiotics and Charles S. Peirce” do nowej edycji wydanych pod redakcją Peirce'a *Studies in Logic* [107, s. XXXIII–LIII]. Eschbach wskazuje na traktat Filodemosza jako prezentujący pierwsze podejście. Zauważa on, iż mimo wielu różnic w tej sprawie tak Epikurejczycy, jak Stoicy mieli podobny pogląd [107, s. XLII], stąd też nie bardzo można ustalić kto był bezpośrednim preceptorem Peirce'a. Peirce znał poglądy Epikurejczyków i Stoików prezentowane przez Sekstusa Empiryka w dziele *Przeciw logikom* [222] oraz przedstawione przez Filodemosza w traktacie *Peri Semeion* [203]. Wydaje się jednak, iż od starożytnych Peirce, poza pewnymi szczegółowymi rozwiązaniami prezentowanymi w poprzedniej części, przejął tylko ogólną formułę, a właściwie przekonanie o istotnej zależności między semiotyką i logiką. Przekonanie to zostało pogłębione studiami nad myślą średniowieczną, prezentującą bardzo interesującą i rozbudowaną refleksję semiotyczną<sup>15</sup>. Kontekst myśli średniowiecznej, szczególnie Duns Szkota, jest także ważny ze względu na metafizyczną część koncepcji Peirce'a (porównaj [30]). To właśnie odsyłając do tego kontekstu Peirce definiuje logikę, pisząc:

The term 'logic' is unscientifically by me employed in two distinct senses. In its narrower sense, it is the science of the necessary conditions of the attainment of truth. In its broader sense, it is the science of the necessary

<sup>15</sup> Tkwiące w średniowiecznej semiotyce bardzo interesujące problemy i ujęcia wydobywają od wielu lat tacy badacze jak: Umberto Eco, John Deely, Jonathan Evans, Eugene Vance oraz wielu innych semiotyków. Jako przykład literatury dotyczącej tej kwestii wymienić tu należy wspomnianą już pozycję zbiorową *On the Medieval Theory of Signs* (eds U. Eco, C. Marmo, Benjamins, Amsterdam 1989) oraz klasyczną już *Speculative Grammars of the Middle Ages* G. L. Bursill-Halla (Mouton, Hague 1971) istotną także w kontekście Peirce'owskiego odwołania do gramatyki spekulatywnej.

laws of thought, or, still better (thought always taking place by means of signs), it is general semeiotic, treating not merely of truth, but also of the general conditions of signs being signs (which Duns Scotus called *grammatica speculativa*), also of the laws of the evolution of thought, which since it coincides with the study of the necessary conditions of the transmission of meaning by signs from mind to mind, and from one state of mind to another, ought, for the sake of taking advantage of an old association of terms, be called *rhetorica speculativa*, but which I content myself with inaccurately calling *objective logic*, because that conveys the correct idea that it is like Hegel's logic. [C. P. 1.444]

Tak rozumianą logikę Peirce traktował jako semiotykę. W liście do Lady Welby z grudnia 1908 roku wspomina o mającej powstać książce dotyczącej tej problematyki.

I have often thought that if it were not that it would sound too German (and I have an utter contempt for German Logic) I would entitle my logic-book (which is now coming on) "Logic considered as Semeiotic" (or probably *Semeiotic without the i*); but everybody would think I was translating *als Semeiotik betrachtet* [rozważana jako semeiotyka – przyp. T. K], which I couldn't stand. [C. P. 8.377]

W kontekście naszych precepcyjnych uwag dotyczących greckiego słowa 'sema' i jego roli w semiotyce Peirce'a, interesująca jest obserwacja zawarta w przytoczonym fragmencie z jego pism. Zwraca ona uwagę na to, o czym wcześniej już wspominałem, mianowicie na różnicę między semeiotyką oraz badaniami, których precepcyjny kontekst związany jest z greckim słowem 'sema'. Na podstawie tego fragmentu trudno jednak stwierdzić, iż Peirce artykułuje tu wprost takie właśnie przekonanie. Tym bardziej, że w innym miejscu pisze:

Logic, in its general sense, is, as I believe I have shown, only another name for *semeiotic* (σημειωτική), the quasi-necessary, or formal, doctrine of signs. By describing the doctrine as "quasi-necessary," or formal, I mean that we observe the characters of such signs as we know, and from such an observation, by a process which I will not object to naming Abstraction, we are led to statements, eminently fallible, and therefore in one sense by no means necessary, as to what *must be* the characters of all signs used by a "scientific" intelligence, that is to say, by an intelligence capable of learning by experience. [C. P. 2.227]

Rozważając zagadnienie logiki jako semiotyki i kwestię wnioskowania ze znaków należy jednak pamiętać, iż kontekst precepcyjny konstruuje tu relacje między trzema perspektywami: starożytną semiotyką grecką (epikurejską i stoicką), średniowieczną koncepcją *trivium* oraz współczesnymi Peirce'owi koncepcjami indukcji. Zainteresowanie dla indukcji nie jest

czymś wyjątkowym w drugiej połowie XIX wieku. Dla okresu, którego początek należy łączyć z ukazaniem się *Wstępu do badań przyrodniczych* (*A Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*) Herschla szczególnie jest zainteresowanie indukcją oraz podkreślanie jej wartości w badaniach naukowych. Oprócz książki Herschla, która ukazała się w 1830 roku, należy tu wymienić dwie prace Whewella *History of the Inductive Sciences* [1837] i *The Philosophy of Inductive Sciences* [1840], znane dzieło Milla *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej* [1843] oraz nowatorskie książki Jevonsa *Pure Logic, or the Logic of Quality Apart from Quantity* [1864], a zwłaszcza *Zasady nauki* [1874.]

Wszystkie nazwiska twórców tych koncepcji pojawiają się, wraz z omówieniem, w serii wykładów Peirce'a „On the Logic of Science”, jakie w 1865 roku tenże wygłosił na Uniwersytecie Harvarda. Koncepcje logiki indukcji u Peirce'a, widzianej w kontekście tej perspektywy wzbogaconej o odniesienie do zdobyczy teorii indukcji po Peirce'ie, przedstawia Chung-Ying Cheng w książce *Peirce's and Lewis's Theories of Induction* [39]. Praca ta zupełnie nie uwzględnia indukcji jako elementu koncepcji logiki jako semiotyki stwarzając iluzję, że teoria indukcji jest w systemie filozoficznym Peirce'a czymś zupełnie nieistotnym, pozostającym neutralnym wobec semiotyki tegoż. Jest zresztą jedyną większą pozycją, jedyną książką, która w tak dużej części poświęcona jest Peirce'owskiemu rozumieniu indukcji. Problematykę indukcji poruszają jeszcze szerzej Nicholas Rescher w *Peirce's Philosophy of Science. Critical Studies in His Theory of Induction and Scientific Method* [96] oraz Cheryl J. Misak w *Truth and the End of Inquiry* [77]. W stosunku do książki Chung-Ying Chenga pozycje te umieszczają Peirce'owską koncepcję indukcji w kontekście „logiki odkrycia naukowego”, choć dokonują nietrafnego, moim zdaniem, rozpoznanie miejsca jakie ta logika w ujęciu Peirce'a zajmuje wobec koncepcji Poppera i Hansona. Główną przyczyną takiej sytuacji jest traktowanie indukcji, jak też całej koncepcji „logiki odkrycia naukowego”, jako części autonomicznej w stosunku do semiotyki Peirce'a. Ten brak semiotycznej interpretacji metodologicznych poglądów filozofa amerykańskiego jest znamieny dla rozważań prowadzonych przez epistemologów, metodologów czy filozofów nauki. Wyjątkami są tu bodaj jedynie dwie pozycje, które dostrzegają odmienną ujęcie Peirce'a wobec propozycji tradycyjnych.

Myślę tu o książce Helmuta Pape *Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozess. Charles S. Peirce Entwurf einer Spekultativen Grammatik des Seins* [83] oraz książce Richarda Turmana *Peirce's Theory of Scientific Discovery. A System of Logic Conceived as Semiotic* [114]. Do tych dwóch prac dodać jeszcze można prace z dorobku Massimo A. Bonfantinie-

go, a szczególnie książkę *La semiosi e l'abduzione* [31], która generalnie poświęcona abdukcji oraz jej wykorzystaniu do formułowania koncepcji inwencji, zarysowuje ujęcie wszystkich typów rozumowania w perspektywie semiotycznej, choć w sposób różniący się od propozycji Pape i Turmana. Trzeba tu podkreślić, iż nie chodzi o semiotyczny charakter epistemologii czy też wprost o semiotyczną epistemologię. W moim przekonaniu ten charakter epistemologii wynika z ogólnych założeń semiotyki Peirce'a, triadycznego modelu znaku, gdzie poszczególne elementy ciągłego procesu semiozy, mediujące między sobą, pozbawione są kartezyjańskiego ufundowania na elementarnym początku i oczywistości. W ukazaniu tego aspektu myśli Peirce'a olbrzymie zasługi ma Hanna Buczyńska-Garewicz, której prace uważane są za klasyczną literaturę przedmiotu dotyczącą tego zagadnienia. Myślę tu o książce *Znak i oczywistość* [36] oraz o wielu artykułach, a także, choć w mniejszym stopniu poruszających te zagadnienia, o książkach *Znak, znaczenie, wartość* [136] i *Wartość i fakt* [135].

Badania nad recepcją myśli Peirce'a uwypuklają wagę obecności często lekceważonego w tej literaturze oddzielenia problematyki metodologicznej od problematyki epistemologicznej. Problematyka epistemologiczna zostaje zinterpretowana semiotycznie w wyniku sformułowania określonej koncepcji semiotyki, w szczególności teorii znaku. Zagadnienia metodologiczne zyskują zaś wymiar semiotyczny poprzez koncepcję logiki jako semiotyki. Rozróżnienie to ma głębsze konsekwencje, widoczne w konieczności wyróżnienia procesów kognitywnych oraz procesów badawczych, a ogólnie w autonomicznym traktowaniu tego, co Peirce określa jako *cognition* oraz tego, co określa jako *inquiry*. Rozróżnienie to będzie analizowane w kolejnej części tej pracy. Tu możemy jedynie wspomnieć, iż *cognition* ma charakter ikoniczny, natomiast *inquiry* charakter indeksowy.

W tej partii pracy istotne dla nas jest stwierdzenie, iż dostrzeżenie tej różnicy umożliwia analiza dotycząca stylu recepcji myśli Peirce'a. W odniesieniu do kwestii nauki i poznania recepcja ta dokonywała się dwutorowo. Raz ukazywała recepcja semiotyczny charakter epistemologii pozbawionej tradycyjnego rozróżnienia na przedmiot oraz podmiot poznania. Innym razem recepcja wskazywała na procedury logiczne jako rozumowania przeprowadzane na znakach i (co wynika z podejścia Peirce'a do rozumowania), które same są określonymi typami znaków, a jako takie stanowią przedmiot nauki, *science*. Triada *cognition – inquiry – science*, uwypuklona w wyniku badań nad recepcją myśli Peirce'a okazuje się, mieć **precepcyjne uzasadnienie** w koncepcji logiki jako semiotyki, która jako pewna idea ułożenia relacji między logiką i semiotyką pochodzi od stoików i epikurejczyków, zaś w myśli Peirce'a przyjęła formę średnio-wiecznego *trivium*, znacząc jednocześnie w ujęciu Peirce'a drogę od semio-

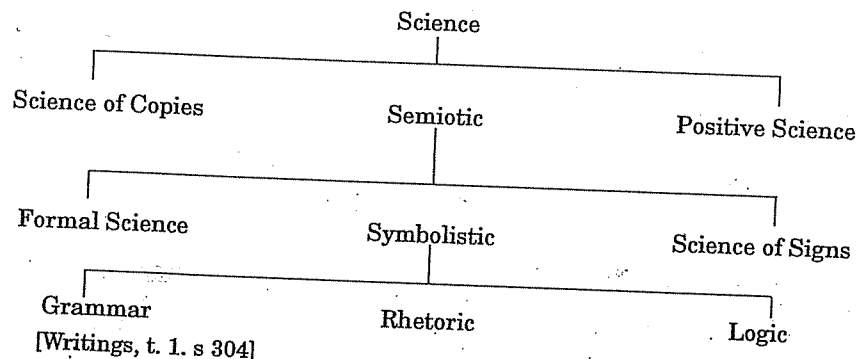
tyki jako logiki w starożytnej semiotyce greckiej do logiki jako semiotyki u Peirce'a właśnie. Można by powiedzieć, iż spotykamy tu **recepcyjny kontekst odkrycia** oraz **precepcyjny kontekst uzasadniania**. Pierwszy z tych kontekstów, zgodnie ze znaną dyrektywą metodologiczną, jest integralną częścią kontekstu drugiego, oczywiście przy zastrzeżeniu i ze względu na system filozofii Peirce'a. Być może da się tu postawić hipotezę dotyczącą generalnie badań recepcyjnych, iż zastany stan recepcji danej koncepcji jest integralną częścią odkrytego stanu precepcji dotyczącej tej koncepcji, zaś przejawiający się styl recepcji jest wynikiem aktualnych współrzędnych kulturowych (a tu także aktualnego odniesienia filozoficznego). Zatrzymajmy się tu jednak na konkretnym precepcyjnym kontekście uzasadniania dotyczącym koncepcji logiki jako semiotyki.

## § 2. Precepcyjny kontekst uzasadniania

Nathan Houser w pracy *The Significance of Logic as Semiotic* [303] zauważa w pismach Peirce'a dwie tendencje w ujmowaniu relacji między logiką i semiotyką. Zdaniem Housera już w 1865 roku Peirce proponuje ujmować logikę jako dziedzinę semiotyki. Co więcej, traktuje logikę jako część *trivium*.

At the same time symbolistic in general gives a trivium consisting of Universal Grammar, Logic, and Universal Rhetoric. [16, t. 1, s. 175]

Logika była więc częścią *trivium*, które określane przez Peirce'a jako symbolistyka samo było dziedziną semiotyki czyli „general science of representation” [16, t. 1, s. 174]. Oddaje to dobrze schemat nakreślony przez Peirce'a w MS 108 (manuskrypt 108) zatytułowanym *Teleological Logic* z tego samego (1865) roku.



Szersze omówienie teorii reprezentacji przedstawionej przez Peirce'a w 1865 roku można odnaleźć w pracy André De Tienne'a *Peirce's Early Semiotic Analysis of Representation* [278, s. 95–97]. Tu wspomnijmy tylko, iż w 1865 roku Peirce nie mówi jeszcze o ikonach, indeksach oraz symbolach, lecz wymienia trzy rodzaje reprezentacji: kopie, znaki i symbole (copies, signs, symbols) [16, t. 1, s. 174].

Po trzydziestu dwóch latach (w 1897) Peirce już pisał, że logika jest „only another name for semiotic...” [C. P. 2.227]. Wtedy też dokonuje podziału semiotyki na trzy dziedziny: **spekulatywną gramatykę** (*speculative grammar*), **logikę** (*logic proper*) oraz **spekulatywną retorykę**. Czasem do gramatyki dodaje określenie ‘pure’ – *pure grammatic* oraz *pure rhetoric*. W 1905 roku w jednym z manuskryptów (MS 739) Peirce definiuje logikę w sposób następujący:

I formerly defined Logic as the study of the general conditions of the reference of Symbols to their Objects. [...] But I now think, in the first place, that it is better to give the subject the slight extension needed to make it cover all kinds of signs. I called the study of the reference of symbols to their meanings Speculative Grammar, [...] & to complete the Trivium I called the study of the reference of signs to their Interpretants Speculative Rhetoric. But since the whole speculative Trivium calls at present for the study of pretty much the same problems, and since many of the best German logicians chiefly confine themselves to Speculative Grammar, I think instead of calling it Trivium as I did it is better to call it Logic & to call the special branch I called Logic by the name of Logical Critic [MS 739, cytuję za Houserem, 303, s. 405–406].

Nathan Houser widzi znaczenie Peirce'owskiej koncepcji logiki jako semiotyki w tym, iż umieszcza ona Peirce'a w pewnej tradycji pojmowania związku i wzajemnej relacji semiotyki i logiki. Houser wymienia tu Epikurejczyków oraz Stoików, podkreśla rolę Filodemosa i zwraca uwagę na Poincota<sup>16</sup> [303, s. 407]. Na tych ogólnych uwagach Houser poprzestaje, zajmując się problemem natury logiki, co ma prowadzić do bliższej charakterystyki koncepcji logiki jako semiotyki. W moim przekonaniu, precepcyjny kontekst koncepcji logiki, jako semiotyki związanej z *trivium*,

<sup>16</sup> Semiotyka Johna Poincota (Jana od św. Tomasza; 1589–1644) jest dopiero odkrywana dla współczesności. Ogromne zasługi ma tu John Deely wydawca i komentator doskonałego wydania *Tractatus de Signis* (University of California Press, Berkeley 1985) oraz autor wielu artykułów, a ostatnio książki *New Beginnings* (University of Toronto Press, Toronto 1994) ukazujących wagę i doniosłość semiotyki Poincota. W Polsce Elżbieta Wolicka jest autorką książki *Byt i znak. Filozoficzne podstawy semiotyki Jana od św. Tomasza* (Lublin 1982), w tym roku zaś wydawnictwo Lang opublikowało książkę Edwarda J. Furtona *A Medieval Semiotic. Reference and Representation in John of St. Thomas' Theory of Signs* (Peter Lang, Bern 1995).

jest szerszy niż tu zarysowany. Obejmuje on starożytną myśl filozoficzną Epikurejczyków i Stoików, średniowieczną myśl głównie Dunska Szkota oraz filozofię Kanta. Sama terminologia używana przez Peirce'a do nazywania działów semiotyki właśnie to sugeruje. Mowa tu więc np. o czystej retoryce oraz uniwersalnej, a gdzie indziej znowu o spekulatywnej, w średniowiecznym znaczeniu tego terminu, a więc retoryce teoretycznej (takie było znaczenie „speculative” jako „teoretyczne” w średniowieczu). Zwykle się przy okazji trivium przywoływać kontekst myśli średniowiecznej. Tymczasem, jak wskazuje wytrawny badacz semiotyki Peirce'a, niedawno zmarły David Savan w pracy *Peirce and the Trivium* [355], przy analizie tego zagadnienia sięgać trzeba do klasycznej myśli greckiej, a w szczególności Epikurejczyków, Stoików oraz Arystotelesa [355, s. 116–118].

We wczesnych pracach Peirce'a trivium związane jest z symbolistyką, a więc dotyczy trzeciego sposobu reprezentacji, który w 1865 roku Peirce nazywa **symbolem**. Właśnie kontekstem precepcyjnym oraz recepcyjnym dla Peirce'owskiej koncepcji symbolu zajmował się będą w kolejnym rozdziale pracy.

## Rozdział III

### Symbol, racjonalizacja i znak symboliczny

Pojęcie symbolu jest wśród semiotycznej terminologii pojęciem szczególnym. Stwierdziliśmy już interdyscyplinarność semiotyki polegającą na tym, że potrafi ona rozważać zagadnienia właściwe dla innych dziedzin, wykorzystując wypracowaną aparaturę oraz stosując odpowiednią metodę: metodę analizy semiotycznej<sup>1</sup>. W ten sposób często terminologia stosowana w obszarze pewnej dziedziny zostaje zinterpretowana semiotycznie. Przykładem może tu być książka znanego matematyka i twórcy teorii katastrof René Thoma, pod znamienym tytułem *Semiophysics: A Sketch* [232]. Nie bez znaczenia jest tu także podtytuł *Aristotelian Physics and Catastrophe Theory*, odsyłający do Arystotelesa jako kontekstu precepcyjnego takiej semiofizyki. Warto zauważyć, iż Thom idzie tu śladem wezwania Jeana Petitot, który używa modelu teorii katastrof jako „*physique du sens*” (patrz książka Petitot *Morphogenese du sens* [201]). Teoria katastrof zinterpretowana semiotycznie może więc być stosowana do rozważań w zakresie daleko szerszym niż matematyka. Wydaje się, iż podobnego typu interdyscyplinarność spotykamy również w przypadku symbolu. W moim przekonaniu, bowiem symbol jest interdyscyplinarny w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze, jest tak w znaczeniu potocznym, czyli dlatego, że spotykamy go w obszarze wielu dyscyplin naukowych, a być może jeszcze częściej poza nauką. Stwierdzenie takiej interdyscyplinarności ze względu na teorię symbolu jest jednak mało interesujące. Po drugie, symbol jest interdyscyplinarny ze względu na właśnie taki obszar zastosowania różnych jego teorii formułowanych z zakresie dziedzin odmiennych przedmiotowo. Innymi słowy każda teoria symbolu ma, w moim przekonaniu, charakter uniwersalizujący. Różnica między nimi leży zaś w tym, iż w sposób odmienny starają się uzasadniać owe uniwersalizujące roszczenia symbolu oraz jego teorii. Tak więc teorie psychologiczne, a tu szczególnie psychoanalityczne, szukają uzasadnień w psychice ludzkiej, w głębokich pokładach podświadomości; teorie antropologiczne widzą te uzasadnienia

<sup>1</sup> Doskonale tę interdyscyplinarność ukazuje wspomniany już dwutomowy zbiór prac wydany przez Waltera A. Kocho zatytułowany *Semiotics in the Individual Sciences* (Brockmeyer, Bochum 1990, vols I, II).

w kulturowym uwikłaniu jednostki i jej osobowości; teorie filozoficzne odnajdują symbol jako element ogólnego opisu struktury świata; teorie hermeneutyczne ujmują symbole jako sposób na zrozumienie człowieczego wymiaru świata czy wreszcie teorie naukowe (w ścisłym sensie) przypisują symbolom możliwość naukowego opisu lub nawet wyjaśnienia struktury świata i praw nim rządzących.

Wymieniony powyżej zestaw teorii symbolu daleki jest od pełności (zresztą nie był to cel jego sporządzenia), bowiem grupy teorii mogą podlegać dalszym podziałom, dopełniającym cel uniwersalizacji. Cel ten jednak nigdy nie jest osiągalny (przynajmniej w perspektywie teraźniejszości, aktualności). Oto pierwsza teza, którą, moim zdaniem, uświadomił sobie Peirce, a jeśli wprost tego nie wyartykułował, to wyraża to jego koncepcja symbolu jako znaku odsuniętego ku przyszłości. Teza ta ma zresztą swoje uzasadnienia:

- 1) **epistemologiczne** – w Peirce'owskiej koncepcji fallibilizmu, w której nie ma prawd absolutnych,
- 2) **metodologiczne** – w abdukcyjnej logice odkrycia naukowego, gdzie odkrycie może być twórcze, lecz jednocześnie poprzez swoją otwartość niosące załazek błędu,
- 3) **ontologiczne** – w koncepcji „ślepego” realizmu<sup>2</sup>, dla którego epistemologiczna oraz metodologiczna dostępność świata empirycznego jest możliwa tylko poprzez semiotyczną mediację,
- 4) **semiotyczne** – w ujęciu semiozy jako ciągłego procesu (w znaczeniu trwającego bez przerwy, lecz również w sensie przechodzącego z jednego poziomu semiotyczności na inny, od jednego typu znaku do drugiego poprzez interpretacje i repliki).

Oprócz symbolu w ogromnej literaturze przedmiotu pojawiają się pojęcia nazywające pewną czynność, akt stawiania się symbolem czy też przyporządkowywania symbolu, mianowicie symbolizowanie czy symbolizacja. Mówi się też o symbolizmie czy kulturze symbolicznej, symbolicie czy nawet symbolotwórstwie. Dużą gamę takich pojęć dostarczają dwie prace zbiorowe pod redakcją Teresy Kostyrko *O komunikacyjnej funkcji przedstawień symbolicznych* [197] oraz *Symbol i poznanie* [228], a także Antoniny Kłosowskiej *Socjologia kultury* (PWN, Warszawa 1983). Druga z tych prac jest znacznie rozszerzoną wersją pierwszej, lecz w tytule

<sup>2</sup> Posługuje się tu tytułowym terminem książki Roberta Almedera *Blind Realism. An Essay on Human Knowledge and Natural Science* (Rowman and Littlefield, Lanham 1992) nawiązującej również do idei filozofii Peirce'a (Almeder jest autorem książki *The Philosophy of Charles S. Peirce* [22]). Almeder w swoich rozważaniach argumentuje na rzecz tezy, iż wśród wielu teorii konkurujących do dostarczenia opisu rzeczywistości nie jesteśmy w stanie wybrać tej, która rzeczywiście to czyni.

pierwszej zawarte jest istotne (dla samookreślenia teorii symbolu) pojęcie przedstawienia symbolicznego (przypomina się tu praca Leopolda Blausteina *Przedstawienia schematyczne i symboliczne*, Lwów 1931). Rozważając to pojęcie z perspektywy semiotyki Peirce'a należy stwierdzić, iż symbol jako znak pełny nic nie przedstawia, zaś wiele reprezentuje. Dlatego też przedstawienie symboliczne należy uznać za zdegenerowaną formę symbolu, a dokładniej (jak pokazuję w dalszej części tego rozdziału) znaku symbolicznego. Przedstawienie symboliczne jest bowiem najczęściej aktualizacją ikonu na semiotycznym poziomie symbolu.<sup>3</sup> Podobnie aktualizowany może być indeks. Także relacja tytułowa z drugiej książki zredagowanej przez T. Kostyrko jest istotna dla Peirce'a, bowiem w jego przekonaniu poznanie ma charakter symboliczny (co jest tezą znacznie dalej idącą niż rozważania prezentowane we wspomnianej książce), jednak pełny znak symboliczny jest nieosiągalny aktualnie, stąd nasze poznanie jest w istocie symboliczne, lecz wsparte na aktualizowanych ikonach i indeksach, czyli symbolach zdegenerowanych.

W tej części pracy podobnie jak to to było w rozdziałach poprzednich zaprezentowane zostaną:

- 1) rozróżnienie między **symbolem** (pojmowanym jako to, co trzecie) oraz **znakiem symbolicznym**,
- 2) rola znaku zdegenerowanego (dwóch typów zdegenerowanych symboli) oraz symbolicznego „przedmiotowienia”, które analogicznie do ikonizacji i sygnifikacji określa się jako symbolizacja,
- 3) ukazanie różnych typów uniwersalizujących koncepcji symbolu, które tworzą ramę recepcyjną dla Peirce'owskiego rozumienia symbolu (rama recepcyjna Morrisa, której zasięg obejmuje całą semiotykę Peirce'a analizowana będzie osobno w rozdziale IV),
- 4) odszukanie kontekstu precepcyjnego, który pozwala odróżnić uniwersalizujące koncepcje symbolu od proponowanej przez amerykańskiego semiotyka i filozofa.

Przy okazji realizacji tych celów poruszonych zostanie (lub też zasygnalizowanych tylko) wiele innych interesujących zagadnień, które jednak

<sup>3</sup> Przykładem rozważań dotyczących tego zagadnienia, jednak bez odwoływania się do Peirce'a i zaproponowanego przeze mnie ujęcia jest praca Seweryny Wysłouch „Znak ikoniczny jako symbol” zawarta w jej książce *Literatura a sztuki wizualne* (PWN, Warszawa 1994, s. 78–97). Autorka posługuje się odmiennym od Peirce'owskiego pojęciem symbolu i stąd sformułowanie zawarte w tytule, dla którego egzemplifikacją jest tok rozumowania z pracy nie jest Peirce'owskim. Podstawą dla możliwości aktualizacji znaku ikonycznego jako symbolu jest Peirce'owskie przekonanie, iż nie istnieją znaki czyste. Także symbol zawiera elementy ikonizacji i wskaźnikowości (w przypadku analizowanych przez Wysłouch plakatów to bardzo istotne).

nie są przedmiotem analiz prowadzonych w tej książce i pozostają do odrębnych rozważań.

### III. 1. Arbitralność, konwencja i znak symboliczny

Tzvetan Todorov w pracy *Wstęp do symboliki* [369] zastanawia się czym jest symbol. W przypisie do tego fragmentu książki Todorov zauważa, iż Peirce prezentuje tu odmienne stanowisko, lecz także u niego dopatruje się analogicznej relacji.

Ale co to jest symbol? Istnieje, oczywiście, niezliczona ilość definicji. Pewna zgodność daje się jednak zauważyć, przynajmniej od początku XX wieku, a można ją streścić następująco: znaki są niemotywowane, symbole — motywowane. W ogólnych zarysach wszyscy również się zgadzają co do typowych dla każdej kategorii reprezentantów: słowa są w olbrzymiej większości znakami, natomiast relacja łącząca krzyż z religią chrześcijańską, zdjęcie kapelusza — z pozdrowieniem, czerni — z żałobą jest symboliczna. [369, s.34]

A w przypisie pisze:

Z tej jedności wyłamują się, niestety, Peirce i ci, którzy inspirują się jego terminologią. Jednakże opozycja funkcjonuje nadal: nasz znak staje się *symbolem*, a symbol — *znakiem ikonycznym*. [369, s. 86]

W moim przekonaniu, ta opinia Todorova w odniesieniu do Peirce'a nie jest trafna, bowiem każdy znak w koncepcji Peirce'a posiada pewne elementy znaków z pozostałych poziomów semiotyczności. Dzieje się tak również w przypadku znaku ikonycznego i symbolu. Nie można mówić o ostrej opozycji między znakiem ikonycznym posiadającym elementy symboliczne, a symbolem będących częścią ciągłego procesu semiozy.<sup>4</sup> Jest jednak w tej opinii Todorova cień racji, bowiem, jak pokażemy w tej części, symbol może być aktualizacją znaku ikonycznego, nie oznacza to jednak, jak chce tego Todorov, utożsamienia symbolu i znaku ikonycznego (tym bardziej, iż aktualizuje się jego zdegenerowana forma, czyli ikon).

<sup>4</sup> Roman Jakobson podkreśla ogromną wagę tej tezy Peirce'a również dla językoznawstwa. W tytułowym artykule z polskiego zbioru jego prac „W poszukiwaniu istoty języka” tak oto pisze: „Właśnie przekonująca i świetna myśl Peirce'a, że „symbol może zawierać ikonę lub indeks” (dorzućmy od siebie: lub jedno i drugie jednocześnie) oferuje nauce o języku nowe, pilne zadania i otwiera przed nią szerokie perspektywy. Zasady sformułowane przez pioniera semiotyki są brzemienne w następstwa o fundamentalnym znaczeniu dla teorii i praktyki językoznawstwa. Ikoniczny i indeksowy składnik symboli słownych był zbyt często niedoceniany lub wręcz niedostrzegany” [170, s. 132–133].

John Deely w książce *Basics of Semiotics* [143] zauważa zaangażowanie terminu symbol w kwestie dychotomii arbitralność — umotywowanie a konwencjonalność — naturalność, i to już w czasach starożytnych:

But, in the Greek writings extant for us today, the dominant feature in this regard is the split, verging on dichotomic, between *Semeion/Nature*, on the one hand, and *Symbolon/Culture*, on the other hand. [143, s. 109]

Idąc podobnym tropem, badacze wykorzystujący aparaturę semiotyczną, a często także sami semiotycy, każdorazowe pojawienie się pojęcia symbolu traktują jako przywołanie wspomnianej przez Deely'ego opozycji natura — kultura, której w semiotyce, czy też ogólnie w naukach o języku, odpowiada spór między zwolennikami naturalności oraz zwolennikami konwencjonalności znaków językowych.

#### § 1. Hermeneutyczne zawłaszczenie w recepcji pojęcia symbolu

Spór o konwencjonalność znaków językowych swymi początkami sięga Platńskiego *Kratylosa* oraz innych dialogów Platona. Dzieła tego filozofa są jednocześnie precepcyjnym kontekstem dla procesu, który polega na zawłaszczeniu w recepcji symbolu we współczesnej myśli filozoficznej (zwłaszcza europejskiej) dokonany przez hermeneutykę. Istotą tego zawłaszczenia jest dominacja pewnej charakterystycznej metody analizy symboli (łączącej to pojęcie z mitem, alegorią, rytuałem etc.). Widoczne to jest dokładnie w pracach takich przedstawicieli hermeneutyki jak Ricoeur oraz Gadamer. Nic więc dziwnego, iż Gadamer w swej *Prawdzie i metodzie* [157] poddaje szczegółowej analizie poglądy Platona, a zdawkowo wspomina Arystotelesa. Nie jest to oczywiście przypadkowe, bowiem symbol wiąże się u Platona z hermeneutyką mitów. Dokładną analizę tej problematyki u Platona przedstawia Elżbieta Wolicka w książce *Mit — symbol rozwinięty. W kręgu Platńskiej hermeneutyki mitów* [241]. Już we wcześniejszej swej pracy *Mimetyka — noetyka — retotyka. W kręgu Platńskiej wizji początków języka i sztuki wymowy* [379]<sup>5</sup> Wolicka pisała:

Słowo *symbol* występuje w późnych dialogach Platona w dwóch odmianach: żeńskiego rzeczownika *symbolé*, oznaczającego 'połączenie' lub 'przyłączenie' w sensie fizycznym (Timajos 74E, Fedon 98D), oraz rzeczownika nijakiego *symbolon*, stosowanego na oznaczenie znaku konwencjonalnego lub naturalnego, a także konwencjonalnego znaku wyrażającego (List XIII 360A, 363B).

<sup>5</sup> Obie wymienione tu prace Elżbiety Wolickiej weszły w skład jej książki *Mimetyka i mitologia Platona* [240].



Niekiedy *symbolon* oznacza to samo, co *symbolé* (Uczta 191D). Wymienione nazwy występują u Platona czysto okazjonalnie, obarczone znacznym stopniem chwiejności i wieloznaczności, toteż nie sposób ich uznać za terminy semiotyczne. [240, s. 35]

Przykładem pracy realizującej ideę zawłaszczenia w recepcji symbolu jest głośna w latach sześćdziesiątych książka Gilberta Duranda *Wyobraźnia symboliczna* [145], w której autor idąc śladem Ricoeura stwierdza, iż:

...biorąc z grubsza, istnieją dwa rodzaje hermeneutyk: te, które *redukuja* symbol do czegoś, co jest tylko epifenomenem, skutkiem, superstrukturą, symptomem; i te, które przeciwnie, *poszerzają symbol*, pozwalając unosić się jego sile integracji, ażeby uzyskać dostęp do pewnego rodzaju przeżytej nadświadomości. [145, s. 118]

Durand twierdzi więc, że można mówić o dwóch antagonistycznych drogach, którymi idzie hermeneutyka. Z jednej strony mamy szlak wytyczony przez Freuda, Lévi-Straussa, Nietzschego, na którym (zdaniem autora *Wyobraźni symbolicznej*) dokonywała się **demityzacja** kultury europejskiej. Z drugiej strony zaś wiedzie droga **remityzacji** tej kultury, prowadząca do wątku obrazu symbolicznego, a przewodnikami tu są Heidegger, Van der Leeuw, Eliade i Bachelard. Można stwierdzić, że rzecz dotyczy

Remityzacji, to znaczy skupienia znaczenia zbieranego jak grona podczas winobrania, we wszystkich jego redundacjach, i nagle przeżytego przez świadomość rozmyślającą nad nim w jakiejś epifanii ustanawiającej, konstytuującej sam byt świadomości. [145, s. 119]

W moim przekonaniu remityzacja jest przejawem procesu opanowania zagadnienia filozoficznych problemów symbolu przez nurt hermeneutyczny. Jest to droga, która wiedzie „w stronę filozofii symbolu”, jak tego chce Ricoeur. Filozof ten mówi o trzech stadiach rozumienia symboli: fenomenologii, hermeneutyce i myśleniu wychodzącym od symboli (patrz [214 s. 66–75]). Owo dążenie do ery obrazów symbolicznych, będące wynikiem przewagi hermeneutycznego sposobu recepcji symbolu na płaszczyźnie semiotycznej, przypomina pewne ujęcie symbolu w semiotyce Peirce'a, które można określić jako **ikonizację symbolu** (lub **symboliczną**). W ten sposób owa remityzacja stanowić może recepcyjny kontekst dla Peirce'owskiej koncepcji symbolu, a dokładniej jej fragmentu. Ikonizacja symbolu (symboliczna) polegałaby na uprzedmiotowieniu (ikonizacji) znaku ikonicznego oraz jego aktualizacji w funkcji symbolu.

Jednak Peirce jest przekonany, iż symbol rozwija się i tę jego cechę uważał za bardzo istotną.

Symbols grow. They come into being by development out of other signs, particularly from icons, or from mixed signs partaking of the nature of icons and symbols. We think only in signs. These mental signs are of mixed nature; the symbol-parts of them are called concepts. If a man makes a new symbol, it is by thoughts involving concepts. So it is only out of symbols that a new symbol can grow. *Omne symbolum de symbolo*. A symbol, once in being, spreads among the peoples. In use and in experience, its meaning grows. Such words as *force, law, wealth, marriage*, bear for us very different meanings from those they bore to our barbarous ancestors. [C. P. 2.302].

Fragment ten został przytoczony w całości bowiem istniejący jego przekład (pomijający istotną część) nie oddaje zamysłu Peirce'a. Autorem przekładu jest Marian Dobrosielski. Cytat ten przełożony przez Dobrosielskiego brzmi tak:

Symbolo rosną [wyłączenie M. Dobrosielskiego – T. K]. [...] W życiu i doświadczeniu ich znaczenie rośnie. Słowa takie, jak *siła, prawo, bogactwo, małżeństwo*, mają zgoła inne znaczenie dla nas, niż miały dla naszych barbarzyńskich przodków. [C. P. 2.302 D]

Na podstawie przytoczonego tu przekładu można sądzić, iż Peirce'owi chodzi o to, że w życiu i doświadczeniu rośnie znaczenie (rola, waga) symboli, podczas gdy zamiar badacza jest inny. Amerykański filozof i semiotyk przede wszystkim twierdzi w tym fragmencie, że **symbole rozwijają się**, rozrastają, lecz w oparciu o ikony oraz znaki mieszane zawierające elementy ikoniczne i symboliczne. Ich rozwój nie następuje „w życiu i doświadczeniu”, lecz poprzez aktualizacje ikonów w funkcji symboli, czyli poprzez ikonizację symbolu. Peirce powiada nawet więcej. Owo aktualizowanie ikonów w funkcji symboli związane jest z powstawaniem pojęć, które są wymagane dla powstawania nowych symboli. Ich używanie (nie życie, jak chce Dobrosielski) i doświadczanie prowadzi do rozrastania się znaczenia w sensie semantycznym (nie roli, wagi, jak to może sugerować przekład Dobrosielskiego) i rozwoju symbolu.

### *Intentio operis, intentio lectoris, intentio interpretis.*

Na marginesie pewnego przekładu

Przywołane tu terminy *intentio operis* oraz *intentio lectoris* pochodzą z książki Umberto Eco *The Limits of Interpretation* [148, s. 44–63], natomiast dopełniający je trzeci *intentio interpretis* został ukuty przeze mnie dla potrzeb analiz zawartych w tej książce. Eco wymienia jeszcze jeden, mianowicie *intentio auctoris*, lecz zgodnie z założeniami przyjętymi na

początku książki intencja autorska jako nieosiągalna nie jest przedmiotem rozważań tu prezentowanych.

Przedstawiony powyżej przypadek nie jest jedynym, wypaczającym Peirce'owską koncepcję symbolu. Ten sam autor pisze, iż:

Każdy symbol jest czymś żywym, w bardzo ścisłym sensie, który nie jest tylko retoryczną figurą. Ciało symbolu zmienia się powoli, lecz jego znaczenie nieuchronnie rośnie, wciela nowe elementy i pozbywa się starych. [C. P. 2.222 D.]

Przekład ten, w zmienionej zresztą wersji, lecz jako tłumaczenie Dobrosielskiego, przytoczony jest w polskim przekładzie książki Umberto Eco *Lector in fabula* [147, s. 48]:

Każdy symbol ma swoje życie, w sensie realnym nie będącym zwykłą figurą retoryczną. Ciało symbolu zmienia się powoli, lecz jego znaczenie powiększa się nieuchronnie, wciela nowe elementy i pozbywa się starych.

Obie wersje tego przekładu odbiegają od tego, o czym pisał Peirce.

For every symbol is a living thing, in a very strict sense that is no mere figure of speech. The body of the symbol changes slowly, but its meaning inevitably grows, incorporates new elements and throws off old ones [C. P. 2.222].

Podstawowy błąd zawarty w tym przekładzie dotyczy tłumaczenia „figure of speech” przez figurę retoryczną. Otóż symbol jako „to, co trzecie” związany jest z pewnym prawem czy też nawykiem, zaś dziedzina, która zajmuje się tym jest spekulatywna (uniwersalna, czysta, formalna) retoryka. Peirce zatem świadomie mówi o pewnej figurze związanej z mówieniem, a unika przywoływania retoryki, a właśnie dlatego, że występuje ona u niego w trochę innym znaczeniu niż to jak ją dziś pojmujemy i zajmuje się przede wszystkim symbolami. Autor nasz pisze wprost:

The third would treat of the formal conditions of the force of symbols, or their power of appealing to a mind, that is, of their reference in general to interpretants, and this might be called formal rhetoric. [C. P. 8.342]

Okazuje się, zresztą nie jest to przypadek odosobniony, iż tłumaczenie pism Peirce'a dostępne polskiemu czytelnikowi stanowi dodatkową przeszkodę w próbach interpretacji przekonań filozoficznych i semiotycznych tego filozofa. Oczywiście, każde tłumaczenie poprzez przywiązanie do określonej teorii przekładu niesie z sobą pewien zbiór możliwych lektur, lecz podstawowym warunkiem dobrego tłumaczenia danej koncepcji filozoficznej jest nie aplikowanie jej wewnętrznej sprzeczności poprzez własną niefrasobliwość lub niekonsekwencję terminologiczną tłumacza. Umberto Eco w *The Limits of Interpretation* [148, s. 44–64] mówi o *intentio operis* (intencji dzieła jako całości) oraz *intentio lectoris* (intencji czytelnika). W przypadku relacji między tymi dwiema intencjami nie będącej

bezpośrednią — a tak jest w przypadku tłumaczeń i wielu zależności recepcyjnych — należy mówić o trzecim elemencie pełniącym rolę przeszkody (*obstacle*, jak to nazywają epistemolodzy francuscy) na drodze do *intentio operis*. Proponuje zatem uwzględnić tu także *intentio interpretis*, a więc intencję tłumacza, który zakreśla poprzez tłumaczenie pole możliwych lektur danego dzieła.

Warto tu dodać, iż cała semiotyka Peirce'a dzięki ujęciu **interpretacji jako przekładu** dostarcza bardzo wielu intuicji, a nawet gotowych tez z zakresu teorii translacji. Pisze o tym Dinda Gorrée w interesującej książce z 1994 roku *Semiotics and the Problem of Translation: With Special Reference to the Semiotics of Charles S. Peirce* [57]. Porównując koncepcje Peirce'a z filozofią języka Wittgensteina, teorią języka i lingwistycznej fragmentacji Waltera Benjamina, teorią gier oraz teorią przekładu w ujęciu Romana Jakobsona, sięgając przy tym do strukturalizmu i postmodernizmu, autorka stwierdza, że jej książka

...affirms that translation is and may be logically assimilated to semiosis, or sign activity, in Peirce's sense of this concept [57, s. 10].

Dinda Gorrée stworzyła podstawy **semiotranslacji** (nazwa autorki), a zapowiada semiotykę tekstu opartą na koncepcji Peirce'a w nowej książce *Reading the Signs: A Peirce - Based Text Semiotics*.

Ze względu na tę metodologiczną świadomość translatorską przyjęto w tej pracy, iż należy cytować istniejące przekłady opatrzone inicjałami tłumacza, zaś w większości lepiej korzystać z prac Peirce'a w brzmieniu oryginalnym.

## § 2. Konwencjonalizacja symbolu

Wróćmy jednak do Peirce'owskiej koncepcji symbolu. Roman Jakobson w tytułowym artykule dwutomowego zbioru jego prac *W poszukiwaniu istoty języka* [170, t. 1, s. 118] pisze:

Funkcjonowanie symbolu opiera się przede wszystkim na ustanowionej, wyuczonej zależności między *signifiant* i *signifié*. Związek „zasadza się tu na tym, że tworzy regułę” i nie zależy ani od podobieństwa lub jego braku, ani o jakiegokolwiek rzeczywistego powiązania.

Początkowo takie właśnie pojmowanie symbolu przyjmował Ferdinand de Saussure wraz ze swoimi uczniami. W późniejszym okresie odrzuca jednak to rozumienie symbolu, stwierdzając w *Kursie językoznawstwa ogólnego*, że (s. 92):

Cechą symbolu jest to, że nie jest on nigdy całkowicie *dowolny*; nie jest pusty, istnieje w nim zaczątek więzi naturalnej między *signifiant* i *signifié*. Symbol sprawiedliwości – waga – nie może być zastąpiona czymkolwiek innym, na przykład wozem.

Umberto Eco w książce *Semiotics and the Philosophy of Language* [149, s. 136–137] twierdzi, iż Saussure nazywa symbolami to, co dla Peirce'a jest ikonami. Jak już pokazywaliśmy w pewnym sensie jest to opinia zgodna w Peirce'owską koncepcją symbolu, bowiem ikon może być aktualizowany w funkcji symbolu. Jest to jednak symbol zdegenerowany. Sam fakt, iż istnieją znaki symboliczne zdegenerowane jest przez badaczy myśli Peirce'a z reguły pomijany. Nawet w powszechnie cytowanej pracy H. Buczyńskiej-Garewicz *O pojęciu znaku zdegenerowanego* [255] nie wspomina się tych znaków, choć jest już mowa o nich w jej książce *Semiotyka Peirce'a* [35, s. 69]. Wspomina o tym jeszcze Spinks w książce *Peirce and Triadomania* [106]. Jest to wynikiem przekonania o konwencjonalnym charakterze symboli jakie dominuje wśród semiotyków. Owa konwencjonalizacja symboli jest drugim — obok omawianej już recepcji symbolu w obszarze hermeneutyki — procesem, który określa recepcyjny kontekst także dla semiotycznej koncepcji Peirce'a, a szczególnie tego jej fragmentu, który dotyczy pojmowania symbolu. Szukając zaś precepcyjnego kontekstu dla konwencjonalizacji symbolu trafiamy znów do Platońskiego *Kratylosa*. Jest to interesujące, bowiem Platoński kontekst precepcyjny związany z *Kratylosem* jest wspólny dla recepcji hermeneutycznej oraz konwencjonalizacji symbolu. Jest to wynikiem określonego sposobu rozumienia pojęcia symbolu. Elżbieta Wolicka, zauważa, iż Platońska koncepcja symbolu bliska jest temu, jak rozumie go Mieczysław Wallis, dla którego symbol jest kategorią pośrednią między znakiem i nie-znakiem.

Symbol może być przedstawiony za pomocą znaku ikonicznego albo wymieniony lub opisany za pomocą znaków umownych. W malowidłach lub rzeźbach mamy do czynienia nie z samymi symbolami, lecz ze znakami ikonicznymi symboli. [234, s. 57]

Dalej zaś Wallis [234, s.58] wprost stwierdza:

Zgodnie z tym poglądem symbole nie są znakami. Mają one jednak pewne cechy wspólne ze znakami. Są czymś pośrednim między znakami a „nieznakami”, między przedmiotami semantycznymi a przedmiotami asemantycznymi.

Stanowisko, które w symbolu widzi coś, co sytuuje się między znakiem i „nieznakiem”, nie może sprzyjać takiej recepcji ujęcia symbolu, w której symbol jest tworem znakowym, co najwyżej raz zdegenerowanym, innym razem rzeczywistym. Jedynym podobieństwem jest relacja między znakiem ikonicznym i symbolem. Wallis mówi o znaku ikonicznym symbolu,

my zaś (starając się oddać ideę Peirce'a) powiemy o aktualizacji znaku ikonicznego w postaci, czy w funkcji symbolu. Powstały na tej drodze symbol jest symbolem zdegenerowanym.

### Typy symbolu w koncepcji Peirce'a

Peirce wyróżnia dwa rodzaje takich zdegenerowanych symboli.

A *genuine* symbol is a symbol that has a general meaning. There are two kinds of degenerate symbols, the *Singular Symbol* whose Object is an existent individual, and which signifies only such characters as that individual may realize; and the *Abstract Symbol*, whose only Object is a character. [C. P. 2.293]

Tak więc Peirce twierdzi, że istnieją trzy rodzaje symboli: symbol rzeczywisty, symbol indywidualny oraz symbol abstrakcyjny. O jednym z nich mówiliśmy, gdy rozważaliśmy problem ikonizacji symbolu (symbolicznej) polegającej na aktualizacji znaku ikonicznego w postaci (funkcji) symbolu. Ten typ symbolu Peirce'a nazywa **symbolem abstrakcyjnym**.

Oprócz tego jednak badacz wyróżnia drugi typ zdegenerowanego symbolu, mianowicie **symbol jednostkowy**. Ten typ wskazuje nam, iż nie tylko ikon może być aktualizowany jako symbol, lecz także indeks może stać się przedmiotem dla symbolu. Jest to pewna nowość w dziedzinie rozważań nad symbolem, jeśli zauważa się, że także indywidualna rzecz aktualnie istniejąca może być przedmiotem dla symbolu. Co więcej, jak zauważył Spinks w książce *Peirce and Triadomania* [106, s. 68] Peirce pojmuje symbol jako konwencjonalny, lecz w trochę zmienionym znaczeniu.

'Symbol' has the common association of 'conventional', but for Peirce this notion of 'convention' becomes something 'new and wider' [3.46]. It is the specific pattern of thirdness identified with law, habit, and rules, all of which mean something more than 'arbitrarily' or 'purely conventional'. [C. P. 4.448].

Owo nowe rozumienie konwencjonalności symbolu polega na powrocie do znaczenia pierwotnego, a to oznacza, iż nie są trafne te interpretacje Peirce'owskiej koncepcji symbolu, które nie sięgają do jej kontekstu precepcyjnego oraz nauk wyniesionych z analiz etymologicznych. W przypadku symbolu sprawa określenia kontekstu precepcyjnego jest znacznie prostsza niż to było w przypadku rozważań nad ikonem i indeksem. Sam Peirce bowiem do takiego kontekstu precepcyjnego wprost w swoich pismach odsyła. Jest on zgoła odmienny od tego, do którego odwołuje się nurt hermeneutyczny, choć o dziwo związany jest z dziełem Arystotelesa *Hermeneutyka* [120].

### § 3. Precepcyjny kontekst Peirce'owskiej koncepcji symbolu

Można więc twierdzić, iż Peirce'owskie rozróżnienie między ikonem, indeksem i symbolem jest podsumowaniem starożytnych koncepcji Platona, Stoików i Epikurejczyków oraz Arystotelesa, ujętych w ramy triadycznego modelu znaku. Kolejny raz można się przekonać (podobnie jak w odniesieniu do dychotomii przedmiotu i podmiotu poznania) jak Peirce znosi pewne uświęcone tradycją dychotomie, tu między Platońskim koncepcjami dotyczącymi statusu języka i jego elementów. Analizując więc słowo 'symbol' Peirce pisze:

The word *Symbol* has so many meanings that it would be an injury to the language to add a new one. I do not think that the signification I attach to it, that of a conventional sign, or one depending upon habit (acquired or inborn), is so much a new meaning as a return to the original meaning. Etymologically, it should mean a thing thrown together, just as ἐμβολον (embolum) is a thing thrown into something, a bolt, and παραβολον (parabolum) is a thing thrown besides, collateral security, and ὑπόβολον (hypobolum) [współczesna pisownia 'ὐπόβολον'] is a thing thrown underneath, an antenuptial gift. [C. P. 2.297]

W literaturze przedmiotu dotyczącej symbolu, etymologia jest zwykle pomijana lub przywoływana tylko na zasadzie przypisu. Henri Peyre w książce *Co to jest symbolizm?* [202] pisze wprawdzie o etymologicznym znaczeniu 'symbolu', lecz zaraz tłumaczy, iż niewiele to daje.

W sprawie 'symbolu' etymologia mówi nam niewiele. Słowo greckie oznaczało kawałek jakiegoś przedmiotu (powiedzmy, glinianego naczynia) przelamanego na dwie części — był to gest przyjaźni ze strony gospodarza, wręczającego człowiekowi, którego przyjął pod swoim dachem, jeden z tych kawałków jako dowód zaufania i przyrzeczenia, że w przyszłości jego rodzina lub plemię udzieli gościowi opieki, jeżeli wylegitymuje się on tym 'symbolem'. Rzeczownik pochodzi od czasownika, któremu zawdzięczamy też słowa 'parabola', 'hiperbola', 'balistyka', a sam znaczy 'złożyć razem', czyli połączyć w całość, konkretny zewnętrzny znak i przypisane mu znaczenie. [202, s. 18–19]

Na podobne cechy symbolu zwraca uwagę Hans-Georg Gadamer w *Symbolu i alegorii* [291] pisząc:

Symbol to zbieżność zmysłowego zjawiska i ponadzmysłowego znaczenia, a owa zbieżność — tak, jak pierwotny sens greckiego słowa *symbolon*, który przetrwał w terminologii wyznaniowej — nie wynika z dokonanego *ex post* przyporządkowania, jak przy ustalaniu systemu znaków, ale ze zjednoczenia rzeczy przynależnych do siebie. [291, s. 102]

Przytoczony fragment pracy Gadamera jest w zgodzie z tym, co o symbolu sądził Peirce. W moim przekonaniu, Peirce'owska koncepcja symbolu pełni rolę koncepcji systematyzującej, w sensie w jakim mówi o teorii systematyzującej interpretację humanistyczną Jerzy Kmita w książce

*Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej* (patrz s. 84–102). Podobną opinię wygłasza Jerzy Pelc we *Wstępie do semiotyki* [200], twierdząc:

Większość poglądów w sprawie pojęcia symbolu pozostaje w zgodzie z tym, co napisał o nim Peirce, który scharakteryzował symbol jako „wyznaczony przez swój przedmiot dzięki większemu czy mniejszemu prawdopodobieństwu, że znak ten będzie się — na mocy obyczaju — uznawało za oznaczający ów przedmiot” (Peirce, 4.531). [200, s. 159]

Z opinią Pelca można się zgodzić, choć nie na podstawie przytoczonego fragmentu z pism Peirce'a, który nie oddaje Peirce'owskiego rozumienia **symbolu**, a nadto zawiera tłumaczenie kluczowego pojęcia **filozofii Peirce'a**, jakim jest **habít (nawyk)** jako obyczaj. Nie jest to przypadek odozobniony. Podobnie, bez zadawalającej troski o oddanie koncepcji amerykańskiego filozofa, pojęcie to tłumaczy (tym razem jako zwyczaj) Barbara Stanosz w zbiorze esejów Quine'a *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne* [348, s. 145–162]. Bez pojęcia nawyku nie sposób zrozumieć także zasadniczych tez Peirce'owskiej semiotyki, a szczególnie jego koncepcji symbolu. Wróćmy więc do tej koncepcji symbolu oraz jej systematyzującego charakteru.

W moim przekonaniu, koncepcja symbolu u Peirce'a stanowi zniesienie dychotomii (tradycyjnych w nauce o znakach, czy ogólnie, w naukach o języku) takich jak: **arbitralność** – **umotywowanie** oraz **natura** – **konwencja**. Ponieważ strony tych dychotomii często bywają wymieniane lub też całe stosowane zamiennie, trzeba tu podkreślić, iż dychotomie te reprezentują dwa różne wymiary znaku. Arbitralność i umotywowanie w koncepcjach diadycznych, odnosi się do relacji znaku do jego przedmiotu, a zatem reprezentuje wymiar semantyczny. Inaczej przedstawia się kwestia naturalnego bądź konwencjonalnego charakteru znaku. To zagadnienie należy do wymiaru pragmatycznego. Peirce poprzez pojęcie znaku zdegenerowanego oraz ciągłości procesu semiozy (odniesione także do symbolu) ukazuje, iż:

- 1) nie istnieje w praktyce dychotomia **znaki motywowane** – **znaki arbitralne**, bowiem ikon może być aktualizowany poprzez ikonizację symboliczną jako symbol abstrakcyjny (zdegenerowana forma symbolu),<sup>6</sup>
- 2) nie istnieje także dychotomia **znaki naturalne** – **znaki konwencjonalne**, bowiem indeks może być ujmowany poprzez sygnifikację symboliczną jako symbol jednostkowy, indywidualny (zdegenerowana forma symbolu).

<sup>6</sup> Tezę tę wzmacnia przekonanie Peirce'a, iż nie istnieją znaki czyste. Wszystkie znaki zawierają elementy charakterystyki znaków na pozostałych poziomach semiotyczności.

Peirce idzie jednak jeszcze dalej, kiedy wskazuje, iż ikon może być aktualizowany także jako indeks. Tym samym przełamany zostaje pochodzący z diadycznego modelu znaku podział na plan semantyczny i pragmatyczny. Również te dwa wymiary znaku przenikają się. Pamiętać trzeba, iż Peirce'owski podział znaków na ikony, indeksy oraz symbole jest tylko częścią przeprowadzonej przez niego typologii. Kryterium tego podziału stanowi relacja znaku do jego przedmiotu. Kolejny podział odnosi się do interpretanta i prowadzi do szczegółowej analizy kolejnej istotnej dla Peirce'a kategorii, mianowicie interpretacji. Także w przestrzeni tego podziału często spotkać można przejawy nadmiernego wpływu hermeneutyki, tym razem w odniesieniu do pojęcia interpretacji. Takie próby eksplikacji przeprowadzanej w duchu transcendentalizmu usiłuje przeprowadzić Karl-Otto Apel w wielu swoich pracach. Jak odległa jest myśl Peirce'a od koncepcji Heideggera i idei koła hermeneutycznego pokazuje Hanna Buczyńska-Garewicz w pracy *Znak i interpretacja. Semiotyka Peirce'a i hermeneutyka Heideggera* [267, s. 33–46]. Popularność hermeneutyki daje możliwość zaistnienia Peirce'owskiej koncepcji interpretacji, lecz jednocześnie stanowi **filtr i kontekst** dla jej odczytania.<sup>7</sup>

Symbol jest więc u Peirce'a obecny w dwóch formach. Wpierw jako pewien **znak-typ**, a więc znak o charakterze triadycznym. Taki symbol jest znakiem pełnym. Oprócz niego spotykamy u Peirce'a **symbole zdegenerowane** (symbol abstrakcyjny oraz jednostkowy), które powstały poprzez aktualizację lub ujęcie znaków z niższych poziomów semiotyczności jako symboli.

### III.2. Symbol i jego racjonalizacja

Roman Jakobson w pracy *Kilka uwag o Peirce'ie, poszukiwaczu dróg w nauce o języku* [170] prezentując formułę, „za której pośrednictwem Charles Sanders Peirce zdołał pod koniec ubiegłego stulecia powiązać ze sobą główne problemy semiotyki i gramatyki” [170, s. 58], przytacza

<sup>7</sup> W swej książce z 1990 roku *Soi-meme comme un autre* (Editions du Seuil, Paris 1990; wykorzystuję tu jej angielski przekład *Oneself as Another*, University of Chicago Press, Chicago 1992) Paul Ricoeur korzysta z Peirce'owskiego rozróżnienia między *type* oraz *token* (s. 49–50) przywołując nazwisko amerykańskiego filozofa, lecz stosuje je analizując problem wypowiedzi i mówiącego podmiotu. Pokazuje perswazyjność i moc eksplanacyjną Peirce'owskiego rozróżnienia (i to wobec podobnych tez Husserla i Wittgensteina), lecz umieszcza w perspektywie rozważań, często egzystencjalnych, nad podmiotem mówiącym, co jest wyjściem „poza Peirce'a”.

zebrane razem krótkie fragmenty z pism Peirce'a odnośnie do ikonu, indeksu i symbolu. Fragmenty te wskazują na inne cechy symbolu w ujęciu Peirce'a, niż te, które już tu były rozważane.

Tak więc sposób istnienia symbolu jest inny od tego, w jaki istnieje znak ikoniczny lub indeks. Znak ikoniczny charakteryzuje się istnieniem odsyłającym do doświadczenia przeszłego. [...] Indeks ma istnienie doświadczenia obecnego. Istnienie symbolu polega na tym rzeczywistym fakcie, iż coś zostanie doświadczone, jeżeli zostaną spełnione określone warunki [4.447]. Jest potencjalnością. Jego sposób istnienia to *esse in futuro*. Przyszłość jest potencjalna, a nie rzeczywista [2.148]. Wartość znaku ikonicznego polega na ujawnianiu przezeń cech stanu rzeczy, tak jakby stan ten był czysto wyobrażeniowy. Wartość indeksu polega na tym, że zapewnia nas o fakcie rzeczywistym. Wartość symbolu natomiast polega na tym, że nadaje racjonalność myślom i zachowaniom i pozwala nam przepowiadać przyszłość. [4.448]<sup>8</sup>

Zdaniem Peirce'a symbol nadaje racjonalność myślom i zachowaniom. W moim przekonaniu, owa **racjonalizująca funkcja symbolu** może być spełniana w różnych zakresach: 1) antropologiczno-kulturowym, 2) psychologicznym, 3) filozoficznym oraz 4) semiotycznym. Koncepcje czy teorie symbolu, formułowane w poszczególnych zakresach generują uniwersalizujące charakterystyki symbolu. Także wyróżnione przez Gastona Bachelarda trzy różne postawy wobec symbolu: a) naukowa, która podejmuje się obiektywnego odczytania symboliki, b) psychoanalityczna, dająca wykładnię symboli jako symptomów stanów patologicznych oraz c) prawdziwie humanistyczna, rozpatrującą symbol jako werbalizację myśli poetyckiej (*a la fois langue et pensée*; patrz [364], s. 88), są realizacją celów uniwersalizujących.

Irena Sławińska [364, 88] dodaje, iż:

Właśnie w języku poetyckim krzyżują się dwa pierwsze sektory: obiektywne odczytanie symbolu (*dévoilement*) i zarazem odkrycie jego głębokich ukrytych korzeni. Człowiek dysponuje w pełni tymi dwiema możliwościami: 1. obiektywizacją naukową, która opanowuje naturę i 2. subiektywizacją poetycką, która adoptuje świat do naszych ideałów czy pragnień poprzez poezję, mit, religię.

Peirce jednak podkreśla inną właściwość symbolu, mianowicie to, iż jest on **skierowany na przyszłość**, w przeciwieństwie do ikonów i indeksów. Jest to cecha odróżniająca omawianą koncepcję od innych koncepcji symbolu. Konstrukcja pojęcia symbolu oparta jest bowiem na doświadczeniu z przeszłości oraz doświadczonej teraźniejszości. Dla tak rozumianego pojęcia symbolu Peirce zachowuje symbol jako znak zde-

<sup>8</sup> Cytuję za Jakobsonem w przekładzie Stefana Amsterdamskiego [170, s. 58].

generowany, podkreślając w ten sposób, iż w naszym doświadczaniu symboli zawsze jesteśmy zapośredniczeni, czyli że jest to doświadczanie zdegenerowane. Tak więc symbol u niego nie może być zdekodowany<sup>9</sup> w pewnym jednorazowym akcie, czy nawet serii takich aktów. Symbol ten podlega bowiem interpretacji, a ta zawsze jest odsunięta w przyszłość, jako związana z **nieskończoną wspólnotą interpretatorów**. Owej nieskończonej wspólnoty interpretatorów nie można kwitować prostym stwierdzeniem o społecznym funkcjonowaniu poznania oraz o wspólnocie naukowej, podobnej do tej o jakiej mówi Thomas S.Kuhn w *Strukturze rewolucji naukowych*. Dlatego też w przypadku Peirce'a nie jest możliwa uniwersalizująca koncepcja symbolu, ponieważ:

- a) w świecie aktualności i terażniejszości występują znaki zdegenerowane, a przez to nie mogące pełnić funkcji uniwersalizujących, zaś
  - b) symbol, który jest znakiem pełnym, a więc mógłby uniwersalizować nasz aktualny świat i jego doświadczanie odsunięty jest w swym interpretacyjnym wymiarze do przyszłości.
- Koncepcja Peirce'a pojawia się jednak w kontekście ujęć, które ze względu na wspomnianą właściwość różnią się od niej w sposób zasadniczy.

### § 1. Hermeneutyczne opanowanie pola recepcji pojęcia interpretacji

Andrzej Bronk w książce *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera* [132] komentując pasus z *Prawdy i metody* [157] Gadamera, gdzie mówi się, że:

Refleksja nad pewnym przedrozumieniem ujawnia coś z tego, co w przeciwnym razie dokonuje się poza naszymi plecami. Coś — ale nie wszystko.<sup>10</sup>

stwierdza daleko idące podobieństwo między Peirce'em i Gadamerem:

Poglądy Gadamera są tutaj zbliżone do tego, co na temat społecznego charakteru poznania i 'wspólnoty naukowej' twierdzi Ch.S.Peirce. Nie wydaje się jednak, by chodziło tu ze strony Gadamera o świadome zapożyczenia. [132, s. 207]

Oczywiście, o zapożyczeniu pewnej idei nie może być mowy, bowiem Peirce'owska idea wspólnoty interpretatorów jest w sposób istotny odmienna od poglądów

<sup>9</sup> Jest to bardzo istotna cecha odróżniająca koncepcję symbolu Peirce'a od ujęć powszechnie zakładających kontekstową zamkniętość symbolu, będącą podstawą do jego zdekodowania, czy też pełnej interpretacji.

<sup>10</sup> Cytuję za Bronkiem [132, s. 207].

Gadamera oraz innych przedstawicieli hermeneutyki na interpretację. Wskazują na to nawet argumenty precepcyjne. Mianowicie Peirce'owi bliższa jest tradycja związana z dziełem Arystotelesa Περὶ ἐρμηνείας, (tytuł ten niestety nie pochodzi od Arystotelesa) które, jak zauważa Kazimierz Leśniak [120, s. XVI]

zdradza bliskie pokrewieństwo z problematyką dyskutowaną w Platońskich dialogach *Kratyl*, *Teajtet* i *Sofista*, mianowicie z zagadnieniem 'właściwego' znaczenia słów

i wcale nie mieści się w kontekście precepcyjnym współczesnej hermeneutyki. Trzeba jednak pamiętać, iż greckie słowo 'ἐρμηνεία' znaczy: 1) wytłumaczenie, objaśnienie, wyjaśnienie, a także pośredniczenie (u Platona), 2) wyrażenie myśli, wystawianie się (u Arystotelesa), 3) sposób wyrażania (w muzyce) oraz 4) tłumaczenie, przekład (Philo Iudaeus) [*Słownik grecko-polski*, s. 307]. Interesujące jest porównanie tych znaczeń ze *Słownika grecko-polskiego* Zofii Abramowiczówny ze znaczeniami zawartymi w znanym Oxfordzkim *A Greek-English Lexicon* przygotowanym przez Henry'ego George'a Liddella i Roberta Scotta. Można określić kontekst precepcyjny, jaki zakreśla ἐρμηνεία tłumaczona na język angielski, a więc jak ją mógł pojmować Peirce studiując myślicieli starożytnej Grecji. Leksykon ów oddaje więc ten grecki termin przez: 1. *interpretation, explanation, expression of thoughts by words* (odsyłając do Arystotelesa i Platona), 2. *mediation* (odsyłając do Platona), 3. *translation* (Philo Iudaeus), a także 4. *symbol* (u Eurypidesa) [116, s. 690]. Wystarczy zestawić te cztery znaczenia, a okaże się, iż Peirce'owska koncepcja interpretacji, związana z symbolami, oparta na idei **przekładu znaku na inny znak** oraz **mediacji między znakami i poziomami semiotyczności** oddaje w pełni kontekst precepcyjny zakreślony przez angielskie tłumaczenie greckiego terminu 'ἐρμηνεία' (ermhneia) znanego Peirce'owi z lektury Platona i Arystotelesa. Tak więc w sensie precepcyjnym całkowicie uzasadnione byłoby nazywanie amerykańskiego filozofa hermeneuta. Dziś jednak znaczenie terminu hermeneutyka określa kontekst związany z przedstawicielami współczesnego nurtu filozoficznego, przyjmującego taką właśnie nazwę, związanego z nazwiskami Gadamera, Ricoeura, Heideggera, Bultmanna, Tillycha oraz wielu innymi. Kontekst ten związany jest przede wszystkim z przejętym po Schleiermacherze i Diltheyu stylem operowania pojęciem rozumienia. To właśnie ten kontekst zawłaszcza sobie prawo do wykładni tego, czym jest interpretacja widziana w perspektywie filozoficznej. Jest to dopełnienie hermeneutycznego panowania w dziedzinie recepcji symbolu, o którym wspominałem w poprzednim paragrafie pracy. Tym razem jest to hermeneutyczne zdominowanie podejścia do interpretacji. Bezpośrednio, choć w formie bardziej złożonej, występuje ona w pracach K.-O. Apela, który próbuje połączyć współczesną refleksję nad językiem (od Wittgensteina po Kripkego, Grice'a i Searle'a) i tradycję pragmatyzmu (szczególnie Peirce'a i Morrisa) na płaszczyźnie transcendentalistycznej. W pracy „Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalsemiotischer Begründung” Apel pisze o „hermeneutisch-linguistisch-pragmatisch-semiotische Wende” der Gegenwartsphilosophie” (hermeneutyczno-lingwistyczno-pragmatyczno-semiotyczny przełom w filozofii współczesnej).

Hanna Buczyńska-Garewicz w artykule *Znak i interpretacja. Semiotyka Peirce'a i hermeneutyka Heideggera* [267] już we wstępnych uwagach pisze:

Semiotykę i hermeneutykę można zdefiniować jako filozofię interpretacji: ich zainteresowania ogniskują się na fenomenie interpretacji oraz obie uważają, że interpretacja jest esencją myśli; obie też uznają ideę mediacji i odrzucają koncepcję bezzalożeniowości. Kiedy jednak oba nurty się porównuje, różnice są większe niż podobieństwa: struktura interpretacji w semiotyce jest postępująca, a w hermeneutyce — cykliczna. [267, s. 33]

Hermeneutyka wiąże problem interpretacji i rozumienia z tzw. kołem hermeneutycznym<sup>11</sup>, zaś semiotyka Peirce'a odsuwa interpretację i znaczenie, a nawet pojęcie rzeczywistości, do przyszłości. Buczyńska-Garewicz stwierdza, iż Peirce rozważa kwestię znaczenia znaku jako znaczenia przyszłego w trojaki sposób: a) w doktrynie pragmatycznej, b) w koncepcji rzeczywistości i prawdy oraz c) w analizie interpretanta. Dodać tu jeszcze należy, moim zdaniem, koncepcję wspólnoty interpretatorów, jako czwarty kontekst zasługujący na wydzielenie.

Omawiane powyżej hermeneutyczne zawłaszczenie recepcji pojęcia symbolu i interpretacji wobec powszechnego przekonania o konwencjonal-

<sup>11</sup> W kontekście rozważań nad ikonicznością i koncepcją mimesis oraz kołem hermeneutycznym interesujące są propozycje Paula Ricoeura zawarte w pierwszym tomie książki z 1983 roku *Temps et Recit* (Seuil, Paris 1983). Doskonałą analizę pokazującą kontekst precepcyjny koncepcji Ricoeura przedstawiła Elżbieta Wolicka w artykule „Filozofia a nauka o literaturze. Paula Ricoeura próba nowej interpretacji kategorii *mimesis*” [Teksty Drukie, 5/1995 s. 62–81]. Autorka pisze tak oto: „W wyniku wstępnych analiz Ricoeur ustanawia dynamiczną odpowiedniość powiązanych ze sobą wzajemnie, na zasadzie hermeneutycznego koła, trzech korelatywnych aspektów *mimesis*. *Mimesis I* – to operacja tworzenia, aktywnego odbioru zwanego przezeń *mimesis III*. Koniecznym zapośredniczeniem tej relacji jest *mimesis II*, czyli fabuła (*mythos*) utworu. Istotą twórczości (*mimesis I*) jest dokonywanie metaforycznej transpozycji doświadczenia etycznego i praktycznego według formalnych wymogów komponowania akcji. Fabuła (*mimesis II*), czyli uporządkowanie wydarzeń jest literacko ustrukturuowaną „metaforą rozwiniętą” ludzkiej *praxis*. Proces recepcji (*mimesis III*) polega na ponownym przekształceniu (*refiguration*) fabularnych toposów dzieła w kategorii doświadczenia odbiorcy” (s. 69–70). Wydaje się, iż fragment ten przy okazji pokazuje, iż istotną dla Ricoeura jest kluczowa dla nas kwestia recepcji, lecz zupełnie odmiennie pojmowana. Ważne jest także, iż swoją koncepcję *mimesis* Ricoeur wyprowadza od Arystotelesa. Przypomnijmy, iż ikoniczność ułożona została w kontekście precepcyjnym Platonskim. Wydaje się, iż za tą różnicą historyczną kryją się istotne konsekwencje prowadzące od *mimesis* Platonskiego do ikoniczności oraz od *mimesis* Arystotelesowskiego do zagadnienia prawdziwości. Nie znaczący to wcale, iż te dwie drogi całkowicie są rozdzielone. Sięgając do Ricoeura korzystałem z angielskiego przekładu zatytułowanego *Time ad Narrative*, vol I (University of Chicago Press, Chicago 1984), a w szczególności rozdziału 3 „Time and Narrative: Threefold *Mimesis*” (s. 52–87). Zagadnienia tam poruszane (także dotyczące recepcji) warte są osobnej analizy.

nym charakterze symboli oraz traktowania hermeneutyki filozoficznej jako krytyki kultury, staje się tym bardziej znaczącą perspektywą, znaczącym kontekstem recepcyjnym wobec innych filozofii odwołujących się do jej kluczowych pojęć takich jak **symbol** oraz **interpretacja**. Na takie ujmowanie hermeneutyki zwraca uwagę książka Katarzyny Rosner *Hermeneutyka jako krytyka kultury* [217, s. 13], w której autorka pisze:

Niemniej, refleksja Gadamera i Ricoeura ogarnia odmienną sferę tematyczną niż myśl Heideggera. [...] Można by rzec, że u Heideggera jego dążenie do reorientacji kultury realizuje się przede wszystkim w próbie ‘przezwyciężenia metafizyki’ jako sfery przeświadczeń determinujących kulturę w bardzo szerokim sensie, tj. obejmującym nie tylko jej sferę symboliczną, lecz sferę zachowań praktycznych, technikę, słowem — cały zakres aktywności człowieka. Natomiast refleksja Gadamera i Ricoeura dotyczy bezpośrednio przede wszystkim tzw. kultury symbolicznej. Szansę na reorientację kultury widzą oni w poszerzeniu świadomości człowieka współczesnego o takie możliwości egzystencjalne, którym już kiedyś dawne teksty kultury dały świadectwo, a które później zostały zapomniane. Droga do odzyskania, przypomnienia tych możliwości ma być hermeneutyczna interpretacja dawnych tekstów.

Jeśli tak określony kontekst recepcyjny staje się **kontekstem dokonywania interpretacji** koncepcji filozoficznej takiej, jak Peirce'owska to pełni on rolę nie tylko filtra, lecz także swego rodzaju **tłumacza** wskazując to, co wcześniej (patrz s. 113–114) określiliśmy jako *intentio interpretis*.

## § 2. Animal symbolicum i Cassirerowski świat jako *universum* symboli

Hermeneutyka jest jednak tylko jednym z wielu filozoficznych sposobów **racjonalizacji symboli**. W gronie myślicieli antypozytywistycznych występuje także Ernst Cassirer ze swoją filozofią form symbolicznych. Cassirer w książce *Substancja i funkcja* (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*) pisze:<sup>12</sup>

Pojęcie i termin reprezentacji, które mimo wszystkich ataków zachowało w historii teorii poznania trwale i centralne stanowisko, nabywa nowego sensu.

W tym nowym sensie reprezentację rozumie się jako:

wyraz idealnej reguły, która łączy to, co szczególne, co dane teraz i tutaj, z całością i tworzy syntezę myślową. [133, s. 116]

<sup>12</sup> Cytuję za H. Buczyńską [133, s. 115–116].

Takie stwierdzenie rodzi pewne podobieństwo między ujęciem symbolu u Peirce'a i Cassirera (odwoływanie się do reguły i prawa), choć trzeba tu podkreślić, iż pisząc tę pracę Cassirer z pewnością nie znał semiotyki Peirce'a. Znał on amerykańskiego filozofa głównie jako logika, o czym wspomina w trzecim tomie *The Philosophy of Symbolic Forms*. Już w Stanach Zjednoczonych pisząc *Esej o człowieku* [138] powołuje się, przy dokonywaniu rozróżnienia między sygnałem i symbolem, na *The Foundation of the Theory of Signs* [187] Charlesa Morrisa, gdzie musiał spotkać się z nazwiskiem Peirce'a, lecz nie wspomina nic o nim. Wydaje się więc, że prace usiłujące doszukać się tu wręcz zasadniczych podobieństw są dość powierzchowne. Omawiając różnicę między sygnałem i symbolem w *Eseju o człowieku* Cassirer pisze:

Symboli we właściwym sensie tego określenia nie można sprowadzić do zwykłych sygnałów. Symbole i sygnały należą do dwóch różnych sfer przekazu. Sygnał jest częścią fizycznego świata bytu, symbol jest częścią ludzkiego świata treści. Sygnały są operatorami, symbole zaś 'desygntorami', 'wyznacznikami'. Sygnały, nawet jeśli są rozumiane i stosowane jako takie, mają mimo wszystko coś w rodzaju fizycznego czy materialnego bytu; symbole mają wartość jedynie funkcjonalną. [138, s. 78]

Kierując się właśnie owym odwoływaniem się do pewnej reguły oraz przyjmowaniem charakteru funkcji przez symbol w ujęciu Cassirera, John Michael Krois w pracy *Peirce and Cassirer: The Philosophical Importance of a Theory of Signs* [321] uważa, iż Cassirer

Like Peirce's notion of an Interpretant, this general rule is the central member of a triadic relation inasmuch as its function is to mediate between one member of a relationship and another. [321, s. 100]

Krois ilustruje obie koncepcje graficznie, aby następnie połączyć je w jednym ogólnym schemacie, gdzie interpretant został zastąpiony przez funkcje, będącą wyrazicielką zależności symbolu od reguły czy też prawa. W moim przekonaniu, twierdzenie o istotnym podobieństwie w ujęciu zagadnień związanych z pojęciem symbolu między Cassirerem i Peirce'em jest nie do utrzymania. Peirce ze swoją koncepcją **ciągłej semiozy, symbolu odniesionego do przyszłości oraz wspólnoty interpretatorów** daleki jest od Cassirerowskiego aprioryzmu filozofii form symbolicznych. Wprawdzie widoczny jest wpływ myśli Kanta na amerykańskiego filozofa, lecz nie prowadzi on do porzucenia ważnych zagadnień metafizycznych dla wyłącznego rozważania problemów epistemologicznych. Taką sytuację spotykamy właśnie w przypadku Cassirera, który idzie tu śladem neokantowskiej szkoły marburskiej. Symbolizm u Cassirera jest teorią wszelkiego poznania, jak to określa Hanna Buczyńska-Garewicz w książce *Cassirer*. Pisze oto, że:

Apriorycznymi warunkami poznania są w ujęciu Cassirera formy symboliczne, a symbolizm jest wiedzą o tych formalnych apriorycznych warunkach. Symbolizm ustala i formułuje system warunków, które są niezbędne dla wyjaśnienia poznania. [133, s. 38]

Symbol u Cassirera nie odtwarza jednak rzeczywistości, a tylko nadaje jej określony sens. Stąd też

Cassirer nie badał nigdy świata samego, lecz zawsze ludzkie wyobrażenie o świecie, różne obrazy świata. [133, s. 9]

Bolesław Andrzejewski w *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera* [126] podkreśla przekonanie tego filozofa o tym, iż w symbolu znika dualizm empiryzmu i racjonalizmu, bowiem wszędzie odnajdujemy elementy obiektywizmu oraz subiektywizmu.

Świat przedstawia się nam w 'obrazach', tylko w nich otrzymujemy to, co nazywamy 'rzeczywistością'. Stąd więc we wszystkim istnieje zarówno świat obiektywny jak i subiektywny duch. [126, s. -67]

Człowiek zatem to *animal symbolicum*, a jego świat stanowi *universum* symboli. Także dla Susan Langer człowiek wyróżnia się spośród innych istot żywych umiejętnością posługiwania się symbolami. Langer twierdzi, iż:

symbolizm jest ogólnie uznanym kluczem do tej warstwy życia umysłowego, która jest właściwa jedynie człowiekowi i wynosi go ponad poziom zwykłej zwierzęcości. Symbol i znaczenie w o wiele większym stopniu tworzą świat człowieka niż wrażenia. [178, s. 74]

Oprócz przywołanego w powyższym fragmencie przekonania Susan Langer, łączącego ją z Cassirerem, istnieje istotna różnica między ich podejściem do zagadnienia symbolu i symbolizmu. Aprioryzmowi Cassirera został przeciwstawiony wyraźny psychologizm Langer. Autorka ta utrzymuje, że:

Symbole nie zastępują przedmiotów, lecz są przekazywanymi wyobrażeniami pojęciowych przedmiotów. [...] Mówiąc o rzeczach, mamy ich pojęciowe wyobrażenia, nie zaś rzeczy same, i symbole bezpośrednio 'znaczą' właśnie wyobrażenia, nie zaś rzeczy. [178, s. 118]

Takie przekonanie jest podstawą dla odróżnienia znaków i symboli.

Podstawowa różnica między znakami a symbolami to właśnie owa różnica skojarzeń i w konsekwencji różnica ich użycia przez trzeciego 'udziałowca' w funkcji znaczenia — podmiot; znaki *zapowiadają* przedmiot podmiotowi, podczas gdy symbole *naprowadzają go na wyobrażenie sobie* przedmiotów. [178, s. 119].



Ten psychologizm koncepcji Langer jest jeszcze bardziej widoczny w książce będącej rozwinięciem *Nowego sensu filozofii* [178], mianowicie *Feeling and Form. A Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key* [177] zaopatrzonej dedykacją „To the happy memory of ERNST CASSIRER”. W pracy tej znacznie obszerniejszej niż *Nowy sens filozofii* Langer poprzez analizy prowadzone w trzech rozdziałach („The Art Symbol”, „The Making of the Symbol” oraz „The Power of the Symbol”) podejmuje próbę ukazania czym jest dzieło sztuki. Podsumowując pierwszy rozdział, pisze:

It serves, moreover, to establish the relation of art to physical skill, or making, on the one hand, and to feeling and expression on the other. Here is the tentative definition, on which the following chapters are built: Art is the creation of forms symbolic of human feeling. [177, s. 40]

Wśród tych, którzy przyczynili się do ukształtowania nowego sensu filozofii (jako zdominowanej problemami symbolizmu) jest wielu znanych myślicieli, i to, co ważne nie tylko z kręgu anglo-amerykańskiego.

Można by bez końca cytować imponującą listę źródeł — Johna Deweya i Bertranda Russella, Brunschwicga, Piageta i Heada, Köhlera i Koffkę, Carnapa, Delacroix, Ribota, Cassirera, Whiteheada — filozofów, psychologów, neurologów, antropologów, aby uzasadnić twierdzenie, że symbolizm jest ogólnie uznanym kluczem do tej warstwy życia umysłowego, która jest właściwa jedynie człowiekowi i wynosi go ponad poziom zwykłej zwierzęcości. [178, s. 74]

Hanna Buczyńska-Garewicz we wstępie do *Nowego sensu filozofii*, zatytułowanym „Filozofia a świat symboli” [253], zwraca uwagę na trzy nazwiska: Johna Deweya, George’a H. Meada i Alfreda North Whiteheada. Psychologiczne poszukiwania źródeł symbolizacji w naturze ludzkiej łączy Langer z pragmatyzmem Deweya i Meada. Z kolei Whitehead był profesorem Uniwersytetu Harvarda, gdy studiowała tam Langer i miał na nią duży wpływ.

Symbolizm Whiteheada jest próbą ukazania wzajemnej relacji elementu pośredniego i bezpośredniego poznania w naszej świadomości. Symbolizm Langer ma być teorią wyjaśniającą istotę natury ludzkiej i ukazującą podstawowe jej instynkty prowadzące do powstania kultury. [253, s. 20]

Whitehead mówi o symbolicznym odniesieniu między symbolem i znaczeniem, podczas gdy Langer o symbolicznej transformacji doświadczenia. Hanna Buczyńska-Garewicz zauważa, iż w tym czasie w bibliotece Uniwersytetu Harvarda zdeponowane były już niepublikowane pisma Peirce’a. Triadyczna koncepcja symbolu Peirce’a nie mogła więc stać się pewną pozytywnością (jak to określa Foucault) w ramach dyskursu

symbolicznego, dla którego istotną była relacja diadyczna między symbolem i znaczeniem, jak u Whiteheada, który pisał.<sup>13</sup>

Symbole nie tworzą swych znaczeń: znaczenie w formie faktycznego efektywnego bytu oddziałującego na nas istnieje dla nas samo przez się. Symbole odkrywają nam to znaczenie.

Ważne jest dla Whiteheada — zauważa H. Buczyńska-Garewicz — to, aby wszystkie elementy doświadczenia poza relacją symboliczną były bezpośrednio dostępne przeżyciu same przez się, a nie tylko w sposób zapośredniczony przez drugi element [253, s. 19]. Oto dlaczego koncepcja symbolu Peirce’a, będąca elementem semiotycznej epistemologii posługującej się jako podstawową kategorią mediacją, nie mogła zdobyć uznania Whiteheada. Była to jednak nieznacząca przeszkoda, w porównaniu z tą, którą budowali John Dewey, a zwłaszcza George Mead oraz później jego uczeń Charles Morris.

Pokazywaliśmy wcześniej jak **hermeneutyczna recepcja symbolu i interpretacji**<sup>14</sup> stworzyły jeden z **dyskursywnych filtrów**, pełniły rolę dyskursywnych mechanizmów wykluczających w stosunku do Peirce’owskiej koncepcji symbolu i interpretacji. Oprócz tego chodziło nam tu o to, aby zbliżyć czytelnika do zagadnienia szerszej dominacji jednego stylu recepcji określonego przez Morrisowską lekturę Peirce’a. Właśnie problem dokonanej przez Morrisa interpretacji, która wnet stała się popularną i schematyczną perspektywą dokonywania analiz semiotyki Peirce’a jest przedmiotem kolejnego rozdziału tej pracy. Trzeba tu powiedzieć, iż koncepcja Morrisa pełni przynajmniej analogiczną rolę w odniesieniu do semiotyki, co Popper w stosunku do „logiki odkrycia naukowego” w obszarze epistemologii i filozofii nauki.

<sup>13</sup> Cytuję za H. Buczyńską-Garewicz, [237], s. 57.

<sup>14</sup> Przedstawiony obraz jest tylko szkicem, jeśli patrzeć na zakres prezentacji hermeneutycznego ujęcia symbolu i interpretacji. Celem tych analiz było jednak ukazanie określonych mechanizmów, a nie prezentacja nurtu hermeneutycznego pojmowania symbolu oraz interpretacji.

## Rozdział IV

Morisowska rama recepcyjna  
oraz jej przestrzeń recepcji

Koncepcja symbolizmu idzie od Meada w dwóch interesujących tu nas kierunkach. Staje się podstawą dla rozwoju symbolicznego interakcjonizmu, który odgrywa istotną rolę, obok nurtu fenomenologicznego związanego z Merleau-Ponty'iem i Schutzem, w społecznym ujęciu teorii komunikacji. Z kolei Morris po doktoracie u Meada (w 1925 roku) zatytułowanym *Symbolism and Reality: A Study in the Nature of Mind* [190], rozwija behawiorystyczną koncepcję znaczenia. Poprzez reinterpretację Peirce'a zarazem wprost zamyka drogi do jego oryginalnych rozważań semiotycznych. Odmiennego zdania jest Elżbieta Hałas polemizująca z opinią Denzina w książce *Społeczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego interakcjonizmu*

Otwarte nawiązanie do koncepcji Peirce'a, twórcy pragmatyzmu, jest raczej wyjątkowe w literaturze symbolicznego interakcjonizmu [to opinia Denzina – przyp. T. K.] [...] Jednakże ogólne przedstawienie jego koncepcji znaczenia konieczne jest nie tylko z racji historycznego pierwszeństwa sformułowań Peirce'a w nurcie pragmatyzmu. Jak zostanie ukazane, jego idea znaczenia implicite funkcjonuje w programowych sformułowaniach założeń symbolicznego interakcjonizmu przedstawionych przez Blumera, jest czynnikiem radykalizacji tego kierunku i kontestacji podejścia konwencjonalnego. Dziedzictwo idei Peirce'a wiąże zarazem symboliczny interakcjonizm z fenomenologicznym i hermeneutycznym nurtem w socjologii. [163, s. 48]

Trudno się zgodzić z opinią Elżbiety Hałas, skoro w owym czasie przyjmowaną wykładnią semiotyki Peirce'a było to, co na jej temat napisał Charles Morris. Czym innym jest przyglądanie się relacji między Peirce'em i symbolicznym interakcjonizmem dziś z pewnej perspektywy czasowej, która pozwala lepiej rozpoznawać przestrzenie konfliktowe<sup>1</sup> oraz pogranicza<sup>2</sup> między wspomnianymi koncepcjami. Jest to zabieg tym

<sup>1</sup> Odwołuję się tu do terminu Michela Foucault z *Archeologii wiedzy*, PIW, Warszawa 1977.

<sup>2</sup> O problemie pogranicza w kontekście semiotycznym pisze Lech Witkowski w książce *Uniwersalizm pogranicza* [238]. Sądzę, że rozważania dotyczące pogranicza muszą w znacznej

łatwiejszy, że dysponujemy dziś znacznie obszerniejszym zasobem dobrze opracowanych tekstów źródłowych Peirce'a oraz olbrzymią literaturą przedmiotu. Nie bez znaczenia jest też stan posiadania współczesnej semiotyki, której narzędzia pozwalają nam więcej zobaczyć, często poprzez przysłonienie tego, co wydawało się istotne kiedyś. W moim przekonaniu, taka sytuacja zachodzi w odniesieniu do Peirce'a.

IV.1. Interdyscyplinarny paradygmat jako  
podstawa dla semiotyki jako nauki uniwersalnej

Słusznie odrzucamy dziś behawiorystyczną interpretację Peirce'a dokonaną przez Morrisa, lecz trzeba pamiętać, iż w owych czasach była to uznana wykładnia Peirce'owskiej semiotyki. Zresztą Morris widział w takiej interpretacji Peirce'a duże możliwości dla semiotyki, dla której rysował cały program współpracy z dyscyplinami społeczno-psychologicznymi, jak je nazywał. Przytoczę, dla potwierdzenia, większy fragment z *Signs, Language and Behavior* [189] Morrisa, w którym określa on przestrzeń badawczą dla takich badań. Co istotne, owa przestrzeń wpisuje się w nasze rozważania nad symbolem w kontekście semiotyki Peirce'a. Warto jeszcze zauważyć podtytuł książki Morrisa *An Original, Important Contribution to Semantics*, bowiem semantykę rozumiano tam znacznie szerzej niż tylko jako naukę o znaczeniu. Dostrzegając zgodność, co do pewnych generalizacji odnośnie roli znaku w rozwoju dystynktywnych cech osobowości człowieka i ludzkiego społeczeństwa; między ówczesną (książka Morrisa pochodzi z 1946 roku) psychologią, socjologią, antropologią, psychiatrią i lingwistyką, Morris [189, s. 188–189] pisze:

An effective co-operation between semiotic and social-psychological disciplines is then largely a matter for the future. Before general empirical laws are obtained which will permit predictions in this field much deliberate experimentation on animals, children, and adults will be necessary, and where experimentation is not possible, careful observation deliberately oriented within the framework of, and for the purpose of, semiotic is essential. Already there is recognition of the need of such co-operation between analytical and the empirical poles of semiotical studies.

mierze wychodzić poza Bachtina, którego koncepcja kreśli pole zainteresowań tym zagadnieniem we wspomnianej książce. Potrzebne jest tu przyjęcie określonych ogólnych założeń ontologicznych. Piszę o tym w dalszej części książki.

Po tym wstępnym ustaleniu Morris odtwarza całą geografie owej wspólnej przestrzeni dla nauk społecznych i semiotyki, wskazując ważniejsze miejsca w tej przestrzeni, na które należy się orientować. Rozpoczyna od Tolmana i Hulla.

Both Tolman's and Hull's laboratories have recognized that their programs for behavioral science involve the study of signs, and the general behavioral principles they have obtained should point the way in the near future to laws for sign-behavior; linguists such as Sapir, Bloomfield, Andrade, and Gardiner have progressively tended to link linguistic studies with psychological and social studies; a long line of psychiatrists (among them Head, Freud, Meyer, Sullivan, Goldstein, Masserman) have come to see the crucial place which signs play in personality disturbances; Lasswell and his co-workers are making earnest attempts to apply statistical methods to the analysis of communication; anthropologists such as Malinowski, Warner, Chapple, and Coon have not only recognized the great dependence of culture on signs but have begun to analyze specific cultural phenomena (ritual, myth, law, money) in semiotical terms. And the semioticians have likewise begun to extend the province of their studies, preparing categories applicable to all forms of sign phenomena, and organizing in a preliminary manner the data obtained by workers in all of the fields which have been mentioned. One evidence of this is the work of Ernst Cassirer and his followers (such as Urban and Langer); another and more behavioral emphasis is represented by the work of George Mead and such studies as the present volume which continue the general direction of his investigations [189, s.189].

Nakreślona tu przez Morrisa mapa **przestrzeni recepcyjnej**<sup>3</sup>, w której usytuowany był Peirce jako semiotyk (jego dzieło) jest (można powiedzieć używając terminu tego ostatniego) ikonem — dodajmy od razu: zdegenerowanym, który aktualizowany jako indeks w formie prac wymienionych przez Morrisa myślicieli wskazuje na Peirce'a takiego, jakim był zaprezentowany w tych pracach. Ikon ten stał się — poprzez ikonizację symboliczną, a więc odniesienie do reguł i praw behawiorystycznie zinterpretowanej teorii znaku — zdegenerowanym symbolem koncepcji semiotyki jako interdyscyplinarnej nauki o znakach. Sam Morris zresztą pisze o interdyscyplinarności semiotyki w późniejszej pracy (z 1964 roku) *Signification and Significance: A study of the Relation of Signs and Values*.

Semiotic has for its goal general theory of signs in all their forms and manifestations, whether in animals or men, whether normal or pathological, whether linguistic or nonlinguistic, whether personal or social. Semiotic is thus an interdisciplinary enterprise. [*Signification and Significance*, s. 1]

<sup>3</sup> Przestrzeń recepcyjną należy tu rozumieć jako ustrukturalizowany wewnątrz określonej ramy kontekst recepcyjny.

Proces ikonizacji i symbolizacji w badaniach recepcyjnych jest, w moim przekonaniu, zjawiskiem bardzo często spotykanym. Jest to bowiem do pewnego stopnia naturalny sposób odnoszenia się do określonego systemu, koncepcji czy poglądu. Ikonizacja oraz symbolizacja są sposobami interpretacji w sensie Peirce'a, tzn. przekładu jednego elementu na drugi ze względu na trzeci. Używane często w tej pracy pojęcie ramy recepcyjnej czy też ramy precepcyjnej, ze względu na interpretacyjną niedostępność przeszłości oraz przyszłości oraz zapośredniczenie w teraźniejszości, jest ikonem, a interpretacja dokonywana za jego pomocą ikonizacją lub ikonizacją symboliczną. Praca badacza recepcji jest więc zmaganiem, próbą przełamania zdegenerowanego charakteru znaków, które są mu dostępne, ale również tych, którymi on sam się posługuje. Są to więc próby deikonizacji, tzn. próby „dopełnienia” znaków zdegenerowanych, przy jednoczesnym uświadamianiu sobie zdegenerowanego charakteru własnych narzędzi badawczych. Oczywiście jest też możliwy proces sygnifikacji w zakresie recepcji, polegający na czysto informacyjnym przywołaniu.

Wspominając Morisowską ramę recepcyjną twierdząc, że ramę tę można oddać w sposób następujący: **znak – semantyka, syntaktyka, pragmatyka – zachowanie**. W pierwszej połowie XX wieku utrwaliło się przekonanie o tym, że pragmatyzm Peirce'a należy interpretować „w obecności” Jamesa i Deweya, zaś semiotykę postrzegać w perspektywie Morisowskiej ramy recepcyjnej, która przez to staje się upowszechnioną ramą interpretacyjną. Spotykamy tu dwa typy ram, mianowicie **interpretacyjną ramę recepcji** oraz **ramę recepcyjną**. Intuicje, które zostały wstępnie wyrażone już w przedmowie możemy tu oddać odwołując się do terminologii semiotycznej. Jak już wspominałem, ramę recepcyjną należy traktować jako ikon, zaś proces jej formułowania jako ikonizację, natomiast interpretacyjną ramę recepcji jako odwołującą się do pewnych reguł interpretacyjnych jako ikon w funkcji symbolu. Proces wyodrębnienia tej drugiej ramy jest więc ikonizacją symboliczną. Przejęcie przez Morisowską ramę recepcyjną funkcji interpretacyjnej ramy recepcji polega zatem na symbolizacji ikonu będącego ramą recepcyjną. Innymi słowy, rama ta zyskuje moc pewnej reguły, prawa, czy nawyku (by przywołać jeszcze jeden termin Peirce'owskiej semiotyki). Zgodnie zatem z tym, co powiedziano wyżej, badacz powinien mieć świadomość zdegenerowanego charakteru swojego narzędzia i dokonać deikonizacji lub desymbolizacji. Owa deikonizacja powinna być oparta na aktualizacji ramy-ikonu we właściwej przestrzeni recepcyjnej, natomiast desymbolizacja na przywołaniu określonej reguły, prawa czy nawyku. Właśnie teraz przystąpimy do deikonizacji Morisowskiej ramy recepcyjnej znak – semantyka, syntaktyka, pragmatyka – zachowanie w przestrzeni recepcyjnej, która została

określona w przytoczonym owym długim fragmencie z książki Morrisa *Signs, Language and Behavior* [189] z 1946 roku. Dokonana zostanie również desymbolizacja owej ramy jako interpretacyjnej.

## IV.2. Deikonizacja Morrisowskiej ramy recepcyjnej

Sytuacja intelektualna w USA w latach 30. i 40. XX wieku była szczególnie. Dotyczy to także szeroko rozumianej refleksji nad językiem oraz nauki o znakach. W 1931 roku ukazuje się pierwszy tom *Collected Papers of Charles S. Peirce*, zaś w kilka lat kolejne pięć tomów wydanych przez Paula Weissa i Charlesa Hartshorne'a, przyjaciela Morrisa z Chicago. W tym też okresie do USA przybywa Rudolf Carnap, Hans Reichenbach oraz Otto Neurath, czyli główni przedstawiciele Koła Wiedeńskiego. Z kolei w 1941 roku emigruje do Ameryki, po pobycie w Skandynawii Roman Jakobson. Tutaj znajduje też schronienie zaproszony przez uniwersytety Yale i Columbia Ernst Cassirer. Behawiorystyczną orientację rozwijają Morris, Dewey i Mead. Nie należy też zapominać, iż na ten okres przypadają końcowe lata działalności Edwarda Sapira (zmarł w 1939 roku) oraz ma miejsce wydanie przełomowej książki Bloomfielda *Language* [1933]. Z kolei Ruth Benedict, uczennica Boasa, wydaje w 1934 roku *Wzory kultury*. Książka ta rozwija tezy stawiane przez Sapira, zaś Benedict razem ze swoją uczennicą Margaret Mead daje początek amerykańskiej szkole kultury i osobowości (*culture personality approach*) w antropologii kultury.<sup>4</sup> Prace antropologów kulturowych i etnometodologów stają się głośnie.

Wszystko to składa się na powstanie specyficznej sytuacji amerykańskich badań nad językiem w latach trzydziestych i czterdziestych naszego stulecia. Można tu mówić o ujawnianiu się trzech tendencji, które opanowują przestrzeń badań nad językiem w tym czasie w Stanach Zjednoczonych. Lingwistyka amerykańska różni się w sposób istotny od europejskiej, co podkreśla Terence Hawkes w książce *Strukturalizm i semiotyka* [167] stwierdzając, że:

<sup>4</sup> Rozwój amerykańskiej myśli antropologicznej przedstawia w przystępny sposób Barbara Olszewska-Dyonizak w książce *Człowiek – Kultura – Osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury* (Universitas, Kraków 1991). Trzeba też dodać, iż w tym czasie rozwija się antropologia brytyjska, której reprezentantem jest badacz działający znacznie później, lecz bardzo istotny ze względu na związki antropologii i semiotyki, mianowicie Edmund Leach (porównaj Adama Kupera *Między charyzmą i rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*; Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1987).

w wyniku bliskiego kontaktu z 'egzotycznymi' kulturami, którego nie mieli językoznawcy europejscy, amerykańscy językoznawcy strukturalni — zawsze ściśle związani z antropologią — dokonali postępu w innej dziedzinie: w dziedzinie związków między językiem a jego 'tłem' kulturowym. W miarę coraz dokładniejszych badań nad życiem plemion indiańskich związek ten stawał się zarówno przedmiotem badań, jak i dyrektywą metodologiczną. [167, s. 34]

Analiza poglądów amerykańskich językoznawców prowadzi do przekonania, iż kultura jest 'kodowana' w języku. Teza ta, rozszerzona, skłania zaś do przyjęcia poglądu, że:

właściwie cała sfera zachowania społecznego, która tworzy kulturę, może również stanowić akt 'kodowania' na wzór języka. Właściwie cała ta sfera może być językiem. [167, s. 36–37]

Jak tendencja ta była rozwijana w myśli lat 40. i 50. pokazuje Wojciech Burszta w książce *Język i kultura w myśli etnologicznej* [137]. Rekonstruuje on także modele analizy etnolingwistycznej. Jest to dla nas interesujące, bowiem pozwala dostrzec pewne przesłanki myślenia Charlesa Morrisa. Czytamy więc u Burszty:

Klasyczny model analizy typu etnolingwistycznego wyglądał następująco: najpierw — na poziomie teoretyczno-technicznym — rozpatrywano poszczególne systemy w obrębie danego języka etnicznego; zakładając, że wzory językowe warunkują typ myślenia, starano się poznawać i odnajdywać paralele w określonym ukształtowaniu procesów myślowych uczestników badanej kultury. Kolejny krok to poszukiwanie odbicia sposobów konceptualizowania świata przyrodniczego i kulturowego w zachowaniach kulturowych. Na koniec, starano się pokazać warunkowany charakterem języka — 'obraz' danej kultury (lub jej wybranych dziedzin). [137, s. 7]

Fragment ten pokazuje jak refleksja etnometodologiczna okresu, który obejmuje analizowaną **przestrzeń recepcyjną** — przestrzeń ukazania się niepełnej jeszcze wersji *Collected Papers* Peirce'a oraz podstawowych dzieł Morrisa *The Foundation of the Theory of Sign* [187] oraz *Signs, Language and Behavior* [189] — ujmowała w kontekście społecznym relację między językiem, myśleniem (a raczej może myślą), zachowaniem i kulturą. Był to jeden element tradycji myśli amerykańskiej, który stanowił podłoże dla koncepcji Morrisa. Drugim elementem są dokonania mistrza (Meada), od którego Morris uczył się dostrzegania i interpretacji relacji między umysłem, osobowością i społeczeństwem. Dlatego też w 1934 roku zdecydował się wydać wykłady zmarłego w 1931 roku Meada pod tytułem *Mind, Self and Society* [182]. Morris zna już wtedy idee logicznego pozytywizmu, gdyż w tym samym 1934 roku przyjeżdża do Pragi na VIII Międzynarodowy Kongres Filozofii z pracą *The Concept of*

*Meaning in Pragmatism and Logical Positivism*. Trzeba tu wspomnieć, iż w kongresie tym uczestniczyli przedstawiciele Praskiego Koła Lingwistycznego (m.in. Mukarovsky i Jakobson) biorąc udział w dyskusjach o semiotyce i strukturalizmie. Morris jednak nie szukał kontaktu z nimi. Idee logicznego pozytywizmu, szczególnie zaś poglądy Rudolfa Carnapa, który w 1935 roku przybywa do USA, miały ogromny wpływ na Morrisa. Dwa lata później pisze on pracę *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism* (co ciekawe, wydaną w Paryżu), a już w 1938 roku w ramach *International Encyclopedia of Unified Science*, wydawanej pod redakcją Otto Neuratha, publikuje 67 stronicową pracę *The Foundations of the Theory of Signs* [187]. Warto wspomnieć, iż ukazały się tu prace Thomasa Kuhna *On the Structure of Scientific Revolutions*, ale (co może dla nas istotniejsze) także Deweya *Theory of Valuation* i Bloomfielda *Linguistic Aspect of Science* oraz *Foundations of Logic and Mathematics*. W neopozytywistycznej koncepcji jedności nauki Morris widział szanse realizacji swej idei semiotyki jako nauki interdyscyplinarnej. Celem koncepcji jedności nauki było stworzenie, jak pisał ten ostatni,

*Einheitswissenschaft*, i.e., a unified science comprising all knowledge of reality accessible to man without dividing it into separate, unconnected special disciplines....The way to attain this [was] by the use of the *logical method of analysis*, worked out by Peano, Frege, Whitehead, and Russell, which serves to eliminate metaphysical assertion and problems as meaningless as well as to clarify the meaning of concepts and sentences of empirical science by showing their immediately observable content – 'das Gegebene'. [172, s. 4]

Hanna Buczyńska-Garewicz w monografii *Koło Wiedeńskie: początek neopozytywizmu* [134] zwraca uwagę, iż Morris w wydanej w 1934 roku pracy *Logical Positivism and Scientific Empiricism* krytykuje indywidualistyczne podejście neopozytywistów.

Indywidualistycznemu ujmowaniu doświadczenia przeciwstawiał Morris stanowisko pragmatyzmu, który bierze pod uwagę doświadczenie społeczne. Traktuje on doświadczenie jako więź między człowiekiem a środowiskiem, a myślenie jako zdolność symbolicznego reagowania organizmu na pewne bodźce zewnętrzne. A gdy doświadczenie przestaje być indywidualnym przeżyciem, indywidualnym procesem doznawania wrażeń, to poznanie empiryczne nabiera niewątpliwego charakteru intersubiektywnego. [134, s. 46]

Spółeczna charakterystyka procesu symbolizowania jest rezultatem wpływu Meada, który pisał:

Language is a process of indicating certain stimuli and changing the response to them in the system of behavior. Language as a social process has made it

possible for us to pick out responses and hold them in the organism of individual, so that they are there in relation to that which we indicate. [182, s. 97]

Zaznaczyć tu trzeba, iż kolejny raz w tej pracy spotykamy się z sytuacją kiedy złe tłumaczenie stanowi dodatkowe utrudnienie w badaniach filozoficznych, a przy bezkrytycznym jego przyjęciu prowadzi do odmiennych wniosków, niezgodnych z poglądami danego filozofa. Polski przekład książki Meada, skądinąd pozbawiony istotnego wstępu Morrisa, zawiera wiele takich momentów. Przywołajmy tłumaczenie tego fragmentu autorstwa Zofii Wolińskiej:

Mowa jest procesem wskazywania pewnych bodźców i zmieniania reakcji na nie w systemie zachowania. Mowa jako proces społeczny umożliwiła wybieranie reakcji i zatrzymywanie ich w organizmie jednostki; w ten sposób te reakcje istnieją w organizmie w związku z tym, na co wskazujemy. [183, s. 138]

Tłumaczenie 'language' jako 'mowa' w dziele myśliciela, dla którego jest to ważna kategoria interpretacyjna i do tego po dziele Ferdinanda de Saussure'a, gdzie rozróżnienie 'langue' [język], 'langage' [mowa] i 'parole' [mówienie] jest kluczowe to zabieg niedopuszczalny, mimo, że Mead prawdopodobnie nie znał książki F. de Saussure'a (za jego życia ukazały się dwa wydania – w 1916, 1922, a trzecie w 1931, lecz pierwsze amerykańskie w 1959). Zdecydowanie inaczej ten fragment oddaje H. Buczyńska-Garewicz.

Język jest procesem stosowania określonych bodźców i przekształcania odpowiedzi na nie w system zachowań. Język jako społeczny proces umożliwił nam chwytanie pewnych zachowań i zapamiętywanie ich jako reakcji na określone bodźce. [136, s. 87]

Fragment tak przetłumaczony oddaje myśl Meada<sup>5</sup>, a przy tym wskazuje dlaczego Morris rozwijając koncepcję Meada odwoływał się do Peirce'o-

<sup>5</sup> Warto tu polecić książkę Leszka Koczanowicza *G. H. Mead* (Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992), zawierającą, oprócz spójnej syntetycznej wykładni koncepcji Meada, także fragmenty z jego pism w nowym tłumaczeniu. Istotną kwestię Meadowskiej koncepcji jaźni rozwija także Leszek Koczanowicz w swej książce *Jednostka – działanie – społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu* (Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 121–164). Interesująca jest w tym kontekście również monografia Meada napisana przez Hansa Joasa *G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought* (Polity Press, Cambridge 1985) oraz uwagi tego badacza zawarte w książce *Pragmatism and Social Theory* (University of Chicago Press, Chicago 1994) dotyczące pragmatyzmu w socjologii amerykańskiej. Tu także czytamy o relacji i niezrozumieniu między amerykańską i niemiecką myślą społeczną przed Habermasem. Fakt, iż bardzo istotną rolę w przełamaniu tego niezrozumienia odegrały prace Jürgena Habermasa *Knowledge and Human Interests* (Beacon Press, Boston 1971) oraz Karla-Otto

wskiego pojęcia nawyku, choć — powiedzmy od razu — interpretując go odmiennie niż, to robi Peirce. Wracając jeszcze do Meada trzeba powiedzieć, iż Morrisa szczególnie interesowała koncepcja znaczącego symbolu. Stąd też paragraf poświęcony Meadowi w *Signs, Language and Behavior* [189] zatytułowany jest „Mead's Concept of the Significant Symbol”. Morris pisze tam:

Mead's general position needs further terminological clarification and empirical supplementation by detailed studies of sign-behavior; nevertheless his treatment of the significant symbol has greatly advanced the problems in regard to language which he set for himself, and is filled with acute insights into the higher reaches of sign-behavior. His treatment of reflection in relation to the organisation of perspectives is a striking instance of such insight. [189, s. 46]

Elżbieta Hałas podsumowując swoje analizy koncepcji Meada twierdzi, że jego koncepcja znaczenia opiera się na trój etapowym procesie konwersacji gestów znaczących (patrz [163] s. 53). Ta koncepcja znaczenia oprócz wpływu na Morrisa przyczyniła się do sformułowania stanowiska Herberta Blumera, przedstawiciela symbolicznego interakcjonizmu, który to nurt także uszczelniał przestrzeń dyskursu symbolicznego przeciw pojawieniu się Peirce'owskiej koncepcji semiotyki, a symbolu szczególnie. Sprawa ta jednak wymaga osobnej i szczegółowej analizy. Powiedzieć tu jedynie można, iż interpretacja Peirce'a w kontekście teorii komunikacji oraz podmiotowo (psychologicznie i indywidualistycznie) rozumianej relacji między znakami nie wydaje się być w zgodzie z podstawowymi założeniami semiotyki Peirce'a.

Podstawowym jednak przekonaniem, które Morris wyniósł od Meada, jest **połączenie symbolizmu z zachowaniem i działaniem**. To jest moment, w którym Morris sięgnął do Peirce'a. Nie mógł tego uczynić w odniesieniu do całej rozbudowanej teorii znaku. Jest ona bowiem ufundowana metafizycznie oraz wprawdzie ze swej natury nie jest czysto mentalistyczna, ale nie jest też behaviorystyczna. Jest to istotne, ponieważ okres, który tu omawiamy jest czasem sporu między mentalistami i

Apela „Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Charles Sanders Peirce” (Charles Sanders Peirce: Schriften I, Suhrkamp, Frankfurt 1967, s. 13–153) oraz „Peirce Denkweg vom Pragmatismus zum Pragmatizismus” (Charles Sanders Peirce: Schriften II, Suhrkamp, Frankfurt 1970, s. 11–2110; w 1975 roku prace te wydano razem jako książkę pod tytułem *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Suhrkamp 1975). To właśnie myśl Peirce'a i Meada poprzez badania Habermasa i Apela prowadziła do przełamania wzajemnego niezrozumienia amerykańskiego i niemieckiego kręgu filozofii społecznej i socjologii. Ten interesujący problem wymaga jednak osobnego potraktowania i dokładnej analizy.

behaviorystami. Ma to zresztą odzwierciedlenie w zawartości *Signs, Language and Behavior* [189]. Morris, jako zwolennik behaviorystycznej semiotyki, pragnął podkreślić swój związek z neopozytywizmem poprzez zastępowanie terminu 'behavioryzm' terminem 'naukowy empiryzm', który związany jest z metodologią i wynikami nauk przyrodniczych. W pozbowionej dacie pracy *Some Notes on the History of Empiricism* Morris podkreśla, iż:<sup>6</sup>

Scientific empiricism thus combines, as does science itself, the three complementary attitudes of pragmatism, traditional empiricism, and formalism.

Morris rysuje bardzo szeroki kontekst precepcyjny dla 'naukowego empiryzmu'. Pierwszy i trzeci element (pragmatyzm i formalizm) oraz relacja między nimi były niejednokrotnie przedmiotem jego analiz. Formalizm był dla niego tożsamy z metodą stosowaną przez takich myślicieli jak: Neurath, Schlick, Carnap, Frank, Reichenbach, Couturat, Peano, a Eschbach wymienia tu nawet Łukasiewicza. Nas jednak bardziej interesuje pragmatyzm, ze względu na Peirce'a, którego filozofia jest przedmiotem naszej uwagi. Jak Morris rozumiał pragmatyzm, można się przekonać czytając jego późniejszą (z 1970 roku) książkę *The Pragmatic Movement in American Philosophy* [188]. Tłumacząc sens, w jakim pragmatyzm jest filozofią, pisze on [188, s. 13]:

We shall follow a tradition that is as old as the Stoics: a fully developed philosophy contains a consideration of methods of inquiry (*methodology*, including *theory of signs*), a doctrine of the nature of value, such as ethical and aesthetical values (*axiology*), and a picture of man and the world (*cosmology*).

Z łatwością można dostrzec unik Morrisa widoczny w doborze koncepcji struktury filozofii dla prezentacji amerykańskiego pragmatyzmu. Unik ten miał na celu usunięcie z pola rozważań ustaleń dotyczących metafizyki, szczególnie tu chodziło o Peirce'a. Zgodnie z takim podziałem filozofii, na książkę Morrisa składają się cztery główne rozdziały: „Pragmatic Semiotic”, „Pragmatic Methodology”, „Pragmatic Axiology” oraz „Pragmatic Cosmology”. Skupimy naszą uwagę na części pierwszej tej książki dotyczącej semiotyki.

Swoje analizy rozpoczyna Morris od prezentacji poprzez cytaty co to jest reprezentamen, interpretant oraz przedmiot (patrz [C. P. 2.228]), lecz już w komentarzu stwierdza:

A sign, then, stands (in certain respects) for its object by producing in its interpreter an *interpretant*. [188, s. 19]

<sup>6</sup> Cytuję za Eschbachem [289], s. xiv.

Już w tym momencie Peirce'owska koncepcja **interpretanta jako znaku ogólnego** zastąpiona zostaje **odniesieniem znaku do jednostkowej reakcji psychicznej podmiotu**. Tym samym Morris zmienił podstawę semiotyki twórcy pragmatyzmu, z której wynikała teza o ciągłości znaku. Morris bowiem uznał

za istotę sytuacji znakowej to, że znak jest znakiem dla kogoś, zamiast tezy Peirce'a, że znak jest znakiem tylko w systemie znaków. Znak przestał być zjawiskiem ogólnym, triadą Peirce'owską, a stał się jednostkowym faktem, zdarzeniem. Aby coś stało się znakiem, wystarczy by był ktoś, kto dane X traktuje jako znak czegoś innego. [135, s. 110]

Takie rozumienie interpretanta spotkało się z krytyką Deweya, zawartą w jego artykule z 1946 roku *Peirce's Theory of Linguistic Signs, Thought, and Meaning*, gdzie czytamy (s. 87):

The misrepresentation in question consists in converting *Interpretant*, as used by Peirce'a, into a personal user or interpreter. To Peirce 'interpreter' if he used the word, would mean, *that which interprets*, thereby giving meaning to a linguistic sign. I do not believe that it is possible to exaggerate the scorn with which Peirce would treat the notion that *what interprets* a given linguistic sign can be left to the whim or caprice of those who happen to use it. But it does not follow from this fact that Peirce holds that the interpretant, that which interprets a linguistic sign, is an 'object' in the sense of an existential 'thing'.

W odpowiedzi na artykuł Deweya, Morris tłumaczy, iż jego intencją nie była prezentacja poglądów Peirce'a, lecz tylko przywołanie pewnej terminologii, ważnej dla jego własnej koncepcji. Trudno dociec jakie były intencje Morrisa, lecz efekt był właśnie odwrotny. Przez długi czas, a niejednokrotnie także dziś, Peirce bywa czytany poprzez Morrisa.

Trzeba tu w związku z tym poczynić pewną uwagę natury ogólnej, dotyczącą recepcji. Zazwyczaj zależność między dwoma koncepcjami, określana jako recepcja, dotyczy pewnych fragmentów jednej z koncepcji (tej recypowanej), natomiast jej rekonstrukcja (jako przedmiot badań) opiera się na interpretacji w kontekście całej koncepcji, czy też systemu filozofii. Taki zabieg metodologiczny prowadzi często do przyjmowania recypowanych fragmentów jako elementów koncepcji, do której się odwołują, a przecież fragmenty te czytane w odmiennym kontekście recepcyjnym nie są już elementami koncepcji, z której pochodzą. Dlatego też sądzę, iż należy zgodzić się tu z Morrisem, który tłumaczy, że poglądy Peirce'a zostały w jego pracach przywołane jako elementy służące jego koncepcji. Nie mógł on przewidzieć, iż jego kontekst recepcyjny zakreślony przez ową ramę znak – semantyka, syntaktyka, pragmatyka – zachowanie stanie się obo-

wiązującym kontekstem interpretacyjnym semiotyki Peirce'a (a napewno jej fragmentów i niektórych pojęć), zaś rama będąca ikonem stanie się symbolem. Symbolem oczywiście jest przede wszystkim dla tych, którzy do pism Peirce'a bezpośrednio nie trafili. Symbolem nie jest jednak ze względu na owych interpretatorów, jak chciałby pewnie Morris, dla którego symbol to:

A sign that is produced by its interpreter and that acts as a substitute for some other sign with which it is synonymous; all signs not symbols are signals. Symbols may be *pre-language*, *language*, and *post-language symbols*. [189, s. 355]

Symbolem jest bowiem ze względu na pewne reguły, prawa, koncepcję, czyli to, co Peirce nazywa **nawykiem** (*habit*), a z czym symbol jako „to co trzecie” jest bezpośrednio związany. W tym też sensie analiza Morrisowskiej ramy sama jest warta analizy. Nie interesują nas bowiem interpretant w sensie Morrisa, czyli „The disposition in an interpreter to respond, because of a sign, by response-sequences of some behavior-family.” [189, s.349], gdzie ów *interpreter* jest rozumiany jako „An organism for which something is a sign” [189, s. 350].

Gérard Deledalle w książce *Lire Peirce Aujourd'hui* [46] podsumowując paragraf zatytułowany *Charles Morris, lecteur de Peirce*, pisze:

*La sémiotique de Morris est donc bien une perversion de la sémiotique de Peirce. L'interprétant logique final est certes une habitude chez Peirce, mais ce n'est pas une disposition de l'interprète.* [46, s. 141]

Interesuje nas interpretant jako znak (u Morrisa nie jest on znakiem), a w tej funkcji w przypadku Morrisowskiej ramy interpretacyjnej występuje symbol. **Rama recepcyjna będąca ikonem jako rama interpretacyjna staje się symbolem**. Symbolem się staje ze względu na reguły, które kreśliła koncepcja jedności nauki w takim ujęciu, jakie było przedmiotem zainteresowania i udziałem logicznych empirystów oraz behaviorystycznej koncepcji semiotyki Morrisa. Ta ostatnia widziała tu miejsce i dla Freuda i Piageta, dla Sapira i Cassirera, Malinowskiego i Meada. Mamy więc zbadać sytuację, kontekst pewnego „*would-be*”, jak to nazywa Peirce, które związane jest z nawykiem. Właśnie owo pojęcie nawyku istotne dla Peirce'owskiego rozumienia tzw. maksymy pragmatycznej, stanowi kolejny element „**uramowionej**” **symbolicznej ikonizacji** poglądów Peirce'a przez Morrisa. Trzeba tu jednocześnie podkreślić, iż pojęcie nawyku zyskało ramę przynajmniej w jeszcze jednym ważnym kontekście recepcyjnym, związanym z koncepcją Williama Jamesa. Tu jednak interesują nas tylko aspekty recepcji dotyczące bezpośrednio z semiotyką Peirce'a. Jamesowska rama recepcyjna związana zaś jest z

semiotyką pośrednio, poprzez ujmowanie koncepcji Peirce'a jako systemu filozofii, gdzie pojęcie nawyku odgrywa ważną rolę tak w aspektach semiotycznych, jak też pragmatycystycznych systemu Peirce'a.

Wprowadzając pojęcie nawyku w *Foundations...* Morris pisze że:<sup>7</sup>

Interpretantem znaku jest nawyk, na mocy którego można powiedzieć o znaku-nośniku, że oznacza on pewien rodzaj przedmiotów lub sytuacji.

W innym miejscu tej książki Morris daje wyraźnie behawiorystyczną wykładnię tego, czym jego zdaniem jest nawyk, odnosząc go do zachowania konkretnej jednostki, dokładniej organizmu.

Tym, kto interpretuje znak jest organizm; interpretantem jest nawyk organizmu do odpowiadania, pod wpływem zewnętrznego kształtu znaku, na nieobecny przedmiot znaku, ważny dla aktualnej sytuacji problemowej, tak jak gdyby był on obecny.<sup>8</sup>

W późniejszej książce *Signs, Language and Behavior* [181] czytamy:

If the term 'habit', applied to sign-behavior, means that an animal frequently interprets certain events in a similar way, then much sign-behavior is habitual. [189, s. 310]

Przytoczone fragmenty pokazują, że dla Morrisa nawyk jest utrwalonym poprzez powtarzanie określonym reagowaniem na określony znak. Taka koncepcja nawyku ze względu na swój jednostkowy i psychologiczny charakter nie mogłaby być akceptowana przez Peirce'a. Wprawdzie, jak zauważa H. Buczyńska-Garewicz, znaczenie nie jest tu zupełnie dowolną, skrajnie subiektywną reakcją, lecz reakcją ustaloną, powtarzalną. Jest to jednak ujęcie zupełnie odmienne od Peirce'owskiego, bowiem nawyk jest tu usytuowany na zewnątrz znaku, związany jest z podmiotem i jego przeżyciami subiektywnymi. Inaczej jest u Peirce'a, gdzie nawyk niósł sam znak. Nawyk tkwił więc w samym znaku i wynikał z niego właśnie.

Z pomocą w zrozumieniu tego czym jest nawyk przychodzi nam kontekst precepcyjny, tym razem związany z poglądami filozoficznymi Dunsza Szkota. W 23 stronicowej recenzji z *The Works of George Berkeley*, wydania opracowanego przez Alexandra C. Frasera w 1871 (a nie w 1870 jak twierdzi Murphey) roku, Peirce pisał:

There are two ways in which a thing may be in the mind, – *habitualiter* and *actualiter*. A notion is in the mind *actualiter* when it is actually conceived; it is in the mind *habitualiter* when it can directly produce a conception. It is by virtue of mental association (we moderns should say), that things are in the mind *habitualiter*. [C. P. 8.18]

<sup>7</sup> Cytuję za H. Buczyńską-Garewicz [187], s. 34.

<sup>8</sup> Cytuję za H. Buczyńską-Garewicz [187], s. 31.

Peirce dokładniej jeszcze tłumaczy na czym polega rola nawyku w umyśle. Przytoczmy jeszcze ten fragment, bowiem odwołuje się tu amerykański filozof do pojęcia **bezpośredniego przedmiotu poznania** (*immediate object of knowledge*), który pełni istotną rolę w jego semiotycznej epistemologii.

The mind *perceives* likenesses and other relations in the objects of sense, and thus just as sense affords sensible images of things, so the intellect affords intelligible images of them. It is such a *species intelligibilis* that Scotus supposes that a conception exists which is in the mind *habitualiter*, not *actualiter*. The *species* is in the mind, in the sense of being the immediate object of knowledge, but its existence in the mind is independent of *consciousness*. [C. P. 8.18]

Dopiero te fragmenty pokazują wstępnie co to znaczy, gdy Peirce stwierdza, że **wszystko manifestuje się poprzez nawyki**, zaś to, co nazywamy Rzeczą jest „cluster or habit of reaction” [C. P. 4.157]. Nie ma tu miejsca na rozwijane w psychologii dziewiętnastowiecznej czysto psychologiczne właśnie pojęcie nawyku. Pojęcie **bezpośredniego przedmiotu poznania** jest istotne tak ze względu na semiotykę jak epistemologię, bowiem charakteryzuje ono to, co Peirce nazywa **mediacją** czy też **reprezentacją** (która ma tu zawsze charakter zapośredniczony, triadyczny). Istotą mediacji jest twierdzenie, iż:

odniesienie znaku do przedmiotu nie może nigdy być bezpośrednim uchwyceniem przedmiotu. Znak odnosi się do przedmiotu wyłącznie w sposób zapośredniczony przez znaczenie, czyli przez inny znak. [36, s. 58]

Znak reprezentuje, zastępuje znak pod pewnym względem, bowiem pomiędzy nim a jego przedmiotem leży znaczenie i to przez owo znaczenie znak ukazuje przedmiot. Peirce pisze więc:<sup>9</sup>

Znak ma dwa przedmioty. Swój przedmiot taki, jaki jest reprezentowany, i przedmiot sam w sobie.

Ponieważ znak jest poznaniem pośrednim, nie może docierać do przedmiotu samego, a to, co jest przez niego reprezentowane stanowi ów **przedmiot bezpośredni. Przedmiot realny** w pewien sposób nakłania jedynie znak do reprezentowania rzeczywistości (tu bierze początek stanowisko, które dla własnych potrzeb Peirce nazywa krytyczną teorią zdrowego rozsądku). Peirce'owski nawyk jest podstawą dla koncepcji znaczenia, a więc także tego, co sam filozof nazywał maksymą pragmatyczną. Łączy się nawyk także z pojmowaniem symbolu. U Morrisa znaczenie jest

<sup>9</sup> [C. P. 8.333] Cytuję za H. Buczyńską-Garewicz.



sumą pewnych zachowań, każde ogólne znaczenie jest redukowalne do zbioru indywidualnych zachowań. Nawyk jest zbiorczą nazwą wielu jednakowych zachowań, a znaczenie jest powtarzalną reakcją na znak. [135, s. 112]

Morris w *Signs, Language and Behavior* [189] twierdzi, że:

The preceding analysis may be characterized as an attempt to carry out resolutely the insight of Charles Peirce that a sign gives rise to an interpretant and that an interpretant is in the last analysis 'a modification of a person's tendencies toward action' (C. P. 5.476). [189, s. 27–28]

Tej sugestii oraz Morrisowskiemu „uramowieniu” podstawowych pojęć semiotyki Peirce’a dała się uwieść Janina Kotarbińska w pracy *Pojęcie znaku* [320]. Prezentując koncepcje Morrisa jako przykład ujęcia biologicznego stwierdza ona, że:

Chodzi wobec tego o biologiczną teorię znaku, o biologiczną semiotykę (tak nazywa autor za przykładem stoików, Locke’a i Peirce’a, ogólną naukę o znakach), o dyscyplinę, która byłaby częścią przyrodoznawstwa i która pozwalałaby wyjaśnić i przewidywać ‘zachowanie się znakowe’ na podstawie ogólnych praw, rządzących zachowaniem się organizmów zwierzęcych. Charakteryzując w ten sposób podstawową tendencję, autor powołuje się na Peirce’a, u którego znalazła ona wyraz po raz pierwszy. ‘Określić znaczenie jakiegoś znaku — powiada Peirce — to nic innego, jak tylko określić zachowanie się, które znak ten wywołuje’. Z tego powiedzenia czerpie Morris dyrektywę naczelną: charakterystyka znaku winna być sformułowana w terminach, opisujących dyspozycje do zachowań się, wywoływanych przez znaki u ich interpretatorów. [320, s. 189]

Z przywołanego fragmentu bardzo ważnej, prawie 100 stronicowej rozprawy, wynika jasno, że Peirce jest prekursorem biologicznej koncepcji znaczenia, a nie wprost, że jego poglądy nie odbiegają od tej koncepcji. Jest to stwierdzenie czyniące wiele zamieszania, ponieważ wygłoszone przez badaczkę, która obok Ossowskich oraz Wallisa, ma w polskiej literaturze semiotycznej największy udział w konstruowaniu własnej koncepcji znaku i znaczenia. Warto jeszcze podkreślić, iż w tej obszernej, opublikowanej w tak znaczącym piśmie jak „*Studia Logica*” w 1957 roku (a więc, gdy wydano już 6 z 8 tomów *Collected Papers*, w tym prace podstawowe dla semiotyki Peirce’a) rozprawie jest to jedyna uwaga dotycząca teorii znaku i znaczenia (bardziej nawet tego drugiego) Peirce’a. Pokazuje to jak działa Morrisowska rama recepcyjna, w której „uramowane” zostało pojęcie znaku. Pogląd Kotarbińskiej — z uwagi na miejsce, w którym został wygłoszony (ważne pismo fachowe, a w nim praca dokonująca przeglądu różnych pojęć znaku) oraz osobę autorki (czołowej zwolenniczki precyzyjnej analizy) — działa jak filtr czyniący z ramy Morriso-

wskiej (jako ikonu) symbol. Tymczasem jest to symbol zdegenerowany, będący jednak dobrą przesłanką do uczynienia z recepcyjnej ramy Morrisa uznawanej ramy interpretacyjnej w odniesieniu do Peirce’a. Spotykamy tu zresztą — zauważmy — sytuację znacznie bardziej skomplikowaną, związaną z nałożeniem przynajmniej dwóch ram recepcyjnych. Ta pierwsza, jak pokazywaliśmy, pochodzi od Morrisa i jest nałożona na drugą, sięgającą swym początkiem do precepcyjnego kontekstu szkoły lwowsko-warszawskiej, związanej z nazwiskami Franza Brentano i Kazimierza Twardowskiego. Ten złożony kontekst z racji jego wpływu (tak pozytywnego, jak też negatywnego, w sensie niedopuszczania zasadności pewnych sposobów filozofowania) na filozofię polską XX wieku, oczekuje na osobną, szczegółową analizę. Pierwszy krok został tu już uczyniony przez monograficzne ujęcie zawarte w książce Jana Woleńskiego *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska* [239]. Kolejnym krokiem powinny być analizy kontekstów recepcyjnych oraz kontekstów precepcyjnych<sup>10</sup>, budujących określone ramy recepcyjne, niekiedy tylko stawiające wobec siebie pytanie o granice stosowalności metod logicznych. Takie badania, poza historyczno-filozoficznym uporządkowaniem (właściwie należałoby powiedzieć historyczno-filozoficzną reinterpretacją), odsłoniłyby koncepcję Kazimierza Twardowskiego, całkowicie przesłoniętą przez zredukowany sposób recepcji tego, co przyjęto nazywać szkołą lwowsko-warszawską. Nasuwa się tu zresztą szczególna uwaga historyczno-filozoficzna. Ogromny wpływ na ów sposób recepcji i wraz z nim na „przysłonięcie” koncepcji Twardowskiego miał sam rozwój i ewolucja szkoły lwowsko-warszawskiej. Przypadek ten unaocznia nam wspomnianą już „bolesność ran recepcyjnych”, ran które są udziałem filozoficznej i logicznej tożsamości uczniów Twardowskiego oraz bolesność, która pozostawiła z dobrego filozofa jedynie etos Nauczyciela. Doniosłe są więc próby zmiany tego obrazu, czynione przez Jana Woleńskiego starającego się ukazać filozofię szkoły lwowsko-warszawskiej, z dużym naciskiem na myśl Kazimierza Twardowskiego, jako element szerszego kontekstu precepcyjnego, związanego z poglądami Franza Brentano i nie tylko.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Wydaje się, że taki cel stawia sobie grupa badaczy skupiona wokół Centrum Filozofii Środkowoeuropejskiej, w której zaangażowanych jest także wielu badaczy polskich zajmujących się szkołą lwowsko-warszawską, a zwłaszcza Jan Woleński.

<sup>11</sup> Podobnie ważne analizy (choć ograniczając się do poglądów etycznych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej) przeprowadza Ryszard Wiśniewski w rozdziale czwartym („Wątki probabilistyczne w etyce szkoły lwowsko-warszawskiej”) swej książki *Możliwość probabilizmu etycznego. Studium metaetyczne ewolucji empiryzmu w etyce polskiej* (s. 113–153). Ważną rolę mają też do spełnienia badania Ryszarda Jadczaka, pokazujące sylwetki filozofów wspomnianej szkoły w sposób źródłowy (tak niedoceniana biografistyka przy głębszej koncepcji badań recepcyjnych ma również swój istotny sens). Hanna Buczyń-

### IV.3. Symbol i nawyk

Udział psychologii w rozważaniach nad pojęciem symbolu nie kończy się jednak na — przedstawionym w tej części pracy — podejściu behawiorystycznym. Potocznie, jako psychologiczne koncepcje symbolu funkcjonują ujęcia psychoanalityczne i to ograniczone zakresowo do Freuda i Junga. Koncepcje Freuda i Junga występują tu jako przykłady takiej teorii, dla której symbol jest medium dualnym. Takie pojmowanie symbolu bywa rozumiane jako jedno z dwóch tradycyjnych jego ujęć. Alternatywą dla podejścia dualnego jest zdaniem Tomasza Skowrońskiego wskazywanie na konwencjonalny charakter symbolu. Zdaniem Skowrońskiego, ojcem tej tradycji jest Peirce. W artykule *Symbol w psychologii* [363] pisze on o upatrywaniu w konwencjonalności podstaw pojmowania symbolu:

*Tradycja ta wywodzi się współcześnie od C. S. Peirce, uznającego konwencjonalny związek z signifikantem za warunek wyodrębnienia symbolu spośród znaków. Innymi słowy, symbole mają stanowić taką subclassę znaków, które funkcje reprezentowania posiadają dzięki istnieniu reguły wyznaczającej ich interpretanty (czyli na mocy istnienia określonych konwencji).* [363, s. 160]

Tomasz Skowroński idzie tu zapewne śladem opinii Jerzego Pelca zawartej we *Wstępie do semiotyki* [200], gdzie autor tej książki twierdzi, iż większość poglądów odnośnie pojęcia symbolu jest w zgodzie z tym, co na temat symbolu pisał Peirce. Pelc odwołuje się tu do charakterystyki symbolu jaką dał Peirce pisząc, iż symbol jest

ska-Garewicz w *Znaku i oczywistości* [36] (szczególnie w rozdziale „Znaczenie i przeżycie świadomości”) przyczynia się również do poszerzenia perspektywy oglądu dokonań Kazimierza Twardowskiego. Wspomnieć tu trzeba również książkę Elżbiety Paczkowskiej-Lagowskiej *Psychika i poznanie. Epistemologia K. Twardowskiego* [198] Prace tych badaczy przyczyniają się do budowania innej wizji szkoły lwowsko-warszawskiej niż ta, która powstawała poprzez rozwój i ewolucję szkoły. Jest to próba deikonizacji pewnej ramy recepcyjnej — a więc pewnego utrwalonego sposobu patrzenia na dokonania i tożsamość szkoły — dokonywana także dzięki badaniom precepcyjnym. Interesujące są również próby wpisania dokonań Twardowskiego do tradycji psychologii czynności poznawczych oraz wskazywanie na aktualność, z psychologicznego punktu widzenia, pewnych jego propozycji. Doskonałą pracą ukazującą Twardowskiego w kontekście psychologicznym i semiotycznym jest obszerny artykuł Jerzego Bobryka *Symbolizacja, ekspresja, intencjonalność. Psychologiczne mechanizmy kierujące ludzkimi czynnościami poznawczymi* [250, s. 60–125] będący rozdziałem pracy zbiorowej pod redakcją wspomnianego autora oraz Idy Kurcz zatytułowanej *Akty semiotyczne, ich wytwory i mechanizmy* [117]. Nie można w kontekście semiotycznym zapomnieć o olbrzymim wkładzie Jerzego Pelca oraz Jacka Juliusza Jadackiego w badania nad szkołą lwowsko-warszawską.

wyznaczony przez swój przedmiot dzięki większemu czy mniejszemu prawdopodobieństwu, że znak ten będzie się — na mocy obyczaju — uznawało za oznaczający ów przedmiot. [C. P. 4.531]<sup>12</sup>

Oddawanie Peirce'owskiego terminu *'habit'* przez polskie słowo *'obyczaj'* jednak nie bardzo mnie przekonuje, skoro utrwalił się już jego przekład jako *'nawyk'*. Nie jest to jednak powód najważniejszy, aby należało uznać inny przekład jako prowadzący do nieporozumień. Przede wszystkim bowiem jest to przesunięcie Peirce'owskiej koncepcji nawyku poza triadę znakową. O ile można się zgodzić, iż takiego rodzaju czynnikiem jest **nawyk działania**, to z pewnością nie można tego powiedzieć o **nawyku umysłu**. Koncepcja Peirce'a jest nie tylko epistemologia, lecz także wyrazistą teorią umysłu. Nawyk jest sposobem trwania potencjalnych i możliwych interpretantów, sposobem przejawiania się symboli jako reprezentujących reguły i prawa. Tak rozumiany nawyk podobnie jak symbol, który się przez niego przejawia, jest czymś skierowanym ku przyszłości, nie stanowiącym w praktyce nigdy ostatecznej wersji. Poddawany jest więc nawyk indukcyjnemu budowaniu, dedukcyjnemu przywoływaniu oraz abdukcyjnemu wzbogacaniu. Dzięki niemu reprezentamen znajduje swego interpretanta, zaś ten może wyznaczyć swój przedmiot. Lecz nawyk to także sposób przejawiania się wszystkiego, co należy do kategorii Trzeciości, a więc także symbolu. Joëlle Rethore-Daillier w artykule *O semiotyce Charlesa Sandersa Peirce'a* [351, s. 157] stwierdza, że:

Symbol jest interpretowany jako denotujący swój przedmiot na zasadzie nawyku. [...] Jedynie symbol okazuje się przydatny do myślenia o myślach, nie umożliwia nam jednak żadnej obserwacji, chociażby siebie samego.

To połączenie symbolu z nawykiem w zupełności nie uzasadnia dokonanej przez Skowrońskiego kwalifikacji Peirce'owskiej koncepcji symbolu jako konwencjonalnej. Co więcej, jeśli przeczytać opis drugiego ujęcia symbolu, u podstaw którego leży dualność, można przypuszczać, iż Peirce reprezentował raczej drugie podejście. Skowroński łączy to ujęcie jako kontynuację refleksji wywiedzionej z etymologicznego znaczenia związanego z greckim słowem *symbolon*. Autor ten sądzi więc, że do tego znaczenia powracają teorie odwołujące się do budowy dualnej (jako podstawy symbolu) ponieważ:

Zgodnie [...] z tą linią interpretacji, symbol prócz składnika lingwistycznego zawiera dodatkowy wymiar — przekraczający kompetencje semiologiczne (czy językoznawcze) — wymiar wyobrażeń pośrednich, których nieadekwatny charakter jest już *stricte* psychologiczny. Trzeba tu jednak zaznaczyć, że

<sup>12</sup> Cytuję za [200], s. 159.

poznanie zapośredniczone przez symbole ma miejsce tylko w pewnych dziedzinach i rodzajach aktywności poznawczej człowieka, mianowicie takich, które *a priori* przyjmują istnienie jakiejś transcendencji „ontologicznej” (tzn. „ukrytej” rzeczywistości), albo „semantycznej” (tzn. „ukrytych” znaczeń), do której symbole mogłyby się odwoływać. [363, s. 161]

Ta charakterystyka symbolu łączona przez Skowrońskiego z nazwiskami Freuda i Junga (generalnie psychoanalizą) wydaje się bliższa Peirce'owi od ujęcia konwencjonalistycznego, które zostało amerykańskiemu filozofowi przypisane. Koncepcja Peirce'a jest fundamentalnym przykładem poznania pośredniego także dla badaczy z obszaru psychologii, o czym wspomina Jerzy Bobryk w artykule „Poznanie upośrednione a poznanie bezpośrednie (Psychologiczne badania i teorie symbolicznej mediacji w procesach poznawczych)” (patrz [249], s. 277). Zresztą trzeba tu wspomnieć, iż w psychologii poza eksperymentalnymi sposobami pomiaru mediacji, sztandarowymi przykładami teorii psychologicznych mechanizmów symbolicznej mediacji w poznaniu i samopoznaniu są koncepcje L. S. Wygotskiego oraz G. H. Meada. Szczególnie interesujące mogłoby się okazać prześledzenie koncepcji Meada jako istotnej, nie tylko dla Morrisowskiej interpretacji Peirce'a (pisałem o niej w tym rozdziale), lecz także dla symbolicznego interakcjonizmu oraz wspomnianych rozważań nad psychologicznymi mechanizmami symbolicznej mediacji w poznaniu i samopoznaniu. Połączenie semiotyki (z możliwością przejścia do koncepcji Peirce'a), psychologii społecznej (z możliwością przejścia do antropologii kulturowej) oraz psychologii poznawczej (z możliwością przejścia do koncepcji poznania pośredniego, współczesnych teorii reprezentacji — np. Fodor — oraz nauk kognitywnych — np. Dreyfus, Dennett) stwarza bardzo atrakcyjną perspektywę dla badań humanistycznych. Co ciekawe, jest to paradygmat wypływający z tradycji amerykańskiej myśli filozoficznej. W tej perspektywie zresztą interesująco określają się także niektóre polskie propozycje jak koncepcja Kazimierza Twardowskiego, praca Leopolda Blausteina dotycząca przedstawień symbolicznych, czy propozycje Floriana Znanickiego szczególnie odnośnie teorii kultury wraz z wbudowaną w nią koncepcją wychowania i tzw. współczynnika humanistycznego. Pogłębienie ostatnich uwag wyprowadziłoby nas daleko poza założone tu cele pracy. Zamierzamy podjąć je odrębnie.

## Część II

### Semiotyczny sens „logiki odkrycia” Peirce'a w perspektywie recepcyjno-precepcyjnej

## Rozdział V

### Peirce'owska koncepcja znaku i reprezentacji pośredniej

Ten krótki rozdział nie stawia sobie zadań rekonstrukcyjnych wobec semiotyki Peirce'a. Wraca się tu do podstawowych kategorii Peirce'owskiej teorii znaku: reprezentamena, przedmiotu oraz interpretanta oraz znaczenia. Celem tych analiz jest dodanie określonych ważnych elementów, które w dotychczasowych analizach się nie pojawiły lub powtórzenie istotnych dla naszych rozważań tez. Nade wszystko jednak jest ten rozdział wskazaniem na określoną propozycję interpretacyjną, która w pewnej mierze wychodzi „poza pisanego Peirce'a” idąc śladem triadomanii amerykańskiego filozofa i semiotyka.

Właśnie takie ujęcie staje się niezwykle atrakcyjne jeśli pamiętać o tym, co wcześniej powiedziałem o „ściągnięciu” („rozwijaniu”). Triadomania jest doskonałym narzędziem umożliwiającym semiotyczne mechanizmy „uprzedmiotowienia” (ikonizacji, sygnifikacji oraz symbolizacji, a z drugiej strony deikonizacji, desygnifikacji, desymbolizacji) mające oparcie w metafizycznej tezie o „ściągnięciu” („rozwijaniu”).

Pokazuje ona przy tym funkcjonowanie architektoniki systemu filozofii (a przy rozwijaniu dalszych analiz — systemu filozoficznego) jako dynamicznej struktury. To zaś jest ten istotny moment, który tę architektonikę różni od Kantowskiej. Taka interpretacja zachowuje wszystkie ustalenia dotyczące koncepcji Peirce'a dające się uzgodnić z przyjętymi w tej książce założeniami.

Właśnie dlatego doskonała książka Hanny Buczyńskiej-Garewicz zatytułowana *Semiotyka Peirce'a* [35] jest całkowitym dopełnieniem kierunku zaproponowanego w tym krótkim rozdziale. Pamiętając o tej książce pozwalam sobie, zgodnie z założeniami i celem przyjętym w tej pracy, ograniczyć się do tylko tych uwag.

Książka moja bowiem od początku nie stawia sobie zadania bycia systematyczną wykładnią (choć zakłada systematyczność w myśli Peirce'a) i encyklopedycznym przewodnikiem (mimo, że dostrzega syntetyczny oraz analityczny wymiar koncepcji Peirce'a).

## V.1. Reprezentamen, znak i jego przedmiot

Zagadnienie przedmiotu znaku jest kluczowe nie tylko dla zrozumienia semiotyki Peirce’a, w tym różnicy jaka istnieje między jego ujęciem triadycznym a innymi propozycjami triadycznymi oraz diadycznymi, lecz także pełni ono znaczącą rolę w jego semiotycznej epistemologii. Od dawna trwają spory o interpretację tego, czym jest dla niego przedmiot znaku. Podobnie stawia się pytanie o to jak należy rozumieć interpretanta. Pojęcie przedmiotu znaku u Peirce’a rozwijane w sposób oryginalny, odmienny od innych, napotyka w związku z tym na wiele przeszkód interpretacyjnych. Dodatkowo, interpretację tutaj utrudnia stosunkowo duży rozrzut, jeśli chodzi o rozumienie takich pojęć jak znak, znaczenie, sens, odniesienie. Znajdujemy tu dużą różnorodność stanowisk teoretycznych w rozważaniach logików, lingwistów i filozofów, a także u semiotyków. Chodzi więc o rozróżnienia między **intensją** a **ekstensją**<sup>1</sup> oraz **konotacją** a **denotacją**. Oczywiście, dychotomie te pociągają za sobą inne oraz odwołują się do (tak istotnych dla semiotyki) rozważań o **denotowaniu** i **sygnifikacji**. Umberto Eco w swej książce *Lector in fabula* [147, s. 47] stwierdza, iż:

Rozróżnienie między denotowaniem i sygnifikacją zależy od rozróżnienia między ekstensją i intensją, „szerokością” i „głębokością” lub też, posługując się dzisiejszymi terminami, między **odniesieniem** do czegoś a **znaczeniem**.

<sup>1</sup> Warto tu wspomnieć o propozycji Wojciecha Kalagi zawartej w książce *The Literary Sign. A Triadic Model* [63] i rozwiniętej w artykule „Antetensja i fikcjonalność” [307], który na płaszczyźnie semiotyki Peirce’a proponuje parę intensja i ekstensja uzupełnić antetensją. Kalaga (nawiązując do wcześniejszego [310] rozróżnienia między odniesieniem i wyznaczaniem w syntetycznej wersji swej propozycji przedstawionej w 1993 roku w artykule „Przedmiot znaku: ekstensja/antetensja – odniesienie/wyznaczanie” [312]) pisze tak: „przy całej swej użyteczności dychotomia intensji – ekstensji nie jest wszechogarniająca i pozostawia poza swoim zasięgiem znaczny obszar tego, co poznawalne: do czego znaki niekoniecznie ODNOSZĄ SIĘ (derywatywnie), ale co WYZNACZAJĄ. Przez morfologiczną analogię do pozostałych dwu terminów możemy nazwać tę sferę ANTESENSJĄ” [312, s. 96]. Dalej Kalaga wyjaśnia jeszcze, że „w procesie poznawczym sfera ta poprzedza, następuje przed (ante) jakąkolwiek możliwością ekstensji. Należy ona do znaku/tekstu już w fazie przedreferencyjnej jako nieunikniony i konieczny korelat (Drugie w kategoriach struktury znaku). W tym sensie — jako sferę przedmiotową — posiada antetensję każdy znak/tekst, niezależnie od tego, czy używamy tego znaku/tekstu w nastawieniu referencyjnym, czy niereferencyjnym” [312, s. 96]. Sądzę, że propozycja Wojciecha Kalagi może być przydatna nie tylko w badaniach nad literaturą, lecz w znacznie szerszym zakresie.

W taki oto sposób zakreślona zostaje **receptyjna rama interpretacji**, w której toczą się spory o interpretację kategorii semiotyki Peirce’owskiej. Należy zgodzić się z Wojciechem Kalagą [312, s. 92], który pisze, że:

Relację między znakiem a przedmiotem określa się zazwyczaj jako odniesienie (reference) i rozpatruje na tle dokonanego przez Carnapa (1955) dychotomicznego podziału przestrzeni semiotycznej na sferę intensji i sferę ekstensji. Dychotomia ta znajduje analogię w rozróżnieniu między *Sinn* i *Bedeutung* (Frege) oraz psychologistycznym odróżnieniu myśli i referenta (*Thought*, *Referent* – Ogden i Richards 1923). Ogólnie mówiąc, intensja, *Sinn* i myśl odnoszą się do składnika znaczeniowego (wewnętrzny wobec znaku), a ekstensja, *Bedeutung* i referent do zewnętrznej sfery przedmiotowej.

Jak zauważa Emanuel Prower, w artykule *Problem przedmiotu znaku w semiotyce C. S. Peirce’a* [346, s. 19], istnieją trojaki powody kontrowersji wokół przedmiotu znaku wśród badaczy Peirce’a. Po pierwsze, mogą być one wynikiem niezrozumienia założeń tej filozofii. Przywołany tu zostaje przykład książki Douglasa Greenlee’ego *Peirce’s Concept of Sign* [59]. Autor ten całkowicie znosi Peirce’owski podział na przedmiot wewnętrzny oraz przedmiot zewnętrzny twierdząc, iż wprowadza on tylko chaos do omawianej semiotyki. W ten sposób pozbawia się on jednego z tych elementów, które Peirce’owską koncepcję reprezentacji odróżniają od reprezentacji typu diadycznego, ściśle referencyjnego, a więc pozbawia ją elementów oryginalnych.

Inne powody wywołujące kontrowersje wokół pojęcia przedmiotu znaku wynikają z przyjmowania odmiennego stanowiska filozoficznego, przy jednoczesnej trafnej interpretacji koncepcji Peirce’a. Prower podaje tu przykład książki Ayera *The Origins of Pragmatism* [27], poświęconej poglądom Peirce’a i Jamesa. Ayerowska interpretacja koncepcji Peirce’a, przy odwołaniu do pojęć, obcych tejże nie do końca może zadowalać, lecz pozbawiona jest ona redukcjonistycznego nastawienia Greenlee’ego. Rozumiejąc rozróżnienie u Peirce’a **przedmiotu zewnętrznego** i **przedmiotu wewnętrznego**, Ayer zgodnie ze swoimi przekonaniem argumentuje na rzecz tego pierwszego, jako właściwego przedmiotu znaku. Przedmiot znaku, jego zdaniem, musi być przedmiotem zewnętrznym, zaś znak rozumiany jako triada nie daje odniesienia do takiego właśnie przedmiotu. Ayer proponuje zatem behawioralną koncepcję znaczenia, gdzie nie ma miejsca dla takich konstruktów jak przedmiot wewnętrzny. W takim postępowaniu widzi rozwiązanie trudności koncepcji analizowanej.

Wreszcie, trzecia grupa badaczy piszących o przedmiocie znaku u Peirce’a to ci, którzy dokonują reinterpretacji poglądów Amerykanina i to najczęściej w perspektywie diadycznej koncepcji F. de Saussure’a. W tej grupie semiotyków znajduje się Umberto Eco, ze swoją koncepcją funkcji

znakowej, nawiązującej do idei Hjelmsleva oraz z utożsamieniem przedmiotu wewnętrznego z interpretantem.

Do tych trzech rodzajów przesłanek kontrowersji wokół Peirce’owskiego rozumienia przedmiotu znaku dodać trzeba koncepcje, które proponują rekonstrukcję poglądów Peirce’a poprzez zastosowania do ich eksplikacji nowej terminologii. Przykładem może tu być próba interpretacyjna Wojciecha Kalagi, który dla oddania w pełni koncepcji przedmiotu znaku u Peirce’a stosuje nowe pojęcie tzw. **antetensji** (patrz przypis 1 w tym rozdz.). Jak śmiem twierdzić, wskazane tu propozycje interpretacyjne posługują się mechanizmami redukcyjnymi w stosunku do semiotyki Peirce’a, zaś ta, która tego nie czyni (Kalaga) dąży przede wszystkim do wypracowania w oparciu o tę semiotykę pewnego semiotycznego narzędzia literaturoznawczego, przy tym z pewnością bardzo bliskiego ideom amerykańskiego semiotyka. Wydaje się, że dla potrzeb interpretacji koncepcji Peirce’a nie jest konieczne tworzenie nowego pojęcia antetensji, choć będzie ono zapewne niezwykle przydatne w semiotycznym rozumieniu fikcji literackiej.

W moim przekonaniu, Peirce’owskie rozróżnienie między przedmiotem wewnętrznym oraz przedmiotem zewnętrznym można oddać bez odwoływania się do nowych pojęć, a przy wykorzystaniu utrwalonych pojęć intensji i ekstensji, tyle tylko, iż nie w tradycyjnym ich usytuowaniu. To właśnie owo tradycyjne usytuowanie intensji oraz ekstensji powoduje tworzenie recepcyjnego filtra w stosunku do koncepcji Peirce’a. Moja interpretacja opiera się na dwóch tezach, które nasunęły mi badania recepcyjne i precepcyjne nad klasyczną semiotyką. Sugestia recepcyjna pochodzi od Christophera Hookwaya, który w swej książce *Peirce* [62] zauważa, iż:

The contrast is between the object as it seems to be at the time at which the sign is first used and interpreted, and the object as it is known to be in the final interpretant. [62, s. 139]

Precepcyjna wskazówka pochodzi od Dunsza Szkota i związana jest z koncepcją *haecceitas*<sup>2</sup>.

Peirce, dokonując rozróżnienia między wspomnianymi dwoma rodzajami przedmiotów, tak pisze:

Przyjęte i właściwe jest odróżnienie dwóch przedmiotów znaku: zapośredniczonego, będącego poza znakiem, oraz bezpośredniego tkwiącego w znaku. Interpretant jest wszystkim, co znak przekazuje: znajomość przedmiotu musi

<sup>2</sup> Wydawnictwo Kluwer Academic Publishers wydało w roku 1993 pierwszą książkową pozycję dotyczącą tego istotnego zagadnienia zatytułowaną *Haecceity: An Ontological Essays* Gary’ego S. Rosenkrantza. Więcej na ten temat powiemy w następnym rozdziale.

być zdobyta przez dodatkowe doświadczenia. Przedmiot zmediatyzowany jest przedmiotem będącym na zewnątrz znaku; nazywam go dynamicznym przedmiotem. Znak wskazuje na niego, a substancją tego wskazywania jest przedmiot bezpośredni. [15, s. 83 B-G]

Dwa są zatem przedmioty: jeden realny, który jedynie pośrednio jest dostępny poprzez znak oraz drugi, bezpośredni, będący elementem wewnętrznym znaku. Dotarcie do przedmiotu realnego nie jest możliwe bez udziału znaku, który go przysłania. Przedmiot ten Peirce nazywa dynamicznym. Przedmiot zatem może istnieć jedynie w relacji do umysłu. Bardzo ważne dla rozróżnienia wewnętrznego i zewnętrznego przedmiotu znaku jest pojęcie podstawy (*ground*) reprezentamenu. Eco tak ujmuje rolę podstawy w triadzie znakowej:

Wszelka niejasność znika w każdym razie, kiedy weźmie się pod uwagę fakt, że pojęcie *podstawy* służy odróżnieniu Przedmiotu Dynamicznego (przedmiotu samego w sobie, jako że zmusza on znak do określenia się na podstawie jego reprezentacji, 4.536) od Przedmiotu Bezpośredniego, podczas gdy interpretant służy ustaleniu relacji między Przedmiotem Bezpośrednim a reprezentamenu. [147, s. 43]

Relacja między znakiem i jego przedmiotem ma dwoisty charakter. Oto przedmiot wpierv determinuje znak pobudzając go niejako, po czym poddaje się temu znakowi, który go przedstawia, w zależności od jego (znaku) mocy reprezentacyjnej. „Przedmiot dynamiczny jest w swym sposobie istnienia czynnikiem determinującym znak” [MS 292, s. 15 B-G], natomiast przedmiot wewnętrzny to przedmiot obecny, przedstawiony czy ujęty w znaku. Znak bowiem zastępuje nam przedmiot, lecz zawsze pod pewnym względem. To ujęcie pod pewnym względem opisuje pojęcie podstawy. Peirce rozważając te relacje pisze w sposób następujący:

Analiza istoty znaku (rozciągając to pojęcie do jego najszerszych granic, czyli traktując znak jako coś, co będąc determinowane przez przedmiot determinuje samo interpretację do określania przez ten sam przedmiot) prowadzi do tego, że każdy znak jest determinowany przez swój przedmiot albo, po pierwsze, przez uczestnictwo we właściwościach przedmiotu, nazywam wtedy znak ikonem, albo, po drugie, przez realny związek jego indywidualnej egzystencji z indywidualnym przedmiotem, nazywam wtedy znak indeksem, albo, po trzecie, przez większą lub mniejszą pewność, że będzie interpretowany jako denotujący przedmiot w wyniku istniejącego nawyku, nazywam wtedy znak symbolem. [C. P. 4.531 B-G]

Jest to — dla zrozumienia wyróżnionych rodzajów przedmiotów — bardzo istotny fragment z pism Peirce’a. Filozof stwierdza tu, iż istnieją trzy sposoby odniesienia znaku do przedmiotu zewnętrznego: 1) ikoniczny, 2) indeksowy oraz 3) symboliczny. W omawianej semiotyce (jak zwraca

uwagę H. Buczyńska-Garewicz) znak może być rozumiany w dwojaki sposób: jako reprezentamen oraz jako triada znakowa (reprezentamen – przedmiot – interpretant). Kiedy mówimy o trzech sposobach odniesienia znaku do przedmiotu zewnętrznego chodzić więc może o znak jako „to, co Pierwsze” w triadzie znakowej, a więc Reprezentamena, lecz można też rozważać odniesienie znaku jako nierozdzielnej triady do przedmiotu zewnętrznego. Jest to istotna różnica, bowiem w przypadku, gdy rozważamy odniesienie znaku jako „tego, co Pierwsze” do przedmiotu zewnętrznego, to jest to zagadnienie możliwości potencjalnego przedstawienia właściwości, konkretnej rzeczy lub nie dającego się percypować zmysłowo typu ogólnego. Oddaje to Peirce’owski podział znaków na *Qualisignum*, *Sensisignum* oraz *Legisignum*.

W przypadku triady znakowej sytuacja przedstawia się inaczej, ponieważ ta odnosi się do przedmiotu zewnętrznego poprzez przedmiot wewnętrzny, stawiając zagadnienie możliwego podobieństwa między tymi przedmiotami, aktualnego istnienia oraz koniecznej, a więc zgodnej z określonymi regułami, interpretacji. Te relacje z kolei oddają Peirce’owski podział znaków na znaki ikoniczne, indeksowe oraz symboliczne. Tutaj też istotną rolę odgrywa wspomniane już pojęcie **podstawy**, wokół którego nagromadziło się cały szereg sporów między badaczami Peirce’a. W polskiej literaturze Peirce’ologicznej już samo tłumaczenie fragmentu pism Peirce’a dotyczącego pojęcia podstawy ukazuje odmienną stanowisk i różnice interpretacyjne.

Według Emanuela Prowera, autor nasz stwierdza:

Znak coś przedstawia — swój przedmiot. Nie przedstawia on swego przedmiotu pod każdym względem, lecz w odniesieniu do pewnej idei, którą czasem nazywam podstawą reprezentamenu. [C. P. 2.228, patrz 346, s. 12]

Zdaniem Wojciecha Kalagi fragment ten należy tłumaczyć w sposób następujący:

Znak zastępuje (stands for) swój przedmiot. Zastępuje ten przedmiot nie pod każdym względem (in all respects), ale w odniesieniu do pewnej idei, którą nazywałem czasami *podstawą* (*ground*) reprezentacji. [311, s. 176]

W brzmieniu oryginalnym fragment ten przedstawia się następująco:

The sign stands for something, its *object*. It stands for that object, not in all respects, but in reference to a sort of idea, which I have sometimes called the *ground* of the representamen. [C. P. 2.228]

W innym jeszcze miejscu, w swej znanej pracy *On a New List of Categories*, Peirce przybliżając pojęcie podstawy odwołuje się do pojęcia czystej abstrakcji:

Pojęcie czystej abstrakcji jest niezbędne, bowiem [...] nie możemy pojąć zgodności dwóch rzeczy inaczej niż jako zgodności pod pewnym względem. [...] taką czystą abstrakcją, odniesienie do której stanowi jakość lub ogólny atrybut, można nazwać podstawą. [C. P. 1.551, patrz 311, s. 176]

Podsumowując to, co zostało powiedziane w przełożonych przez Wojciecha Kalagę fragmentach, autor ten stwierdza, iż:

*Podstawę znaku ground* należy zatem rozumieć w kategoriach ‘punktu widzenia’, perspektywy, selekcji jakości. [311, s. 176].

Rzeczywiście, dla Peirce’a znak jest znakiem określonego przedmiotu tylko pod pewnym względem (patrz np. MS 599). Stwierdzenie jednak określające **podstawę** jako punkt widzenia, perspektywę czy też selekcję jakości, jest chyba jednak zbyt ogólne i uproszczone. Sugeruje bowiem, iż chodzi tu o zwykłą relatywizację w pojmowaniu przedmiotu u Peirce’a. Podstawa zaś jest ważną kategorią filozoficzną oraz semiotyczną.

Z przytoczonych tu przekładów Emanuela Prowera i Wojciecha Kalagi wynika, iż należy mówić o **podstawie reprezentamenu** oraz **podstawie reprezentacji**. Oba te przekłady są możliwe do uzgodnienia, jeśli przywołamy za H. Buczyńską-Garewicz rozróżnienie znaku jako ‘tego, co Pierwsze’ (reprezentamen) oraz znaku triadycznego. Literalne tłumaczenie Prowera związane jest ze znakiem-reprezentamenem, natomiast intuicje Kalagi można odczytać jako wskazanie, iż pojęcie podstawy dotyczy także znaku triadycznego, a nie tylko pierwszego jego elementu. Przy czym reprezentację rozumie tu Kalaga w sensie znacznie szerszym niż to czyni Peirce. Trzeba bowiem pamiętać, iż mediacja u tego ostatniego związana jest z referencyjnym sposobem rozumienia znaczenia, tyle tylko, iż jest to referencja odmienna niż ta diadyczna. Jest to bowiem referencja pośrednia. Jest to idea połączenia denotacyjnego ujęcia z ujęciem konotacyjnym, których założenia zawarte w koncepcji Milla znane były Peirce’owi. Wróćmy jednak do zasadniczego dla koncepcji przedmiotu u Peirce’a pojęcia podstawy reprezentamenu.

Jerzy Pelc zastanawiając się nad stosunkiem między pojęciami interpretanta, reprezentamenu oraz podstawy reprezentamenu rozważa pewien przykład. Autor ten pisze więc:

Znaki, czyli reprezentamenu ‘sześciokąt’ i ‘figura mająca trzy przekątne’ wywołują w interpretatorze: pierwszy myśl, że jest to figura mająca sześć kątów; drugi — że jest to figura mająca trzy przekątne; są to dwa różne interpretanty. A jak jest z podstawami? Czy pierwszy reprezentamen nie reprezentuje swego przedmiotu ze względu na podstawę będącą myślą, czyli ideą, identyczną z pierwszym interpretantem, drugi zaś reprezentamen — ze względu na podstawę identyczną z drugim interpretantem, jeżeli ‘interpre-

tant’ jest rozumiany zgodnie z następującymi sformułowaniami Peirce’a: „That which the sign produces in the Quasi-mind, that is the interpreter, by determining the latter to feeling, an exertion, or to a sign” (C. P. 4.536). [340 s. 97]

Analizę tego poglądu Jerzego Pelca warto rozpocząć od końcowego fragmentu z pism Peirce’a. We fragmencie ten wpisane są bowiem dwie istotne tezy badanej semiotyki. Po pierwsze, twierdzenie, iż czym innym jest **interpretant** (*interpretant*) oraz czym innym **interpretator** (*interpreter*). Po drugie, przekonanie o konieczności rozróżnienia wielu rodzajów interpretantów, a w szczególności podziału na interpretanty: emocjonalny, energetyczny oraz logiczny. Wyrwany z kontekstu fragment pism Peirce’a nie jest ogólną charakterystyką interpretanta, lecz stwierdzeniem, iż w umyśle człowieka, rozumianym konkretnie (stąd *quasi-mind*), mogą być wywołane różne rodzaje interpretantów: emocjonalny (dzięki uczuciom), energetyczny (poprzez wysiłek) oraz logiczny (dzięki znakowi). Zagadnienia związane z eksplikacją Peirce’owskiego pojęcia interpretanta będą szerzej podjęte w następnym paragrafie tego rozdziału pracy. Tu tylko pragnę podkreślić, iż w moim przekonaniu rację ma H. Buczyńska-Garewicz uznając za podstawowy właśnie ten przywołany podział na interpretanty emocjonalne, energetyczne i logiczne, a wyróżniając dopiero wśród tych ostatnich interpretanta bezpośredniego, dynamicznego oraz ostatecznego. W mojej pracy, przy wszystkich analizach, przyjmowany jest właśnie ten podział interpretantów. Wróćmy jednak do rozważań Jerzego Pelca i pojęcia podstawy reprezentamenu. Autor twierdzi, iż znak (reprezentamen) ‘sześciokąt’ posiada podstawę w myśli, że jest to figura mająca sześć kątów, co jednocześnie jest jego interpretantem. Zatem stawia się tu tezę, iż pojęcia podstawy reprezentamenu oraz interpretanta (lub pewnego jego rodzaju) są identyczne. W moim przekonaniu jest to sugestia nietrafna. Przywołajmy tu jeszcze raz fragment, mówiący czym jest podstawa (a zatem także podstawa reprezentamenu):

Pojęcie czystej abstrakcji jest niezbędne, bowiem [...] nie możemy pojąć zgodności dwóch rzeczy inaczej niż jako zgodności pod pewnym względem. [...] taką czystą abstrakcją, odniesienie do której stanowi jakość lub ogólny atrybut, można nazwać podstawą. [C. P. 1.551, patrz 311, s. 176]

W świetle tego ustalenia oraz analiz przeprowadzanych przez Peirce’a w *On a New List of Categories* możemy powiedzieć, iż podstawą dla ‘sześciokąta’ musi być taka czysta abstrakcja, która pozwoli uzgodnić pod pewnym względem empiryczny sześciokąt (jako przedmiot dynamiczny) z ogólnym atrybutem (jak to nazywa Peirce) obecnym w reprezentamencie. Klasyk twierdzi, iż podstawa jest czystą abstrakcją, której czyste ucieleś-

nienie tworzy jakość. Reprezentamen jest jego zdaniem przedmiotem formalnym powstałym dzięki odniesieniu do podstawy, przedmiotu wewnętrznego (a dokładniej korelatu) i interpretanta. Zgodnie z tym, co twierdzi Peirce, reprezentamen staje się znakiem pod warunkiem, że posiada interpretanta. W przypadku ‘sześciokąta’ może to być wiedza geometryczna dotycząca sześciokąta obecna w umyśle w formie nawyku umysłu. Dzięki interpretantowi stwierdzamy, że to co zostało do niego odniesione jest reprezentacją tego samego przedmiotu, który on sam reprezentuje.

Wobec powyższej interpretacji sugestii Jerzego Pelca dotycząca uośsamienia podstawy reprezentamenu i interpretanta nie wydaje się do utrzymania. Podstawa reprezentamenu to czysta abstrakcja (w przypadku ‘sześciokąta’ może to być ‘sześciokątność’), natomiast interpretant jest pewną regułą, która pozwala rozstrzygnąć (takie przynajmniej jest jego zadanie) czy przedstawiony mu przedmiot (odniesiony do niego lub wyznaczony przez znak) jest tym samym przedmiotem, który on reprezentuje. Tak więc interpretant rozstrzyga czy będący przedmiotem znaku (a zatem przedmiotem bezpośrednim) ‘sześciokąt’ jest tym samym przedmiotem, którego on jest reprezentacją.

W tej samej pracy *Kilka pytań dla znawców Peirce’a teorii znaków* [340] Jerzy Pelc stawia dalsze pytania:

Gdyby pojęcie podstawy okazało się identyczne z pojęciem interpretantu lub z pojęciem jednej z trzech odmian interpretantu, wówczas znikłoby z analizy i definicji znaku. A zatem kolejne pytanie brzmi: Czy można zaakceptować twierdzenie Peirce’a, że „every representamen [is] connected with three things, the ground, the object, the interpretant” (C. P. 2.229). [340, s. 97]

Przywołane przez Pelca twierdzenie Peirce’a, iż „każdy reprezentamen [jest] związany z trzema rzeczami: podstawą, przedmiotem oraz interpretantem” [C. P. 2.229] jest w pełni uzasadnione w kontekście koncepcji Peirce’a oraz wobec nietrafnej sugestii, iż podstawa reprezentamenu jest tym samym co interpretant.

Wspominaliśmy już pogląd Eco, iż pojęcie podstawy służy odróżnieniu przedmiotu dynamicznego od przedmiotu bezpośredniego, zaś pojęcie interpretanta służy ustaleniu relacji między przedmiotem bezpośrednim a reprezentamenem (patrz [145], s. 43). Eco daleki jest więc od sugestii zawartych w artykule Pelca, choć wydaje się, że i w tym krótkim fragmencie nie wszystko odpowiada poglądom Peirce’a. W moim przekonaniu, pojęcie podstawy reprezentamenu nie służy odróżnieniu przedmiotu bezpośredniego od przedmiotu dynamicznego, lecz przeciwnie — pokazaniu, iż przedmiot wewnętrzny (bezpśredni) jest właśnie przedstawie-



niem przedmiotu dynamicznego; tyle tylko, że pod pewnym względem. Odróżnienie jest rezultatem przynależenia do zupełnie odmiennych porządków — ontologicznego, przedmiotów empirycznych i korelatywnego przedmiotów formalnych. Do pierwszego porządku należy przedmiot dynamiczny czyli zewnętrzny wobec reprezentacji, natomiast do drugiego przedmiot bezpośredni czyli wewnętrzny przedmiot reprezentacji. Można stwierdzić, że podstawa znaku stanowi pewnego rodzaju *tertium comparationis* dla relacji między przedmiotem dynamicznym oraz przedmiotem bezpośrednim. Z kolei interpretant stanowi *tertium comparationis* relacji między reprezentantem oraz interpretantem. Tak wyeksplikowany pogląd Umberto Eco jest przesłanką do prowadzenia dalszego wywodu przez włoskiego semiotyka. Twierdzi on, iż:

Przedmiot Bezpośredni to sposób, w jaki Przedmiot Dynamiczny zostaje bliżej naświetlony, a sposób ten to nic innego jak tylko *podstawa* lub *znaczenie*. Przedmiot Bezpośredni to „przedmiot taki, jak sam znak go reprezentuje i którego Byt jest w ten sposób uzależniony od Reprezentacji przedmiotu w Znak” (C. P. 4.536). Przedmiot Dynamiczny wywołuje znak, ale znak poprzez podstawę ustanawia Przedmiot Bezpośredni, który jest „wewnętrzny” (C. P. 8.534), jest ideą (C. P. 8.183), jest „wyobrażeniem w umyśle” (C. P. 5.473). [147, s. 44]

W powyższym fragmencie Eco stosując wymiennie pojęcie podstawy i znaczenia stawia tezę, iż nie ma różnicy między tymi dwoma pojęciami. Potwierdza to zresztą dalszy jego wywód:

A więc interpretacja za pomocą interpretantów to sposób, w jaki *podstawa*, jako Przedmiot Bezpośredni, występuje jako *znaczenie*. [147, s. 44].

Okazuje się więc, iż autor *Lector in fabula* [147] utożsamia nie tylko podstawę ze znaczeniem, lecz także z przedmiotem bezpośrednim. Eco zaprzecza sam sobie, bowiem wcześniej twierdził, iż pojęcie podstawy służy odróżnieniu przedmiotu dynamicznego od przedmiotu bezpośredniego, teraz powiada, że podstawa jest przedmiotem bezpośrednim i do tego jeszcze znaczeniem. Do ujęcia koncepcji Peirce’a przez Umberto Eco wrócimy jeszcze przy okazji omawiania pojęć interpretanta oraz znaczenia w triadycznej semiotyce amerykańskiego filozofa.

Wróćmy teraz do naszych rozważań, zawartych w pierwszej części pracy, dotyczących precepcyjnego i recepcyjnego kontekstu semiotyki Peirce’a. Dysponując pojęciami przedmiotu dynamicznego oraz przedmiotu bezpośredniego i podstawy reprezentantu, możemy powiedzieć na czym polega eksponowana przeze mnie różnica między **ikonem** a **znakiem ikonycznym**, którą to unaoczniała analiza kontekstu recepcyjnego, jak też precepcyjnego tych pojęć. Podobnie też można wskazać czym jest **ikonizacja**

oraz **degeneracja znaku ikonycznego**. Dzięki tym analizom określony zostanie kontekst recepcyjny dla Peirce’owskiej koncepcji przedmiotu znaku.

W moim przekonaniu, pojęcie ikonu odnosi się zaledwie do tego, co Peirce nazywa przedmiotem bezpośrednim. Jest to prosty sposób bezpośredniej diadycznej reprezentacji przedmiotu dynamicznego przez przedmiot bezpośredni, nazywany najczęściej przedmiotem intencjonalnym. Moim zdaniem, przedmiot intencjonalny w sposób zasadniczy różni się od przedmiotu bezpośredniego, jako zbudowanego na drodze mediacyjnej (odniesienia) między substancjami pośrednimi. Przedmiot bezpośredni jest zatem przedmiotem formalnym, te są bowiem rezultatem sieci odniesień, jakie istnieją między poszczególnymi elementami triadycznej koncepcji znaku oraz reprezentacji w ujęciu Peirce’a. Odniesienia te można szeregować; od bardziej bezpośrednich do mniej bezpośrednich. Peirce mówi więc o trzech takich odniesieniach, które nazywa akcydensami (patrz *Writings*, t. 2, s. 54):

- a) odniesienie do podstawy,
- b) odniesienie do korelatu,
- c) odniesienie do interpretanta.

Odniesienia te są pośrednimi ogniwami między Bytem i Substancją. Dzięki owym odniesieniom Peirce uzyskuje przejście od jedności Bytu do wielości Substancji. W sensie semiotycznym jest to przejście od przedmiotu dynamicznego do wielości jego reprezentacji w procesie semiozy. Pojęcie ikonu, jak powiedziałem, odnosi się do pewnego przedmiotu bezpośredniego. Nie jest to jednak przedmiot bezpośredni w rozumieniu Peirce, ponieważ ten występuje w sieci odniesień i jako taki prowadzi do znaku ikonycznego. W omawianej koncepcji ikon może być jedynie rezultatem degeneracji znaku ikonycznego (niepełnego ujęcia wszystkich odniesień). Ikon (tak, jak go pojmują większość badaczy podkreślając jego wyobraźniowy charakter oraz podobieństwo do fizycznego lub przynajmniej realnego przedmiotu) jest przedmiotem intencjonalnym. W tym momencie semiotyczne zagadnienie przedmiotu znaku wpisane jest w obszar doniosłego problemu filozoficznego, szczególnie ważnego dla takich badaczy jak Brentano, Husserl czy Meinōng, a w Polsce zwłaszcza Twardowski, rozwijający linię Brentano. Problem przedmiotu w ujęciu filozofów wymienionych wyżej, pociąga za sobą kwestię znaczenia.<sup>3</sup> W perspektywie rozważań nad Peirce’owską koncepcją przedmiotu znaku (a jest to jednocześnie

<sup>3</sup> Jak złożona to kwestia zdawali sobie sprawę już pięćdziesięcioma latami Ogden i Richards pisząc w latach 1910–1922 roku klasyczną już dziś książkę *The Meaning of Meaning* [196]. Dziś zagadnienie to wielokrotnie się rozrosło i nawarstwilo.

u niego problem ontologiczny i metafizyczny oraz epistemologiczny) także ważne jest pojmowanie znaczenia. O konieczności rozważań nad znaczeniem, przy okazji analizy koncepcji przedmiotu, przekonują cytowane już tu poglądy Umberto Eco, utożsamiające przedmiot bezpośredni ze znaczeniem, wspierające się na wyrwanym z kontekstu stwierdzeniu Peirce’a brzmiącym:

Przedmiot Bezpośredni w całości, tzn. znaczenie (C. P. 2.293). [147, s. 45]

Jest to fragment z pism Peirce’a, gdzie amerykański filozof charakteryzuje symbol oraz jego interpretanta. Pisze on więc:

A symbol is a law, or regularity of the indefinite future. Its Interpretant must be of the same description; and so must be also the complete immediate Object, or meaning. [C. P. 2.293]

Jak to wyjaśnia się w przypisie do tego właśnie fragmentu, ów całkowity, czy raczej zupełny (w sensie: ostateczny) przedmiot bezpośredni występuje obok znaczenia tylko dla podkreślenia faktu, iż są dwa możliwe sposoby zaistnienia symbolu: jako przedmiot bezpośredni poprzez nawyk (stąd znaczenie) oraz poprzez indeks i ikon (w symbolu zdegenerowanym i stąd przedmiot bezpośredni). Dodatkowym warunkiem jest stwierdzenie, iż przedmiot bezpośredni symbolu musi mieć charakter symboliczny (tzn. być pewną regułą) lub charakteryzować się skończonością (w przypadku symbolu zdegenerowanego). Stąd też Peirce powiada o całkowitym, zupełnym przedmiocie bezpośrednim. Stwierdzenie Eco o identyczności pojęcia przedmiotu bezpośredniego oraz znaczenia, już we wskazanym zakresie nie jest trafne. Jest ono jednak rezultatem szerszego utożsamienia pojęciowego dokonanego przez Eco. Semiotyk ten pisze bowiem:

Tak więc — chociaż odrębne jako przedmioty formalne odmiennych ujęć semiotycznych i związane z różnymi punktami widzenia — *podstawa*, *znaczenie* i *interpretant* są w gruncie rzeczy jednym i tym samym, ponieważ niemożliwością jest określenie *podstawy* w inny sposób niż jako *znaczenie* i niemożliwe jest określenie jakiegokolwiek *znaczenia* inaczej niż w postaci kilku interpretantów. [147, s. 45].

Problem relacji między reprezentamenem, podstawą oraz interpretantem jest również niejasny dla Jerzego Pelca. Choć stwierdza on tylko istnienie braku precyzji i posługiwanie się metaforycznym językiem, daleki jest od propozycji Eco. Pelc formułuje więc ten problem w formie pytania, osadzając je w kontekście utrwalonych przez tradycję filozoficzną rozważań Fregego. Ponieważ jest to pewien charakterystyczny sposób „czytania” Peirce’a, zaprezentuję tu większy wywód Jerzego Pelca, który po wzmiance czym jest relacja reprezentowania (zwana „zastępowaniem”, która „zachodzi ze względu na pewną ideę zwaną też **the ground of**

**representamen**, czyli podstawa reprezentamenu” [340, s.96]), stawia pytanie:

czy ten pierwszy znak reprezentuje swój przedmiot ze względu na ową podstawę, czy też interpretant reprezentuje ten przedmiot ze względu na ową podstawę? [340, s. 96–97]

Snując dalej wywód Pelc stwierdza, iż reprezentamen oraz znak mentalny nie są synonimiczne, lecz co najwyżej równoważne, w taki sam sposób jak równoważne są zwroty ‘Gwiazda Poranna’ i ‘Gwiazda Wieczorna’, z przykładu pochodzącego od Fregego. Takie stwierdzenie ma określone konsekwencje, mianowicie: równoważne znaki posiadają ten sam przedmiot. Jeśli teraz

interpretant jest znakiem ‘bardziej rozwiniętym’ niż ten pierwszy znak, reprezentamen, to mogą mieć ten sam przedmiot, ale nie muszą. [340, s. 97]

Zdaniem wspomnianego autora zależy to od pojmowania tego, czy interpretant jest znakiem bardziej rozwiniętym niż reprezentamen. Sam Pelc [340, s. 97] rozumie to tak:

Rozwinięcie zwrotu ‘Gwiazda Poranna’ polegające na dodaniu słów: ‘widoczna po wschodniej stronie nieba’, nie zmienia przedmiotu znaku, jeśli przezeń rozumie się planetę Wenus, empirycznie istniejące ciało niebieskie, powoduje zaś zmianę przedmiotu na inny, jeśli przez ‘przedmiot’ rozumie się przedmiot intencjonalny ukonstytuowany według treści każdego z tych wyrażań.

Pierwsze więc pytanie, jakie się tu nasuwa, dotyczy charakteryzowania relacji między reprezentamenem i znakiem mentalnym (interpretantem) jako równoważności. Owa równoważność mogłaby przysługiwać relacji między tymi znakami, lecz tylko w odniesieniu do bezpośredniego (wewnętrznego) przedmiotu znaku, nie zaś ze względu na przedmiot dynamiczny, czyli empiryczny. Równoważności między reprezentamenem i interpretantem nie można, moim zdaniem przesądzać na podstawie ich poszczególnych odniesień do przedmiotu dynamicznego. Odwołując się do przykładu Pelca nie można rozstrzygać, iż zwroty „Gwiazda Wieczorna” oraz „Gwiazda Poranna”, traktowane jako znaki odmiennych kategorii (reprezentamen i interpretant), są równoważne, bowiem przedmiotem dynamicznym jednego i drugiego jest planeta Wenus. Różnicę tę ukazuje terminologia zaproponowana przez Wojciecha Kalagę, który sugeruje dokonanie rozróżnienia

między dwoma typami relacji znaku do przedmiotu, tj. między *wyznaczeniem* i *odniesieniem*. Pierwszy typ — *wyznaczenie* — jest w istocie operacją dwojaką: jest jednocześnie kreacją przedmiotu wewnętrznego przez znak i utrzymywaniem go („odnoszeniem się” do niego) wewnątrz triady. Wyznaczenie przedmiotu przez znak jest rezultatem interakcji między znakiem a

systemem semiotycznym, zachodzącej w sferze sygnifikacji i nie wymaga aktualnego udziału użytkownika znaku. [...] Inaczej rzecz się ma z odniesieniem. [...] *Same wyrażenia nie odnoszą się*; odnoszą je do przedmiotów (referentów) ich użytkownicy: odniesienie [referring to] do czegoś jest właściwością *użycia* wyrażenia [...] nie jest natomiast własnością samego wyrażenia. [307, s. 64].

Zapewne istotną różnicą tu wskazaną jest kwestia aktualnego udziału użytkownika znaku w wyznaczaniu przedmiotu lub odniesieniu do przedmiotu. Zagadnienie użycia znaku nie jest jednak zasadnicze w naszych analizach. Podstawową jest natomiast obserwacja, prowadząca w moim przekonaniu do ustalenia, iż reprezentamen jako to, co Pierwsze w triadzie znakowej, odnosi się (dzięki swej podstawie) do przedmiotu dynamicznego oraz przedmiotu bezpośredniego jednocześnie. Interpretant jako to, co Trzecie, wyznacza przedmiot bezpośredni. Wyznacza on ten przedmiot poprzez potrójne odniesienie znaku w triadzie znakowej: do podstawy, do korelatu oraz do interpretanta. Tak więc, poprzez reprezentamen znak zostaje odniesiony do podstawy, korelatu oraz interpretanta. Istnieje zasadnicza odmiennność reprezentamenu (który jest przedmiotem formalnym) oraz interpretanta (który jest rodzajem substancji – patrz s.214). Jest to różnica perspektyw — korelatywnej i ontologicznej.

Rozróżnienie między przedmiotem wewnętrznym (bezpośrednim) oraz przedmiotem zewnętrznym (dynamicznym) widziane w sposób jaki zaprezentowano powyżej, prowadzi w następstwie, jak zauważa Kalaga, do wniosku, iż znak kreuje swój przedmiot i jednocześnie odnosi się do niego. Dalszą zaś konsekwencją jest uznanie, iż semioza jest procesem kreacyjnym, w którym znak kreuje (Peirce używa tu różnych terminów: *determines, produces, creates, gives rise to*) swego interpretanta, a także swój przedmiot wewnętrzny. Jest to drugi (obok deterministycznego stosunku przedmiotu-dynamicznego do przedmiotu dynamicznego) moment charakterystyczny dla Peirce’owskiej koncepcji przedmiotu znaku. Dla niej bowiem

[...] przedmiot wewnętrzny jest takim przedmiotem, jaki sam znak przedstawia [czyniąc jego byt] zależnym od jego przedstawienia znaku [...]; przedmiot zewnętrzny [...] jest rzeczywistością, która w jakiś sposób powoduje przypisanie znaku jego przedstawieniu. [C. P. 4.536 P]

Stwierdzić zatem należy uzależnienie bytu przedmiotu wewnętrznego od istnienia w znaku oraz zauważyć zasadniczą odmienną reprezentamenu i interpretanta. Znak więc musi posiadać interpretanta i być poddany interpretacji, a proponowane przez Eco i Pelca uproszczenia są „przeciw Peirce’owi”. Potwierdza ten wniosek także analiza interpretanta oraz interpretacji u Peirce’a.

## V.2. Interpretant i interpretacja

### § 1. Rodzaje interpretantów

Zagadnienia związane z Peirce’owską koncepcją interpretanta, a do-  
kładniej interpretantów, nie są proste do zinterpretowania dla badaczy posługujących się zupełnie odmiennym od niego podejściem do kluczowych kwestii semiotyki, jak reprezentacja, odniesienie, znaczenie etc. Jedną z przyczyn jest wielopłaszczyznowość analizy i podziałów interpretanta. Inną przyczyną jest częste oddzielanie semiotyki Peirce’a od zasadniczych tez i terminów jego metafizyki. Jerzy Pełc widzi w tym możliwość precyzyjnego sformułowania zasad semiotyki Peirce’a. Píše więc:

Słowem, chętnie odarłbym Peirce’a teorię znaków z szat metafor, personifikacji i hipostaz, z całej metafizyki — zarazem romantycznej i irracjonalnej w swym pryncypializmie i klasyfikatorstwie. [340, s. 107]

Oczywiście, można dokonywać takiej próby precyzowania elementów semiotyki Peirce’a za cenę odrzucania jego metafizyki oraz terminologii, lecz wtedy pozostaje kwestią czy ustalenia, które są rezultatem takich analiz dobrze oddają myśli amerykańskiego filozofa (po co wtedy powoływać się na Peirce’a). Semiotyka Peirce’a jest ugruntowana filozoficznie i budowana jako trwała część całego systemu filozoficznego. Zabieg wpisywania tej filozoficznej semiotyki w ramy semiotyki utrwalonej tylko tradycją logiczną i lingwistyczną jest wykroczeniem poza samego Peirce’a. Oczywiście może się okazać, iż wiele tak wypreparowanych idei Peirce’a okaże się niezwykle twórczymi. Historia semiotyki pokazała już, iż koncepcja Peirce w opracowaniu Morrisa stała się dla rozwoju semiotyki czymś płodnym. Z drugiej jednak strony, odczytanie to wyznaczyło pewien sposób interpretacji Peirce’a przywoływany przez daleki, a miał znaczący wpływ na recepcję jego koncepcji, sugerując wręcz jej obowiązujący kanon. Innym jeszcze powodem są próby przekładu terminologii Peirce’a (stworzonej dla zdystansowania się od tradycyjnego tzn. diadycznego podejścia) właśnie na terminologię tego porzuconego podejścia. Nie znaczy to jednak, iż jedynym możliwym językiem opisu badanej koncepcji powinien być język tejże koncepcji.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Niewątpliwie w przypadku koncepcji Peirce’a, jak wszystkich, którzy do pewnej dziedziny wnoszą wiele nowego, istnieje spotęgowany problem wyboru języka jej opisu. Historia nieporozumień wokół kluczowych terminów Peirce’owskiej semiotyki zawiera również wiele takich u podstaw których leżą kłopoty z językiem deskrypcyjnym.

Najczęściej spotykaną postawą wśród semiotyków odwołujących się do Peirce’owskiego interpretanta jest ograniczanie się do teorii znaku, często z jednoczesnymi próbami wyłożenia poglądu Peirce’a, posługując się odmienną od Peirce’owskiej terminologią bez świadomości, iż jest ona zewnętrzna (co ma skutek zarówno pozytywny jak negatywny) wobec koncepcji semiotyka amerykańskiego. Przykładem takiego podejścia, które nie wykracza poza teorię znaku jest ujęcie autorstwa Douglasa Greenleee’ego zaprezentowane w jego książce *Peirce’s Concept of Sign* [59].

Podstawowa trudność w ujęciu Peirce’owskiej koncepcji interpretanta jest jednak natury źródłowej. W pismach jego istnieją bowiem różne sformułowania klasyfikacji interpretantów, co jest przedmiotem sporów wśród badaczy. James Jakób Liszka (pisownia imienia przyjęta przez Liszkę) w swym artykule *Peirce’s Interpretant* zestawiał te klasyfikacje w układzie chronologicznym. Zestawienie takie prezentuje tabela (porównaj [330, s.25]).

Data	ok. 1902	1904	1905	1906
Terminologia	bezpośredni	bezpośredni dynamiczny	dynamiczny	bezpośredni dynamiczny końcowy
Źródło	[C. P. 2.294]	[7, s.34]	[MS 339c s.504]	[MS 339d s.546-547]

Data	1906	1906	1905
Terminologia	emocjonalny energetyczny logiczny – pierwszy – końcowy	bezpośredni naiwny lub krzyżowo-dynamiczny normalny	intencjonalny skutkowy komunikacyjny
Źródło	[C. P. 5.475-6]	[MS 499, s.47-48]	[7 s.196]

Data	1907	1908	1908	1908
Terminologia	emocjonalny energetyczny logiczny	bezpośredni dynamiczny normalny	bezpośredni czuciowo-dynamiczny ewentualny (ostateczny)	celowy efektywny sprecyzowany (jasny)
Źródło	[MS 318 s.35-37]	[C. P. 8.344]	[C. P. 8.369-8.372]	[7 s.84]

Data	1908	1908
Terminologia	bezpośredni dynamiczny końcowy (lub ostateczny)	bezpośredni dynamiczny końcowy
Źródło	[C. P. 8.314]	[7, s.109-111]

Tabele te dowodzą jak wielką wagę przywiązywać musiał Peirce do pojmowania interpretanta, skoro tak wiele razy z tak różnych płaszczyzn starał się go scharakteryzować. W sporach o interpretanta obecne są jednak generalnie tylko dwie z tych klasyfikacji. Mianowicie podział na interpretanta bezpośredniego, dynamicznego i ostatecznego: oraz podział na interpretanta emocjonalnego, energetycznego i logicznego. Generalnie można mówić o trzech podejściach do zagadnienia interpretanta i relacji między dwiema wspomnianymi relacjami. Pierwsza grupa badaczy twierdzi, iż istnieje pewna równorzędność, a nawet synonimiczność między tymi podziałami. Takie stanowisko utrzymują Buchler [33], Feibleman [52], Goudge [58] oraz Thompson [113]. John Fitzgerald uznaje za równorzędne wszystkie klasyfikacje, poza tą wyróżniającą interpretanta bezpośredniego, dynamicznego i końcowego (patrz [55], s. 72-83). Drugie podejście do kwestii interpretanta to uznanie za podstawową jedną z klasyfikacji. Trwa tu spór o to, która z klasyfikacji jest podstawowa. Podejście Fitzgeralda jest tu jedną z możliwości. Za takim rozwiązaniem optuje Wojciech Kalaga [308]. Inaczej Hanna Buczyńska-Garewicz, która utrzymuje, iż to podział na interpretanta emocjonalnego, energetycznego i logicznego jest podstawowy, natomiast interpretant bezpośredni, dynamiczny i normalny to rodzaje interpretanta logicznego [36, s. 72-73]. Autorka ta twierdzi, że fragment z pism Peirce’a wskazujący, iż istnieją trzy rodzaje interpretantów, mianowicie „interpretant taki jaki jest reprezentowany lub jaki się ma na myśli, interpretant taki jaki jest wywołany, oraz interpretant sam w sobie” [15, s. 32 B-G] dotyczy interpretanta logicznego, a wymienione rodzaje są odmianami tego właśnie interpretanta. Jest to zdaniem Buczyńskiej-Garewicz fragment analogiczny w swej treści do tego, co pisał klasyk semiotyki w innym miejscu:

Jest koniecznym wyróżnienie Interpretanta Bezpośredniego, czyli interpretanta reprezentowanego lub wyrażanego przez znak, od Interpretanta Dynamicznego, czyli efektu faktycznie wywołanego w umyśle przez znak, a oba je trzeba odróżnić od Normalnego Interpretanta, czyli od efektu, który byłby wywołany w umyśle przez znak na podstawie dostatecznego rozwoju myśli. [C. P. 8.343 B-G]

Wojciech Kalaga jest zdania, iż interpretant emocjonalny, energetyczny i logiczny to rodzaje interpretanta dynamicznego. Zatem interpretant dynamiczny rozumiany jako bezpośredni skutek wywołany przez znak i to w osobie interpretatora [patrz 15, s. 110], zdaniem Kalagi

może być Interpretantem Emocjonalnym (angażującym uczucie), Energetycznym (staowiącym skutek w postaci reakcji organicznych) lub Logicznym (angażującym konkretną myśl). [308, s. 79]

Są wśród badaczy Peirce’a także tacy, którzy proponują jeszcze inne podejścia poprzez uzupełnienie tych klasyfikacji o nową, która da się zawrzeć w semiotyce Peirce’a, choć przez tego wprost nie została wyrażona. Taką propozycję przedstawia w książce *Peirce and Triadomania* [106] Spinks, idąc śladem pewnych ustaleń Deledalle’a. Spinks mianowicie wyróżnia dziewięć typów interpretantów. Podobnie zresztą robi z przedmiotami znaku. W ten sposób uzyskuje trzy porównywalne trychotomie w zakresie typów przedmiotów, typów interpretantów czy wreszcie typów znaków. Dziewięć typów interpretantów jest rezultatem skrzyżowania trzech elementów triady znakowej (reprezentamen, przedmiot, interpretant) z trzema kategoriami (Pierwszość, Drugość, Trzeciość). Ujęcie takie zaproponował Deledalle w *Théorie et pratique du signe* [47] jako podsumowanie poglądów Peirce’a przedstawionych w *Collected Papers* (2.243–2.252; patrz [47], s. 25). Spinks [106] wprowadza dwa nieużywane przez Peirce’a terminy określające interpretanty: możliwy oraz aktualny. Oprócz tych dwóch dodaje jeszcze termin występujący u filozofa, mianowicie nawykowy. Zatem obok interpretantów: a) bezpośredniego, dynamicznego i końcowego oraz b) emocjonalnego, energetycznego i logicznego, występuje u Spinksa trzecia klasyfikacja interpretantów dzieląca je na c) możliwe, aktualne i nawykowe. Nowo utworzone interpretanty występują jako charakterystyczne dla kategorii Drugości na poziomie reprezentamenu, przedmiotu oraz interpretanta. Propozycja Spinksa jest próbą opracowania pełnej triadyczno-trychotomicznej klasyfikacji interpretantów, która pokazywać ma jak wieloaspektowo tę kwestię widział Peirce. Jednocześnie precyzuje ona, tak kontrowersyjny, problem wzajemnej zależności między poszczególnymi typami interpretantów. Dla nas ma ona istotne znaczenie ze względu na koncepcje „ściągnięcia” („rozwijania”), o której była mowa w poprzednich oraz na początku tego rozdziału. Przedstawić to można w postaci tabeli.

	Pierwszość	Drugość	Trzeciość
Reprezentamen	emocjonalny	⇒ możliwy ←	→ bezpośredni
Przedmiot	energetyczny	⇒ aktualny ←	→ dynamiczny
Interpretant	elogeniczny	⇒ nawykowy ←	→ końcowy

Spinks oprócz dodanych dwóch (*habitual* występuje w pismach Peirce’a) typów interpretantów podejmuje próbę ustalenia relacji między poszczególnymi ich rodzajami. Relacje te zostały oznaczone w tabeli poprzez ‘⇒’ oraz ‘← – →’. Wyjaśniając te relacje Spinks [106, s. 134–135] pisze:

I will insert a ‘← – →’ marker, at the border between secondness and thirdness, to represent the transcendent and transformative nature of the relation between stuff and the sign system and to represent the replica relation (2.247) where a certain third will have „an instance of its application”. This will also serve to represent the mediating position of thirdness between the boundaries of absolute firstness and absolute secondness, and it will model the need for full third signs to find expression in replicas.

Podobnie Spinks tłumaczy jak rozumie relację między interpretantami kategorii Pierwszości i Drugości oznaczoną przez ‘⇒’. Reprezentuje ona procedurę „ucieleśniania”, w której jeden znak „pociąga” [C. P. 2.245] drugi, dając „the potentiality its expression of particularity” [106, s. 135]. Strzałka ta skierowana jest ku aktualności kategorii Drugości, oddalając się od „potentiated meaningless of the infinitude of firstness” [106, s. 135]. Spinks jest świadom zarzutu, który może dotyczyć jego interpretanta możliwego (*possible*) przynależącego zgodnie z tabelą do kategorii Drugości, podczas gdy wiadomo, iż właściwą dla możliwości kategorią jest Pierwszość. Dlatego też zastanawia się Spinks czy terminem lepiej oddającym idee wprowadzenia tego interpretanta nie jest „signified” interpretant. Termin ten jednak, określając miejsce interpretanta możliwego jako przynależnego do kategorii Drugości między interpretantem emocjonalnym i bezpośrednim nie mówiłyby nic o tym, iż interpretant możliwy jest tym, co pierwsze w zakresie Drugości. W ten sposób wydawać by się mogło, iż sfera Drugości jest sferą jednowymiarową, można powiedzieć „płaską”, zaś u Peirce’a sfera aktualności jest zróżnicowana dla nas poprzez szereg istniejących reprezentacji pośrednich. Takimi pośrednimi reprezentacjami są zdaniem Peirce’a, o czym się zapomina, interpretanty, z wyjątkiem tego ostatecznego, który poprzez „odkrycie” przedmiotu reprezentuje go w pełni, a więc na sposób diadyczny. Do tego zagadnienia wrócimy jeszcze omawiając koncepcje reprezentacji pośredniej u filozofa.

Tu zaś już podkreślmy, iż nie można dokonywać prób rekonstrukcji koncepcji semiotyki Peirce’a w ramach diadycznej teorii reprezentacji.

Wracając do zagadnień związanych z interpretantami należy stwierdzić, że ujęcie Spinksa oddaje strukturalną własność Peirce’owskiej koncepcji semiotyki, gdzie trwa ciągle krzyżowanie się określonych trychotomii z triadą kategorii metafizycznych i ontologicznych. Analogicznie do prezentowanej tu tabeli z rodzajami interpretantów, ujęta została kwestia przedmiotu. Także w tym przypadku Spinks mówi o dziewięciu rodzajach przedmiotach. Mianowicie: Emocjonalnym, Energetycznym i Logicznym w zakresie Pierwszości, Możliwym, Aktualnym i Nawykowym w zakresie Drugości oraz Bezpośrednim, Dynamicznym i Końcowym w zakresie Trzeciości. Taka interpretacja dostarcza strukturalnego podłoża dla hipotezy „ściągnięcia” („rozwijania”), formułując propozycję być może wykraczającą „poza Peirce’a”, lecz ważną dla badań humanistycznych.

## § 2. Interpretant i znaczenie

W moim przekonaniu, dokonane przez Spinksa terminologiczne dopełnienie Peirce’owskiej klasyfikacji przedmiotów nakierowane jest na ukazanie struktury terminologicznej koncepcji amerykańskiego filozofa i semiotyka. Realizując to zadanie Spinks trafnie oddaje to, co w tytule swej książki nazywa triadomanią. Podejście to uświadamia występowanie w koncepcji Peirce’a nie tylko całego szeregu interpretantów jako pośrednich reprezentacji, lecz także analogicznych przedmiotów znaków, z przedmiotem końcowym jako całkowitym „odkryciem” przedmiotu. Reprezentacja przedmiotu końcowego, uzyskana poprzez końcowego interpretanta, jest w swym rezultacie równoważna reprezentacji diadycznej. W takim przypadku ów trzeci element triady znakowej pełni rolę uzasadniającą. Jest to jednak charakterystyka właściwa tylko dla tego jednego przypadku. Spinks twierdzi [106, s. 142–143], iż:

Such ‘Final Object’ would be, I suppose, something like the Ultimate Interpretant, when theoretically the sign and the Signer of the Universe have a 100% correspondence and there is no longer any mediation, even if in a more practical sense, it is still the object as it would be defined by some law and rule.

Zgodzić się tu wypada z Andrzejem Nowakiem, który traktuje pojęcie interpretanta finalnego (końcowego)

jako termin graniczny, w którym określa się pewien ideał, wyznaczający granicę wszelkich procedur interpretacyjnych. [194, s. 97]

Wcześniej jednak A. Nowak idąc za poglądem H. Buczyńskiej-Garewicz utożsamia interpretanta ze znaczeniem. Jest to dość powszechny wśród badaczy Peirce’a zabieg. Odmiennego zdania są w tej sprawie M. Murphey i J. Buchler, którzy powołując się na fragment z pism Peirce’a mówiący, że

Znak zastępuje coś *wobec* idei, którą wytwarza lub modyfikuje. To, co zastępuje zwane jest jego *przedmiotem*; to, co komunikuje, jego znaczeniem; idea, którą wywołuje, jego *interpretantem*. [C. P. 1.139 N]

kwestionują przekonanie, iż interpretant i znaczenie są jednym i tym samym (patrz [80], s. 313–314).

We wstępie do tej książki piszę o dwóch modelach znaku: diadycznym i triadycznym. Przedstawiłem tam, obok historycznych egzemplifikacji triadycznej natury znaku, także strukturę Peirce’owskiej triady (reprezentamen, przedmiot, interpretant). Wydawać by się mogło, iż problemy interpretacyjne dotyczące elementów tej modelowej triady będą znacznie złożone od zaprezentowanych kontrowersji wokół trzech zasadniczych typów znaków: ikonów, indeksów oraz symboli. Okazuje się jednak, iż przywiązanie do utrwalonych przez tradycję semiotyczną strategii interpretacyjnych obowiązuje tak w przypadku bezpośredniego użycia elementów tradycyjnego właśnie dyskursu semiotycznego (ikon, indeks, symbol), jak też wtedy, gdy są to oryginalne (nowe) jednostki dyskursywne (reprezentamen, przedmiot, interpretant). Wobec jednostek tych przyjmowane są dwa rodzaje postaw: próby ich deskryptywnej prezentacji posługującej się językiem tradycyjnej (diadycznej) semiotyki lub zepchnięcie wręcz na granice „słyszalności”, z lokalnym zasięgiem wpływu na praktykę dyskursywną semiotyki. Obie te postawy, a więc próba opisu „nowego” w starym języku oraz skazanie na milczenie, stosowane były niejednokrotnie w stosunku do dorobku Charlesa S. Peirce’a. Pierwszy typ postawy generalnie wydaje się mniej szkodliwy, bowiem związany jest z obecnością dorobku interpretowanego semiotyka, zaś adekwatność interpretacji można czynić przedmiotem dyskusji. W przypadku drugim można jedynie samemu próbować przerwać milczenie. W tym kontekście niezwykle trafna wydaje się diagnoza Wojciecha Kalagi przedstawiona w pracy *Przedmiot znaku: ekstensja / antetensja – odniesienie / wyznaczenie* [312]:

relacje między znakiem i przedmiotem określa się zazwyczaj jako odniesienie (*reference*) i rozpatruje na tle dokonanego przez Carnapa (1955) dychotomicznego podziału przestrzeni semiotycznej na sferę intensji i sferę ekstensji. Dychotomia ta znajduje analogię w rozróżnieniu między *Sinn* i *Bedeutung* (Frege) oraz psychologizycznym odróżnieniu myśli i referenta (*Thought*, *Referent* – Ogden, Richards 1923). Ogólnie mówiąc, intensja, *Sinn* i myśl

odnoszą się do składnika znaczeniowego (wewnętrznego wobec znaku), a ekstensja, *Bedeutung* i referent do zewnętrznej sfery przedmiotowej. [312, s.92]

Diadyczna koncepcja reprezentacji, właściwa podejściu logiki klasycznej, określa styl recepcji Peirce’owskiej reprezentacji pośredniej. Triada reprezentamen – przedmiot – interpretant zostaje zinterpretowana jako niejasna wersja diady znak – przedmiot. Przykłady lektury dokonywanej z tej perspektywy przytoczyłem powyżej. Interpretacje, które wydają się iść we właściwym kierunku, próbują wydobyć z koncepcji Peirce’a to, co nowe i niemożliwe do ujęcia w diadycznej strategii interpretacyjnej. Z taką intencją uzupełnia, w duchu triadomanii, liczne klasyfikacje amerykańskiego filozofa Spinks. Taki też jest kierunek rozwiązań proponowanych przez Wojciecha Kalagę. Badacz ten proponuje obok intensji i ekstensji wprowadzenie trzeciego pojęcia **antetensji**, które obejmowałoby pozostawiony poza zasięgiem wspomnianej dychotomii

znaczny obszar tego, co poznawalne: do czego znaki niekoniecznie ODNOSZĄ SIĘ (derywatywnie), ale co wyznaczają. [312, s. 96]

Jest to pojęcie, które przybliży znacząco koncepcje mediacji i reprezentacji pośredniej oraz precyzuje Peirce’owską ideę semiotycznej epistemologii. Pojęcie antetensji czyni zadość tezie, iż poznanie jest możliwe tylko przez znaki, a zatem wiedza o rzeczywistości jest zawsze zapośredniczona.

W takim ujęciu odniesienie (*referring*) okazuje się na pozór relacją znaku do obiektywnie istniejącej rzeczywistości: jest ono w istocie konfrontacją dwóch bytów antetensjonalnych: antetensjonalnego przedmiotu (stanu rzeczy) wyznaczonego przez użyte referencyjnie wyrażenie (tekst) z antetensjonalnym stanem rzeczy będącym zakamuflowanym wytworem znaków/tekstów, które dotychczas wchłonęliśmy i dzięki mediacji których poznawaliśmy świat zewnętrzny. Problem jawiłby się zatem nie jako konfrontacja antetensji z ekstensją, lecz jako konfrontacja antetensji z antetensją; tego, co wyznaczone przez użyty w danym momencie znak/tekst, a obrazem świata, który uzyskaliśmy jako wewnętrzny przedmiot znaków/tekstów w dotychczasowym, zawsze przez nie zapośredniczonym procesie poznania. Ekstensja byłaby tu jedynie przebraniem i maską utajonej antetensji. [312, s.–99]

Diadyczna interpretacja odwołująca się do dychotomii intensja – ekstensja jest zatem nie tylko filtrem recepcyjnym, lecz także stoi w sprzeczności z podstawowymi założeniami Peirce’owskiej semiotyki, czyniąc niezrozumiałymi mediację i pośrednią reprezentację oraz oddalając opracowanie semiotycznej epistemologii. Współczesne spory w dziedzinie filozofii nauki oraz spory o teorię reprezentacji pozwalają mieć nadzieję, iż dominacja interpretacyjnej ramy recepcji opisanej na dychotomii intensja – ekstensja kończy się stwarzając szansę dla ujęcia Peirce’owskiego i jego rozwoju.

Oprócz pojęć określających bezpośrednio Peirce’owski model triady (reprezentamen, przedmiot, interpretant) także ujęcie znaczenia wymaga wyjaśnień. Diadyczna strategia interpretacyjna ma gotowe ustalenia, które nie da się jednak stosować do propozycji Peirce’a. Koncepcja autorstwa tego ostatniego zostanie zarysowana w rozdziale VI o „logice odkrycia”.

Peirce’owska triadomania wydaje się mieć swoje uzasadnienie, jeśli brać pod uwagę, iż filozof ten pragnie zbudować architektoniczną konstrukcję systemu filozofii i systemu filozoficznego zarazem. Prowadzi to do sytuacji, w której nie tylko wznosi się budowlę systemu, lecz podejmuje przemyślenia całego dotychczasowego dorobku myślowego, aby w własnej formie przekazać go potomnym. Triadomania jest rezultatem stosowania nowego (choć wynikającego z tradycji) spojrzenia na świat (triadyczny model znaku) do próby konstrukcji systemu filozoficznego, którego zasady określa system filozofii wyrażony w języku tegoż filozoficznego systemu. Triada jest bowiem u Peirce’a nie tylko narzędziem, lecz również zasadą filozofii. Jest to być może ucieczka od doskonale znanej Peirce’owi kantowskiej dwoistości: świata noumenów i fenomenów, a jednocześnie próba jej przezwyciężenia. Tę triadomanie doskonale ukazuje dorobek filozoficzny Maxa Bensego<sup>5</sup>.

Uwagi tu zawarte nie są prezentacją systematyczną nawet fragmentu koncepcji Peirce’a. Wskazuje ona jedynie pewną linię interpretacyjną związaną z hipotezami stawianymi w tej książce. (triadomania, znaki zdegenerowane i tradycyjne, „ściąganie”–„rozwijanie”).

<sup>5</sup> Ukazuje to w sposób doskonały polskie tłumaczenie książki Bensego *Świat przez pryzmat znaku* [29]. Z ujęciem Bensego związana jest cała grupa badaczy skupiona wokół ośrodka w Stuttgarcie kierowanym po śmierci Bensego przez Elisabeth Walther, także doskonałą z pewnością Peirce’a. Trzeba podkreślić, iż prace Maxa Bensego są niewątpliwie jedyną istotną próbą kontynuowania koncepcji Peirce’a w duchu filozofa amerykańskiego.

## Rozdział VI

## Semiotyczny wymiar „logiki odkrycia” C. S. Peirce’a

## VI.1. Style recepcji Peirce’owskiej „logiki odkrycia”: Hanson i Popper

Wśród badaczy filozofii Peirce’a oraz filozofów nauki istnieje dość rozpowszechnione przekonanie o przystawalności lub też zasadniczej porównywalności metody hipotetycznej Karla R. Poppera oraz Charlesa S. Peirce’a. Jak można sądzić, przekonanie to bierze się z faktu, iż obaj ci filozofowie są zwolennikami fallibilizmu, który w szerszym zakresie pierwszy raz sformułował Peirce. Dodatkową racją są fragmenty prac Poppera, w których przywołuje on myśl Peirce’owską. To, jak sądzę, dało asumpt do zestawień obu wielkich autorów. Szczególnie dwie takie próby odegrały ważną rolę w kształtowaniu przekonań badaczy Peirce’a dotyczących stosunku jego filozofii do późniejszych rozważań Poppera. Myślę tu o dużej pracy E. Freemana i H. Skolimowskiego *The Search for Objectivity in Peirce and Popper* [290] (co istotne, zamieszczonej w *The Philosophy of Karl Popper* w serii Biblioteka Żyjących Filozofów) oraz dyskusji między S. Haack i K. Kolendą, opublikowanej pod wspólnym tytułem *Two Fallibilists in Search of the Truth* [300] w suplementie do *Proceedings of the Aristotelian Society*.

Pierwszy z tych artykułów składa się z trzech części: prezentującej myśl Peirce’a (Freeman), analizującej wczesną filozofię Poppera (Skolimowski) oraz wskazującej różnicę i podobieństwa między tymi koncepcjami (Freeman i Skolimowski). Opisując Peirce’owską metodę, nazwaną (za Ch. Hartshorne) matematycznym empiryzmem, Freeman stwierdza, że być może

the greatest similarity in the methods of Peirce and Popper appears in their accounts of the nature and origin of the hypothesis. For both men, the hypothesis is a conjecture, and for both, it is the outcome of a shower of wild imaginative guesses, one of which survives. For Peirce the process whereby the thinker is led from the examination of unexplained facts to a theory which

explains them is called *retroduction* or *abduction*. For Popper, the examination of a knowledge situation suggests *problems*, which we attempt to solve by putting forth tentative theories (imaginative guesses). [290, s. 469]

Część napisana przez Skolimowskiego zatytułowana „Karl Popper and Objectivity of Scientific Knowledge” [290] stanowi rekonstrukcję poglądów Poppera z *Objective Knowledge* 1974, a po niej obaj autorzy próbują dokonać rekapitulacji podobieństw i różnic. Słusznie zauważone zostaje podobieństwo między Peirce’em i Popperem co do diachroniczności obu koncepcji nauki, bowiem obaj mówią o ewolucyjnej, dynamicznej i historycznej koncepcji nauki. Jednak wnioski wyciągane z tego faktu są — moim zdaniem — zbyt daleko idące. Jednym tchem wymienia się tu jako to, co ich łączy, „logikę odkrycia” oraz fallibilizm. Tak czynią nie tylko Freeman i Skolimowski, lecz także inni autorzy, jak wspomniana S. Haack [300], N. Rescher [96] oraz fiński filozof nauki I. Niiniluoto [192]. Wiele w tych pracach wartościowych analiz z historii filozofii nauki, lecz sporo jest również nieporozumień. Już Niiniluoto mówi o problematyczności sugestii Freemana i Skolimowskiego, iż to co opisują Peirce oraz Popper to logika odkrycia.<sup>1</sup>

This claim is problematic for the reason that — in spite of the name *The Logic of Scientific Discovery* that Popper gave to the English translation of his *Logik*

<sup>1</sup> Zauważyć trzeba, iż stało się regułą przywoływanie nazwiska Peirce’a w pracach dotyczących logiki odkrycia naukowego. W klasycznych już pozycjach wydanych pod redakcją największego bodaj znawcy tej problematyki Thomasa Nicklesa *Scientific Discovery, Logic and Rationality* (ed. T. Nickles, Reidel, Dordrecht 1980) oraz *Scientific Discovery: Case Studies* (ed. T. Nickles, Reidel, Dordrecht 1980) Peirce jest przywoływany bardzo często. Nie jest to też cecha tylko pozycji starszych, bowiem to samo dotyczy nowszych pozycji: specjalnego numeru wydawnictwa „Philosophica” zatytułowanego *Scientific Discovery* (ed. Diderik Batens, 1/1990), książki Davida Lamba *Discovery, Creativity and Problem-Solving* (Avebury, Aldershot 1991), pracy Scotta A. Kleinerja *The Logic of Discovery. A Theory of the Rationality of Scientific Research* (Kluwer, Dordrecht 1993) czy też wydanej przed rokiem książki Aharona Kantorovicha *Scientific Discovery. Logic and Tinkering* (SUNY Press, New York 1994). Elementem, który najczęściej jest porównywany i opisywany to abdukcja. W tym kontekście konieczne jest wymienienie książki Massimo Bonfantiniego *La semiosi e l'abduzione* [31]. Jest ona ważnym źródłem dla interdyscyplinarnych badań grupy badaczy włoskich nazywających siebie Club Psoomega pracujących nad koncepcją i formą inwencji w zakresie różnych dziedzin przedmiotowych. Wydane przez Club książki *La forma dell'inventiva* (a cura di R. Boeri, M. Bonfantini, M. Ferraresi, Edizioni Unicopli, Milano 1986) oraz *Il pensiero inventivo* (a cura di R. Boeri, M. Bonfantini, M. Ferraresi, M. Somalvico, Edizioni Unicopli, Milano 1988) zawierające prace wielu badaczy (m.in. Avanzini, Barbieri, Barosi, Benni, Bettegini, Biondi, Boeri, Bonfantini, Cappelletti, Ceccato, Eco, Facchi, Ferraresi, Giorello, Losano, Mainardi, Mancina, Munari, Musatti, Piazza, Prodi, Proni, Rossi Monti, Senise, Sini, Somalvico, Spinnler, Vegetti, Vignolo, Zapparoli oraz Zattini) stanowią przykład praktycznego wykorzystania Peirce’owskiej koncepcji abdukcji jako elementu szeroko rozumianej „logiki odkrycia”.



*der Forschung* — Popper seems to deny the existence of any logical reconstruction of the process of discovery in science. [192, s. 32]

Jeśli logika odkrycia miałaby odpowiadać Peirce’owskiej teorii abdukcji to trzeba się zgodzić, iż z pewnością nie da się ona w pełni zrekonstruować logicznie<sup>2</sup>, tzn. formalnie, choć po części ma także logiczny charakter, lecz w sensie logiki jako semiotyki (logiki normatywnej).

Wspomnieć należy, że w dwudziestowiecznej filozofii nauki istnieją co najmniej dwie koncepcje, które w sposób istotny dla siebie przywołują myśl Peirce’a. Oprócz Poppera, który Peirce’a wspomina w przypisach lub krótkich notkach, z dorobku semiotyka amerykańskiego korzystał Norwó od Russell Hanson. O ile Popper, można powiedzieć, „wspominał” Peirce’a to Hanson jest autorem osobnych publikacji poświęconych metodzie retrodukcji. Myślę tu o dwóch artykułach Hansona: „Is There a Logic of Discovery oraz Notes Toward a Logic of Discovery” [90, s. 42–65]. Można powiedzieć, iż w dziejach recepcji myśli Peirce’a w dziedzinie filozofii nauki (która także ulegała ewolucji) spotykamy się generalnie z dwiema tradycjami<sup>3</sup>: *patterns of discovery* oraz *logic of scientific discovery*. Nazwy te, będące tytułami prac głównych przedstawicieli tych tradycji (Hansona i Poppera), oddają dwa różne sposoby recypowania „*logic of discovery*” Peirce’a. Sposoby te dają się opisać przez dwa kolejne określenia, stanowiące ramę dla każdego z tych dwóch sposobów recypowania. Ramą dla *patterns of discovery* jest *perception and discovery*, zaś ramą dla *logic of scientific discovery* stanowi *conjectures and refutations*. Warto tu zauważyć, iż w obu przypadkach ramę tworzą książki Hansona i Poppera. Być może więc kategoria ramy, tak jak ją rozumie B. Uspienski („pojęcie

<sup>2</sup> W swej książce *Peirce’s Theory of Abduction* K. T. Fann przedstawia historię formułowania koncepcji abdukcji przez Peirce’a w kolejnych okresach aktywności filozoficznej. Dokonuje też tam porównania kilku ujęć formalnych rozumowania abdukcyjnego opierając się na pierwotnym podziale wszystkich rozumowań na eksplikatywne (analityczne lub dedukcyjne) oraz apliatywne (syntetyczne), gdzie te drugie dzielą się na indukcyjne i abdukcyjne. W efekcie swoich analiz dochodzi do ujęcia abdukcji bliskiego temu, jakie jest przedmiotem analizy w naszym przypadku, jednak nie czyni ją przedmiotem szczegółowych rozważań.

<sup>3</sup> Oczywiście zdarza się, iż filozofowie nauki piszą dziś o Peirce’ie z innej perspektywy niż te dwie wymienione tutaj. Dzieje się tak wtedy jeżeli przedmiotem analizy są określone kwestie szczegółowe jak np.: wyjaśnianie statystyczne (Niiniluoto I., *Peirce’s Theory of Statistical Explanation* [38], s. 186–207) czy test eksperymentu (Mayo D. G., *The Test of Experiment: C. S. Peirce and E. S. Pearson* [38], s. 161–174) lub też dotyczące zagadnień poszczególnych nauk jak np. fizyka (Fernandez E., *From Peirce to Bohr: Theorematic Reasoning and Idealization in Physics* [38], s. 233–245; Sfendoni-Mentzou D., *The Role of Potentiality in Peirce’s Tychism and in Contemporary Discussions in Quantum Mechanics and Microphysics* [38], s. 246–261).

ramy jako takiego elementu struktury tekstu, którego funkcją jest wydzielenie danego tekstu spośród innych, pokazanie go jako określonej całości” [181, s. 271]) dałaby się zastosować do badań nad filozofią nauki, szczególnie nad jej historycznym rozwojem. Trzeba bowiem wiedzieć, iż tak rozumiana rama zawiera zawsze informację metatekstową, co pozwala na rozwijanie badań porównawczych, lecz nie tych ograniczających się do zestawień tabelowych. Interesujące byłoby zestawienie i zbadanie zależności między relacją tekst – rama oraz relacją tekst – jego recepcja.

Dla potrzeb nie tylko tej pracy ciekawe byłoby rozważenie dlaczego filozofia nauki poszła np. za Popperem a nie za Hansonem. Z takiej linii rozwoju filozofii nauki wynika upowszechnienie się drugiego modelu recepcji „logiki odkrycia” Peirce’a. Jest to tym bardziej zastanawiające, iż przecież Hanson działał w USA, jego teksty dotyczą także wprost myśli Peirce’a, a ponadto znajdujemy tu fragmenty analiz posługujących się terminologią semiotyczną i to wyraźnie Peirce’owską, choćby klasycznym już pojęciem ikonu. Jeśli do tego dodamy, że całość pochodzi z książki Hansona *Perception and Discovery. An Introduction to Scientific Inquiry* [165], zaś Peirce twierdził, że percepcja to nic innego jak nieświadoma abdukcja, a poza tym są one (percepcja i abdukcja) częścią *continuum*, to zbieżność obu tych badaczy jest oczywista.

Jak już stwierdziłem, wśród dwudziestowiecznych filozofów nauki, którzy wpisali się w dyskurs recepcyjny „logiki odkrycia” Peirce’a, upowszechnił się styl jej recepcji **poprzez Poppera**. Jest to więc dialog z „logiką odkrycia” Peirce’a poprzez „logikę odkrycia naukowego” Poppera (lub przynajmniej „w jej obecności”). Jest to ważne, bowiem owo **poprzez** czy też **w obecności** oznaczało, iż „logika odkrycia naukowego” stanowi swego rodzaju filtr dla potencjalnych wypowiedzi recepcyjnych. Tak więc można powiedzieć, że to Popper wyznaczał (ściślej: jego recepcja narzuciła) reguły dialogu z Peirce’em w dziedzinie filozofii nauki. Odwołując się do terminologii Michela Foucault z *Archeologii wiedzy* [155] można stwierdzić, że w formacji dyskursywnej filozofii nauki XX wieku koncepcja Poppera zajmuje szczególne miejsce, bowiem ma ona wpływ na określenie tego, co Foucault nazywa rozproszeniem wypowiedzi, a co oznacza pewien rodzaj uporządkowania. Owo rozproszenie tworzące pole wypowiedzi ustala formy kolejności wypowiedzi, formy współistnienia, a także określone zabiegi interwencyjne (techniki przepisywania, metody transkrypcji, przybliżania, odgraniczania, przenoszenia i systematyzacji), czyli ustala reguły dialogu z „logiką odkrycia” Peirce’a. Co więcej, Popperowski fallibilizm i hipotetyzm wyznaczają to, co Foucault nazywa „powierzchnią wyłaniania się przedmiotów dyskursu” (patrz [155], s. 44–107). Zatem Popperowska filozofia nauki nie tylko zadaje reguły dialogu z „logiką odkrycia” Peirce’a

oraz wewnątrz dyskursu recepcyjnego pomiędzy poszczególnymi elementami (wypowiedziami) tego dyskursu, lecz także decyduje, które z wypowiedzi mogą się stać „pozytywnościami”, jak to nazywa Foucault, czyli które mogą ukazać się na powierzchni praktyki dyskursywnej. Oto dlaczego recepcja „logiki odkrycia” Peirce’a w ramie odwołującej się do „patterns of discovery” nie wypracowała swego systemu dyskursywnego, przysłonięta w omawianym dyskursie stylem recepcyjnym (dominantą) Poppera. Powierzchnię wyłaniania się wypowiedzi jako elementów tego dyskursu określał Popperowski fallibilizm i hipotetyzm, nie było więc miejsca dla Hanson’a. Stąd też jedyna poważna pozycja odwołująca się do recepcji Hansonowskiej sytuuje się poza dziedziną filozofii nauki, tak rozumianej. Myślę tu o książce Maryann Ayim *Peirce’s View of the Roles of Reason and Instinct in Scientific Inquire* [28]. Co dziwne, jest to książka wydana w języku angielskim w Indiach przez autorkę, która skądinąd na stałe pracuje w Kanadzie. Czy oznacza to ucieczkę także terytorialną, poza anglosaską filozofię nauki (Popperowską), z tą jednak nadzieją, że przeczyta to czytelnik z tego obszaru? Odpowiedź na to pytanie nie jest jednak istotna sama w sobie. O wiele ważniejsze jest stwierdzenie, iż poprzez taką tradycję recypowania „logiki odkrycia” Peirce’a koncepcja ta stała się pewnym schematem, przez co została zredukowana lub bardziej przypomina strukturę „logiki odkrycia naukowego” Poppera. W rozumieniu wielu badaczy (takich jak Haack, Rescher, Niiniluoto) już stwierdzenie takiego podobieństwa miało być nobilitacją dla koncepcji Peirce’a, żyjącego przecież znacznie wcześniej niż rozpoczął swoje filozoficzne kroki bardziej znany od niego Popper. W moim przekonaniu jest to pozbawianie oryginalnego wkładu, który swoją koncepcją wniósł Peirce (przez wiele lat potencjalnie, ponieważ był myślicielem zapomnianym) do filozofii, a w konsekwencji nie jest to nobilitacja, lecz degradacja. Jest to sytuacja, którą można nazwać postępowaniem według **strategii skrótu historycznego** (najczęściej okazuje się, iż jest to także niestety skrót myślowy). Nie jest to zresztą jedyny przykład na to, jak dominanta Poppera staje się podstawą preparowania historii epistemologii. Preparowania — i to w podwójnym sensie — zniekształcania i promocji wizji innych koncepcji jako przygotowujących szczyt, który taka stylistyka recepcji zakłada. Strategię tę można porównać do obserwowanego często w transmisjach sportowych (np. wyścigu kolarskim) skrótu kamery dostarczającego obrazu, który zniekształca prawdziwą sytuację na tych zawodach. Skrót ten jest zależny od wysokości usytuowania kamery i jej odległości od obserwowanego obszaru. Podobną sytuację mamy w historii myśli, historii idei, we wszelkich badaniach historycznych lub posiłkujących się metodą historyczną. Zawsze bowiem istnieje tu niebezpieczeństwo skrótu historycznego,

który jednak może być wykorzystywany, lecz przy pełnej świadomości stosowania go. Podobnie jak jest on stosowany w transmisji, aby móc pokazać „pełen” obraz (szerszą panoramę) wyścigu i walki na trasie, może też być stosowany do spojrzenia np. na jedną epokę historyczną. Trzeba jednak mieć świadomość tego skrótu i zróżnicowań, które on zacierza, bowiem w „skróconej” odległości i zatartym zróżnicowaniu znajduje się często wiele interesujących i ważnych zdarzeń.

Postępowanie niektórych filozofów nauki piszących o Peirce’ie przypomina tę kolarską sytuację. Aby pokazać jak wielki jest ów skrót historyczny (swoisty efekt preparacji), uzyskany w przypadku tego stylu recepcji „logiki odkrycia” Peirce’a, wróćmy do samej koncepcji tego filozofa. Nie oznacza to wcale, że przeprowadzana tu, moja własna, interpretacja myśli klasyka jest „niewinna”. Całkowicie niewinna interpretacja nie istnieje, choć odrębną sprawą jest jak bardzo wrażliwe ma się sumienie metodologiczne w zakresie historiografii idei. Sam staram się tu być ostrożny.

Dla Peirce’a — znającego historię nauki — było absurdem twierdzić, iż tacy nowatorzy jak Kepler, Newton czy Einstein mieli po prostu tylko szczęście. Stąd też ujmując logikę jako naukę normatywną traktował ją jako teorię tego jak ludzie, a w szczególności naukowcy, powinni rozumować. W tak pojmowanej logice wyróżnioną rolę pełni abdukcja będąca pierwszym stadium i podstawą badań naukowych.

All the ideas of science come to it by way of abduction. [C. P. 5.145]

I właśnie w rozumieniu abdukcji ujawnia się — jak można sądzić — istota owego skrótu historycznego, bowiem, jak słusznie zauważa Douglas Anderson [23],

Peirce did not hold the ideas of insight and inference to be mutually exclusive with respect to abduction. [23, s. 33]

Oczywiście nie brak w dziejach recepcji Peirce’a twierdzeń, iż tak nie jest, ponieważ abdukcja jest formą logiczną i nie może zawierać elementów intuicji czy oryginalności. Harry Frankfurt w swoim artykule z 1958 roku *Peirce’s Notion of Abduction* [393] twierdzi właśnie, że abdukcja ma logiczną formę, a to wyklucza obecność intuicji, ta zaś formy logicznej przyjmować nie może. Generalnie można powiedzieć, iż tego typu twierdzenia mają konsekwencje takie, jak w ujęciu Reilly’ego, utożsamiającym abdukcję z indukcją. Podczas gdy Peirce wyraźnie w 1903 roku pisze:

The abductive suggestion comes to us like a flash. It is an act of *insight*, although extremely fallible insight [C. P. 5.181].

Z drugiej strony, podnosi się z kolei zarzut, iż Peirce’owska teoria abdukcji ma u podstaw charakter intuicjonistyczny. Argument ten jest nietrafny,

ponieważ cała koncepcja, cały system filozoficzny Peirce’a jest przecież atakiem na takie właśnie stanowisko Kartezjusza. Już same terminy używane przez Peirce’a na to wskazują. Żadne źródło tego nie podaje, lecz wydaje się, iż Peirce świadomie nie używa terminu *‘intuition’*, który jest terminem filozoficznym, ale w związku z tym obciążony jest wieloma znaczeniami wyniesionymi z tradycji filozoficznej oraz związany jest bezpośrednio jako podstawowy termin z intuicjonizmem. Pojęcie, do którego w tym miejscu się odwołuje to *insight*. W *Podręcznym słowniku angielsko-polskim* Stanisławskiego, Billip i Chociłowskiej znajdujemy trzy znaczenia tego słowa: „wnikliwość” (*power to see understand*); „intuicja” (*intuition*); „wgląd” (*look into sth.*). Widać więc, że autorzy tego słownika wcale nie ułatwiają sytuacji potencjalnemu czytelnikowi Peirce’a. Natomiast sięgnięcie do *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English* tłumaczy dostatecznie jasno jego posunięcie. Znajdujemy tam następujące określenie znaczenia słowa *‘insight’*: „*understanding; power of seeing into sth with the mind*” oraz „*(often sudden) perception, glimpse, or understanding*” (s. 441). To słownikowe znaczenie doskonale oddaje dążenie Peirce’a do ujmowania abdukcji w kontekście percepcji (*perception*) oraz umysłu (*mind*), a więc ujmowania odwołującego się do obszaru tego, co Pierwsze oraz tego, co Trzecie. Dlatego też *insight* ma tu stanowić coś nieoczekiwanego, niespodziewanego, jak to często określa „*flash of insight*” [C. P. 7.219]. Koncepcja intuicji (pozostajemy przy tym terminie, lecz pamiętając o powyższej wykładni) u niego nie da się porównywać z metodą intuicyjnego nastawienia, bądź intuicyjnego początku badań. Nie wydaje się więc możliwe interpretowanie Peirce’owskiej koncepcji abdukcji w duchu intuicjonistycznym lub wprost kartezjańskim.

Podobnie wiele nieporozumień związanych jest z Peirce’owskim terminem *‘instynkt’* (*instinct*) oraz koncepcją tzw. *il lume naturale*. Pojęcie instynktu jest nie tylko ważne dla zrozumienia koncepcji badań naukowych, a szczególnie abdukcji, lecz także a może przede wszystkim, dla zrozumienia bardzo istotnego dla Peirce’a terminu *‘nawyk’* (*habit*). Znamienne jest więc milczenie, jakim okryto ten termin w książkach poświęconych filozofii Charlesa S. Peirce’a. Spośród ponad 100 takich pozycji książkowych jedynie w kilku pojawiają się wzmianki ograniczające się do cytatów z *Collected Papers*. Jedna jest tylko praca, która usiłuje rozważyć zagadnienie instynktu w filozofii, a dokładniej teorii badań naukowych, szerzej. Jest to wspomniana już praca M. Ayim *Peirce’s View of the Roles of Reason and Instinct in Scientific Inquiry* [28], którą przez to funkcjonowała „na pograniczu” filozofii nauki i psychologii (psychologii badań naukowych), w rzeczywistości zaś „poza granicami” pierwszej oraz drugiej. Instynkt jest bowiem uznawany jako kategoria mieszcząca się poza

dziedziną filozofii nauki, a z kolei jego Peirce’owska interpretacja sytuuje się poza psychologicznym kontekstem interpretacyjnym. Kategoria **pogranicza** staje się bowiem epistemologiczną kategorią interpretacyjną, która często ma charakter historyczny. Jako taka wymaga ona pewnej teorii, pewnych zasad i reguł dialogu. Pogranicze w swojej epistemologiczno-interpretacyjnej płaszczyźnie wymaga określenia granic (czyli zakreślenia owego „między”) lub też miejsca (wskazanie punktu przecięcia). Dokonuje się to zgodnie z perspektywą epistemologiczną, wskazującą także dopuszczalne reguły dialogu. Wydaje się więc uzasadnionym odczytanie Bachtina jakie ostatnio doszło do głosu, dające pierwszeństwo idei pogranicza przed kategorią dialogu. Posługując się terminologią Peirce’a można to przedstawić jako zależność między interpretacją oraz mediacją, zaś reguły mediacji określane są przez proces semiozy, czyli triadyczną teorię znaku (por. [238]).

Nie da się więc pojęcia instynktu wyrzucić poza ramę recepcyjną, bez konsekwencji, a jeśli tak się czyni, należy mieć pełną świadomość tego zabiegu interpretacyjnego. Z drugiej zaś strony nie można rozważać instynktu bez dostrzegania jego pogranicza, opisywanego w trybie odniesienia do reguł, które ustalają relacje „pomiędzy” wyznaczającymi owe **pogranicze** obszarami lub określają miejsca, w których owe obszary się przecinają.

Lech Witkowski twierdzi, iż:

Może to być [...] pogranicze w rozumieniu terytorialnym, może być przesycone charakterem interakcyjnym, może być dookreślone w kontekście relacji (różnic i przeciwieństw) i wreszcie może być ono generowane przez ambiwalentny status uczestniczących w nim członów sytuacji kulturowej, podmiotów, czy kategorii deskryptywnych. [238, s. 19]

Fragment ten przynosi, jak się wydaje, metodologiczne dookreślenie kategorii pogranicza, która moim zdaniem, ma charakter epistemologiczny oraz interpretacyjny, podobnie zresztą jak kategoria granicy. Otóż w moim przekonaniu, „odczytywanie” śladów pogranicza dokonuje się zawsze „w czyjejs obecności” i jak sądzę jest wynikiem uwikłania klasycznej teorii reprezentacji wspartej na dwuczłonowej relacji między elementem znaczącym (*signifié*) oraz elementem znaczącym (*signifiant*). Zdaniem Terence Hawkesa [167] w koncepcji opartej na tej relacji „język stanowi wielką siłę konserwatywną w ludzkim pojmowaniu świata” [167, s. 28].

Kategoria pogranicza daje możliwość transgresji, przekroczenia tego językowego konserwatyzmu, ale jednocześnie bez odcinania się od możliwości kontynuacji czegoś. Otóż podobnie jak triadyczna teoria reprezentacji daje nam „zdolność słyszenia tego, czego tekst nie powiedział” [311,

s. 158] a więc przewyciężenia charakterystycznej dla diadycznej teorii reprezentacji arbitralności — tak koncepcja pogranicza pozwala nam uprawiać archeologię wiedzy; pozwala na dostrzeganie „rozproszenia wypowiedzi” oraz „cięć” (*rupture*) i granic, które są przecież wynikiem obecności człowieka w każdym dyskursie. Można jeszcze tu dodać, że jest to obecność podwójna. Jest to obecność tego, przez kogo dyskurs się przejawia, lecz jest to także obecność tego, który interpretuje, a więc tego, który w jakiś sposób wyznacza swoją relację do tego dyskursu, będąc jednocześnie tym, przez kogo uobecnia się inny dyskurs czy tekst<sup>4</sup>. Tak rozumiana kategoria pogranicza jest z całą pewnością kategorią epistemologiczną i interpretacyjną.

Jak się wydaje, właśnie ta kategoria pogranicza daje możliwość zrozumienia Peirce’owskiej koncepcji **retrodukcji – abdukcji – presumpcji**. W literaturze przedmiotu dotyczącej filozofii i semiotyki Peirce’a upowszechniła się praktyka wymiennego stosowania pojęć **retrodukcji, abdukcji, presumpcji** oraz **hipotezy** (*retroduction, abduction, presumption, hypothesis*). W książce Thomasa Goudge’a *The Thought of C. S. Peirce* [58] czytamy:

The second kind of applicative inference is referred to variously by Peirce as Abduction, Presumption, Retroduction or Hypothesis. [58, s. 195]

Abdukcja bywa interpretowana jako forma indukcji, a często także pojęcie to wymiennie stosuje się z pojęciem retrodukcji — głównie po to, aby móc cytować zarówno te fragmenty z Peirce’a, w których mowa o retrodukcji, jak też te, gdzie używa się pojęcia abdukcji. Służy to oczywiście określone mu celowi interpretacyjnemu. Taką postawę można zaobserwować w książce Williama Daviesa *Peirce’s Epistemology* [42], która chce

<sup>4</sup> O uobecnianiu przez tekst i w tekście pisze Juliusz Domański w książce *Tekst jako uobecnienie. Szkice z dziejów myśli o piśmie i książce* (IFiS PAN, Warszawa 1992). Analizując tytułową ideę od Platona po XVI wiek autor pokazuje: „po pierwsze, stale wznmagającą się od czasów Platona świadomość wyjątkowej doniosłości pisma i piśmiennictwa dla życia duchowego człowieka, po wtóre — metamorfozy Platónskiego ideału międzyosobowych relacji dialogicznych, najpierw w postaci „scholastycznego” i „scjentyistycznego” przekształcenia tego ideału, następnie zaś jego powolnego odrodzenia w „osobowej” postaci, które wszelako dokonało się ignorując całkowicie zastrzeżenia Platona wobec pisma i literatury” (s. 133). Domański przy okazji zwraca uwagę na dwa istotne problemy związane z zagadnieniem tekstu jako uobecnienia. Pierwszy to kwestia pytania o status ontyczny rzeczywiście uobecnionej przez tekst i status uobecnień samych (czy jest to byt rzeczywisty, byt o innym statusie ontycznym czy też pobudzone przez lekturę, uaktualnione przeżycia, które czekały jakby w uśpieniu, w stanie potencjalnym, w umyśle potencjalnego czytelnika). Dugie zagadnienie, poruszone niejako po drodze, to problem czasu. Domański słusznie wskazuje na wagę koncepcji czasu św. Augustyna wyłożoną w XI księdze *Wyznań* dla współczesnych rozważań nad ideą tekstu jako uobecnienia.

pokazać współdziałanie Rozumu i Instynktu poprzez koncepcję abdukcji. Zazwyczaj jednak jest tak, że badacze używają jedno wybrane pojęcie, nie zawsze deklarując tożsamość pojęć abdukcji, retrodukcji, presumpcji oraz hipotezy. I tak Ayim, we wspomnianej już pracy [28], oraz Hanson używają pojęcia retrodukcji; badacze utożsamiający abdukcję z indukcją używają najczęściej pojęcia hipotezy, zaś największa grupa badaczy pozostaje przy pojęciu abdukcji, lecz nie zawsze istnieje świadomość złożoności dokonywanego wyboru. Można tu jednak zauważyć pewne interesujące zależności. Pojęcie presumpcji pojawiło się właściwie tylko przy deklaracji, iż w tej to pracy pojęcia abdukcji, retrodukcji, presumpcji i hipotezy traktuje się wymiennie. Właściwie więc w pracach badaczy Peirce’a funkcjonują tylko trzy pojęcia: abdukcja, retrodukcja oraz hipoteza. Trzeba jednak powiedzieć, iż sam ten autor wprowadza także pewne niejasności. Pisze on bowiem:

*Presumption*, or, more precisely, *abduction* (which the present writer believes to have been what Aristotle’s twentyfifth chapter of the second *Prior Analytics* imperfectly described under the name of ἀπαγωγή, until Apellicon substituted a single wrong word and thus disturbed the sense of the whole), furnishes the reasoner with the problematic theory which induction verifies. [C. P. 2.776]

Z kolei w następnym paragrafie znajdujemy już tylko pojęcie *presumption*, określone jako „kind of reasoning which supplies new ideas” [C. P. 2.777].

W tym momencie staje kwestia oceny pracy edytorskiej Paula Weissa, Charlesa Hartshorne oraz Artura Burksa, którzy przez wiele lat przygotowali do druku fragmenty prac pozostawione przez Peirce’a w rękopisach. Było to przedsięwzięcie o ogromnym zakresie, lecz jak pokazują nasze analizy oraz pierwsze tomy nowej, chronologicznej edycji prac Peirce’a to taka dopiero edycja pism klasyka daje możliwość lepszego oddania myśli amerykańskiego filozofa. To właśnie *Collected Papers* przyczyniły się do traktowania zamiennie pojęć abdukcji, retrodukcji, presumpcji i hipotezy. Sugestię do takiego traktowania stanowią odsyłacze w indeksach. Przypomnijmy tu, iż rozważania dotyczące abdukcji, lecz posługujące się pojęciem retrodukcji zawarte są w przywoływanych już pracach Hansona i Ayim. Pozostałe prace, stanowiące znaczną większość recepcji Peirce’a odnośnie do zagadnienia „logiki odkrycia”, posługują się pojęciem abdukcji. Oczywiście da się tu zauważyć pewną gradację stanowisk: od rozważań o kreatywnej mocy abdukcji [23] do rozważań nad abdukcją jako tylko sposobem czy wprost metodą wyprowadzania, bądź też stawiania hipotez (Popper [207], [208], Haack [300], Niiniluoto [192]). Już sama konfiguracja nazwisk wskazuje pewien wniosek wynikający z

tej analizy. Wydaje się więc, iż posługiwanie się poszczególnymi pojęciami w interpretacji Peirce’owskiej koncepcji abdukcji związane jest z odpowiednimi stylami recepcji „logiki odkrycia” Peirce’a. Pojęcie retrodukcji związane jest z recepcją wskazaną przez *patterns of discovery*, natomiast pojęcie abdukcji i hipotezy przywołuje styl recepcji wyznaczony przez *logic of scientific discovery*.

Zupełnie odmienną próbą interpretacji jest propozycja D. Andersona [23], starająca się umieścić Peirce’a w tradycji filozofii amerykańskiej. Ujęcie Andersona pokazuje pojęcie abdukcji w perspektywie systemu filozofii Peirce’a i to każe nam uznać to ujęcie za to, poprzez które najpełniej odczytać można koncepcję abdukcji u tegoż. Jeśli Peirce’owskie pojmowanie abdukcji umieścić w szerszym kontekście amerykańskich rozważań filozoficznych nad kategorią twórczości to okaże się, iż pojęcie twórczości stanowi element ramy, która, jak twierdzą, określa nowy styl recepcji w tradycji filozofii amerykańskiej. Jest to rama, którą określam jako C – C – C, (dając jej rozwinięcie jako *Creativity – Continuity – Community*). Rama ta pokazuje pewien styl recepcji i tradycję filozofii amerykańskiej od Emersona poprzez Peirce’a, Deweya, Jamesa, Royce’a i Whiteheada po Hartshorne’a i Weissa. Ten styl recepcji będzie przedmiotem osobnych analiz, tu zaś wróćmy do Poppera i Hansona.

Wskazywałem już na swego rodzaju „imperialność”, a przy tym również drapieżność Popperowskiego (w sensie: zdominowanego Popperem) stylu recepcji oraz „lokalność” sposobu recepcji dokonywanego przez Hansona. Ta charakterystyka określa stosunek wypowiedzi recepcyjnych do pewnej wyróżnionej wypowiedzi (Foucault mówi o miejscach wyróżnienia) określającej rozproszenie tych wypowiedzi. Problem owej „drapieżności” interpretacji byłby interesującym przedmiotem do dalszych analiz, nie jest to jednak zagadnienie podstawowe dla tej pracy. Wspomnijmy tylko, iż wydaje się, że każda z interpretacji jest w pewnym stopniu „drapieżna” prowadząc do wielu „ran”. „Rany” te — powtórzmy jeszcze raz — często są, można powiedzieć za Bettelheimem „ranami symbolicznymi”, swego rodzaju „inicjacja” filozoficzna, sposobem zaistnienia w tradycji filozoficznej. Można by więc nawet tu zaryzykować postawienie hipotezy głoszącej, iż każda próba określenia swej filozoficznej tożsamości w odniesieniu do tradycji filozoficznej niesie zadawanie „ran symbolicznych”. Jak sądzę, prześledzenie ewolucji czy też zmian tego zabiegu filozoficznej „inicjacji” poprzez wieki mogłoby być równie interesujące jak analizy antropologów kulturowych.

Każda interpretacja, niezależnie od stopnia jej „drapieżności”, pewne elementy interpretowanego przedmiotu „wydobywa”, lecz inne „przysłańnia”. Bywa tak, iż im potężniejsza jest perspektywa interpretacyjna oraz

im więcej można powiedzieć wykorzystując „wydobyte” elementy, tym więcej elementów zostaje „przysłoniętych”. Jesliby odwołać się tu do analogii z latarnikiem trzymającym w ręku lampę, to oczywiste się wydaje, że im większy i potężniejszy latarnik tym większy będzie rzucał „cień”. „Cień” ten będzie zmieniał również wygląd w zależności od usytuowania źródła światła. Istnieje jednak metoda zlikwidowania „cienia”, mianowicie zwiększenie ilości źródeł światła.

Tak, jak rozumiem badania pogranicza, posługują się one układem latarników znajdujących się wzajemnie na tyle blisko, iż światła lamp sąsiadujących latarników znosi, częściowo neutralizuje lub infrakcyjnie wzmacnia rzucające przez nich cienie. Dialog byłby tu wzajemnym oświetlaniem sobie drogi. Tak więc kategoria pogranicza jest to kategoria, która pozwala „wydobyć” to, co przez różne interpretacje, odmienne style recepcji czy też inaczej „spolaryzowane” ramy było przesłonięte.

Taką właśnie sytuację spotykamy w przypadku „logiki odkrycia” Peirce’a i jej recepcji. W moim przekonaniu, każdy z przywoływanych tu stylów recepcji coś „przesłania”. Dyskurs recepcyjny „logiki odkrycia”, a szczególnie systemu wypowiedzi dotyczących koncepcji abdukcji jest tym, co Foucault nazywa „miejscem niezgodności”. Zadaniem archeologa wiedzy jest opisanie tej „przestrzeni konfliktowej”. Kategoria pogranicza nie jest tu zgodna metodologicznie i epistemologicznie z „archeologią wiedzy” Foucault. Wydaje się jednak, iż metody te wcale się nie wykluczają, bowiem tam gdzie kończy pracę „archeolog wiedzy”, tam rozpoczyna pracę „badacz pogranicza”.

Wracając do analizy presumpcji, retrodukcji, abdukcji i hipotezy twierdzą, idąc w analizach śladem „archeologa wiedzy”, iż terminy te nie są równoznaczne, tzn. mamy tu „miejsca niezgodności”, czyli pewną „przestrzeń konfliktową”. Dokonując transgresji owych niezgodności można pójść drogą „badacza pogranicza” i stwierdzić, iż wprawdzie mają te terminy odmienne znaczenia i wskazują na różne elementy, lecz tego samego pierwszego etapu badań naukowych, utożsamianego najczęściej z abdukcją.

Z roku 1867 (z listopada) pochodzi Peirce’owskie tłumaczenie fragmentu *Analitików* [119] Arystotelesa, gdzie Peirce wyjaśnia, iż ‘abdukcja’ jest przekładem Arystotelesowego ‘apagoge’, lecz poprzez łacińskie tłumaczenie posługujące się terminem ‘abductio’. Dodajmy teraz, że z lat 1868–1869 pochodzi seria artykułów napisana dla nowopowstałego pisma filozoficznego „The Journal of Speculative Philosophy”, które dotyczą Peirce’owskiego rozumienia *cognition*. Zawarte tu są m.in. tezy utrzymujące, że każda myśl jest znakiem oraz że wszystkie procesy umiejscowione w umyśle (mind) mają charakter inferencyjny. Na tej podstawie przyjmujemy,

iz właściwym dla Peirce’owskiego ujęcia „logiki odkrycia” oraz koncepcji abdukcji jest ich semiotyczna interpretacja, i to jako procesów będących elementami *cognition* oraz sięgających (poprzez „logikę odkrycia” – *inquiry*) do tego czym dla Peirce’a jest *knowledge*. W tym sensie będziemy dopełniać ideę „badań pogranicza”, gdyż wbrew sugestii samego terminu podstawową, czy też konstruującą w sensie ontologicznym jest tu kategoria **ciągłości**. Epistemologiczna i interpretacyjna kategoria **pogranicza** jest ufundowana na **ontologicznym założeniu o ciągłości**. Zatem o ontologii „bycia pomiędzy” można mówić tylko w kontekście założenia o ciągłości, nie narażając się na to, iż owo „pomiędzy” w sensie przestrzennym (terytorialnym) trafi w próżnię, natomiast w sensie relacyjnym (interakcyjnym) pozbawione będzie dialogu. Takie rozwiązanie zagadnienia „pogranicza”, uzyskane poprzez analizy Peirce’a, będzie tu przyjmowane. Teraz wrócimy do opisu ustaleń „archeologa wiedzy” w odniesieniu do „logiki odkrycia”, a dokładniej pojęć presumpcji, retrodukcji, abdukcji, hipotezy, a także dedukcji i indukcji.

## VI.2. Arystotelesowskie *apagoge* jako kontekst preceptyjny abdukcji

**A**bdukcja jest oryginalnym wkładem Peirce’a do logiki oraz teorii badań naukowych. Stąd też, z wyróżnionych przez Peirce’a sposobów rozumowania, abdukcji poświęca się bardzo wiele miejsca. Mimo to niewiele jest analiz, które w sposób spójny próbowałyby pokazać zagadnienia związane z abdukcją i jej miejscem w koncepcji Peirce’a. Nie jest to łatwe, ponieważ poglądy Peirce’a ewoluowały, a wraz z nimi następowała korekta ujęcia abdukcji. Poza tym abdukcja niejako automatycznie wpisywana była w tradycyjnie rozumianą logikę lub też filozofię nauki. Norwood R. Hanson nie miał z kolei szczęścia do popularności wśród filozofów nauki, a to on wykorzystał koncepcję abdukcji (retrodukcji) dla potrzeb sformułowania własnego stanowiska. Pozbawiona swych oryginalnych elementów abdukcja niejednokrotnie jest porównywana lub wprost utożsamiana z indukcją. Przykładem tu mogą być dwie książki, z których jedna sprowadza abdukcję do indukcji, zaś druga odwrotnie utożsamia indukcję z abdukcją. Autorem pierwszej pozycji *Charles Peirce’s Theory of Scientific Method* jest Francis Reilly, a druga książka to praca Williama Davisa *Peirce’s Epistemology* [42]. Wydaje się, iż dopiero Douglas Anderson w swej książce *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce* [23,

s. 14–84] znalazł odpowiedni kontekst interpretacyjny dla zrozumienia Peirce’owskiej koncepcji abdukcji. Kategoria twórczości (*creativity*) jest kategorią istotną nie tylko dla Peirce’a, lecz można powiedzieć, że konstytuuje ona tradycję filozofii amerykańskiej. Charles Hartshorne w książce *Creativity in American Philosophy* [166] ukazuje obecność i znaczenie twórczości jako kategorii filozoficznej w 27 koncepcjach stworzonych przez filozofów amerykańskich od Edwardsa i Emersona, poprzez Jamesa, Peirce’a, Deweya i Whiteheada, po Quine’a, Rorty’ego i Nozicka. Zaprezentowane poniżej ujęcie abdukcji bierze jako punkt wyjścia rozważania Andersona, bowiem kategoria twórczości jest poprzez związek z koncepcją nowości (*novelty*) stowarzyszona z kluczowym dla nas pojęciem ciągłości (*continuity*). Podstawowym zaś elementem twórczości, zarówno naukowej jak artystycznej, jest abdukcja.

Samo pojęcie abdukcji jest Peirce’owskim tłumaczeniem terminu Arystotelesa *apagoge*, który oddawany jest przez tłumaczy jako redukcja. Umberto Eco zwraca uwagę, iż ‘abduction’ w języku angielskim znaczy tyle co ‘uprowadzenie’. W książce *The Limits of Interpretation* [148] pisze on tak:

It’s strange that Peirce used such a term as ‘abduction’. He formulated it in analogy with *Deduction* and *Induction* (and also in reference to some Aristotelian terms). But we cannot forget that in English ‘abduction’ also means kidnapping. If I have a strange Result in a field of phenomena not yet studied, I cannot look for a Rule in that field (if there were and if I did not know it, the phenomenon would not be strange). I must go and ‘abduct’, or ‘borrow’, a Rule from elsewhere. [148, s. 158]

Ze względu na to *uprowadzane* czy też *pożyczane* prawo możemy tu mówić o trzech przypadkach, które Eco [148, s. 159] nazywa trzema poziomami lub płaszczyznami abdukcji (*three levels of abduction*). Chodzi bowiem o to czy owo prawo istnieje, a jeśli tak, to czy jest możliwe jego zidentyfikowanie.

On the first level, the Result is strange and unexplainable, but the Rule already exists somewhere, perhaps inside the same field of problems, and one just must find it, and find it to be the most probable. On the second level, the Rule is difficult to identify. It exists elsewhere, and one must bet that it could be extended to this field of phenomena (this is the case of Kepler). On the third level, the Rule does not exist, and one must invent it: this is the case of Copernicus, who decides that the universe must not be heliocentric for reasons of symmetry and „good form”. [148, s. 159]

Zatem nie jest abdukcja drogą odkrywania praw przyrody. Może ona jedynie „pożyczać” lub „uprowadzać” takie prawo, czy też przytoczyć sformułowanie pretendujące do roli prawa. Abdukcja formułuje jedynie

hipotezy dotyczące przyczyn, zaś odkrywanie praw jest właściwe dla indukcji. Według Peirce’a [C. P. 2.713] nauka ma trzy zadania:

1) the discovery of Laws, which is accomplished by induction; 2) the discovery of Causes, which is accomplished by hypothetic inference; and 3) the prediction of Effects, which is accomplished by deduction.

Istnieje przekonanie, iż we wcześniejszym okresie swej działalności Peirce używał terminu *hypothesis* oraz traktował i analizował dedukcję, indukcję i hipotezę jako rodzaje rozumowania. Uważa się także, iż w tym czasie (tzn. do lat dziewięćdziesiątych dziewiętnastego stulecia) jeszcze nie posługiwał się pojęciem abdukcji. Jest to pogląd błędny, bowiem już w 1867 roku w swoich notatkach do słownika terminów logicznych *Specimen of a Dictionary of the Term of Logic and Allied Sciences: A to ABS* (ujętych w katalogu manuskryptów jako MS 145) jest spory fragment zatytułowany *Abduction*. Żaden z badaczy Peirce’a, także tych, którzy zagadnieniem abdukcji zajmowali się w sposób szczególny, nie przywołuje tego śladu. Fragment ten nie został opublikowany w *Collected Papers of Charles S. Peirce* [2], a dopiero w drugim tomie chronologicznej edycji pism Peirce’a *Writings of Charles S. Peirce* z 1984 roku [16, s. 108]. Znajduje się tu kilka bardzo interesujących i ważnych informacji, a przede wszystkim fragment *Analitików Pierwszych* [119] Arystotelesa, w tłumaczeniu Peirce’a, uwzględniającym przekład *apagoge* jako *abdukcja*. Okazuje się, iż sugestia Umberto Eco wskazująca na angielskie znaczenie terminu *abdukcja* jest niezwykle trafna. ‘Abdukcja’ bowiem, a dokładniej angielskie ‘abduction’ jest formą pochodzącą od ‘abductio’ (‘uprowadzenie’). To łacińskie słowo z kolei było używane przez Juliusa Paciusa (Julio Pace 1550–1635), włoskiego filozofa działającego we Francji, Niemczech i we Włoszech, w *Opera Aristotelis Stagiritae philosophorum omnium longe principis nova editio, graece, latine* przez niego wydanym, dla oddania właśnie Arystotelesowskiego terminu *apagoge*. Wybór *abductio* nie był przypadkowy, ponieważ z fragmentu Peirce’a wynika, iż znał on tłumaczenie Boecjusza używającego terminu ‘deductio’ oraz późniejsze sięgające po ‘reductio’ oraz ‘inductio’. Poza tym edycja Paciusa nie była jedynym znanym Peirce’owi wydaniem Arystotelesa. W jego prywatnej bibliotece było wydanie Bekkera *Aristoteles Graece* z 1831 roku oraz często przywoływane wydanie Waitza *Aristotelis Organon Graece* z lat 1844–1846. Zagadnienia te warto uczynić przedmiotem osobnych analiz i porównań z Arystotelesem.<sup>5</sup> Ciekawe jest

<sup>5</sup> Warto tu także rozważyć Arystotelesowską teorię kategorii i sylogistykę jako punkt wyjścia wielu analiz Peirce’a. Bardzo interesujące są w tym kontekście prace Klaus Oehlera zawarte w jego książce *Sache und Zeichen. Zur Philosophie der Pragmatismus* (Klostermann, Frankfurt 1995). Szczególnie warto tu wymienić: „Die Anfänge der Relationenlogik

np., iż Peirce w swoim przekładzie to, co w polskim tłumaczeniu Kazimierz Leśniak oddaje przez jeden termin ‘wiedza’, oddaje dwoma terminami, raz ‘science’, a innym razem ‘knowledge’, co — znając analityczny umysł Peirce’a — zapewne nie jest bez znaczenia, zasługując na szersze naświetlenie.

Za świadomym wyborem abdukcji, jako terminu oddającego *apagoge*, przemawia także zastrzeżenie Peirce’a zawarte w ostatnim zdaniu omawianego fragmentu słownika logicznego. Peirce pisze [16, s. 108]:

It will be seen that abduction has not connection with „apagogical proof”. See Waitz, *Organon*, 1.534.

Badacze Peirce’a są zgodni, iż jego analizy dotyczące rodzajów rozumowania wychodzą z sylogistyki Arystotelesa. Trudno też podważać twierdzenie, że do lat dziewięćdziesiątych dziewiętnastego stulecia rozważania Peirce’a dotyczące rozumowania i jego typów mieściły się w perspektywie interpretacji sylogistyki Arystotelesa. Żadne jednak z tych ustaleń nie tłumaczy skąd się wziął u niego termin *abduction*. Mianowicie nikt nie podaje, iż jest to tłumaczenie Arystotelesa chociaż poprzez przekład łaciński Paciusa. Ważne też, że notatka z przekładem Arystotelesa pochodzi z 1867 roku (jest to także okres precepcyjnego kontekstu teorii kategorii Arystotelesa). Oznacza to bowiem, iż właśnie od tego czasu Peirce zmagął się z odpowiednim ujęciem abdukcji oraz jej związku z pozostałymi rodzajami rozumowania, a szczególnie z indukcją. Zmagania te przechodziły różne etapy dając możliwości interpretatorom myśli Peirce’a do uogólnień utożsamiających abdukcję z indukcją. O przykładach takich zabiegów interpretacyjnych wspominałem już wcześniej. Takim poczynaniem badaczy pomagała niejasność terminologiczna, związana z zamiennym stosowaniem przed 1900 rokiem takich terminów jak: ‘abduction’, ‘retroduction’, ‘presumption’ oraz ‘hypothesis’. Sam Peirce szybko sobie uświadomił taką sytuację. W 1902 roku wprost pisał o swoich błędach i nieporozumieniach związanych z pracami z lat 1867 (*On the Natural Classification of Arguments* [16], s. 23–48) i 1883 (*A Theory of Probable Inference* [107], s. 126–181) oraz przyznał, że [16, IV, s. 588]:

All the difficulties with which I labored are now completely disposed of by recognizing that Abductive Induction is quite a different thing from abduction.

Droga zmagania z rodzajami rozumowań była drogą prowadzącą do ujęcia logiki jako nauki normatywnej, logiki jako semiotyki. Takiemu

und der Zeichenschluß bei Aristoteles”, „Peirce als Interpret der Aristotelischen Kategorienschrift” oraz „Eine bisher unveröffentlichte englische Übersetzung der ersten vier Kapitel der Aristotelischen Kategorienschrift von Charles Sanders Peirce aus dem Jahre 1864”.

zakończeniu ewolucyjnej drogi poglądów Peirce’a sprzyjały, a nawet ją w wyraźną stronę kierowały, studia z dziedziny historii nauki, studia nad logiką Epikura, a szczególnie Filodemosia oraz szereg ówczesnie ukazujących się prac, które Peirce recenzował i omawiał dla różnych periodyków, takich jak „The Nation”. Studia z dziedziny historii nauki oraz lektura prac wydawanych ewolucjonistów i logików, prowadziły Peirce’a do ujęcia logiki jako nauki normatywnej. Jednocześnie analizy prowadzone przez niego wraz z jego doktorantem Marquandem z John Hopkins University nad logiką stoików oraz fakt, iż w 1865 roku Gomperz opublikował odnaleziony traktat Filodemosia *O znakowaniu*, uświadomiły Peirce’owi głęboką zależność między logiką i semiotyką, dwiema bardzo ważnymi dla niego dziedzinami. Filodemos porusza zagadnienie indukcji i wnioskowania przez analogię, przy czym istotne jest tu, iż jest to wnioskowanie ze znaków, a więc wnioskowanie semiotycznie uwikłane.

Pochodząca z interpretacji Arystotelesa koncepcja abdukcji w jej wczesnym sformułowaniu dotyczyła

a type of reasoning or method whose form was that of obtaining a minor premiss from a major premiss and a conclusion. [23, s. 16]

Później, poczynając od roku 1901 lub 1902, koncepcja abdukcji oparta jest na procesualnym jej ujęciu. Należy jednak pamiętać, iż Peirce dążył do takiego ujęcia abdukcji, która jednocześnie miałaby formę logiczną oraz byłaby żywym procesem myślenia. W swoich wcześniejszych rozważaniach zaliczał on dedukcję do rozumowań eksplikatywnych, natomiast indukcję i abdukcję do amplikatywnych. Dedukcja nie wnosiła nic nowego do myślenia, wyznaczała ona granice zamkniętego systemu. Zarówno indukcja jak i abdukcja wносиły coś nowego, a przy tym dostarczyły możliwej lub prawdopodobnej wiedzy czy też poznania. Twierdził wtedy, iż abdukcja i indukcja nie różnią się formą, lecz tylko funkcją. Był nawet taki moment, kiedy Peirce traktował abdukcję jako „*induction of characters*” i wtedy abdukcja i indukcja nie różniły się praktycznie niczym znaczącym.

Ewolucja poglądów Peirce’a, o której tu mowa ma sens metodologiczny. Dotyczy tego, jaką rolę odgrywa logika dla metodologii i jaki jest jej przedmiot. W swoich późniejszych pracach Peirce twierdzi, że logika nie jest tylko sprawą „*of a closed system of thought but of open human inquiry*” [23, s. 21]. Dlatego też usiłuje poczynić zasadnicze rozróżnienie między abdukcją oraz indukcją. Już w 1866 roku pisał, iż:

the essence of an induction is that it infers from one set of facts another set of similar facts, whereas hypothesis infers from facts of one kind to facts of another. [C. P. 2.642]

Opinię tę powtórzył on w 1878 roku i dodał, iż tylko abdukcja jest tym, co naprawdę daje początek pewnej nowej idei. Z tego okresu pochodzą też opinie wskazujące na mentalne różnice, które mają konsekwencje w teorii kategorii. Peirce bowiem dowodzi, że:

hypothesis produces the *sensuous* element of thought, and induction the *habitual* element. [C. P. 2.643]

To stwierdzenie jest bardzo ważne dla omawiania Peirce’owskiej teorii przekonań i teorii nawyku. W 1898 roku filozof wraca do Arystotelesowego *apagoge* i interpretuje je zarówno jako formę logiczną jak też żywy proces. W ten sposób indukcja i abdukcja zostają rozdzielone. Abdukcja prowadzi do hipotezy, a indukcja dokonuje jej testowania. Tak więc relacja między indukcją i abdukcją musi być rozpatrywana w perspektywie opisanych przez Peirce’a etapów badawczych.

Wspomniano już w tej pracy, iż samo pojęcie abdukcji jest przekładem terminu ‘*apagoge*’ z *Analityków* [119] Arystotelesa. Trzeba także przypomnieć, że jest to szczególna lektura Arystotelesa, bowiem poprzez średniowiecze i łacinę. Zatem tu należałoby szukać „ramy” charakterystycznej dla odczytania Arystotelesa przez Peirce’a. W najczęściej spotykanych opracowaniach i przekładach przyjęło się tłumaczyć ‘*apagoge*’ jako ‘redukcja’. Tak również termin ten rozumie polski tłumacz Arystotelesa Kazimierz Leśniak (patrz 119, s. 174–175). Z kolei ‘*epagoge*’ tłumaczy się jako ‘indukcja’, a ‘*hypothesis*’ jako ‘hipoteza’. Tak więc kanoniczny styl recepcji Arystotelesa we fragmentach nas tu interesujących określany jest przez terminy ‘redukcja’, ‘indukcja’ i ‘hipoteza’. Jeśli do tego dodamy dedukcję to uzyskany zestaw terminów rekonstruował będzie „ramę” dla owego kanonicznego odczytania Arystotelesa. W przypadku Peirce’owskiej lektury Arystotelesa jest inaczej. Dokonywana ona jest „w obecności” średniowiecza i łaciny. Należy też dodać, iż nie jest ona żadnym nadużyciem interpretacyjnym, bowiem w przytaczanych tekstach wiele jest terminów średniowiecznych, a sama koncepcja gramatyki spekulatywnej, logiki oraz retoryki spekulatywnej pochodzi właśnie ze średniowiecza. Sama koncepcja Peirce’a bywa nazywana, nie bez racji, realizmem scholastycznym (jak np. w książce Bolera *Charles Peirce and Scholastic Realism* [30]). Odwoływanie się do średniowiecza i łaciny sugeruje, że w interpretacji myśli Peirce’a uczestniczyć powinna nie tylko recepcja jego myśli, lecz także recepcja, której obraz umiejscowiony jest w samej koncepcji Peirce’a. Aby w pewien sposób wyrazić tę sugestię, ale jednocześnie wskazać odmiennosc obu recepcji, zaproponowany został przez nas (patrz przedmowa do tej pracy) termin ‘precepcja’. Będzie to element szeroko rozumianej teorii recepcji. Można zatem powiedzieć, iż w „logice odkrycia” Peirce’a odbija się



Arystoteles w średniowiecznym stroju. Z drugiej zaś strony owa „logika odkrycia” oświećla cienie Popperowskich i Hansonowskich latarników. Trzeba jednak pamiętać, że aby sama ona („logika odkrycia”) zyskała „wyraz”, a więc aby owe „ślady” gdzieś prowadziły, potrzebuje tak światła latarników, jak odbicia „przebranego Arystotelesa”.

Mając na uwadze to, co powiedziano powyżej można nasze dotychczasowe rozważania o abdukcji podsumować w sposób następujący. Hansonowska rama recepcyjna oraz styl recepcji określony przez ramę Popperowską oświećliły w ten sposób owe „ślady” interpretacyjne, iż widoczne się stało „odbicie przebranego Arystotelesa”. Z kolei odbite światło Arystotelesa pozwoli nam ujrzeć „pogranicze” „ram recepcyjnych” w taki sposób, iż widoczne się staną znaki w „logice odkrycia” Peirce’a.

### VI.3. Od „uprowadzenia” nawyku do „wprowadzenia” przekonania

Jak już wskazywałem, abdukcja jest łacińskim tłumaczeniem greckiego terminu ‘apagoge’ pochodzącego z *Analitików* [119] Arystotelesa. Taka precepcja przypisuje mu znaczenie **uprowadzenia**. Także Peirce’owska koncepcja indukcji występuje u tego filozofa w kontekście sylogistyki i rozważań myśli Arystotelesa. Skoro Peirce korzystał również z łacińskiego przekładu *Analitików* (skąd zaczerpnął ‘*abductio*’ jako odpowiednik ‘*apagoge*’) to wolno twierdzić, iż także termin ‘*epagoge*’ rozumie w sensie łacińskiego ‘*inductio*’ co oznacza **wprowadzenie** (patrz t. 3, s. 122). Ważne jest też to, iż oznacza on tu także **przypuszczenie**, bowiem jak sam pisze, indukcja jako sposób zdobywania informacji jest przypuszczeniem, domniemaniem [C.P. 2.430], natomiast jako sposób uzasadniania hipotezy jest „wprowadzaniem”, które odpowiednio długo stosowane prowadzi do prawdy. Idąc dalej za „światłem odbicia Arystotelesa” dedukcję możemy określić odwołując się do łacińskiego ‘*deductio*’, co oznacza **wyprowadzenie** (patrz t. 2, s. 45). Zauważmy więc, iż zaprezentowana interpretacja odwołuje się do określonej ramy precepcyjnej utworzonej przez terminy ‘*abductio*’, ‘*inductio*’ oraz ‘*deductio*’, pojawiające się w naszej interpretacji dzięki „światłu odbicia Arystotelesa”. Inaczej ramę tę można określić odwołując się do terminów ‘uprowadzenie’, ‘wprowadzenie’ oraz ‘wyprowadzenie’.

Wróćmy teraz do twierdzenia, które już wcześniej sformułowałem, głoszącego, iż pojęć retrodukcji, presumpcji, hipotezy oraz abdukcji nie

należy stosować wymiennie. Stanowią one bowiem odmienne i odrębne charakterystyki pierwszego etapu badań naukowych. Abdukcja już została określona powyżej, zatem sięgnijmy do retrodukcji. Zgodnie z przyjętą ramą precepcyjną naszej interpretacji, określenia tego terminu należy szukać w kontekście jego odpowiednika łacińskiego. Jak wskazuje przedrostek ‘*retro-*’, poprzedzający taką samą jak w poprzednich trzech przypadkach podstawę ‘*ductio*’ oznaczającą **prowadzenie**, w tym przypadku (przypadku retrodukcji) uzyskamy określenie **prowadzenie wstecz** (*Słownik łacińsko-polski*, s. 549). Pozostało więc określenie jeszcze hipotezy oraz presumpcji. ‘*Presumptio*’ znaczy tyle, co domniemanie, zaś dodatkowych informacji może udzielić rozłożenie tego terminu na ‘*prae*’ oraz ‘*sumptio*’. ‘*Sumptio*’ to **przyjmować**, a zatem chodzi tu o domniemanie w znaczeniu **wstępnego przyjmowania**. Wreszcie ostatni termin również wzięty od Arystotelesa *hypothesis*, który w polskich przekładach Arystotelesa jest różnie tłumaczony. W *Analitikach* [119] tłumaczony jest jako *hipoteza*, natomiast w *Topikach* jako *mniemanie*. Siegnijmy zatem do greckiego i łacińskiego znaczenia, które zgodnie ustalają, iż chodzi tu o **treść, przedmiot**, z tym, iż greckie znaczenie mówi jeszcze o **przypuszczeniu**.

Wszystkie tu omówione terminy (‘presumpcja’, ‘retrodukcja’, ‘abdukcja’ oraz ‘hipoteza’) w znaczeniu, które zostało im przypisane (odpowiednio: **wstępne przypuszczenie, prowadzenie wstecz uprowadzenie** oraz **przypuszczenie**) stanowią charakterystykę pierwszego etapu badań naukowych. Trzeba tu podkreślić, iż istnieje różnica między „wstępnym przypuszczeniem” w znaczeniu presumpcji oraz „przypuszczeniem” w sensie hipotezy. Otóż określenie ‘presumpcja’ wskazuje na generalną cechę wszystkich elementów pierwszego etapu badań naukowych. W tym sensie presumpcją są także retrodukcja, abdukcja i oczywiście hipoteza. Ta ostatnia jest jednak pewnym szczególnym „przypuszczeniem”, zawierającym bowiem pewne **ustawienie** czy też **porządek**, który uzyskała dzięki retrodukcji odsyłającej do instynktu, a dalej nawyku oraz abdukcji korzystającej z przywołania nawyku i uprowadzającej określone prawo. W tym kontekście warto wspomnieć, iż greckie ‘*thesis*’ oznacza także adopcję, zaś ‘*hypo*’ oznacza także podległość. Sugerowałoby to, zgodnie z naszą ramą precepcyjną określoną przez terminy ‘abdukcja’ (uprowadzenie) – ‘indukcja’ (wprowadzenie) – ‘dedukcja’ (wyprowadzenie), iż ‘hipoteza’ oznacza przypuszczenie, lecz takie, które jest „podległe adopcji”. Zatem sytuacja byłaby taka: *retrodukcja* prowadzi nas wstecz (zgodnie zresztą z Peirce’owską wizją ciągłości znaku, nie ma początku interpretacji) do instynktu i dalej pewnego nawyku, w tym momencie abdukcja „uprowadza” kierując się intuicją (*insight*) pewne prawo właściwe dla „odkrytej” nowej idei,

a dzięki temu może być sformułowane określone „uporządkowane przypuszczenie” jednak „podległe adopcji” tego, co uzyskane było od abdukcji, a pośrednio retrodukcji.

Także pojęcie presumpcji ma swoje ważne zadania, które stają się widoczne dzięki analizom preceptyjnym. Otóż pokazuje ono, iż jest u Peirce’a zawarta idea, czy też tylko intuicja (trudno to rozstrzygnąć bez dodatkowych analiz) odróżnienia tego co w metodologii jest nazywane kontekstem odkrycia oraz kontekstem uzasadniania. Kiedy Peirce mówi, iż także indukcja jest presumpcją, w przypadku gdy chodzi o zdobywanie nowych informacji, to rozważa indukcję jako element kontekstu odkrycia; natomiast gdy dowodzi, że odpowiednio długo stosowana indukcja prowadzi do prawdy, traktuje indukcję jako element kontekstu uzasadniania. W metodologii formuluje się twierdzenie mówiące o zależności między kontekstem odkrycia a kontekstem uzasadniania. Także u Peirce’a można mówić o pewnej zależności między tymi kontekstami. Zależność ta ma charakter semiotyczny, a dokładniej ikoniczny. Jak więc można się domyślić rządzi nią zasada ciągłości. O ikoniczności przesądzają tu elementy pierwszego etapu badań naukowych odwołujące się do umysłu (*mind*). Są to retrodukcja sięgająca do instynktu, abdukcja wsparta na intuicji oraz hipoteza jako przypuszczenie będące adopcją dwóch poprzednich elementów.

### § 1. Semiotyczna interpretacja Peirce’owskiej „logiki odkrycia”

W moim przekonaniu trzem elementom pierwszego etapu badań naukowych odpowiadają trzy elementy ikonu, lecz ikonu szczególnego, *hypoiconu*, który został szerzej opisany w części pracy dotyczącej ikonów. Proponuję więc interpretację, w myśl której poprzez retrodukcję sięgamy do *image*, dzięki abdukcji „uprowadzamy” określone prawo wskazujące na pewien diagram, zaś stawiając hipotezę dokonujemy metaforycznej (od „*metaphor*”) reprezentacji. Zauważyć tu należy, iż w przypadku hipoikonu (*hypoicon*) spotykamy się również z przedrostkiem „*hypo-*” (podobnie jak w przypadku hipotezy) oznaczającym podległość. Hipoikon (przyjmijmy takie spolszczenie) jest zatem znakiem ikonycznym niesamodzielnym, podległym, co jest zresztą zgodne z jego pozycją w semiotycznej koncepcji Peirce’a jako reprezentamena. Dodajmy zaraz, reprezentamena bardzo ważnego, bowiem ujmującego przedmiot semiotycznej epistemologii. Przedmiot ten reprezentuje relacje między *efforts* (nastawieniem na aktualność i aktualizację) a *resistance* czy *haecceity* (pierwszym materialnym przejawem aktualności). Zatem pierwszy etap badania naukowego ma istotny wymiar epistemologiczny i semiotyczny, bowiem prowadzi do przedmiotu

semiotycznej epistemologii. Gdyby ogólnie chcieć przybliżyć tę sytuację możnaby powiedzieć, iż semiotyczna epistemologia w ujęciu Peirce’a to swego rodzaju Państwo, semiotyka odniesiona do Umysłu (*mind*) jest tu władzą ustawodawczą, zaś epistemologia uprawiana przez Rozum jest władzą wykonawczą. Procesy poznawcze, które amerykański filozof nazywa *cognition* reprezentowałyby tu Prawo, którego kodeksem byłaby *spekulatywna gramatyka*. Wiedza kryjąca się pod pojęciem *knowledge* odpowiadałaby z kolei Władzy, której aparatem byłaby logika. Tak więc między Władzą i Prawem powinno istnieć **przeczcucie ciągłości**, oparte na relacji **bliskości** (*contiguity*), obrazujące odległość między nastawieniem na aktualizację (*efforts*), a oporem aktualności (*resistance*). Można by tę analogię jeszcze rozwinąć twierdząc, iż obywatelami tego Państwa są znaki. Znaki ikoniczne to **obraz** obywatela jaki kreśli kodeks, indeksy **wskazują** obywateli żyjących pod rządami określonej władzy. Jak wiadomo, istnieją u Peirce’a jeszcze symbole. Te, jak sądzę, można by utożsamić z Ustrojem, bowiem on to opisuje relację Prawo – Władza, będąc tym samym pełnym znakiem w tym semiotycznym Państwie (zgodnie z pełnością przypisywaną symbolom przez Peirce’a).

Wróćmy teraz do semiotycznej epistemologii. Pełna semiotyczność przysługuje epistemologii rozumianej jako triada znakowa, w której jako reprezentamen występuje *cognition*, czyli procesy poznawcze, jako przedmiot relacja *cognition* – *knowledge*, czyli relacja między procesami poznawczymi a wiedzą, zaś jako interpretant *science*, czyli nauka. Podstawowymi dla Porządku Reprezentacji, a więc percepcji (*perception*) i procesów poznawczych odniesionych do umysłu, są znaki ikoniczne. Podobną funkcję, jeśli chodzi o *inquiry* i *knowledge* odniesionych do wspólnoty badaczy, pełnią znaki indeksowe. Wreszcie analogicznie jest w przypadku *habit* i *science* odniesionych do interpretanta ostatecznego (maksymy pragmatycznej), gdzie podstawowymi są znaki symboliczne, czy też symbole.

Retrodukcja, abdukcja oraz hipoteza są próbą dotarcia do Porządku Reprezentacji. Jest to swego rodzaju próba odczytania nowej idei poprzez „prowadzenie” (cofnięcie) do umysłu oraz „uprowadzenie” pewnej możliwej do przyjęcia (do adopcji przez hipotezę) propozycji odczytania. Proces ten ma, jak wspominałem, charakter ikoniczny i dokonuje się poprzez trzy elementy składowe hipoikonu: *image*, *diagram* oraz *metaphor*. Stanowią one „ucieleśnienie” *image* jako części świadomości, a są wynikiem nastawienia na aktualność i aktualizację (*efforts*). Owo nastawienie zaś to początek drogi w kierunku *resistance* (czy *haecceity*) jako materialnego elementu aktualnego świata. Zatem pierwszy etap badań naukowych to konstruowanie podstawy (*ground*) semiotycznej epistemologii, dokonujące się poprzez wcielanie hipoikonu.

Jak pamiętamy, u Peirce’a spotykamy się z pojęciem podobieństwa (*similarity*) oraz pojęciem bliskości (*contiguity*). Podobieństwo jest właściwe dla poziomu *Perception – Cognition*, a więc poziomu percepcji i procesów poznawczych, czyli relacji mentalnych. Natomiast bliskość jest właściwa dla określania pewnego dystansu dzielącego *Cognition* i *Knowledge*, czyli dystansu jaki istnieje między przebiegiem procesów poznawczych a wiedzą. Pojęcia te będą pomocne w opisywaniu pierwszego etapu badań naukowych. Z tego, co dotychczas powiedziano można uzyskać pewien obraz tego etapu. Reakcją na pojawienie się pewnej nowej idei jest retrodukcja czyli cofnięcie się, „prowadzenie wstecz” do fazy mentalnej, a tam porównanie czyli poszukanie podobieństwa (*similarity*) z innymi *images* będącymi elementami świadomości. Owo poszukiwanie podobieństwa jest możliwe dzięki takim składnikom umysłu jak instynkt oraz intuicja (*insight*). Dzięki zaś właściwemu dla umysłu nastawieniu na aktualność czy też aktualizację owe *efforts* prowadzą do wzbudzenia *diagramu*. Trzeba tu pamiętać, iż istnieją u Peirce’a dwa rodzaje diagramu. Jeden jest to **diagram konkretny**, drugi zaś to **diagram abstrahujący** od jednostkowości. Oba te diagramy służą do „pomiaru” bliskości (*contiguity*) między procesami poznawczymi i wiedzą, czyli między *cognition* i *knowledge*. Podkreślić należy, iż diagram ma charakter symboliczny, co ułatwia abdukcji „uprowadzić” odpowiednie prawo. Owo uprowadzenie jest możliwe dzięki **przecuciu ciągłości** między przebiegiem procesów poznawczych i wiedzą. Oprócz *efforts* tym, co w znacznym stopniu sprzyja takiemu przecuciu ciągłości jest pewien typ znaku nazywany *śladem* (*Vestiges*). Tak więc okazuje się, iż tym co prowadzi do owego przecucia ciągłości jest abdukcja (a pośrednio także retrodukcja), natomiast tym co ustala czy reprezentuje pewną relację jest diagram. Diagram konkretny to typ znaku ikonizacyjnego, który w typologii Peirce’a nosi nazwę ‘Sensisignum ikonizacyjne’, natomiast diagram abstrahujący od jednostkowości to *Legisignum ikonizacyjne*. Miarą owej bliskości jest *Legisignum ikonizacyjne*, czyli diagram abstrahujący od jednostkowości, który poprzez swoje repliki czyli diagramy konkretne dokonuje pomiaru tej bliskości. Jest to semiotyczna charakterystyka działania abdukcji. Owo „uprowadzenie” dokonuje się głównie poprzez diagram konkretny, lecz „interpretacyjna obecność” ogólnego diagramu jest konieczna. Jest to możliwe, bowiem oba diagramy są znakami rhematycznymi. Ważny dla abdukcji diagram jednostkowy jest z jednej strony ucieleśnieniem *Qualisignum*, zaś z drugiej strony jest on znakiem-zdarzeniem, czyli *Sensisignum*. Zatem przecucie ciągłości następuje dzięki owym diagramom. Peirce zwraca uwagę na jak gdyby naturalność i łatwość skojarzenia przez podobieństwo (*similarity*), przebiegającego na poziomie percepcji i przebiegu procesów poznawczych oraz

pewien element oporu (*resistance*), który działa jak wstrząs (*shock*) w drodze do świata aktualnego.

Mając ustalenia dotyczące ciągłości („przecucia ciągłości”) wróćmy teraz do rozważań nad „logiką odkrycia” Peirce’a, z perspektywy badań pogranicza. Przypomnijmy, iż przyjęliśmy już, iż właściwym dla Peirce’owskiego ujęcia „logiki odkrycia” oraz koncepcji abdukcji jest ich semiotyczna interpretacja i to jako będących elementami procesów poznawczych (*cognition*) i sięgających do tego czym dla Peirce’a jest wiedza, czyli *knowledge*. W tym sensie deklarowane były badania pogranicza, dla których wbrew sugestii samego terminu podstawową, czy też konstruującą w sensie ontologicznym jest kategoria ciągłości. Problem ciągłości w semiotycznej interpretacji odniesionej do koncepcji abdukcji oraz pierwszego etapu badań naukowych został zarysowany powyżej. Wolno zatem przystąpić do opisu „bycia pomiędzy” dotyczącego zaprezentowanego etapu badań naukowych, a właściwie jego elementów. Mowa więc będzie o presumpcji, retrodukcji i abdukcji oraz hipotezie. Szczególnie retrodukcja i abdukcja właściwe są dla semiotycznych badań pogranicza. Sytuują się one bowiem „między” wyraźnie oddzielanymi poziomami interpretacji. W przypadku retrodukcji jest to obszar między wiedzą (*knowledge*) i poziomem procesów poznawczych (*cognition*), zaś w przypadku abdukcji jest to nie tylko ten obszar, lecz również relacja między rozumem (*reason*) a umysłem (*mind*). Jeśli mamy rozważać zagadnienie retrodukcji i abdukcji poprzez badanie pogranicza należałoby wskazać granice, między którymi dokonuje się *ciągły*, inferencyjny proces semiotyczny będący „efektem pogranicza”. Te granice stanowią presumpcja, instynkt, nawyk oraz hipoteza. Trzeba podkreślić, iż granice te mają charakter potencjalny jako elementy umysłu. Pierwszy etap badań naukowych ma zatem charakter mentalny. Przypomnijmy jeszcze tylko, iż odczytanie *śladów* pogranicza dokonuje się zawsze w czyjejś obecności. Podobnie jest także tutaj. Otóż odczytanie *śladów* retrodukcyjnego pogranicza dokonuje się „w obecności” *il lume naturale*, natomiast odczytanie *śladów* abdukcyjnego pogranicza dokonuje się „w obecności” symbolicznej diagramatyczności. Nim przejdziemy do przybliżenia Peirce’owskiego rozumienia instynktu, a dalej nawyku przypomnijmy obraz tych badań pogranicza w perspektywie semiotycznej. W perspektywie poznawczej (jest to podział modelowy, bowiem obie te perspektywy — semiotyczna i poznawcza — ściśle współistnieją u Peirce’a) retrodukcja prowadzi czy też wskazuje na pewien instynkt, natomiast w perspektywie semiotycznej odsyła ona do pewnego *image*, lecz *image* będącego elementem świadomości. Z kolei abdukcja w perspektywie poznawczej wychodząc od pewnego nawyku (zbudowanego na podstawie instynktu), którego „uprowadza” kieruje się do miejsca

sformułowania hipotezy. W perspektywie semiotycznej jest to droga pokazująca konstruowanie hipoikonu, a więc droga do *image* będącego reprezentamenem dla *metaphor*, budowana poprzez mediację *diagramu*.

## § 2. Instynkt

Jak już wspominałem, **instynkt** nie jest pojęciem, które w dotychczasowej literaturze dotyczącej Peirce’a doczekało się odpowiedniego opracowania. Stąd też jego znaczenie dla rekonstrukcji koncepcji tegoż rzadko było dostrzegane. Popperowska rama recepcyjna nie dopuszczała tego pojęcia, budzącego podejrzenie powiązań z psychologizmem. Bez pojęcia instynktu koncepcja nawyku jest albo dość oczywista, albo tak dziwna, iż trudna do zrozumienia. **Instynkt** jest podstawą dla **nawyku**. Peirce tak pisze, rozpoczynając swoje rozważania nad nawykiem [C. P. 2.170]:

If I may be allowed to use the word ‘habit’, without any implication as to the time or manner in which it took birth, so as to be equivalent to the corrected phrase ‘habit or disposition’, that is, as some general principle working in a man’s nature to determine how he will act, then an instinct, in the proper sense of the word, is an inherited habit, or in more accurate language, an inherited disposition.

I dalej pisze on [C. P. 2.170], że:

it is difficult to make sure whether a habit is inherited or is due to infantile training and tradition.

Tak więc wprowadza on tu pewne ograniczenia. I tak termin instynkt zachowuje dla dziedziczonych nawyków (*inherited habits*), natomiast w przypadku nawyków, które nie są dziedziczone, mówi o zdaniu, opinii (*sentiment*) – w sensie pewnego punktu widzenia. Autor ten wymienia szereg cech charakterystycznych dla instynktu oraz daje przykłady z różnych dziedzin. Tak oto, zdaniem tego filozofa, wszelkie działania instynktowne, dziejące się poza refleksją, są jednak generalnie w zgodzie z wymogami logiki. Inną cechą instynktu Peirce ukazuje mówiąc o jego relacji do rozumowania. Otóż rozumowanie ma się tak do instynktu jak widoczna część lodowej góry do jej części znajdującej się pod wodą (analogia Ayim, sam Peirce używa tu analogii ze zwykłym kwiatem i ogromną złożonością – „mere blossom to a vast complexus”). Tak więc instynkt leży u podstaw logiki. Wiąże się to zresztą z innym przekonaniem Peirce’a, iż instynktowna część umysłu jest bardziej dokładna (*far more accurate*) niż część racjonalna, a więc ta odwołująca się do rozumu. Poza tym wykonanie działań instynktownych nie jest związane z wysił-

kiem (*effortlessness*), podczas gdy operacje rozumowe związane są z deliberacją, umysłowym zmaganiem i wysiłkiem. Dalej Peirce twierdzi, iż instynkt charakteryzuje **niewątpliwość** (*indubitability*) oraz **sztywność** (*rigidity*). Wydawać by się mogło, iż spotykamy się tu z pewną ideą niezgodną z Peirce’owskim duchem fallibilizmu, lecz tak nie jest. Nie chodzi tu bowiem o teoretyczną niefallibilność w sensie absolutnym, lecz o praktyczną niefallibilność wskazującą, że coś jest warte zaufania (*trustworthy*) i nie ma sensu wątpić. Autor nasz pisze [C. P. 1.633] tak:

it is practically infallible for the individual — which is the only clear sense the word ‘infallibility’ will bear — in that he ought to obey it and not his individual reason, that we do maintain.

Sztywność z kolei wskazuje, iż instynkt jest określony w najmniejszych nawet detalach („is determined in almost all its details” [C. P. 7.378]), w przeciwieństwie do intelektu, który „consists in a plasticity of habit” [C. P. 6.86].

Zdaniem Peirce’a wszelka aktywność instynktowna jest świadoma, musi być nakierowana na spełnienie *quasi*-celu, lecz pamiętając, iż wymyka się ona wszelkiej kontroli. Tak oto można scharakteryzować główne własności instynktu oraz instynktownego działania. Już w prezentacji niektórych właściwości instynktu pojawił się Rozum jako alternatywa. Spróbuję zatem w kilku punktach, idąc śladem M. Ayim [28], określić relacje między instynktem i rozumem. Po pierwsze, rozum jest zdaniem Peirce’a ewolucyjnym rozwinięciem instynktu.

Reason is an evolutionary development of instinct in that man, as a rational animal, has gradually evolved from nonrational forms of life. Within this evolutionary context, instinct and reason are *continuous*. [28, s. 17]

Po drugie, rozum jest jednym z typów czy też klas instynktu.

Po trzecie, rozum i instynkt są jednak zupełnie różnymi zdolnościami. Rozum jest ograniczony do materii czysto teoretycznej, natomiast instynkt do pośredniej, praktycznej. Samoświadomość, krytyczna i kontrolowana natura rozumu odróżnia go od instynktu. Wreszcie po czwarte, rozum i instynkt są zdolnościami komplementarnymi w zdobywaniu wiedzy, w poznaniu. Rezultatem więc abdukcji, a dokładniej pierwszego etapu badań naukowych jest hipoteza, jak mówi D. Anderson

“dis-covered” hypothesis (or hypotheses) which is “presumed” to explain the anomaly at hand. [23, s. 50]

## § 3. Indukcja i dedukcja

Wróćmy teraz do dwóch pozostałych etapów badań naukowych mianowicie **dedukcji** oraz **indukcji**. Peirce uważał dedukcję za etap drugi, natomiast indukcję za ostatni.

Abduction is the process of forming an explanatory hypothesis. It is the only logical operation which introduces any new idea; for induction does nothing but determine a value, and deduction merely evolves the necessary consequences of a pure hypothesis. [C. P. 5.171, patrz także 5.161, 5.145, 5.90]

Dedukcja jest bardzo ważną fazą badań naukowych, bowiem tutaj tworzona jest pragmatyczna definicja, a więc tu, jak sądzę, działa tzw. **maksyma pragmatyczna**. Otóż jeśli mamy pewną sytuację lub kontekst faktów i do tego dodamy pewną hipotezę, to dedukcja potrafi nam określić znaczenie tej hipotezy przez wyprowadzenie wszystkich koniecznych konsekwencji. Przyjmijmy, że **a** są naszymi przekonaniem dotyczącymi wszechświata, **h** hipotezą, zaś **x** problemem, który mamy nadzieję rozwiązać. Tak więc: **jeśli a i h, to x**. Trzeba jednak pamiętać, iż wyjaśnienie problemu **x** będzie pociągało za sobą inne konsekwencje z naszego systemu przekonań jako rezultaty tego wyjaśnienia. A więc: **jeśli a i h, to l i z**. Jako rezultaty, hipotezy **l i z** determinują pragmatyczne znaczenie hipotezy **h**.

Wreszcie ostatni etap badań naukowych, indukacja. Zacytujmy jeszcze raz opis samego Peirce’a dotyczący procesu badań naukowych.

The Deductions which we base upon the hypothesis which has resulted from Abduction produce conditional predictions concerning our future experience. That is to say, we infer by Deduction that if the hypothesis be true, any future phenomena of certain descriptions must present such and such characters. We now institute of course of quasi-experimentation in order to bring these predictions to the test, and thus to form our final estimate of the value of the hypothesis, and this whole proceeding I term Induction. [C. P. 7.115]

Tak więc indukacja testuje hipotezę, testuje „to, co musi być” (*must be*) „z tego co może być” (*may be*) przez „to, co jest” (*what is*). Trzeba tu podkreślić, iż wartość hipotezy jest zawsze prawdopodobna. Takie stwierdzenie ma oczywiście swoje konsekwencje w przekonaniu Peirce’a, iż naukowa twórczość nie jest nigdy zamknięta i dokonana. Hipoteza jest zawsze otwarta na dalsze modyfikacje oraz interpretacje, a zatem także możliwe jest zawsze jej odrzucenie. Niewątpliwie jest to miejsce, w którym logika odkrycia Peirce’a przecina Popperowską „ramę” logiki odkrycia naukowego, lecz wszelkie dalej idące wnioski o podobieństwie między Peirce’em i Popperem są w tym momencie nadużyciem interpretacyjnym. Rama rani.

## § 4. Nawyk i zasada pragmatyczna interpretowana semiotycznie

Aby dokonać semiotycznej i pragmatycznej analizy Peirce’owskiej logiki odkrycia potrzebne nam będzie jego pojmowanie **nawyku, zasady pragmatycznej oraz teorii wątpienia i przekonania** (właściwie należałoby tę kolejność odwrócić, bowiem aby wątpić potrzebne jest przekonanie). Przypomnijmy, że pierwszy etap badań naukowych oparty na retrodukcji i abdukcji związany jest z przywoływaniem pewnych nawyków, a więc „prowadzeniem” do nich oraz „uprowadzaniem” tych, które pozwolą uczynić z „*dis-covered*”<sup>6</sup> *hypothesis* podstawę dla działania dedukcji, czyli pozwolą określić znaczenie hipotezy. Z kolei indukacja odpowiedzialna jest za formowanie nawyków, czyli ich „wprowadzanie”. Można powiedzieć, iż proces badania naukowego przebiega od nawyku do nawyku. Pojęcie nawyku u Peirce’a pojawia się wielokrotnie i to w różnych kontekstach. W wielu interpretacjach, patrzących na jego koncepcje przez pryzmat pragmatyzmu Jamesa, mowa jest zazwyczaj o nawyku jako pewnej dyspozycji do działania w pewien określony, taki a nie inny, sposób. W pracach tych zatem podstawową kategorią jest kategoria **nawyku działania**. W moim przekonaniu jest to słuszne twierdzenie, jeśli snuć rozważania w perspektywie pragmatycznej i teleologicznej. Jeśli natomiast przejść do analiz semiotycznych, nie sposób obejść się bez pojęcia **nawyku umysłu**. Podobnie, jak w przypadku nawyku działania, jest to pewna dyspozycja tyle tylko, że w tym przypadku jest to dyspozycja umysłu, można by powiedzieć dyspozycja działania umysłu. Istnieje jednak podstawowa różnica dzieląca to, co nazywam nawykiem działania od tego, co nazywam nawykiem umysłu. Napewno o wszystkich nawykach jako ogólnych regułach czy prawach można powiedzieć, iż występują one jako **to, co trzecie**. Tak więc nawyk działania jak też nawyk umysłu posiadają charakter „tego co, trzecie”, lecz mogą one zajmować różne miejsca w procesie interpretacji, a właściwie jego strukturze, czyli triadzie znakowej. I tak, nawyk umysłu jest pewną dyspozycją, która leży u podstaw każdej pełnej (triadycznej) relacji znakowej. To właśnie nawyk umysłu jako „to, co trzecie”, w zakresie tego co potencjalne, organizuje, przywołuje reprezentamena, czyli „to, co pierwsze” w triadzie znakowej. Z kolei nawyk działania jest pewną dyspozycją, która jest odpowiedzialna za konstruowanie podstawy (*ground*) triadycznej relacji znakowej. Nawyk działania jako „to, co trzecie”, w zakresie tego co aktualne, konstruuje podstawę, czyli „to, co drugie” w triadzie znakowej. Wobec takiego ustalenia

<sup>6</sup> Pisownia wzięta od Andersona [23, s. 50] wskazuje na nie tylko odkrycie, lecz również rodzaj „rozpoznania” hipotezy.

pojawia się pytanie o to, co stanowi trzeci element składowy triady znakowej, który jednocześnie łączyłby owe dwa elementy. W moim przekonaniu owym trzecim elementem jest tzw. **zasada pragmatyczna** ustalająca znaczenie. Zatem zasada pragmatyczna (jako pewna reguła posiadająca charakter „tego, co trzecie”, w zakresie tego co konieczne) stanowi **interpretanta**, czyli to, co trzecie w triadzie znakowej. Zasada pragmatyczna jest tym elementem koncepcji Peirce’a, który interpretowany literalnie i bez całościowego kontekstu myśli filozofa prowadził niejednokrotnie do bardzo uproszczonych oraz pragmatycznych, a nie pragmatycystycznych<sup>7</sup>, ujęć koncepcji amerykańskiego myśliciela. Słusznie się tę zasadę uznaje za klucz do filozofii Peirce’a, lecz nim cokolwiek się nim otworzy należy w pierwszej posiadac gotową budowlę koncepcji tego autora, a dopiero wtedy można wchodzić do poszczególnych pomieszczeń w tej budowlu bez potrzeby wyłamywania drzwi, a przez to niszczenie budowli samej. Jak to bywa u Peirce’a, problem się dodatkowo komplikuje jeśli dodamy, że zasada ta wielokrotnie bywała formułowana, zaś poszczególne ujęcia różnią się często między sobą. Ten fakt także bywał już przyczyną nieporozumień interpretacyjnych. W centrum tych nieporozumień zawsze sytuował się problem eksplikacji tego, co autor ten rozumiał przez określenie **konsekwencje praktyczne**. W jego czasach istniała tendencja, także wśród jego przyjaciół, do mówienia o konsekwencjach praktycznych w duchu prostego praktykalizmu. Namawiano go nawet, jak zauważa M. Dobrosielski [36, s. 235], do przyjęcia takiej nazwy. Wszystkim tym, którzy tak chcą interpretować zasadę pragmatyczną Peirce odpowiada w sposób następujący:

Dla kogoś kto uczył się filozofii od Kanta [...] *praktisch* i *pragmatisch* są tak dalekie od siebie jak obydwie bieguny; pierwsze należy do dziedziny myśli, w której żaden umysł typu eksperymentalnego nigdy nie może czuć solidnego gruntu pod swymi stopami, drugie wyraża stosunek do jakiegoś określonego celu. Otóż najbardziej uderzającą cechą nowej teorii było jej uznanie nierozzerwalnego związku między racjonalnym poznaniem a racjonalnym celem i ten взгляд właśnie zdecydował o preferencji dla nazwy pragmatyzm. [C. P. 5.412 – M. D.]

W polskiej literaturze filozoficznej dodatkowym utrudnieniem jest pewien translatorski zamęt, który na istniejące różne sformułowania zasady pragmatycznej nakłada jeszcze odmienne przekłady tego samego sformułowania. Aby to unaocznic, dla potrzeb tej pracy przytoczymy tu

<sup>7</sup> Peirce dla odróżnienia swego stanowiska od rozwijających się koncepcji pragmatycznych głównie w ujęciu Jamesa zaczął używać na określenie swego stanowiska terminu pragmatyzm.

sformułowanie w dwóch przekładach: Hanny Buczyńskiej-Garewicz oraz Mariana Dobrosielskiego. Wpierw jednak słowa Peirce’owskiego oryginału:

In order to ascertain the meaning of an intellectual conception one should consider what practical consequences might conceivably result by necessity from the truth of that conception; and the sum of these consequences will constitute the entire meaning of the conception. [C. P. 5.9]

Fragment ten w przekładzie H. Buczyńskiej-Garewicz brzmi tak:

Aby ustalić znaczenie pojęcia intelektualnego należy rozważyć, jakie praktyczne konsekwencje mogą w sposób oczywisty i konieczny wynikać z prawdziwości tego pojęcia, suma tych konsekwencji będzie tworzyła całe znaczenie tego pojęcia. [136, s. 47]

W przekładzie zaś M. Dobrosielskiego sformułowanie to uzyskało brzmienie:

W celu stwierdzenia znaczenia intelektualnej koncepcji należy rozważyć, jakie praktyczne konsekwencje mogą teoretycznie (*conceivably*) wynikać z koniecznością z prawdy tej koncepcji, a suma tych konsekwencji stanowić będzie całe znaczenie tej koncepcji. [48, s. 237]

Przywołajmy jeszcze jedno sformułowanie, tym razem w trzech różnych przekładach. Wpierw jednak oryginał pochodzący z pism Peirce’a:

[...] if one can define accurately all the conceivable experimental phenomena which the affirmation or denial of a concept could imply, one will have therein a complete definition of the concept, and *there is absolutely nothing more in it*. [C. P. 5.412]

W tłumaczeniu Z. Dyjasa zamieszczonym w książce H. Buczyńskiej-Garewicz *Peirce* [34] fragment ten brzmi:

[...] jeśli ktoś zdoła dokładnie ustalić wszystkie zjawiska, które mogą pojawić się w doświadczeniu na skutek przyjęcia lub odrzucenia jakiegoś pojęcia, to uzyska tym samym pełną definicję i *poza tym* absolutnie nic już nie jest w nim zawarte. [34, s. 154]

Z kolei przekład M. Dobrosielskiego:

[...] o ile można dokładnie określić wszystkie możliwe do pomyślenia eksperymentalne zjawiska, które afirmacja lub negacja danego pojęcia może implikować, będzie to zupełną definicją pojęcia i nie ma w nim absolutnie nic więcej. [48, s. 261]

Wreszcie przekład trzeci, którego autorką jest B. Stanosz, a pochodzi on z polskiego wydania esejów Quine’a *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*:

Jeśli ktoś potrafi określić dokładnie wszystkie dające się pomyśleć zjawiska eksperymentalne, które mogą wynikać z uznania lub zaprzeczenia danego pojęcia, to otrzyma w ten sposób definicję tego pojęcia. [348, s. 153]

Już z tych przytoczonych tu przekładów sformułowań zasady pragmatycznej widać jak dziwny to jest klucz oraz jak różne zamki może on otwierać. I tak idąc śladem L. Kołakowskiego (z *Filozofii pozytywistycznej*) można uznawać Peirce’a za pozytywistę (patrz artykuł J. Sucha „W poszukiwaniu wiedzy pewnej” zawarty w książce pod jego redakcją *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, Poznań 1992, s. 94). Z kolei Quine’owi pozwala to na zasugerowanie, iż Peirce był wraz z przedstawicielami Koła Wiedeńskiego zwolennikiem weryfikacyjnej teorii znaczenia<sup>8</sup>, a zdaniem Quine’a tej teorii nie da się utrzymać i stąd słabość koncepcji Peirce’a, z której ostaje się jedynie, jego zdaniem, behawiorystyczna semantyka (a więc zwracanie uwagi na zachowaniowe aspekty języka, czyli to co Morris nazwał pragmatyką) oraz doktryna prawdy jako dzieła człowieka. Pogląd Quine’a prezentowany w pracy *Miejsce pragmatystów w empiryzmie* [348] jest wynikiem bardzo fragmentarycznego i jednostronnego ujęcia zaledwie niewielkiej części myśli filozofa i to w oderwaniu od innych współokreślających interpretację tej koncepcji elementów, a przede wszystkim pomijając semiotykę. W tej samej pracy Quine’a spotykamy inne niefortunne tłumaczenie Peirce’a. Tym razem chodzi o termin ‘habit’, co do którego przyjęto tłumaczyć go jako ‘nawyk’. Tłumacz oddaje go przez zwyczaj. Czytamy więc:

Najdoskonalsze wyjaśnienie pojęcia, które niesie dane słowo, polega na opisie zwyczaju, na którego wytworzenie słowo to jest obliczone. Lecz jak inaczej można opisać zwyczaj niż przez opis rodzaju działania, do którego zwyczaj ten skłania. [348, s. 152]

Tłumaczenie Peirce’owskiego terminu ‘habit’ przez zwyczaj wypacza koncepcję Peirce’a, stwarzając teoretyczną lukę między elementami teorii badań naukowych: koncepcją nawyku oraz teorią przekonania i wątpienia. Przyjęło się bowiem interpretować, nie bez wpływu Morrisa, termin ‘nawyk’ w kategoriach behawioralnych odsyłających li tylko do pewnej reguły zachowania. Zgodzić się tu wypada, iż wątek ten jest również w myśli Peirce’a obecny, lecz wydaje się, że nie pełni on funkcji zasadniczej. Zaprezentowane tłumaczenie uniemożliwia mówienie o nawykach umysłu (*habit of mind*). Te właśnie zaś nawyki umysłu to nic innego jak przekonania (*beliefs*), a moment potrzebny dla uprowadzenia, a przedtem przywołania nawyku dla pewnej nowej idei jest odpowiednikiem wątpienia. Dzięki takiej interpretacji nie sposób nie dostrzec różnicy w koncepcji

<sup>8</sup> Podobne stanowisko wobec całego pragmatyzmu zajął Hilary Putnam w artykule „Pragmatism” (Proceedings of The Aristotelian Society, vol. XCV, The Aristotelian Society 1995, s. 291–306). Wydaje się, iż jest to jeszcze trudniejsza teza do utrzymania niż stwierdzenie Quine’a odnoszące weryfikacjonizm w stosunku do Peirce’a.

wątpienia w ujęciu Kartezjusza oraz Peirce’a.<sup>9</sup> Ostatni wątpienia nie dopuszcza bez nawyku czy nawyków, a więc nie jest możliwe bez przekonania czy przekonanych funkcjonujących przynajmniej jako potencjalne elementy myśli w umyśle. Jest to więc koncepcja w zasadniczy sposób odmienna od metodycznego wątpienia kartezjańskiego. Tytułowe zatem **utrwalanie przekonanych** to utrwalanie określonych dyspozycji umysłu do określonych zachowań. Oczywiście, Peirce mówi o nawykach działania, lecz podstawą dla nich jest nawyk umysłu czyli określone przekonanie, które utrwalone wskazuje z dedukcyjną koniecznością **konsekwencje praktyczne** owego przekonania. Wszystkie konsekwencje praktyczne dedukcyjnie wywiedzione z pewnego przekonania czyli nawyku umysłu stanowią, jak to zostało powiedziane w zasadzie pragmatycznej, **znaczenie** idei czy pojęcia dla którego ów nawyk umysłu został „przywołany”, „utrwalony jako przekonanie” oraz „uprowadzony” po to by stać się bazą dla pewnego zachowania, czyli doprowadzić do pewnego nawyku działania.

Ustalenia te, jak już wspominałem, posiadają swój wymiar semiotyczny. Zarówno nawyk umysłu jak też nawyk działania w sensie metafizycznym, a dokładniej ontologicznym są „tym co trzecie”. W sensie metodologicznym, a więc w teorii badań naukowych czy też „logice odkrycia naukowego” nawyk umysłu reprezentuje pierwszy etap tych badań natomiast nawyk działania związany jest z etapem trzecim. Wreszcie w perspektywie semiotycznej nawyk umysłu odpowiedzialny jest za przywołanie określonego znaku, który pełni funkcję reprezentamenu. Z kolei nawyk działania jest rezultatem wypracowania, poprzez wyznaczenie konsekwencji praktycznych podstawy (*ground*) triadycznej relacji znakowej. Kiedy przywołuję kategorię podstawy to myślę o **podstawie reprezentacji**, której rezultatem jest podział znaków na **ikony**, **indeksy** oraz **symbole**. Moim zdaniem, owa podstawa reprezentacji to nic innego jak znaczenie<sup>10</sup> pewnego pojęcia, które stanowiąc reprezentamen dla znaku ikonicznego, znaku indeksowego oraz znaku symbolicznego, związane jest z nawykiem umysłu, a co za tym idzie, pewnym przekonaniem. Oznacza to, iż ową **podstawę reprezentacji** czyli **znaczenie** tworzą **konsekwencje praktyczne** wydedukowane z owego pojęcia czy nawyku umy-

<sup>9</sup> Na temat relacji między koncepcjami Kartezjusza i Peirce’a pisała niejednokrotnie Hanna Buczyńska-Garewicz [35], [36], [257], [258]. Ostatnio syntetycznie to zagadnienie zaprezentowała w pracy *Peirce and Descartes* [72, s. 151–156].

<sup>10</sup> W ten sposób wyjaśniamy problem utożsamienia podstawy ze znaczeniem, który zaistniał u Eco (patrz rozdz. V s. 159–160). Otóż porównywalne jest znaczenie z podstawą reprezentacji (nie reprezentamenu), co nie znaczy, że należy te dwa terminy utożsamiać, bowiem mają one odmienne pochodzenie i status metafizyczny (porównywalne są semiotycznie).

śtu. Owe konsekwencje praktyczne mogą być natury ikonicznej, indeksowej lub symbolicznej. Zatem dedukcja może dotyczyć „podobieństwa” (*similarity*) reprezentamenu i przedmiotu znaku (tu przedmiotu bezpośrodkowego) w przypadku **ikonicznych konsekwencji praktycznych**. Dalej, dedukcja może się odnosić do tego, co nazwane zostało „bliskością” (*contiguity*) lub „przyleganiem” reprezentamenu i przedmiotu znaku w przypadku **indeksowych konsekwencji praktycznych**. Wreszcie dedukcja może być związana z „przypisaniem reprezentamenu” i przedmiotu znaku w przypadku **symbolicznych konsekwencji praktycznych**. Tak więc te wydedukowane konsekwencje praktyczne stanowią znaczenie danego pojęcia (dodajmy intelektualnego, a więc takiego, które będąc użytecznym w poznaniu może stanowić przedmiot dla rozumowania) związanego z określonym nawykiem umysłu. Dopiero tak rozumiane znaczenie i konsekwencje praktyczne, a przez to w tym duchu zinterpretowana zasada pragmatyczna, stanowią właściwą zasadę przekładu nawyków umysłu na nawyki działania. Nawijając tu do pewnej analogii między terminologią Peirce’a oraz terminologią Lady Welby, zaprezentowaną w liście tejże (z 1909 roku) można stwierdzić, że ikoniczne konsekwencje praktyczne dają możliwość interpretacji określonego pojęcia jako sensownego, mającego sens. Z kolei symboliczne konsekwencje praktyczne wskazują jak należy „rozumieć” określone pojęcie. Wreszcie indeksowe konsekwencje praktyczne (poprzez odwołanie do nawyku umysłu i konwencji, sensu i rozumienia) pozwalają na ustalenie *znaczenia* określonego pojęcia. Znaczenie, którego podstawą są ikoniczne, indeksowe i symboliczne konsekwencje praktyczne (trzeba tu jeszcze zgodnie z zasadą pragmatyczną dodać „wszystkie konsekwencje”) odwołujące się do zasady pragmatycznej jako ostatecznego (normalnego, samego w sobie) interpretanta nazwijmy — za H. Buczyńską-Garewicz — **znaczeniem in abstracto**. Jest to znaczenie przysługujące w sposób trwały i niezmienny danemu pojęciu, a jeśli mówimy o interpretancie — to danemu znakowi. W odróżnieniu od znaczenia *in abstracto* możemy mówić o **znaczeniu in concreto** będącym konkretyzacją, przybliżonym odtworzeniem znaczenia *in abstracto*.

W moim przekonaniu, w świetle zaprezentowanej interpretacji maksymy pragmatycznej dopiero w tym momencie powstaje problem **prawdy**<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Warto przy tej okazji zauważyć, iż Peirce’owska koncepcja prawdy nie miała również szczęścia w polskiej literaturze przedmiotu. Prezentacja dokonana przez Bohdana Chwedeńczuka w książce *Spór o naturę prawdy* [270] daleka jest od ujęcia Peirce’a, choć nie brak tam uwag i obserwacji niezwykle interesujących i cennych. Najpełniej Peirce’owskie rozumienie prawdy przedstawia Chenryk Misiak w książce *Truth and the End of Inquiry. Peirce’s Account of Truth* [77].

i **fallibilności**, będący czymś odmiennym niż proste sprawdzanie empiryczne konsekwencji praktycznych, o których jest mowa w zasadzie pragmatycznej. Co więcej takie ujęcie daje możliwość odróżnienia tego, co Nicholas Rescher, idąc za Peirce’em nazywa **prawdą rzeczywistą** (*real*) oraz **prawdą naszą**.

Trzy są podstawowe źródła fallibilizmu w filozofii Peirce’a. Po pierwsze, jest on związany z pojawieniem się pewnej nowej idei, co pociąga za sobą wątplenie spowodowane brakiem odpowiedniego dla tej idei nawyku umysłu. Owo wątplenie trwa taki okres, jaki potrzebny jest do retrodukcyjnego „przywołania” określonego nawyku umysłu, abdukcyjnego „uprowadzenia” go oraz dedukcyjno-indukcyjnego „utrwalenia” w postaci odpowiedniego przekonania. „Utrwalenie” to określenie znaczenia (czyli wyprowadzenie konsekwencji praktycznych) i przełożenie nawyku umysłu na nawyk działania (a więc połączenie dyspozycji do przypisywania określonego pojęciu odpowiedniego znaczenia oraz jego rozumienia z dyspozycją do przejawiania odpowiedniego typu działania). Jeśli to zostanie dokonane wolno powiedzieć, iż wątplenie ustąpiło, bowiem pojawiło się związane z tą ideą utrwalone przekonanie. Po drugie, fallibilizm związany jest z istniejącym oporem w przekładzie nawyku umysłu na nawyk działania. Ten przekład odpowiada wspomnianemu już przejściu od *efforts* (a więc pewnego nastawienia, tu możemy dodać nastawienia obecnego w nawyku umysłu, na aktualność i aktualizację) do *resistance* i *haecceity*. To m.in. ten **opór** powoduje, iż nie jest możliwe osiągnięcie w jednym akcie poznawczym znaczenia *in abstracto*. Stąd też posługujemy się znaczeniem konkretnym, **ciągłość** zaś semiotycznego procesu poznawczego (semiotycznej epistemologii; przejście między *efforts* i *resistance* oraz *haecceity* odpowiada relacji między przebiegiem procesów poznawczych i wiedzą) ma doprowadzić do zbliżenia się (a w efekcie po przebyciu długiej drogi — *in long turn* — osiągnięcia) do pełnego zrozumienia pojęcia dzięki wyprowadzeniu wszystkich konsekwencji praktycznych tzn. dotarcia do znaczenia *in abstracto*. Konsekwencją takiego stanowiska jest wiara Peirce’a w możliwość osiągnięcia rzeczywistej prawdy, oczywiście po odpowiednio długich badaniach naukowych, w których dana nam jest „nasza” prawda. Powyższe ustalenia są także pewnym uzasadnieniem dla Peirce’owskiej koncepcji **semiotycznej epistemologii**, dla której kategoria **znaku** i **ciągłości** są kategoriami podstawowymi.

W konkretnych, poszczególnych badaniach naukowych spotykamy się z różnicą między znaczeniem *in abstracto* i znaczeniem *in concreto*. Właśnie to jest ów trzeci element, z którym związany jest **fallibilizm**.

Zasada pragmatyczna ma jeszcze inny wymiar, związany z rolą, jaką w badaniach naukowych oraz w rzeczywistości pełnią prawa przyrody.



W koncepcji Peirce’a bowiem owe dyspozycje do określonego działania nie dają się prosto wyłożyć jako odpowiednik behawioralnie rozumianych zachowań. Fakt ten wraz z metafizycznymi podstawami Peirce’owskiej semiotyki stanowi o kosmologicznej wykładni zasady pragmatycznej odwołującej się do oryginalnych koncepcji tego filozofa nazywanych **synechizmem, tychizmem i agapizmem**.<sup>12</sup>

#### VI.4. Rola nawyku w systemie filozofii C. S. Peirce’a

**K**luczowym dla Peirce’owskiej koncepcji zasady pragmatycznej jest pojęcie *nawyku*. Jeśli więc twierdzi się, iż zasada pragmatyczna ma zasięg daleko szerszy niż najczęściej przywoływany, tzn. odwołujący się do konsekwencji praktycznych (w znaczeniu praktycznej użyteczności) w kontekście behawioralnym, to chce się podkreślić, iż ów kluczowy termin posiada również znaczenie, które nie wyczerpuje się w behawioralnych interpretacjach.

Sens nadawany przez Peirce’a pojęciu *nawyk* jest bardzo osobliwy, bowiem przejąwszy to pojęcie z psychologii czyni zeń kategorię kosmologiczną, metafizyczną. [135, s. 81]

Tak rozumiany nawyk odnosi się zarówno do człowieka jak też do zwierzęcia i substancji chemicznej. Oznacza on

[...] taką specjalizację oryginalną lub nabytą natury człowieka lub zwierzęcia, lub winorośli, lub chemicznej substancji, lub czegokolwiek innego, że będzie ono zachowywać się, lub zawsze dążyć do zachowania, w sposób dający się opisać w pojęciach ogólnych, w każdej sytuacji dającej się opisać w pojęciach ogólnych. [C. P. 5.538 B.-G.]

Zatem ów nawyk działania tak jednostronnie zinterpretowany przez Morrisa odnosi się do pewnej prawidłowości obecnej w przyrodzie, a więc tego co zwykło się w filozofii przyrody nazywać prawem przyrody. Wydawać by się mogło w perspektywie dokonanego już ustalenia o istniejącym *oporze* w przekładzie nawyku umysłu na nawyk działania, iż sytuacja i możliwość dokonania takiego przekładu znacznie się oddaliła.

<sup>12</sup> Stanowiska te omawiane są — zgodnie z przyjętą w tej pracy interpretacją — najpełniej w książkach Carla R. Hausmana *Charles S. Peirce’s Evolutionary Philosophy* [61] oraz Dauglasa R. Andersona *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce* [23] i *Strands of System. The Philosophy of Charles Peirce* [24] (znakomita analiza dwóch kluczowych tekstów całego systemu Peirce’a). Koncepcje te jednak prezentowane są rzadko i zazwyczaj sprawozdawczo, a nie systematycznie (dotyczy to zwłaszcza tychizmu i agapizmu).

W kontekście rozważań nad zasadą pragmatyczną, fallibilizmem i koncepcją nawyku, a także rozumieniem tego czym jest dla Peirce’a *reality* ważne jest pojęcie **wspólnoty**. Pojęcie to, istotne również ze względu na naszą ramę interpretacyjną dla filozofii amerykańskiej (*continuity – creativity – community*) nie miało szczęścia do tłumaczenia w polskich przekładach fragmentów artykułów Peirce’a. Zbigniew Dyjas tłumaczy ‘community’ jako ‘społeczeństwo’<sup>13</sup> (nie wspólnota czy też społeczność) co prowadzi do stwierdzeń dotyczących utrwalania przekonań w całości społeczeństwa, a nie o konieczności odniesienia zagadnienia utrwalania przekonań do pojęcia wspólnoty<sup>14</sup>. Takie tłumaczenie jest w pierwszym rzędzie zabiciem Peirce’owskiej idei „etyki terminologii”, która łączyła etyczną zasadę i odpowiedzialność za konstrukty teoretyczne z metodologicznymi zasadami konstruowania, wynikającymi ze stosowania „metody architektonicznej” (od „architektoniki”). Trafnie podkreśla Roberta Kevelson w książce *Peirce. Paradox. Praxis. The Image, the Conflict, and Law* [66], iż:

Peirce has remarked that the meaning of the term is its history, and not any single etymological explanation. [66]

Używając wprowadzonej w tej pracy terminologii możemy stwierdzić, iż Kevelson odsyła do preceptora. Dodajmy, że w przypadku słowa ‘community’ bezpośrednim preceptorem był Duns Szkot. Badania preceptyjne z pewnością powinny tu uwzględnić Berkeleya, a przede wszystkim Royce’a. Zbigniew Dyjas tłumacząc fragmenty pism Peirce’a z pewnością nie był świadom: a) kto był bezpośrednim preceptorem, b) jaka jest preceptyjna tradycja, a wreszcie c) jakie jest miejsce i znaczenie community w systemie filozofii Charlesa S. Peirce’a.

W swej książce *Charles S. Peirce and the Linguistic Sign* [91, s. 23] David A. Pharies pisze:

The word ‘reality’ is crucial because, in making provision for the naturalization of individual error, Peirce theory of meaning becomes a theory of truth and reality.

Na czym zaten polega Peirce’owska koncepcja *reality* i jaką rolę odgrywa tu *community*? Okazuje się, iż dla Peirce’a wspólnota jest podstawą mówienia o *reality*.<sup>15</sup> Trzeba tu dodać, iż filozof tu mówi o

<sup>13</sup> Wspólnocie w ujęciu Peirce’a przysługuje nieskończoność oraz odsunięcie ku przeszłości. Słowo ‘społeczeństwo’ sugeruje, iż rozważamy coś aktualnego i w miarę stabilnego. Metafizyczny wymiar wspólnoty zostaje odniesiony do socjologicznego czy kulturowego.

<sup>14</sup> Porównaj [16], III, s. 250 lub C. P. 5.378 i [20], s. 117–118.

<sup>15</sup> Demetra Sfendoni-Mentzou w niepublikowanej pracy „A Potential-Pragmatic Account of C. S. Peirce’s Theory of Truth and Reality” (będącej znacznie rozszerzoną wersją

koncepcji rzeczywistości którą uzyskujemy poprzez naukę, a badania naukowe jako fallibilne należą do „tego, co drugie”. Zwraca on też uwagę na niezależność rzeczywistości od **prywatnej uczuleniowości**. David A. Pharies mówi o niezależności, w Peirce’owskim ujęciu rzeczywistości, od

the thought of any individual mind or collections of minds. [91, s. 24]

Marika Finlay zwraca zaś uwagę, iż osiągnięcie prawdy i znaczenia *in abstracto* (na końcu badań naukowych) dokonuje się

not upon a singular habit, not upon the habits of the idiosyncratic self, but rather upon the consensus of the community. [53, s. 73]

Celowo tu przytoczone fragmenty odwołują się z jednej strony do *mind*, z drugiej zaś strony do *self*. Czy jest to przypadkowe i nie mające istotnego znaczenia dla zrozumienia koncepcji Peirce’a, czy też rozróżnienie to ma jakieś znaczenie? Jak pokazuje Vincent M. Colapietro w książce *Peirce’s Approach to the Self. A Semiotic Perspective in Human Subjectivity* [40], istnieją podstawy w pismach Peirce’a, aby utrzymywać, że czym innym jest *mind*, a czym innym też *self*.

A reasonable suggestion would be that, for him, the mind stands to the self as a genus to a species: the self is a specific kind of mind. In particular, the human self designates a distinctive kind of mindful agent, one that exhibits the interrelated capacities of self-consciousness, self-criticism, and self-control. [40, s. 87]

Zgadając się z Colapietro co do tego, iż w istocie istnieje różnica między *mind* a *self*, chciałbym zaproponować inną wykładnię tej różnicy, semiotyczną. Hanna Buczyńska-Garewicz dokonując rozróżnienia znaczenia *in concreto* oraz znaczenia *in abstracto* twierdzi, iż u podstaw tej dystynkcji leży odmienność między **nadaniem** i **odbiorem**. Jak sądzę, jest podobnie w przypadku *mind* i *self*. Tak więc *mind* należy wiązać z **nadaniem**, **kodowaniem**, natomiast *self* z **odbiorem**, **dekodowaniem**. Zatem *mind*, jako to co potencjalne, posługuje się pewnymi prawami i regułami, nawykami umysłu, natomiast *self* jako to co aktualne jest zaledwie uczulone. Wykraczając już poza Peirce’a możemy powiedzieć, iż cała złożoność tej sytuacji polega, jak się wydaje, na tym, iż jest to uczulenie podwójne: z jednej strony *self* jest uczulona na *mind*, zaś z drugiej strony jest także uczulona na rzeczywistość (*reality*), czyli **wspólnotę interpretantów** czy też **wspólnotę badaczy**. Jest to więc dramat osobowości

publikowanej pracy [360]) analizuje to zagadnienie w relacji wspólnota – prawda – rzeczywistość. Podobnie jak rzeczywistość także prawda jest odsunięta ku przyszłości (potencjalności) i stąd moim zdaniem trafna kwalifikacja Peirce’owskiej koncepcji prawdy jako potencjalno-pragmatycznej.

mieszczącej się między myślą a działaniem, reprezentującej z jednej strony jednostkę, a z drugiej wspólnotę. Filozoficzny program Peirce’a można więc także interpretować jako próbę przekroczenia tego dramatu poprzez semiotykę z jej podstawowymi kategoriami triadycznie rozumianego znaku oraz ciągłością. Można tu metaforycznie powiedzieć, iż znak ze swoją „ikoniczną treścią”, „indeksową strukturą” oraz „symboliczną wagą” pozwala wyzwolić się z tej dramatycznej sytuacji czyli wyzwala działanie, tzn. twórcze interpretowanie rzeczywistości. Kategoria ciągłości, będąc podstawą wszystkich procesów semiotycznych, prowadzi *self* wyzwolone z dramatu do poczucia tożsamości. Oczywiście, sytuacja jest bardziej skomplikowana niż rysuje to ten metaforyczny szkic. Każda bowiem sytuacja pojawienia się nowej idei (pojawienie się wątplenia) jest sytuacją zagrożenia i zachwiania tożsamości. Dopiero logiczny mechanizm samokontroli poprzez retrodukcyjne „przywołanie” oraz abdukcyjne „uprowadzenie” nawyku umysłu, a dalej dedukcyjno-indukcyjne „wyznaczenie znaczenia” i wreszcie „utrwalenie nowego przekonania” związanego z tym nawykiem umysłu, powoduje zniesienie zagrożenia i powrót poczucia tożsamości. Ale to nie koniec, ponieważ takich operacji utrwalania przekonania poprzedzonych wątpleniem może się jednocześnie odbywać więcej. Jest to jednak problem bardziej szczegółowy wymagający dodatkowych analiz wykraczających poza zakres zadań podjętych w tej pracy.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Patrząc z tej perspektywy na system filozofii Peirce’a można powiedzieć, iż jego koncepcja filozoficzna dostarcza narzędzi i mówi o sposobach racjonalizacji rzeczywistości. Czy w ramach wychowania rozumianego jako wrastanie w kulturę nie byłoby miejsca dla takiego racjonalizowania rzeczywistości? Czy sformułowane na tej podstawie zasady wychowania (np. zasada ciągłej samokontroli umysłu, zasada współuczestniczenia we wspólnocie interpretatorów, zasada twórczej interpretacji rzeczywistości) oczywiście rozumiane po Peirce’owsku nie byłyby ciekawą propozycją teoretyczną, a może nie tylko teoretyczną? Pytania te — ciekawe i ważne same w sobie — sięgają jednak daleko poza zakres tej pracy i mogą zostać podjęte w innym miejscu.

## Rozdział VII

Ciągłość jako tekst, lektura  
oraz strategia interpretacjiVII.1. Pisma Charlesa S. Peirce'a –  
tekst, pre-tekst czy kon-tekst?

Kilkakrotnie już zwracałem uwagę na niedoskonałości edytorskie *Collected Papers of Charles S. Peirce*, najobszerniejszej prezentacji prac tego filozofa. Edycja ta opracowana była, podobnie jak to się często dzieje, kilkanaście lat po śmierci Peirce'a z pozostawionych manuskryptów całych prac lub też ich fragmentów. Jej forma i struktura pochodzi od edytorów Charlesa Hartshorne'a i Paula Weissa. Powstaje zatem podejrzenie, iż jeśli pisma Peirce'a zamieszczone w tej edycji miałyby być tekstem, to jego autorami są ci dwaj filozofowie. Czy więc *Collected Papers* jest tekstem? Oczywiście nie chodzi tu o rozumienie tekstu w sensie pewnej materialności, a więc pisma, bowiem w tym znaczeniu są tekstem niewątpliwie. Takie rozumienie tekstu, związane z pewną materialnością, Roland Barthes w pracy *Teoria tekstu* [248] nazywa koncepcją klasyczną związaną z metafizyką prawdy. Pisze więc Barthes, iż:

w świecie klasycznym z prawa dotyczącego *signifiant* wyprowadza się prawo rządzące *signifié* (i na odwrót); obie prawomocności zbiegają się i uświęcają nawzajem; literalność tekstu staje się nosicielem jego źródłowości (*origine*), jego intencji i jego sensu kanonicznego, który należy zachować bądź odnaleźć; tekst staje się wówczas przedmiotem wszelkich hermeneutyk; od restytuowania tekstu przechodzi się oczywiście do interpretacji kanonicznej *signifié*: tekst jest nazwą dzieła, jako że mieści w sobie jeden jedyny sens, sens „prawdziwy” i ostateczny; jest „narzędziem” naukowym, które w sposób autorytatywny określa reguły wieczystego odczytania. [248, s. 190]

Czytanie pism Peirce'a, jako tekstu rozumianego w powyższy sposób, prowadzi do sporów interpretacyjnych o to, która z interpretacji jest bardziej uprawniona, a nawet ostateczna i jedyna. Takiej lektury ostatecznej i jedynej nie ma. Mówi o tym Paul Ricoeur, twierdząc:

Tekst jako całość, i to jako całość jednostkowa, może być oglądany z rozmaitych stron, lecz nigdy ze wszystkich stron jednocześnie. [215, s. 164]

Zarazem, zdaniem Ricoeura, wszystkie interpretacje tekstu nie są równo uprawnione. Wśród tych, które mieszczą się w ograniczonym przez tekst polu możliwych jej konstrukcji, są mniej i bardziej prawdopodobne, a wszystkie one są drogą do „odkrycia” owego sensu kanonicznego. Teresa Dobrzyńska w książce *Tekst. Próba syntezy* (IBL, Warszawa 1993) zajmuje się analizą pojęcia tekstu, rozważając sam tekst od strony jego relacji do zdania i komunikatu, mechanizmów, spójności oraz typologii. Dobrzyńska interesują więc definicyjne problemy pojęcia tekstu, a nie interpretacyjne z nim zmagania. Te dwie kwestie są niewątpliwie ze sobą związane. Pokażą to dalsze rozważania.

Pisma Peirce'a nie są tekstem w znaczeniu, o jakim była mowa powyżej. Roland Barthes we wspomnianej pracy *Teoria tekstu* [248] idzie drogą obraną też przez Kristewą charakteryzując tekst poprzez kategorie praktyk znaczących, produktywność, sensoproduktywność, fenotekst i genotekst oraz intertekstualność (patrz [248], s. 193–198). Kategorie te prowadzą do ujęcia tekstu jako pewnego procesu, odróżniając go od dzieła. Moim zdaniem, taki właśnie przypadek zachodzi w odniesieniu do *Collected Papers of Charles S. Peirce*. Jeśli można traktować pisma Peirce'a zebrane w tej edycji jako tekst to tylko w sensie procesualnym. W moim ujęciu tekst jest wynikiem „gry” między recepcją i precepcją. Odwołajmy się tu do terminologii wprowadzonej w rozdziale trzecim (§ 1). Mowa tam o *intentio operis*, *intentio lectoris* oraz *intentio interpretis*. Dwa pierwsze terminy przywołane zostały z książki Umberto Eco *The Limits of Interpretation* [148, s. 44–64], trzeci utworzony został dla potrzeb nazwania roli tłumacza w oddaniu idei przekładanej pracy. *Intentio operis* jest więc intencją dzieła jako całości, *intentio lectoris* intencją czytelnika, zaś *intentio interpretis* intencją tłumacza, który zakreśla poprzez tłumaczenie pole możliwych lektur danego dzieła. Owe trzy terminy można zastosować do proponowanego tu ujęcia i rozumienia tekstu oraz konkretnych ustaleń dotyczących *Collected Papers*. Wydaje się, iż sytuacja przygotowania edycji pism filozofa na podstawie pozostawionych manuskryptów, najczęściej nie będących formą gotową przeznaczoną do druku, jest zabiegiem interpretacyjnym podobnym do tego, jakim jest działalność tłumacza. Zatem w przypadku *Collected Papers* spotykamy się z *intentio operis*, *intentio lectoris* oraz *intentio interpretis*. To właśnie owo *intentio interpretis*, którego wyrazicielami byli Hartshorne i Weiss, zakreśla obszar możliwej lektury pism Peirce'a. Jest to więc swego rodzaju filtr dla czytelnika próbującego dotrzeć do *intentio operis*. Problemem zasadniczym jest teraz w jaki sposób traktujemy pisma Peirce'a. Jeśli byłby to dla nas tekst w znaczeniu jakie Barthes, idąc śladem Foucault, nazywa klasycznym to musielibyśmy uznać, iż tekst ten jest „niemy”. Tak o tekście pisze Ricoeur

odwołując się do ustaleń Erica Donalda Hirscha z książki *Validity in Interpretation*. Sam problem jest stary i dotyczy sporów wokół intencji autorskich, które jak stwierdzają sami zwolennicy ich rekonstrukcji (np. Ricoeur, Hirsch, Picard), w momencie pojawienia się wypowiedzi zostają zatracane i są dla nas niedostępne. W tym właśnie sensie twierdzą, iż tekst jest „niemy”. Należy jednak domyślać się intencji autorskiej, a w kolejnych krokach starać się ją uprawomocnić. W tym właśnie wyraża się hermeneutyczne koło, skoro:

Domysł i uprawomocnianie są mianowicie odniesione do siebie kołowo, stanowią subiektywne i obiektywne nastawienie do tekstu. [215, s. 166]

Wspomniany tu już Hirsch dokonuje rozróżnień między **sensem pierwotnym**, **znaczeniem pierwotnym** oraz **znaczeniem współczesnym**. W pracy *Trzy wymiary hermeneutyki* [301] Hirsch mówi nawet w perspektywie etycznej<sup>1</sup> o odpowiedzialności interpretatora, prowadząc do wniosku iż w kategoriach etycznych sens pierwotny jest ‘sensem najlepszym’. [301, s. 147]

Barthes twierdzi, iż nie interesuje go sens pierwotny, a więc intencja autorska, nawet wobec ustaleń Picarda, iż Racine nie mógł mieć na myśli tego, co Barthes wywodzi z jego tekstów. Nie jest celem tej pracy rozstrzygać ten spór, który co pewien czas na nowo wzmaga się na

<sup>1</sup> Do wymienionego tu Hirscha trzeba dodać także nazwiska dekonstrukcjonistów Jacquesa Derridy, Paula de Mana i J. Hillisa Millera. Janusz Sławiński w artykule „Miejsce interpretacji” („Teksty”, 5/1995, s. 27–44) pisze o tym nurcie w sposób ironiczny i prowokujący widząc hipokryzję w „wysofistykowanej samowoli praktyk interpretacyjnych, uzasadnianej przekonaniem o iluzoryczności obiektywnego, suwerennego bytowania tekstu i znaczenia, [której – T. K.] towarzyszą pełne świętoszkowatości deklaracje o poszanowaniu «inności» tekstu. (jakże liczne u Jacquesa Derridy, prowadzący kierunku), o «całkowitej pokorze wobec tekstu» (Paul de Man), czy wręcz kodeksy moralne («etyka czytania» J. Hillisa Millera), zobowiązujące badacza do powstrzymywania się od działań mogących naruszyć godność tekstu, do wykluczenia z lektury teoretycznych aprioryzmów, i ogólnie do lojalności i przyjaznego stosunku względem czytanego. Mogłoby się wydawać, że cała hermeneutyka to nic innego, jak stowarzyszenie opieki nad prześladowanymi dziełami, ruch obrony ich praw, zagrożonych przez niegodziwe sposoby czytania” (s. 37). Ma rację Janusz Sławiński jeśli mówi o pewnej skrajności w podejściu do tekstu. Pokazywaliśmy w poprzednich rozdziałach, iż każda recepcja będąca interpretacją wyrządza rany, co więcej „rany symboliczne”. Twierdziłbym, iż owe „symboliczne rany” są ważnym elementem ustalenia swego miejsca w przestrzeni interpretacyjnej przez interpretatora i mogą być nawet elementem jego samoświadomości. Trzeba jednak z drugiej strony zastrzec, przytępiając ostrze krytyki Sławińskiego, iż stanowiska wymienionych wyżej badaczy nie wyczerpują się na przywołanych tezach.

humanistycznej scenie metodologicznej. Właściwie argumentacja z obu stron już jest znana, następuje jedynie zmiana „szat”. Dziś spór ten łączy się z rozważaniami nad postmodernizmem, według którego należy „uwolnić” wszystkie teksty<sup>2</sup>, a przez to przywrócić im mowę, dialogować z nimi. Takie zabiegi prowadzą do częstego identyfikowania poglądów danego filozofa z pewnym zaledwie fragmentem jego pism. W przypadku Peirce’a takie postępowanie charakterystyczne jest dla sposobu jego czytania przez Richarda Rorty’ego, występujący chociażby w *Consequences of Pragmatism* [352]. W istocie bowiem chodzi tu o sposób traktowania tradycji. W moim przekonaniu tradycję należy traktować, podobnie jak ciągłość, jako tekst, lekturę oraz sposób czytania. Tekst zaś powinien moim zdaniem być traktowany jako pre-tekst oraz kon-tekst. I z tymi uwagami wrócmy do *Collected Papers of Charles S. Peirce*.

Pisma Peirce’a zawarte w *Collected Papers* należy więc w pierwszej kolejności traktować jako **pre-tekst**, co oznacza: jako pewien **pozór** (łacińskie *praetextum* znaczy ‘pozór’, zaś *praetexo* znaczy tyle co ‘obramować, obszyć’). Zatem pisma zebrane w edycji Hartshorne’a i Weissa zostały przez tych filozofów *obramowane* (poprzez realizację pewnego własnego zamysłu, ustalenie struktury oraz zawartości całej edycji oraz poszczególnych tomów) i dlatego należy je w takim ujęciu traktować jako **pozór** tekstu. W moim ujęciu tekst jawi się dopiero jako rezultat „gry” między recepcją oraz precepcją, które zdradzają pewną idiosynkrazję czyli „uczulenie” w odniesieniu do — odpowiednio — *intentio lectoris* oraz *intentio operis*. Można stwierdzić, iż recepcja jest *pro-lectoris* (a jednocześnie *pre-lectoris*), co oznacza, iż jest ona „wabiona” (nasuwa się to fonetyczne, a nie etymologiczne i semantyczne skojarzenie z *prolecto*, co znaczy ‘przywabiać, nęcić’) przez określoną lekturę reprezentującą pewien styl recepcji. Właśnie w tym sensie Popper (a dokładniej posługujący się jego koncepcją badacza) „wabił” do odpowiedniego stylu recepcji „logiki odkrycia” Peirce’a. Precepcja zaś jest *pro-operis*, czyli przemawia za „ukrytą”, „zasłoniętą” lub też zamiast „ukrytej”, „zasłoniętej” całości. Sam tekst jawi się **na pograniczu** recepcji i precepcji, które nie należy traktować jako jednorazowe akty, lecz jako procesy. Stąd też moje przekonanie o tym, iż **tekst jest procesem**. Oprócz tego jednak tekst jest również **kon-tekstem**, który pełni rolę swego rodzaju oparcia dla uzasadniania, podobnie jak tekst jako **pre-tekst** spełnia rolę płaszczyzny odkrycia. Wracając zatem do *Collected Papers* powiemy, że spełniają rolę wpiętych *pretekstu* do odkrywania poprzez badania precepcyjne preceptorów, a następnie **kon-**

<sup>2</sup> Pisał o tym Andrzej Szahaj w artykule „Teksty na wolności (strukturalizm – post-strukturalizm – postmodernizm)”, *Kultura Współczesna*, 2/1993, s. 5–13.

tekstu dla uzasadniania (dzięki badaniom recepcyjnym) roli receptorów w kształtowaniu się interpretacji pism Peirce’a. Dopiero wspólnie badania precepcyjne i recepcyjne wskazują na *tekst*, z którym dialogujemy, któremu zadajemy pytania. Jest to tekst nadbudowany (interpretacyjnie, a nie materialnie) nad pismami będącymi dla nas pre-tekstem oraz kontekstem. W moim przekonaniu badania precepcyjne oraz recepcyjne są równie ważne jak czytanie tekstów źródłowych, bowiem pozbawione tego owe teksty nie są dla nas czymś aktywnym. To recepcja i precepcja je aktywizuje, czyniąc z nich teksty w znaczeniu, o którym tu mowa tzn. procesualnym. Dzięki tym badaniom czytelnik nabiera więcej samoświadomości co do miejsca, z którego sam dokonuje swej lektury. Oczywiście nie może tu być mowy o pełnej samoświadomości. W istocie bowiem często spotykamy sytuację, w której spory interpretacyjne dotyczą różnych tekstów bowiem adwersarzy dzieli spora przestrzeń recepcyjno-precepcyjna. Ten sam nośnik materialny (werbalny) generuje odmienne teksty.

W pracy tej realizowany więc jest podwójny cel. Po pierwsze, jest to próba konstrukcji szkicu pewnej metody, dzięki której można dialogować z określonym tekstem. Pewne ustalenia metodologiczne wynikały wprost z analizy prac Peirce’a. Po drugie, jest to próba odszukania klucza interpretacyjnego do filozofii Charlesa S. Peirce’a. O tym, iż nie jest to łatwe wspomina w swojej ostatniej książce *Charles S. Peirce’s Evolutionary Philosophy* [61] C. R. Hausman. Autor ten zauważa, iż:

Beginning a book on the philosophy of Charles S. Peirce is something like entering a labyrinth with almost as many entrances as passages. [61, s. 1]

Zgodzić się należy z Hausmanem, że czytelnik stojąc w obliczu takiego labiryntu dokonuje wyborów co do zasady organizującej filozoficzne i semiotyczne poglądy Peirce’a. Sam mówi o czterech grupach tematycznych, które pozwalają na architektoniczną rekonstrukcję (nie w sensie odtworzenia intencji autora, lecz struktury tekstu, w który jest on jako jego autor wpisany) systemu filozofii Peirce’a. Owe grupy tematyczne przesadzają o zasadach organizacyjnych dla architektoniki jako sposobu konstruowania systemu filozofii. Owe grupy tematyczne to: 1) **pragmatycyzm** — najbardziej znana (jeśli patrzeć w perspektywie recepcyjnej) część filozofii Peirce’a, mówiąca przede wszystkim o pragmatycznych kryteriach znaczenia; 2) **sem(e)iotyka** czyli Peirce’owska teoria znaku będąca rozwinięciem jego teorii znaczenia, która ukazuje tak semiotyczność epistemologii i wszelkiego poznania, jak też samej rzeczywistości; 3) **faneroskopia** (Peirce’owska fenomenologia) czyli teoria kategorii oraz 4) **synechizm** ujmujący Peirce’owską koncepcję ciągłości. W pełni akceptuję twierdzenie Hausmana, iż ciągłość jest najbardziej znaczącą kategorią

filozofii Peirce’a stanowiącą bazę dla pragmatycyzmu i stosowania teorii kategorii do rozważań o rzeczywistości, a także semiotyki. Wagę ciągłości dla semiotyki podkreślali także polscy autorzy prac o Peirce’ie, H. Buczyńska-Garewicz oraz W. Kalaga. Rozważania nad ciągłością prowadzone w obszarze semiotyki są najczęściej spotykaną interpretacją idei ciągłości u Peirce’a obok prób wskazania ewolucji idei ciągłości w jego pismach. Jak dotąd pojawiają się dwa sposoby traktowania ciągłości jako idei u Peirce’a. Jeden ze sposobów polega na prezentacji tego, co o ciągłości literalnie występuje w pismach Peirce’a. Nie jest to, według mnie, przedstawienie Peirce’owskiej koncepcji ciągłości, bowiem ta wymaga nie tylko pre-tekstowego literalnego odczytywania zapisów, lecz także kon-tekstowego uzasadniania swoich interpretacyjnych ustaleń, a co więcej lekturę ze stopniem własnej samoświadomości miejsca, z którego się przemawia. Do tego jednak jest potrzebny tekst, z którym możemy dialogować, a nie tylko pisma Peirce’a. Drugi sposób traktowania Peirce’owskiej idei ciągłości to lektura owego tekstu lecz najczęściej pomijająca moment kon-tekstowego uzasadniania interpretacyjnych ustaleń. Oczywiście, całkowicie wytłumaczony będzie tu dekonstrukcjonista, dla którego nie istnieje konieczność kontekstowego uzasadnienia w taki sposób, jak o tym była mowa powyżej.

Według zaproponowanego w tej pracy ujęcia istotniejsze jest założenie o ciągłości, traktujące tę kategorię jako przesłankę czytania wspartej na badaniach recepcyjnych i precepcyjnych. Prowadzi to do konieczności formułowania pewnej wizji procesu historycznego w ogóle, a historyczno-filozoficznego w szczególności.<sup>3</sup> Nie należy bowiem traktować historii filozofii w kategoriach następstwa epok, szkół, doktryn czy też prądów, lecz jako trwający proces. W tym sensie kategoria ciągłości jest kategorią podstawową posługującą się metodą badań recepcyjnych i precepcyjnych. Jeśli powiadam, iż należy dokonywać lektury procesualnej, czy też, iż tekst jest procesem to nie po to, aby zatrzeć istniejące różnice, pokonać

<sup>3</sup> Po analizach przeprowadzonych w poprzednich rozdziałach ujmujących recepcję jako rodzaj semiotycznego uprzedmiotowienia można stwierdzić, iż bliska jest mi idea narracji historycznej jako przedstawienia tak jak ją prezentuje F. R. Ankersmit w artykule „Narracja jako przedstawienie” oraz niektóre idee Hydena White’a z pracy „Problem narracji we współczesnej teorii historycznej” (obie prace zamieszczone są w książce *Metodologiczne problemy narracji historycznej* (Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1990, s. 75–104 i 25–62) wydanej pod redakcją Jana Pomorskiego. Jednak w wielu kwestiach moje stanowisko odbiega od ujęcia Ankersmita i White’a. Generalna różnica mająca istotne konsekwencje to preceptor, do którego odwołuje się White (Roland Barthes) reprezentujący semiologiczne podejście, odmienne od triadycznego Peirce’owskiego, za którym optuję w tej książce.

przeszkody (także te epistemologiczne) oraz przezwyciężyć **opór**, lecz dlatego, iż istnieje konieczność odczytania **rożnic**, ustalenia **przeszkód** oraz napotkania oporu według współrzędnych, które określają **cięcia**, jakiego dokonał czytelnik ingerując w trwający proces historyczno-filozoficzny.

Tak oto dochodzimy do ustalenia, iż **ciągłość** w systemie filozofii Peirce’a może być traktowana jako tekst (pre-tekst i kon-tekst), jako lektura oraz jako strategia interpretacji. Tym trzem sposobom przejawiania się idei ciągłości u Peirce’a poświęcimy następne strony tej pracy, wskazując jednocześnie na zasadność analiz przeprowadzanych w rozdziałach poprzednich.

## VII.2. Ciągłość jako tekst oraz *intentio operis*

**P**re-tekstem do rozważań nad kategorią ciągłości w filozofii Peirce’a są pisma tego filozofa, w których można znaleźć wprost formułowane twierdzenia oraz dyskusje dotyczące właśnie ciągłości. Są one także pretekstem dla badań, których celem jest określenie roli i funkcji tej kategorii dla całej filozofii Peirce’a. Wnioski jednak z analiz przeprowadzanych w ten sposób nie wykraczają zwykle poza wymiar archiwistyczny. Stąd też w pracach tych najczęściej mówi się o Peirce’owskiej definicji ciągłości, nie zaś o koncepcji ciągłości. Już ten fakt determinuje sposób traktowania „liter” pism Peirce’a oraz oczekiwań w odniesieniu do rezultatów prowadzonych analiz. Rezultaty te w sposób daleki od wieloznaczności mają być **odczytaniem** (jednorazowym aktem badawczym) literalnej prawdy pism filozofa. Według takiego zabiegu ciągłość raz odczytana powinna stać się interpretacyjnym kanonem dla badaczy Peirce’a. Pewne problemy powstają kiedy arykułowane definicje nie bardzo dają się wzajemnie uzgodnić. W takich przypadkach poszukuje się struktur dla ich uzasadnienia. Najczęściej stosowanymi są tu struktury czasowe, które nie pozwalają na odkrywanie sprzeczności i rozstępów, broniąc przed powstaniem innego tekstu niż pisma danego filozofa, utożsamiając te pisma z tekstem. Prowadzić więc to może do automatycznego zestawiania poszczególnych definicji jako następujących po sobie segmentów tekstu (pism). Takie zabiegi dokonują semantycznego rozbrojenia pojęcia przełomu, rozstępu, cięcia, sprzeczności, niosących możliwość więcej niż jednej lektury oraz prowadzących do innych tekstów, tych z którymi możemy dialogować. Wielce przydatne mogłyby tu okazać się

uwagi L. Althussera i E. Balibara zawarte w ich wykładach zebranych w formie książkowej jako *Czytanie „Kapitału”*, lecz wraz z ideologią, która je „przezwala” zapadły się pod powierzchnię wyłaniania się praktyki dyskursywnej (szczególnie represyjnej w tym względzie w Polsce), która była ich udziałem.

Definicja ciągłości w ujęciu Peirce’a nie doczekała się dotychczas wielu opracowań i analiz. Właściwie można tu wymienić kilka zaledwie artykułów. Są to z jednej strony prace matematyków: Carolyn Eisele ([285], [286], [287]) i Josepha Daubena ([272], [273], [274]), lecz także filozofowie tym się zajmowali: Vincent G. Potter i Paul B. Shields ([342], [343]) oraz Peter Ochs [338]. Dopełnić to zestawienie może artykuł Hilarego Putnama „Peirce’s Continuum” [86, s. 1–22].

Vincent Potter i Paul Shields w ważnym artykule „Peirce’s Definition of Continuity” [343] biorąc za podstawę zmieniający się stosunek Peirce’a do definicji Cantora, wyróżniają cztery okresy w Peirce’owskich próbach zdefiniowania pojęcia ciągłości. Są to okresy: 1) pre-Cantorowski (do 1884), 2) Cantorowski (1884–1894), 3) Kantowski (1895–1908) oraz 4) post-Cantorowski (1908–1911).

Takie ujęcie ewolucji Peirce’owskiej koncepcji ciągłości według schematu następstwa okresów jego biografii naukowej i filozoficznej dokonuje wspomnianego semantycznego rozbrojenia pojęcia przełomu. Zmiana ta jest moim zdaniem niezwykle istotna, dokonuje się tu bowiem samouświadomienie lektury koncepcji ciągłości, widzianej w kontekście innych elementów filozoficznego stanowiska Peirce’a.

W 1881 Peirce wykładając logikę w nowo powstałym Uniwersytecie Johna Hopkinsa pisze opublikowany w „American Journal of Mathematics” artykuł *On the Logic of Number*, gdzie charakteryzuje różnicę między zbiorami skończonymi i nieskończonymi, siedem lat przed tym, jak rozróżnienia tego dokonuje Dedekind w pracy *Was sind und was sollen die Zahlen?* Peirce posłał zresztą egzemplarz swej pracy Dedekindowi i zawsze był zdania, iż praca Dedekinda powstała pod wpływem jego artykułu. Motywacje jednak do badań nad ciągłością w przypadku Cantora, Dedekinda i Peirce’a były zupełnie odmienne. Pisze o tym Dauben twierdząc, że jest to klucz do zrozumienia dlaczego Peirce tak znacznie różni się w swoim podejściu do problemu ciągłości i nieskończoności od Cantora i Dedekinda [274, s. 315]. We wspomnianym artykule Peirce definiuje ciągłość w sposób następujący:

A continuous system is one in which every quantity greater than another is also greater than some intermediate quantity greater than that other. [C. P. 3.256]

Autor ten szybko jednak dochodzi do wniosku, iż jego koncepcja ciągłości nie jest trafna. Kontynuuje zatem poszukiwania. W 1883 roku ukazuje się praca Cantora *Grundlagen Einer Allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*. Peirce studiował przełożone na język francuski fragmenty tego dzieła opublikowane w 1884 w *Acta Mathematica* (vol. II) i od tej chwili zaczyna ulegać wpływowi Cantora. Praca ta jest kombinacją matematyki i filozofii, co potwierdza nawet jej podtytuł *Mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen*. Cantor rozumie ciągłość jako rodzaj „perfectly concatenated (zusammenhangende) collection of points” [310]. W zbiorze takim, jeśli  $t$  i  $t'$  są dwoma punktami tego zbioru oraz  $e$  daną arbitralnie małą liczbą dodatnią to istnieje skończona liczba punktów  $t_1, t_2, \dots, t_v$  tego zbioru w ten sposób, że odległości  $tt_1, t_1t_2, \dots, t_{v-1}t_v$  są wszystkie mniejsze niż  $e$ . Cantor twierdzi, iż taki doskonały (*perfect*) zbiór jest domknięty (*closed, abgeschlossen*) i gęsty (*condensed-in-itself, insichdicht*). Peirce nie był w pełni zadowolony z definicji Cantora. Uważał bowiem, iż w stosunku do definicji Arystotelesa i Kanta jest to pewien postęp, lecz przypisywał tej definicji pewną słabość. Chodziło o charakterystykę dystynkcji między ciągłością i nieciągłością jako czegoś metrycznego. Peirce był przekonany, że:

distinction between a continuous and a discontinuous series is manifestly non-metrical. [C. P. 6.121]

Stąd też w 1892 roku w *The Law of Mind* Peirce modyfikuje Cantorską definicję doskonałego powiązania (*perfect concatenation*), poprzez uzupełnienie własnościami, które nazywał *Aristotelicity* (od Arystotelesa) oraz *Kanticity* (od Kanta). Pierwszą własność rozumie Peirce jako domkniętość (*closure, Abgeschlossenheit*). Przez Ochs’a własność jest nazywana maksymalnym i minimalnym następstwem (*successorship*), zaś sam Peirce opisuje ją twierdząc [C. P. 6.123]:

a continuum contains the end point belonging to every endless series of points which it contains, [thus...] that every continuum contains its limits.

Drugą własność utożsamia Peirce z gęstością (*compactness, Insichdichkeit*). Tę własność Ochs nazywa bezpośrednim następstwem (*immediate successorship*), które można odnieść do częściej stosowanego pojęcia nieskończonej podzielności (*infinite divisibility*). Peirce był przekonany, iż dopiero definicja ciągłości wzbogacona tymi dwoma własnościami może być przydatna dla potrzeb filozofii oraz semiotyki. Zgodnie z tym, co już zostało powiedziane w tej części pracy literalne sformułowania fragmentów pism Peirce’a, a więc także fragmentów dotyczących ciągłości, stanowią zaledwie pre-tekst, a więc przynależą do wstępnego etapu interpreta-

cyjnych analiz interesującego nas systemu filozofii. Przesłanki do dalszych badań znajdziemy w pracy *The Law of Mind*, gdzie filozof amerykański wprowadza swoją definicję ciągłości w zastosowaniu do umysłu i taka koncepcja (nie definicja) ciągłości nazywa się synechizmem. Właśnie w *The Law of Mind* Peirce streszcza podstawowe tezy swego stanowiska filozoficznego. Był przekonany, że matematyka ciągłości dostarczy modelu dla interpretacji zjawiska ciągłości doświadczenia<sup>4</sup>, czyli odczuwania ciągłości oraz empirycznego rozważania ciągłości odczuć, co później identyfikuje z procedurą generalizowania. Tak więc w poszukiwaniu jedności teorii synechizmu Peirce idzie dwiema drogami. Z jednej strony jest to identyfikowanie umysłu z odczuciami, wrażeniami oraz opisywanie ciągłości doświadczenia jako płynących razem momentalnych odczuć, wrażeń, które są ideami ogólnymi. Z drugiej strony jest to identyfikowanie umysłu z podmiotem-przedmiotem matematyki i praw umysłu z matematyką ciągłości. Okazało się jednak, iż nawet zmodyfikowana wersja definicji ciągłości w ujęciu Cantora nie da się pogodzić z fenomenologiczną koncepcją Peirce’a. Stąd też w 1903 roku w *Century Dictionary* Peirce napisał:

further study of the subject has proved that (Cantor’s First) definition is wrong. [C. P. 6.168]

Twierdzi bowiem, iż nie została trafnie zrozumiana Kantowska definicja *continuum* jako

that all of whose parts have parts of the same kind. [160, A169/B211]

I dalej u Peirce’a czytamy:

He himself, and I after him, understood that to mean infinite divisibility, which plainly is not what constitutes continuity since the series of rational fractional values is infinitely divisible but is not by anybody regarded as

<sup>4</sup> W wielu przypadkach matematyka była dla Peirce’a dziedziną dostarczającą modelu lub motywu do określonego postawienia lub ujęcia zagadnień filozoficznych. R. Valentine Dusek w pracy „Peirce as Philosophical Topologist” uznaje Peirce’a za prekursora filozoficznej topologii, podobnie jak Leibniz był prekursorem topologii geometrycznej. Jako przykłady takiej właśnie działalności Peirce’a Dusek wymienia koncepcje grafów egzystencjalnych wraz z całą dziedziną ich zastosowania, matematyczne elementy Peirce’owskiej kosmologii (structure, curvature, twist of space) oraz metafizykę synechizmu, której elementem kluczowym jest kwestia ciągłości. Trzeba tu zauważyć, iż wobec krytyki jaką obecnie przeprowadzili John Earman, Lawrence Sklar oraz Michael Friedmann w odniesieniu do relacyjnej koncepcji przestrzeni i czasoprzestrzeni Peirce’owskie ujęcie może być uważane za prekursorskie. Podobnie teoria grafów egzystencjalnych, czyli topologia logiki, która po Peirce’ie nie doczekała się zainteresowania, a w tej materii filozof amerykański zrobił wiele. Wydaje się, iż poza walorami merytorycznymi Peirce’owska teoria ma ogromną wartość dydaktyczną.

continuous. Kant's real definition implies that a **continuous line contains no points**. [C. P. 6.168 – wyłuszczenie pochodzi od T. K.]

Dostrzegając trudności w zastosowaniu nawet zmodyfikowanej definicji Cantora do swojej filozofii Peirce rozpoczyna analizy wiodące raczej do metafizycznego, a nie matematycznego, ujęcia ciągłości. Peirce dąży teraz do całkowitego wyeliminowania z definicji ciągłości pojęcia punktu. W tym celu dokonuje rozróżnienia między dwoma rodzajami punktów oraz dwoma rodzajami ogólności. Idąc tym właśnie tropem oraz pokazując obecność definicji Cantora w tzw. okresie kantowskim Peter Ochs, we wspomnianej już pracy, dochodzi do słusznego — jak się wydaje — wniosku, iż:

continuity cannot be defined in terms of multitude at all; in other words, that a continuum is not a collection. Continuity cannot, therefore, be defined within a mathematics of collections. [338, s. 16].

W ten oto sposób Peirce staje przed wyborem: poszukać innych niż matematyka (dokładniej teoria mnogości) podstaw dla pojęcia ciągłości, bądź też zrezygnować z ogólności (uniwersalności) definicji ciągłości. Poszukiwanie podstaw dla pojęcia ciągłości daje się łączyć ze wskazywaniem preceptorów Peirce’owskiej definicji ciągłości. Z kolei stawianie problemu uniwersalności tej definicji to pragnienie „jednotorowej” recepcji tej definicji. To właśnie na pograniczu tych trzech współrzędnych (pisma, recepcja, recepcja) powstaje **tekst**, dla którego pisma (fragmenty dotyczące ciągłości) są **pre-tekstem**, czyli obszarem formułowania hipotez interpretacyjnych, a dokładniej obszarem odkrywania tych potencjalnych interpretacji zawartych w pismach, bowiem ich formułowanie jest w perspektywie interpretacyjnej przesunięte bliżej czytelnika. Pisma jednak jako całość (w sensie sumarycznym) stanowią także **kon-tekst** dla uzasadnienia owych interpretacyjnych hipotez. Dopiero z perspektywy określonego tekstu, a więc z perspektywy przeprowadzonej lektury pisma mogą stać się całością w sensie odmiennym niż sumaryczny. Nie oznacza to jednak wcale, iż spotykamy się tu z intencją autorską owych pism. Ważniejsza paradoksalnie okazuje się postawa samego czytelnika.

Wskazywałem już fragmenty pisma Peirce’a, w których filozof ten wprost podejmował próby zdefiniowania tego, czym jest ciągłość. Wymieniono także istotnych preceptorów Peirce’owskich prób definicyjnych, mianowicie Arystotelesa, Kanta oraz Cantora. Pora zatem powiedzieć coś na temat recepcji Peirce’owskiej definicji ciągłości oraz koncepcji ciągłości w myśli amerykańskiego filozofa. Świadomie mowa tu o definicji i koncepcji ciągłości. Peirce’owskie rozumienie ciągłości, umieszczone według precepcyjnych i recepcyjnych współrzędnych, nazywam tu „koncepcją ciągłości”, niezależnie od tego, w jakim stopniu jest to powielenie, czy też

odejście, od jej literalnego sformułowania w pismach. Tylko koncepcja ciągłości, a więc pojmowanie ciągłości prowadzące dialog z preceptorami oraz będące stroną dialogu dla receptorów, nie jest niema i może stanowić (jako element tekstu) podstawę dla jego interpretacji. Lektura rozpoczyna już się strukturalizować w momencie określania współrzędnych recepcyjnych, a więc rozważania innych lektur dokonanych zgodnie z odmiennymi współrzędnymi recepcyjnymi (współrzędne precepcyjne mogą się także różnić, choć jest to zjawisko rzadsze). Tak więc, o ile określanie preceptorów jest sposobem formułowania tekstu od strony perspektywy *intentio operis*, to badania recepcyjne dookreślają tekst ze strony perspektywy *intentio lectoris*. Dlatego też analizy tej perspektywy rozpoczniemy od uwag recepcyjnych.

### VII.3. Ciągłość w perspektywie *intentio lectoris*

Przywoływane dotychczas prace, dotyczące pojęcia ciągłości, odnosiły się do definicji tego pojęcia. Różniły się one jednak w sposób istotny od siebie. Artykuł Pottera i Shieldsa *Peirce's Definitions of Continuity* ([343], a w skróconej formie [342]), zajmuje się tytułowym zagadnieniem sięgając jednocześnie do preceptorów Peirce’owskich definicji ciągłości. To tutaj pojawia się teza o czterech okresach w ewolucji analizowanych prób definiowania pojęcia ciągłości. Autorzy wymieniają zatem okresy: pre-Cantorowski, Cantorowski, Kantowski oraz post-Cantorowski. Inaczej jest w przypadku pracy Ochsa *Continuity as Vagueness: The Mathematical Antecedents of Peirce's Semiotics* [338], w której oprócz prezentacji ewolucji Peirce’owskiej definicji ciągłości znajdujemy propozycję odczytania koncepcji ciągłości u Peirce’a. Ostatecznie Ochs tak oto w pierwszej części swej pracy definiuje pojęcie ciągłości u Peirce’a [338, s. 19]:

- i) Continuity is a species of generality: it is predicated of a whole and refers to the relationship among the parts of a whole.
- ii) A continuous whole is one „whose parts without any exception whatsoever conform to one general law conform likewise all the parts of each single part” [C. P. 7.535 n 7].
- iii) These parts are called material parts, [C. P. 174], where materials parts of a whole are:
  - a) whatever things are other than W;
  - b) all of some one „internal nature” (character);
  - c) form a collection of objects in which no one occurs twice;
  - d) „are such that the Being of each of them together with the modest of connection between all sub-collections of them, constitute the being of W”.



Takie ujęcie ciągłości staje się podstawą dla określonej interpretacji Peirce’a, a szczególnie tej części jego filozofii, która odwołuje się do ciągłości. Możliwość interpretacyjną, którą poszedł Ochs wykrył już wcześniej M. Nadin w wrytkule *The Logic of Vagueness and the Category of Synechism* [335] rozwijając ideę, o której autor ten wspominał już w swym wystąpieniu na pierwszym kongresie Peirce’owskim w 1976 roku (patrz [93]). Chodzi o wykorzystanie do przybliżenia Peirce’owskiej koncepcji ciągłości pojęcia „zbioru rozmytego”. Nadin i Ochs przywołują tu twórcę pojęcia „zbioru rozmytego” L. Zadeha. Twierdzi on, iż:

much of the logic of human reasoning is not the classical two-valued or even multivalued logic but a logic with fuzzy truths, fuzzy connectives, and fuzzy rules of inference.<sup>5</sup>

Owa „rozmytość”, charakteryzująca koncepcję ciągłości u Peirce’a szczególnie, łatwa jest do wykorzystania w rozważaniach z dziedziny semiotyki. Czynią to także przedstawiciele współczesnych nurtów dekonstrukcjonizmu włączając szereg semiotycznych idei Peirce’a do charakterystyki swego dyskursu oraz uzasadnienia swego postępowania badawczego. Marike Finlay w książce *The Potential of Modern Discourse. Musil, Peirce and Perturbation* [53] twierdzi, iż ten nowy dyskurs charakteryzuje: 1) dialogizm, 2) nieustające (nie tylko w sensie trwania, lecz także kontynuacji) posuwanie się naprzód, przemieszczenie oraz ciągła produktywność, 3) nieprzerwana interakcja różnych dyskursów i obszarów sytuujących się wokół nich, 4) zamiana reprezentacji przez re-reprezentację, czyli powtórzną prezentację, przywołanie, 5) podkreślanie odmienności (opozycyjności) pewnej materialności, przedmiotu dyskursu w stosunku do tego co ów dyskurs znaczy i do czego się odnosi, 6) metajęzykowy krytyczny charakter relacji jednego dyskursu w stosunku do innego oraz do całości epistemicznego obszaru, w którym jest usytuowany przez charakter „spełnieniowy” (*performative*) tej relacji, 7) relatywność, niezdeterminowanie prawdy i przedmiotu poznania oraz 8) mobilność momentów obserwacji i przedmiotu obserwacji (patrz [53], s. 19–20). Zgodnie z taką charakterystyką nowego dyskursu Finlay utrzymuje, iż ciągłość nie ogranicza się do nieskończonego *continuum* związków i relacji (interakcji znakowych), lecz związana jest z nieskończonymi seriami kontekstów. To właśnie owe konteksty decydują o sposobach lektury i to w dwojakim sensie. Po pierwsze, one są „współtwórcami” owego procesualnego tekstu, który jest efektem lektury. Po drugie, określają lub co najmniej wskazują reguły, według których należy ów tekst czytać. Należy zatem stwierdzić, iż dzięki

<sup>5</sup> Cytuję za [338], s. 28.

precepcyjnej archeologii oraz badaniom recepcyjnym powstaje tekst rozciągnięty między kontekstem (lub kontekstami) precepcyjnym oraz kontekstem (lub kontekstami) recepcyjnym. Jeżeli następuje interpretacja wsparta rozważaniami precepcyjno-recepcyjnymi to preceptor powinien dać się połączyć z receptorem w oparciu o tekst (pojmowany jako stający się, wciąż modyfikowany) oraz towarzyszący mu kontekst, a dokładniej serię kontekstów. Najczęściej spotykanym przypadkiem jest jednak przesunięcie owego tekstu, tworzonego na pograniczu precepcyjno-recepcyjnym, w kierunku czytelnika.<sup>6</sup> Jest to niebezpieczeństwo powstające przy zaniechaniu badań precepcyjnych. Właśnie tego typu lektury dokonywane są w ramach dekonstrukcyjnego obszaru recepcji Peirce’a. Zgodzić tu się wypada z H. Buczyńską-Garewicz [252], iż lektura Peirce’a pochodząca od Derridy jest dokonana bez troski o ugruntowanie twierdzeń w kontekście uzasadniania jakim powinny być pisma Peirce’a. Derrida zgodnie zresztą z założeniami swej koncepcji dokonuje całkowitego przemieszczenia kontekstów. Spór z Derridą nie dotyczy zatem tego czy interpretacja ma na celu docieranie do intencji autora (jak to było w przypadku hermeneutyki), lecz tego czy interpretacja ma być ugruntowana na pismach danego filozofa. W tym sporze opowiadam się przeciw Derridowskiej idei całkowitego zerwania z interpretacją, z tekstami, ze znakami poprzedzającymi, bowiem w moim przekonaniu zabieg całkowitego zerwania nie jest niestety zależny tylko od deklaracji badacza i prawdopodobnie jest niemożliwy, ponieważ uciekać przed tekstem można jedynie w inny tekst, a ten nigdy nie powstaje od punktu zerowego, lecz wspiera się na dialogu z tekstami go poprzedzającymi. Działa tu ta sama zasada, co w przypadku znaku w semiotyce Peirce’a.

Znak musi wytwarzać inny znak, aby samemu pozostać znakiem. Innymi słowy, znak jest samoredukującym się bytem. Znaki generują znaki. [256, s. 78]

To stwierdzenie H. Buczyńskiej-Garewicz można odnieść także do sytuacji tekstów, jakie oddziałują na siebie w procesie recepcyjnego przekazu i dialogu, które u Peirce’a odpowiadają procesowi mediacji. Nie ma innego sposobu reprezentacji jak poprzez mediację.<sup>7</sup> To mediacja i interpretacja

<sup>6</sup> Zagadnienie to można szerzej rozważyć przyglądając się bliżej kategorii czytelnika na podstawie artykułów Emanuela Prowera „Tekst i czytelnik. Przegląd problematyki” oraz Wojciecha Kalagi „O tożsamości czytelnika” zamieszczonych w książce *Tekst – (CZYTELNIK) – Margines* (pod red. W. Kalagi i T. Sławka, Uniwersytet Śląski, Katowice 1988). To zadanie zdecydowanie wykracza jednak poza nasz przedmiot zainteresowania.

<sup>7</sup> Oczywiście można starać się wyeliminować mediację poprzez odwoływanie się do ścisłego, precyzyjnego i sztucznego języka. Jest to jednak możliwe tylko wtedy, gdy mówimy o relacji reprezentacji zachodzącej między takimi właśnie językami lub w obrębie

konstytuują *universum* znaków jako ciągły fenomen. Zupełnie podobnie jest w przypadku tekstów oraz badań recepcyjnych. Zależności między tekstami są powtórzeniem w pewnym zakresie (teksty są bardziej złożone a więc również taki charakter posiadać będą relacje i związki) procesów, które spotykamy przy analizie znaków. Znajduje zatem tu również zastosowanie stwierdzenie H. Buczyńskiej-Garewicz głoszące, iż:

Continuity is an intrinsic structural feature of the sign universe. And, according to it, thought and cognition, taken as a sign, by their nature are also continuous. Peirce's synechism forms a part of his semiotical epistemology. [262, s. 11]

Cytowany tu fragment z artykułu H. Buczyńskiej-Garewicz *Sign and Continuity* [262] pochodzi z pracy, która jest przykładem lektury ciągłości w perspektywie *intentio lectoris*, lecz w trosce o ugruntowanie w pismach według *intentio operis*. To jest element, który odróżnia lekturę zaproponowaną przez Petera Ochsa [338] od tej, którą przeprowadza Hanna Buczyńska-Garewicz. W obu tych propozycjach, w odróżnieniu od rozważających tylko definicję ciągłości, analizuje się koncepcje ciągłości. O ile jednak uzasadnieniem dla Ochsa są literalne zapisy dotyczące ciągłości w pismach Peirce’a, o tyle H. Buczyńska-Garewicz dokonuje głębszego uzasadnienia poprzez odwołanie do *intentio operis*, czyli pism Peirce’a, lecz prezentujących systematyczny układ, oddający strukturę myśli tego filozofa. Oczywiście autorka nie prezentuje w pełni takiego systematycznego układu we wspomnianym artykule. Nie czyni tego do końca również w innych pozycjach, lecz konsekwentne i jasne dookreślenie jej stanowiska prowadzi do sytuacji, w której — z jej wszystkich prac dotyczących naszego filozofa — wyłania się szkic *intentio operis* pism (do pism zaliczam także prace nie publikowane) Peirce’a, w której to perspektywie synechizm jako doktryna dotycząca ciągłości odgrywa kluczową rolę. Stąd też autorka nie zajmuje się szczegółową analizą definicyjnych zmagania Peirce’a, lecz zauważa:

It is obvious that Peirce elucidates the continuity of thought, i.e. of the universe of signs, in two different ways. The first sense of continuity consists in the fact that signs constitute a system reciprocal translations. Interpretation is the basic relation inside this system. And the second sense of continuity is that thought is a process developing in time. It is typical of Peirce to identify these two different points of view. [262, s. 12]

takiego języka. Reprezentacja jest wtedy syntaktyczną własnością języka. Przypomina to trochę dyskusję nad mocnym programem sztucznej inteligencji. W naszym przypadku dalej jednak jesteśmy od posługiwania się takim sztucznym językiem, bowiem historia idei nim się nie posługuje.

Powyzsza uwaga dotycząca filozofii Peirce’a jest również niezwykle istotna dla metodologicznych założeń rozważań prowadzonych w niniejszej pracy. To właśnie ona pozwala utrzymywać przekonanie, iż dokonywana tu lektura Peirce’a odbywa się według reguł, jakie on sam określił. Oczywiście nie jest to pełna realizacja reguł Peirce’a, w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, reguły te w formie intencji autorskich nie są nam dostępne, a docieramy do tych, które wyrażają *intentio operis*. Po drugie, reguły (także te w perspektywie *intentio operis*) wzbogacone zostały przez elementy dorobku kulturowego (więc także filozoficznego i semiotycznego) dzielącego autora i czytelnika oraz dzieło (pisma) i czytelnika. Są to reguły owego nowego tekstu, jaki powstaje na pograniczu precepcji i recepcji, a ugruntowany jest w *intentio operis*<sup>8</sup>. W ten sposób metoda precepcyjno-recepcyjna sama tłumaczy swoje powstanie. Rozważania prowadzone w tej pracy mogły bowiem powstać tylko dlatego, iż dokonane zostało rozpoznanie precepcyjne oraz recepcyjne już na etapie wstępnym badań.

W tym samym artykule (patrz [262], s. 12–14) H. Buczyńska-Garewicz mówi o trzech aspektach idei (a więc nie definicji) ciągłości. Po pierwsze, przyjęcie takiej koncepcji ciągłości oznacza, iż nie ma absolutnego punktu początkowego w poznaniu posługującym się zgodnie z Peirce’em znakami. Każdy ze znaków jest ufundowany na jakimś innym znaku będąc dla niego interpretantem i jednocześnie stanowi fundament dla innego znaku, który jest dla niego fundamentem. Po drugie, w myśl tej koncepcji ciągłości oddzielony, pojedynczy akt poznawczy jest ślepy. O tym zresztą pisze sam Peirce, gdy stwierdza:

It is a fundamental mistake to suppose that an idea which stands isolated can be otherwise than perfectly blind. [C. P. 4.711]

Oznacza to, iż system znaków jest logicznie wcześniejszy od znaku pojedynczego. Ten holizm jest jedną z zasadniczych cech semiotycznej epistemologii. To nie pojedyncze dane leżą u podstaw poznania. Ciągłość myśli polega na tym, że każdy element jest związany z innymi elementami, zaś posiada znaczenie tylko wskutek jego przekładu na inne znaczenia. Wiedza bowiem jest systemem przekładów, a nie kolekcją oddzielnych danych.

Wreszcie trzeci aspekt koncepcji ciągłości podkreśla, iż w poznaniu, wiedzy, systemie znaków czy myśli nie ma elementów wyróżnionych.

<sup>8</sup> Jest to zrozumiałe, iż nowy tekst, który jest swego rodzaju metatekstem musi być bogatszy od owego tekstu wyjściowego. Narracja recepcyjna zawsze jest metanarracją, niezależnie od tego czy ktoś tego sobie rzyczy, czy też nie. Zupełnie zaś inną sprawą jest kwestia świadomości reguł wedle których się ona dokonuje.

Żaden element nie jest zatem bardziej wartościowy od innego, lecz wszystkie mają tę samą wartość poznawczą. Nie ma znaków ugruntowanych na bezpośredniej intuicji, a każde poznanie ma charakter znakowy. Znak może przekładać tylko inny znak, zaś interpretacja jest przejściem od jednej mediacji do innej i to pozostaje niezmienną charakterystyką myśli. Taka charakterystyka przeciwstawia semiotyczną epistemologię Peirce’a kartezjańskiej metodzie regresywnej, gdzie dokonujemy regresu do prostej pierwotnej intuicji. U Peirce’a nie ma doskonałego początku ani też idei oczywistości w jej kartezjańskim sensie.

Przedstawioną tu propozycję lektury ciągłości dopełnia praca Wojciecha Kalagi *Semiosis, Continuity, Teleology* [314], w której podejmuje on zagadnienie obecności i pojmowania oraz wzajemnej zależności ciągłości i teleologii w obszarze różnych modeli znaków. Podobnie jak w przypadku prac H. Buczyńskiej-Garewicz, jest to lektura w perspektywie *intentio lectoris*, chociaż przywołana praca dotyczy głównie semiotycznego punktu widzenia. Reprezentantem *intentio lectoris* dla ciągłości jest doktryna synechizmu, w myśl której wszystko co istnieje (istnieje nie znaczy tu tylko istnienia realnego i aktualnego) jest ciągle. Ciągłość wyraża teleologiczny charakter znaków. Prowadzi to z kolei do pewnego paradoksu, bowiem:

the concept of teleology implies not only movement but also immobility: The movement is towards the telos, towards the ultimate (Latin *ultimare*, to come to an end, *ultimus* – last). Teleology itself is movement; the telos is immobile. [314, s. 23]

Dla ukazania istoty stanowiska Peirce’a Kalaga proponuje zastosowanie wcześniej ukazanej dystynkcji między *integral interpretability of sign*<sup>9</sup> oraz *specific interpretability of sign*<sup>10</sup>. Pierwsze z tych pojęć, zdaniem Kalagi, koresponduje z pojęciem teleologii pojmowanej jako ruch ku pewnemu znaczeniu, ku telos. Poprzez drugi rodzaj *interpretability* konstituuje się sam telos. Kalaga utrzymuje, iż poprzez znaki tak teleologia jako pewna zasada, jak też teleos są uwikłane w ową drogę ku znaczeniu.

At each moment of the interaction between the sign and the semiotic universum, a telos is constituted and with each moment it is annihilated — via the continuous movement of teleology — into another telos, never an ultimate one. Construed in this manner, the telos of the sign is the effect of a

<sup>9</sup> „...pure interpretability or interpretability in itself, in which the sign only announces its significative power” [314, s. 25].

<sup>10</sup> „...interpretability-as-something, when a particular meaning attaches to the sign” [314, s. 25–26].

configuration of the relations within the semiotic universe which itself is always in movement or flux. [314, s. 26]

W związku z tym badacz ten proponuje pewną korektę wstępnego rozumienia teleologii, szczególnie jeśli chodzi o jej relację do teleos. Twierdzi mianowicie, iż:

with regard to sign, cognition, and semiosis the concept of teleology has to be reformulated as encompassing a *non-ultimate telos*: a telos that is always subject to change because of its inevitable involvement in the universum of signs, where it is being defined by other signs and is itself defining them in a continuous semiotic process without end. The sign establishes its own telos which it *almost* (and that word is used as a metaphor) simultaneously annihilates through participating in the chain of infinite semiosis, or in other words, in the field of the interpretant. [314, s. 26]

Tak oto koncepcja ciągłości zaprezentowana przez Buczyńską-Garewicz została dopełniona przez propozycję Kalagi. Wskazuje on, iż teleologia, w pewien szczególnie sposób rozumiana, jest ważnym elementem w kontekście rozważań nad Peirce’owską koncepcją ciągłości. Tego rodzaju teleologię Carl R. Hausman w książce *Charles S. Peirce’s Evolutionary Philosophy* [61, s. 16] nazywa teleologią rozwojową (*developmental teleology*). Zdaniem tego znawcy filozofii amerykańskiej i filozofii twórczości, teleologia ta występuje na wszystkich poziomach i we wszystkich stadiach ewolucji. Przykładem może tu być rozważana także przez Peirce’a osobowość. Hausman pisze za klasykiem semiotyki, iż osobowość

is subject to change in terms of this sort of teleology. Thus, Peirce says that a personality is a coordination of ideas — or, as we can infer, a coordination of generals or habits. And such a coordination is a teleological harmony in which there is purposive pursuit of ends. But the purposes functioning here not only are not predetermined ends, they also are, or may be, ends generated by the personality itself. Thus, a telos can be *sui generis*. There is novelty in the world, and we can expect there to be novelty in the future. [61, s. 16]

Takie rozumienie osobowości jest związane z koncepcją jaźni i umysłu oraz z Peirce’owską „logiką odkrycia naukowego”, które zaproponowane zostały w rozdziale zatytułowanym „Semiotyczny wymiar «logiki odkrycia» Peirce’a”. Osobowość jest tu tylko jednym z poziomów ewolucyjnego przejawiania się owej rozwojowej teleologii. Peirce bowiem objął ewolucyjnym spojrzeniem cały kosmos z *agape* jako regulatywną zasadą dla kosmicznego wymiaru ewolucji, dla którego używał on nazwy ‘evolutionary love’. Jego preceptorami byli twórcy teorii ewolucji, których znał z historii nauki. Rozważał zatem ewolucję w rozumieniu Darwina i Spence-ra, Lamarcka oraz King. Zróżnicowanie tych ujęć dawało Peirce’owi

możliwość dokonywania często bardzo subtelnych dystynkcji oraz klasyfikacji, które pomagały usytuować owe dystynkcje w całości myśli filozofa. Jednak wobec rozważania problemów z różnych perspektyw owe dystynkcje i klasyfikacje nakładały się na już istniejące prowadząc niejednokrotnie do wielu sporów, a czasem i nieporozumień terminologicznych. Próbę ich chronologicznego, a przy tym w trosce o systematyczny układ, uporządkowania podjął Joseph Esposito w książce *Evolutionary Metaphysics. The Development of Peirce's Theory of Categories* [51]. Jest to jednak znowu zadanie daleko wykraczające poza cele, jakie zostały postawione w mojej pracy.

#### VII.4. Między *intentio operis*, *intentio lectoris* oraz *intentio pre-lectoris*

**B**ardzo istotne — z perspektywy celów jakie zostały postawione w tej książce — jest stwierdzenie, iż to właśnie *evolutionary love* z synechizmem (tj. zasadą ciągłości u podstaw) oddaje strukturę architektoniczną systemu filozofii Peirce’a. Trzeba przy tym dodać, iż cała filozoficzna droga Peirce’a jest przykładem architektonicznego konstruowania systemu filozoficznego. Zasadniczą rolę odgrywa tu zasada ciągłości, jak też owa teleologia rozwojowa. System filozofii jawi się tu więc w dwojakim sensie. Po pierwsze, jako dynamiczna struktura ewoluująca według modelu architektonicznego z zasadą ciągłości i teleologią rozwojową w roli głównej. Po drugie, jako telos zamykający różne okresy działalności filozoficznej Peirce’a oraz ten usytuowany na końcu owej teleologicznej drogi. Ten ostatni jest siłą motywującą, lecz nie daje się racjonalnie rekonstruować. Stąd też jeśli w tytule tej pracy powiada się o ciągłości w systemie filozofii Peirce’a to rozumie się system filozofii w tym pierwszym znaczeniu. Jeśli więc tytuł pytałby o ciągłość w systemie filozofii Peirce’a to pytanie dotyczyłoby nie tylko definicji ciągłości, koncepcji ciągłości (relacji pomiędzy poszczególnymi elementami systemu Peirce’a), lecz także owej dynamicznej struktury, ewoluującej według reguł zasady ciągłości i teleologii rozwojowej. Praca formułuje jednak pytanie w odniesieniu do znaku i jego ciągłości w systemie filozofii Peirce’a. Starano się więc pokazać, iż to właśnie znak jest nośnikiem ciągłości w systemie filozofii Peirce’a. Temu służyły analizy dotyczące ikonu, indeksu i symbolu prowadzone w kontekście recepcyjnym i precepcyjnym pokazujące, iż istnieje ciągłość nie tylko wewnątrz triady znakowej, której wyrazicielką jest idea

mediacji i reprezentacji pośredniej, lecz także między poszczególnymi typami znaków. Takie ujęcie dopełniają ustalenia zawarte w rozdziale drugim. Dzięki tej części pracy dowiadujemy się, iż ciągłość jest pewną podstawową cechą przysługującą znakowi jako elementowi systemu znaków, bowiem tylko takie istnienie znaku dopuszcza Peirce. Celowo analizy te umieszczone zostały w kontekście precepcyjnym i recepcyjnym, aby w ten sposób otrzymać ugruntowany w pismach Peirce’a **tekst**, z którym można dialogować na temat ciągłości znaku w szerszej perspektywie systemu filozofii klasyka. Ową perspektywę systemu filozofii Peirce’a reprezentuje jego „logika odkrycia” w formie, w jakiej została zaprezentowana w rozdziale o semiotycznym wymiarze „logiki odkrycia”. To ona ukazuje zależność między elementami architektonicznej struktury systemu filozofii Peirce’a, co więcej czyni to w sposób dynamiczny. Można zatem powiedzieć, iż to „logika odkrycia” buduje strukturę tekstu, który swój początek brał w semiotycznych analizach prowadzonych w pierwszym i drugim rozdziale. Trzeba tu od razu dodać, że jest to struktura dynamiczna. Tak więc tekst, którego strukturę buduje jest dynamiczny, a więc (jak niejednokrotnie podkreślałem) jest to proces. To właśnie „logika odkrycia” semiotycznie zinterpretowana oddaje strukturę i dynamiczny charakter systemu filozofii Peirce’a. Poprzez wykładnię maksymy pragmatycznej oddaje ona główne założenia pragmatycyzmu; poprzez triadyczne ujęcie znaku i jego typów łącznie szkicuje podstawy analizowanej semiotyki i teorii kategorii; wreszcie poprzez swoją dynamiczność łączy w sobie wszechobecność zasady ciągłości (czyli synechizm) ze strukturą systemu filozofii Peirce’a. Taka jest właśnie moja lektura Peirce’a tu zaprezentowana. Perspektywa *intentio operis* reprezentowana tu jest przez „tekst Peirce’a” powstały dzięki analizom precepcyjnym i recepcyjnym. Jest to tekst-proces, który dopuszcza możliwość wielu interpretacji, czyli wielu sposobów czytania. Perspektywa *intentio lectoris* jest wyborem określonej strategii interpretacji. Często dzieje się to pod wpływem (mającym odzwierciedlenie w metodologicznych założeniach lektury lub też nie artykułowanych w postaci takich założeń) recepcji, a więc innej lektury, która gra rolę *intentio pre-lectoris* (a jednocześnie *pro-lectoris*), czyli — jak pokazywaliśmy na początku tego rozdziału — „wabi” potencjalnego czytelnika do określonej lektury. Można powiedzieć, że w pewnym sensie taką rolę w stosunku do tej pracy odegrała propozycja zawarta w książce Carla R. Hausmana *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy* [61]. W pewnym stopniu wspierały ją koncepcje przedstawione przez Hannę Buczyńską-Garewicz oraz Wojciecha Kalagę. *Intentio pre-lectoris* jest wskazówką, gdzie należy sytuować *intentio lectoris*. W moim przekonaniu najczęściej jest *intentio pre-lectoris* częścią składową perspektywy lektury, a więc

perspektywy *intentio lectoris*. Jest to przejaw ciągłości jako pewnego sposobu czytania wspartego na metodzie precepcji i recepcji obecnej w każdym rozdziale książki. **Lektura bowiem w moim przekonaniu jest „stawaniem się w przemijaniu”** [148, s. 204]. Ledwie zostanie dokonana a już zaczyna przemijać. Rozpoczyna się proces „odpychania” tej lektury w przeszłość, dokonywany przez recepcję. Jedynie pozbawiona świadomości metodologicznej lektura następna może się ludzić, że ową lekturę, która ją „wabi”, „przyciąga”. Każdy rodzaj odniesienia się (pozytywny czy też negatywny) „spycha” wykorzystywaną lekturę do bycia „drugoplanową”, tą z której się korzysta jednocześnie ją często przysłaniając w różnoraki sposób, np. poprzez stosowane czy też proponowane reguły co do metody i stosowanego języka<sup>11</sup>. Jest to inny wymiar „bolesności” każdej recepcji, o której wspominałem już w pierwszym rozdziale. Wszystko staje się zrozumiałe jeśli traktujemy ciągłość także jako strategię interpretacji.

### VII.5. Ciągłość jako strategia interpretacji

**D**o tej pory traktowaliśmy o ciągłości jako takim bądź też innym przedmiocie badań. Lecz w tym nie wyczerpuje się rola ciągłości, tym bardziej jeśli rozważa się ją w perspektywie semiotycznej. W porządku teoretycznym owe metodologiczne rozstrzygnięcia poprzedzać musi coś, co w porządku prowadzenia narracji wyjaśniającej czy interpretacyjnej pojawia się w fazie końcowej lub też nie pojawia się wcale, jako że jest milcząco zakładane czy też nieświadomiane. Chodzi więc tu o pewne założenia natury ontologicznej dotyczące tego, jaki jest status owej ciągłości. Sytuacja w przypadku tej pracy jest szczególna, ponieważ przyjęto tu założenia ontologiczne co do natury ciągłości zaczerpnięte z systemu filozofii, który był poddawany analizie. Tak oto u podstaw prezentowanych w tej pracy rozważań znalazło się przekonanie o tym, iż wszelkie myślenia ma: po pierwsze, charakter ciągły (co oznacza nieprzerwany

<sup>11</sup> Stwierdzenie to w równym stopniu dotyczy, jak sądzę, wszelkiej hermeneutyki, jak też wszystkich rodzajów rekonstrukcji logicznej. Różnica zaś jest ta, iż ta druga posiada cechy wynikające z posługiwania się dobrze zbudowanym językiem. Dostępność do wyjściowego tekstu nie jest im jednak dana obu. Stąd też logiczna rekonstrukcja charakteryzuje się spójną strukturą, lecz nie jest to struktura tekstu interpretowanego (chyba, że jest to tekst logiczny, choć i tu nie musi być sytuacja oczywista), lecz struktura wynikająca z właściwości stosowanego narzędzia.

proces myślenia), a po drugie, charakter semiotyczny (co oznacza, iż jest znakiem dla pewnego potencjalnego interpretanta oraz interpretantem dla innego znaku i to określa go jako znak). Ponieważ analiza dotyczyła większych całości, pojawiła się inna kategoria analiz semiotycznych, mianowicie tekst. Dla realizacji analiz prowadzonych w zgodzie z tymi założeniami przyjęto posługiwać się metodami, które dookreślały swoje teoretyczne oblicze dzięki uzyskiwanym w trakcie analiz rezultatom. Z jednej strony jest to więc metoda recepcyjno-precepcyjna, wskazująca na ciągły charakter myślenia, zaś z drugiej strony jest to metoda wsparta na triadycznie rozumianym znaku wskazująca, iż wszelkie myślenie jest procesem interpretacji, a więc przekładu jednego znaku na drugi znak. W rezultacie otrzymujemy pewną propozycję rozumienia precepcji i recepcji jako określonych procesów semiotycznych. Ta propozycja to propozycja strategii interpretacji, u podstaw której leży zasada ciągłości. W moim przekonaniu, model ten daje się zastosować do badania wielu zagadnień związanych z trwaniem pewnych idei. W szczególności takim zagadnieniem jest tradycja. **Tradycję należy traktować bowiem jako pismo, lekturę i strategię interpretacji.** Do pracy tej został dołączony dodatek, który zawiera wstępny szkic propozycji teoretycznej, która czyniłaby zadość wspomnianym założeniom.

Podsumowując należy powiedzieć w jakim sensie można mówić o tytułowym zagadnieniu znaku i jego ciągłości w systemie filozofii Peirce’a. Problem ten pojawia się w tej pracy w trzech perspektywach: pism, lektury i strategii czytania. W samych pismach Peirce’a ciągłość pojawia się jako podstawa triadycznego modelu znaku zyskując wyraz teoretyczny w pojęciu mediacji oraz interpretacji jako przekładu jednego znaku na drugi. Na tym poziomie analizy zagadnienie szersze niż znak i ciągłość, a więc problem znaku i jego ciągłości w systemie filozofii Peirce’a nie jest możliwe do zrealizowania i to z kilku przyczyn.

Po pierwsze, pisma są czymś statycznym i jako takie, zakładają statyczne właśnie rozumienie systemu filozofii. Musiałaby to być pewna zamknięta struktura raz na zawsze ustalona, a to kłóciłoby się z Peirce’owskim fallibilizmem. Po drugie, literalnie Peirce nigdy tak pojmnowanego systemu filozofii nie stworzył (o ile ktokolwiek taki system stworzył, gdyż być może jest to niemożliwe). Po trzecie, pisma Peirce’a nie są zbiorem wydanych za życia autora, według jego zamiaru i zawierającym skończone, przeznaczone do druku prace. Układ tych pism pochodzi zatem od wydawców. W tej perspektywie możliwa jest tylko realizacja zredukowanego zagadnienia znak i jego ciągłość i to w jego literalnym sformułowaniu z *Collected Papers*.

Lektura prowadzi do ujęcia koncepcji ciągłości, nie zaś tylko jej wykładni zawartej w pismach. Pojmowanie tego problemu zależne tu jest od *intentio lectoris* oraz *intentio operis*. To fakt, iż podstawą, w oparciu na której dokonuje się tu lektury, jest tekst powstały na pograniczu precepcji i recepcji, a jego istotną cechą jest dynamiczny, procesualny charakter. Daje to możliwość procesualnego rozumienia systemu filozofii Peirce’a, a więc takiego ujęcia, gdzie zasada ciągłości jest zasadą konstytuującą. Dzięki temu problem znak i jego ciągłość w systemie badanej filozofii nie ogranicza się do literalnie formułowanych przekonań odnośnie do triadycznego modelu znaku (zagadnienia mediacji i interpretacji jako przekładu). Ustalenia te przenoszą się i charakteryzują cały system i to w dwojakim sensie: a) cały system, czyli wszystkie jego elementy; zasada ciągłości semiotycznej staje się zasadą leżącą u podstaw wszystkich tych elementów oraz b) cały system, czyli pewną strukturę dynamiczną porządkującą zależności między poszczególnymi jego elementami. Na te dwa sposoby można w tej perspektywie pojmować zagadnienie znak i jego ciągłość w systemie filozofii. Owa ciągłość w systemie może więc polegać na tym, iż jest to pojęcie charakteryzujące wszystkie jego (systemu) elementy. Ciągłość w systemie można jednak rozumieć również jako opisującą system jako pewną całość, strukturę dynamiczną. Będzie to więc próba semiotycznego opisu tej struktury, lecz nie tylko w wymiarze statycznym, ale przede wszystkim dynamicznym, jego stawania się i rozwoju. Jeśli na tę perspektywę nałożyć dwie płaszczyzny: *intentio lectoris* oraz *intentio operis* to okaże się, jedno podejmuje trud ciągłego, pozbawionego cięć przejścia od tekstu do pism, natomiast drugie od tekstu do czytelnika.

Wreszcie trzecia perspektywa dotyczy ciągłości jako pewnego procesu (poprzednio definicji oraz koncepcji). W tej perspektywie tytułowe zagadnienie znak i jego ciągłość w systemie filozofii Peirce’a dotyczy informacji, iż przysługująca znakowi ciągłość może być sposobem na zrozumienie systemu filozofii naszego autora. Zatem do tego systemu jako pewnego procesu należy podchodzić w ten sam sposób jak do procesu semiozy i w ten sposób go czytać. Mało tego, że należy stosować tę samą metodę czytania to z poprzedniej perspektywy pamiętamy, aby było to czytanie semiotyczne. W ten oto sposób uzasadniamy dlaczego dokonano takiej a nie innej lektury Peirce’a. Tak nam nakazały reguły semiotyki Peirce’a. Zaś ta metoda pozwoliła nam uzyskać szereg szczegółowych wyników dotyczących kwestii ikonu i znaku ikonicznego, indeksu i znaku indeksowego, symbolu i znaku symbolicznego oraz Peirce’owskiej logiki odkrycia, która szkicuje cały system filozofii amerykańskiego Leibniza, jak go często nazywano.

Tytuł tej pracy *Znak i jego ciągłość. Semiotyka C. S. Peirce’a między precepcją i recepcją* jest zespoleniem trzech podejść formułujących swoje zagadnienie w sposób następujący: znak i definicja ciągłości w pismach Peirce’a, znak i koncepcja ciągłości w systemie filozofii Peirce’a oraz znak i proces ciągłości (ciągłość jako proces) w systemie filozofii Peirce’a. W ten to właśnie sposób stało się możliwe traktowanie ciągłości jako pisma (pre-tekstu i kon-tekstu), tekstu i strategii interpretacji. Ta strategia pozwala uzasadnić właśnie jego wybór czyniąc lekturę nieprzypadkową.

To ugruntowanie pozwoliło nam — i to wydaje się najbardziej obiecujące — dostrzec szerszą perspektywę stawiania kwestii kluczowych dla metodologii humanistyki. Widać tu wiele możliwości podjęcia problemów ważnych dla literaturoznawstwa, filozofii języka, ale i ontologii i antropologii. Stajemy oto u początku drogi, która obiecuje trud, ale kusi fascynującą przygodą teoretyczną, filozoficzną czy semiotyczną, pokazującą jak możliwe jest „czytanie przeszłości”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> *Czytanie przeszłości. Współczesne podejścia do interpretacji w archeologii* (Obserwator, Poznań 1995) to tytuł książki Iana Hoddera, która zawiera wiele uwag interesujących w kontekście rozważań zawartych w mojej książce.

Dodatek

## Recepcja jako trwanie filozoficznej idei poprzez ikoniczne jej „uprzedmiotowienie”

Wokół semiotycznej metody badań nad historią idei

Przedstawione tu uwagi nie stanowią wykładu określonej teorii recepcji, lecz są jedynie próbą uświadomienia sobie koniecznych założeń potrzebnych dla prowadzenia badań, dla których termin recepcja jest istotny. Jest to więc zaledwie szkic i propozycja pewnego pojmowania recepcji, daleki jednak od precyzji charakteryzującej teorię w znaczeniu tego pojęcia różnym od utożsamiania go z pojęciem koncepcji. Ostateczne i systematyczne opracowanie teorii recepcji wymaga osobnego obszernego, wielopłaszczyznowego i precyzyjnego sformułowania. Tu ograniczymy się do ujawnienia podstawowych założeń oraz bardziej ogólnych zależności strukturalnych. Jest to bardziej rodzaj wyzwania do dalszych badań w tej dziedzinie niż pełna propozycja wyjaśnienia zagadnień, które tu zostają poruszone.

Podstawowym zagadnieniem dla sformułowania pewnej teorii recepcji jest w moim przekonaniu wskazanie na różnicę jaka jest między **recepcją** a **interpretacją**. Jest to zagadnienie kluczowe z kilku powodów.

Po pierwsze, ustalenia te są konieczne, ponieważ na **teorię recepcji** składa się: 1) **teoria procesu recepcyjnego** (teoria trwania pewnych idei, poglądów *etc.*) oraz 2) **teoria badań recepcyjnych** (teoria i metody badań procesu recepcyjnego). Narzędziem badawczym tej drugiej jest interpretacja, a jednocześnie jest ona, jak twierdzą badacze, pewnym sposobem recepcji, czyli elementem teorii procesu recepcyjnego.

Po drugie, **teoria recepcji** wraz z **teorią precepcji** tworzą, moim zdaniem, **teorię interpretacji** (pewnej idei, poglądu, koncepcji *etc.*). Między elementami tych teorii zachodzą różne szczegółowe związki.

Po trzecie, **teoria precepcji**, podobnie jak teoria recepcji składa się z: 1) **teorii ciągów precepcyjnych** (teoria powstawania pewnych idei, poglądów, koncepcji *etc.*) oraz 2) **teorii badań precepcyjnych** (teorii i metod badań oraz konstruowania ciągów precepcyjnych).

Pojęcie interpretacji występuje tu zatem na trzech różnych poziomach: a) wewnątrz procesu recepcyjnego, b) jako narzędzie badań recepcyjnych i precepcyjnych oraz c) jako rezultat badań recepcyjnych i precepcyjnych. W związku z tym, istnieje potrzeba przynajmniej wstępnego zdefiniowania czym jest interpretacja na tych trzech odmiennych poziomach. **Interpretacja recepcyjna** (interpretacja wewnątrz procesu recepcyjnego) polega na bezpośredniej relacji recepcyjnej między dwoma elementami określonego kontekstu recepcyjnego. Jest to interpretacja dostarczająca informacji o bezpośrednim wystąpieniu „zdrady” (jak nazywa Escarpit relację przykładu do oryginału) lub „zauroczenia”. Traktujemy tu więc interpretację jako rodzaj przekładu, który nie jest „przenoszeniem szkieletów z jednego grobu do drugiego” (sformułowanie przytoczone przez Escarpita).

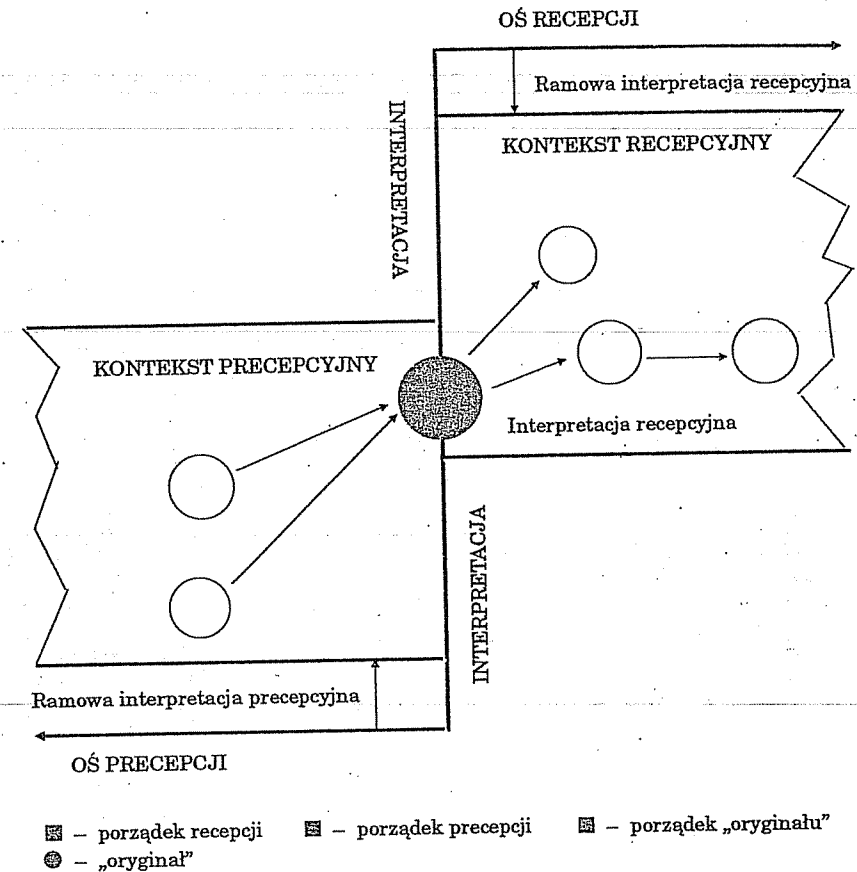
**Ramowa interpretacja recepcyjna** (interpretacja jako narzędzie badań recepcyjnych) polega na ujęciu domkniętego kontekstu recepcyjnego w postaci ramy recepcyjnej wskazującej kierunek oraz styl recepcji określonego elementu w ramach owego kontekstu.

**Ramowa interpretacja precepcyjna** (interpretacja jako narzędzie badań precepcyjnych) polega na ujęciu domkniętego kontekstu precepcyjnego w postaci ramy precepcyjnej wskazującej elementy ciągu precepcyjnego oraz obecny w nim styl precepcji.

**Interpretacja „oryginału”** (interpretacja jako wynik badań recepcyjnych i precepcyjnych) polega na wyjaśnieniu ramy recepcyjnej oraz ramy precepcyjnej wskazujące na miejsce badanego poglądu, idei, koncepcji etc. w tradycji filozoficznej prowadzące do pełniejszej jego interpretacji. Interpretacja ta jest „cięciem” (rupture) w ramach ciągłego procesu recepcji dzielącym go na recepcję oraz precepcję, lecz jednocześnie „zesnurowaniem” (bootstrapping) w końcowej interpretacji „oryginału”. Relacje między tymi elementami teorii recepcji przedstawia rysunek 1.

Jeśli tak naszkicowaną koncepcję recepcji zinterpretujemy semiotycznie, to uzyskamy teorię odwołującą się do koncepcji znaku (ikonu, indeksu, symbolu), dodajmy zaraz w rozumieniu Peirce'a.

W ciągłym procesie recepcyjnym następuje nieprzerwane nakładanie się ram recepcyjnych, które decydują o aktualizowaniu się lub też milknięciu pewnych idei, poglądów, koncepcji etc. Ważne tu jest to, iż jest to proces ciągły, a milknięcie jakiejś idei nie prowadzi do jej zanikania. W moim przekonaniu, idea owa trwa w sensie pewnej możliwości, a nie pojawia się jedynie na powierzchni określonej praktyki dyskursywnej wykluczana z uczestniczenia w niej przez ramę recepcyjną (mechanizmy wykluczania tej ramy). Owa rama recepcyjna ikonizuje i domyka tym samym kontekst recepcyjny danej idei, poglądu czy koncepcji. W tym właśnie sensie recepcja jest ikonicznym „uramowieniem” danej



Rys. 1. Zarys teorii recepcji

idei, poglądu czy koncepcji. Zatem pamięć kulturowa rejestrująca trwanie idei, poglądów, koncepcji etc. ma charakter ikoniczny. Chcąc zbadać tzn. zinterpretować pewną ideę lub też tylko jej recepcję stajemy wobec ikonów, czyli znaków zdegenerowanych, które uprzedmiotwiają działanie ramy recepcyjnej. Zadaniem badacza recepcji jest deikonizacja ramy recepcyjnej. Polega ona na ujęciu owych ikonów jako znaków triadycznych, czyli „ożywieniu” ich uprzedmiotowienia. Swym „wejściem” w ciągły proces recepcji w miejscu istnienia „oryginału” badanej idei, poglądu czy koncepcji badacz ów dokonuje „cięcia”, czyli podziału na precepcję

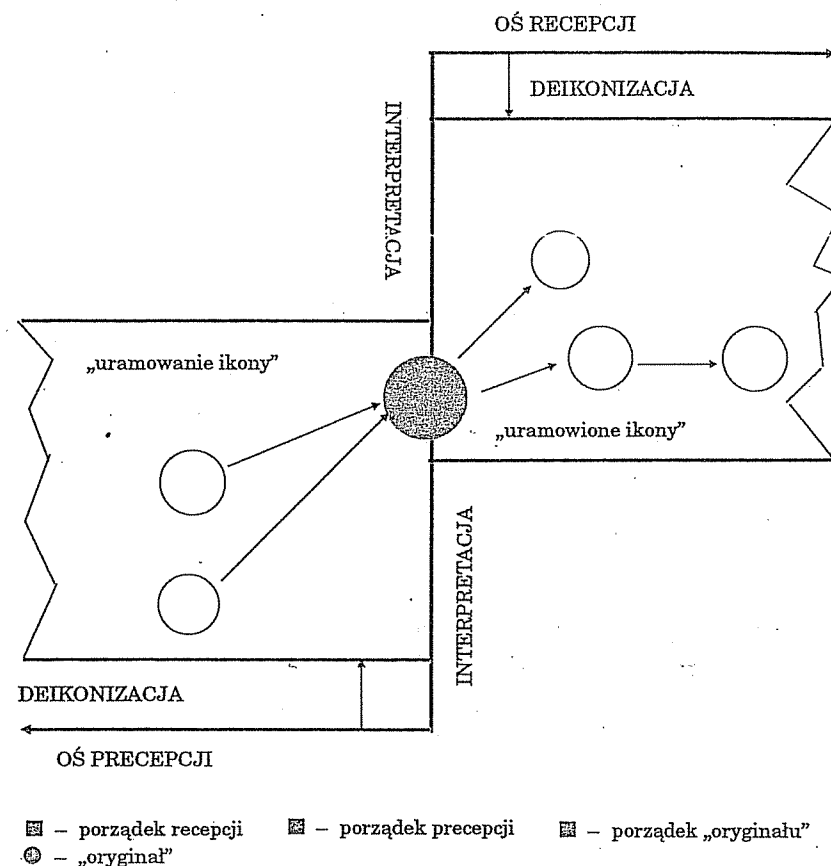
ikony - znaki uprzedmiotowione



(precepcyjne kształtowanie danej idei, poglądu, koncepcji etc.) oraz **receptję** (receptyjne przejawianie się tej idei, poglądu, koncepcji etc.). Miejsce to jest miejscem **interpretanta ikonów precepcyjnych** oraz **ikonów receptyjnych**. To dzięki niemu możliwe jest ujęcie owych ikonów precepcyjnych oraz ikonów receptyjnych jako znaków triadycznych, gdzie występują one w triadzie jako reprezentameny. Badania precepcyjne oraz badania receptyjne doprowadzić mają do wyznaczenia przedmiotów ikonów precepcyjnych oraz ikonów receptyjnych. Oczywiście jest to czynione przy relatywizacji do **interpretanta**, co oznacza (zgodnie z założeniami semiotyki Peirce'a), iż zrekonstruowane przedmioty będą **przedmiotami bezpośrednimi** (w terminologii Peirce'a). Przedmioty te dopiero pozwolą zinterpretować całość receptcji (ukazać proces receptyjny oraz ciąg precepcyjny) danej idei, poglądu czy koncepcji. Całkowita **deikonizacja** ramy receptyjnej oraz ramy precepcyjnej polega na ujęciu receptji oraz precepcji jako **relacji triadycznej** między ikonem jako elementem ramy receptyjnej (w funkcji reprezentamenu — u Peirce'a *image*), ikonem jako elementem procesu receptyjnego (w funkcji przedmiotu) oraz ikonem jako elementem zinterpretowanego „oryginału” (w funkcji interpretanta). Jest to zatem semiotyczna relacja między ramową interpretacją receptyjną, interpretacją receptyjną oraz interpretacją oryginału. Podobnie jest w przypadku precepcji, gdzie jest to relacja między ramową interpretacją precepcyjną, relacją precepcyjną (relacja między elementami ciągu precepcyjnego) oraz interpretacją „oryginału”. Jeszcze inaczej rzecz ujmując, jest to semiotyczna relacja triadyczna między ramą receptyjną (precepcyjną), procesem receptyjnym (ciągiem precepcyjnym) oraz „oryginałem”.

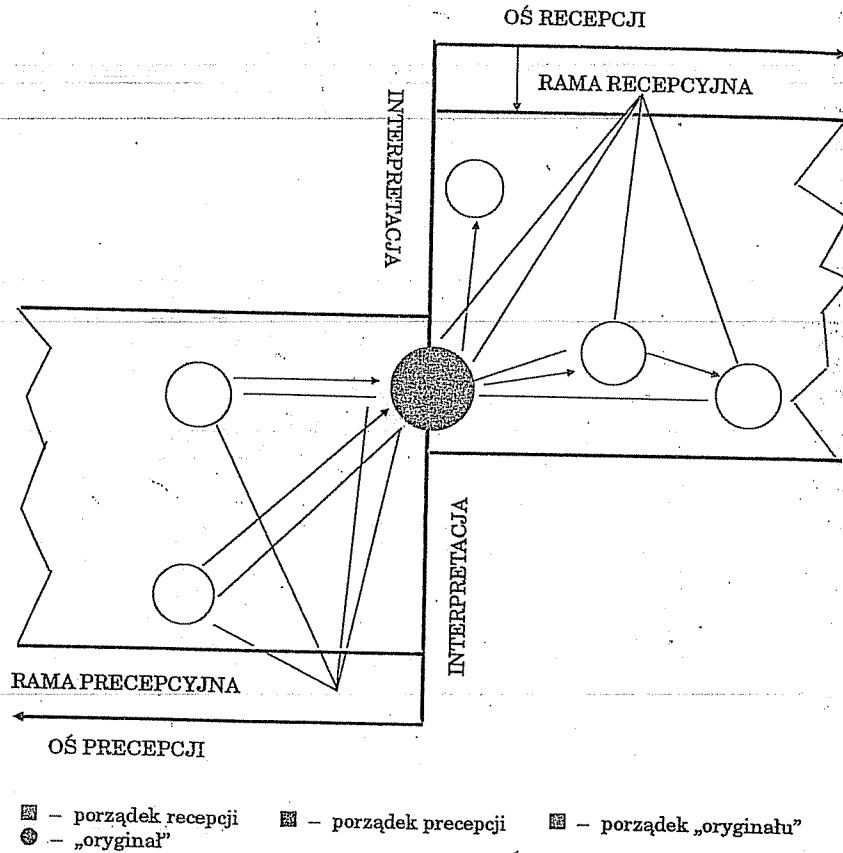
Omówione zależności w semiotycznie zinterpretowanej teorii receptji można zaprezentować graficznie (patrz rysunki 2 i 3).

Ikonizacja nie jest jedynym semiotycznym procesem receptyjnym. Często (tak było w przypadku Morrisowskiej ramy receptyjnej) następuje także proces **ikonicznej symbolizacji**, który w przypadku procesu receptji polega na utożsamianiu ramowej interpretacji receptyjnej z interpretacją prowadzoną w porządku oryginału. Graficznie można to wytłumaczyć jako nieuzasadnione przesunięcie osi interpretacji oryginału do kontekstu receptyjnego, powodujące powstanie interpretacyjnego rozstępu między „oryginałem” a nowym położeniem osi jego interpretacji. Tym samym kontekst receptyjny, a dokładnie rama receptyjna ustala reguły interpretacji oryginału. Graficznie następuje zatem przesunięcie poziomu ramowej interpretacji receptyjnej oraz jej nałożenie na interpretację oryginału. Przesunięcie osi interpretacji oryginału ma jeszcze jedną konsekwencję. Powstały rozstęp zrywa kontakt między precepcją i receptją, prowadząc do niemożliwości prowadzenia badań precepcyjnych lub zupeł-



Rys. 2. Deikonizacja ramy receptyjnej i precepcyjnej

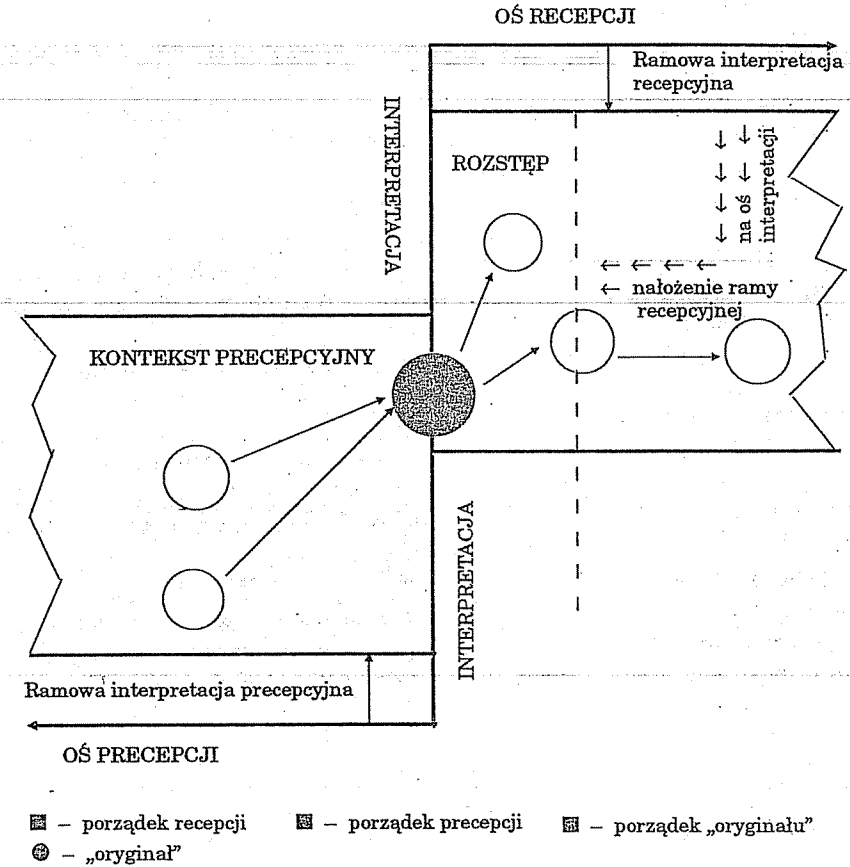
nego ich zafałszowania. Nie ma więc owego „zesnurowania” precepcji oraz receptji. W takim przypadku badacz receptji staje wobec bardzo trudnego zadania, bowiem swoje badania musi rozpocząć od postawienia wstępnych hipotez interpretacyjnych dotyczących oryginału, receptji oraz precepcji. Aby tego dokonać konieczne jest rozpoznanie sytuacji **spłaszczenia przestrzeni kontekstu receptyjnego**. Jeśli to nie nastąpi może dojść do skonstruowania w nowym położeniu osi interpretacji oryginału w oparciu o symboliczne reguły receptji pewnego rodzaju *quasi*-oryginału, który całkowicie uniemożliwi badawczy dostęp do oryginału. Najczęściej



Rys. 3. Semiotyczne relacje triadyczne w teorii recepcji

owa ikoniczna symbolizacja dotyczy jednak tylko pewnych fragmentów oryginału. Relacje symbolizacji przedstawia rysunek 4.

Pozostałmy przy tym szkicu. Jego próbą chcieliśmy uwypuklić możliwość przejścia na nową płaszczyznę rozważań, w której rezultaty uzyskane w tej pracy znajdują swoje przedłużenie, ale i dalszą weryfikację.



Rys. 4. Ikoniczna symbolizacja recepcji

## Bibliografia

Wykaz obejmuje pozycje bezpośrednio wykorzystane w pracy. Nie włączono zaś tych, które pojawiają się tylko w przypisach.

### Teksty źródłowe

- [1] *Charles S. Peirce's Letters to Lady Welby*, ed. I. C. Lieb, Whitlock's, Inc., New Haven 1953.
- [2] *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds., C. Hartshorne and P. Weiss, vols 1-6 and A. Burks, vols 7-8, Harvard University Press, Cambridge 1931-1935, 1958.
- [3] *Essential Peirce*, vol. I, eds N. Houser and C. Kloesel, Indiana University Press, Bloomington 1992.
- [4] *Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science*, ed. C. Eisele, vols I, II, Mouton, Berlin 1985.
- [5] Peirce C. S., *Contribution to „The Nation”*, vols I-IV, Texas Tech Press, Lubbock 1975, 1978, 1979, 1987.
- [6] Peirce C. S., *Die Festigung der Überzeugung und andere Schriften*, Baden-Baden, Agis Verlag 1985
- [7] Peirce C. S., *Lectures on Pragmatism, Vorlesungen über Pragmatismus* (English-Deutsch), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1973.
- [8] Peirce C. S., *Natureordnung und Zeichenprozess*, Rader, Aachen 1988.
- [9] Peirce C. S., *The New Elements of Mathematics*, ed. C. Eisele, vol. III, Mouton, Berlin 1976.
- [10] Peirce C. S., *Phänomen und Logik der Zeichen*, Suhrkamp, Frankfurt 1983.
- [11] Peirce C. S., *Reasoning and the Logic of Things*, ed. K. L. Ketner, Harvard University Press, Cambridge 1992.
- [12] Peirce C. S., *Semiotische Schriften*, Band I, II, III, Suhrkamp, Frankfurt 1986, 1990, 1993.

- [13] Peirce C. S., *Values in a Universe of Chance. Selected Writings*, Doubleday, New York 1958.
- [14] *Philosophical Writings of Peirce*, ed. J. Buchler, Dover Publications, New York 1955.
- [15] *Semiotic and Significs. The Correspondence Between Charles S. Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. C. S. Hardwick, Indiana University Press, Bloomington 1977.
- [16] *Writings of Charles S. Peirce*, vols I, II, III, IV, Indiana University Press, Bloomington 1982, 1984, 1986, 1988.

### Polskie przekłady fragmentów pism Peirce'a

- [17] Peirce C. S., *Czym jest pragmatyzm?* (w:) H. Buczyńska-Garewicz, *Peirce*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 152–175.
- [18] Peirce C. S., *Jak uczynić nasze myśli jasnymi?* (w:) H. Buczyńska-Garewicz, *Peirce*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 123–151.
- [19] Peirce C. S., *Teoria prawdopodobieństwa i dalsze refleksje*, (w:) Buczyńska-Garewicz, *Peirce*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 176–195.
- [20] Peirce C. S., *Utrwalanie przekonań*, (w:) H. Buczyńska-Garewicz, *Peirce*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 107–122.
- [21] Peirce C. S., „Wstępne szkice do nowej listy kategorii”, przełożył R. Mirek, maszynopis niepublikowanego przekładu.

### Opracowania

#### I. Monografie książkowe dotyczące Peirce'a

- [22] Almeder R., *The Philosophy of Charles S. Peirce*, Blackwell, Oxford 1980.
- [23] Anderson D., *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce*, M. Nijhoff Publishers, Dordrecht 1987.
- [24] Anderson D., *Strands of System. The Philosophy of Charles Peirce*, Purdue University Press, West Lafayette 1995.
- [25] Apel K.-O., *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Surkhamp, Frankfurt 1975.
- [26] Arroyabe E., *Peirce*, Atheneum, Königstein 1982.

- [27] Ayer A. J., *The Origins of Pragmatism*, Freeman, Cooper and Company, San Francisco 1968.
- [28] Ayim M., *Peirce's View of the Roles of Reason and Instinct in Scientific Inquiry*, Anu Prakashan, Meerut 1982.
- [29] Bense M., *Świat przez pryzmat znaku*, PIW, Warszawa 1980.
- [30] Boler J.F., *Charles Peirce and Scholastic Realism*, University of Washington Press, Seattle 1963.
- [31] Bonfantini M., *La semiosi e l'abduzione*, Bompiani, Milano 1987.
- [32] Brent J., *Charles S. Peirce. A Life*, Indiana University Press, Bloomington 1993.
- [33] Buchler J., *Charles Peirce's Empiricism*, Harcourt, Brace and Company, New York 1939.
- [34] Buczyńska-Garewicz H., *Peirce*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965.
- [35] Buczyńska-Garewicz H., *Semiotyka Peirce'a*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1994.
- [36] Buczyńska-Garewicz H., *Znak i oczywistość*, IW Pax, Warszawa 1981.
- [37] Burch R., *A Peircean Reduction Thesis*, Texas Tech University Press, Lubbock 1991.
- [38] *Charles S. Peirce and the Philosophy of Science*, ed. E. C. Moore, University of Alabama Press, Tuscaloosa 1993.
- [39] Chung-Ying Cheng: *Peirce's and Lewis's Theories of Induction*, Nijhoff, Hague 1969.
- [40] Colapietro V. M., *Peirce's Approach to the Self*, SUNY Press, Albany 1989.
- [41] Corrington R., *An Introduction to C. S. Peirce*, Rowman and Littlefield, Lanham 1993.
- [42] Davis W. H., *Peirce's Epistemology*, Nijhoff, Hague 1972.
- [43] Delaney C. F., *Science, Knowledge, and Mind. A Study in the Philosophy of C. S. Peirce*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1993.
- [44] Deledalle G., *Charles S. Peirce. An Intellectual Biography*, Benjamins, Amsterdam 1990.
- [45] Deledalle G., *Charles S. Peirce, phénoménologue et sémioticien*, Benjamins, Amsterdam 1987.
- [46] Deledalle G., *Lire Peirce Aujourd'hui*, Editions Universitaires, Bruxelles 1990.
- [47] Deledalle G., *Théorie et pratique du signe*, Payot, Paris 1979.
- [48] Dobrosielski M., *Filozoficzny pragmatyzm C. S. Peirce'a*, PWN, Warszawa 1967.

- [49] Eisele C., *Studies in the Scientific and Mathematical Philosophy of Charles S. Peirce*, Mouton, Hague 1979.
- [50] *En torno a Peirce*, wydanie specjalne Estudios Semioticos, 6-7:1986.
- [51] Esposito J. L., *Evolutionary Metaphysics. The Development of Peirce's Theory of Categories*, Ohio University Press, Athens 1980.
- [52] Feibleman J. K., *An Introduction to the Philosophy of Charles S. Peirce*, MIT Press, Cambridge 1970.
- [53] Finlay M., *The Potential of Modern Discourse. Musil, Peirce and Perturbation*, Indiana University Press, Bloomington 1990.
- [54] Fisch M., *Peirce, Semeiotic and Pragmatism*, Indiana University Press, Bloomington 1986.
- [55] Fitzgerald J. J., *Peirce's Theory of Signs as Foundation for Pragmatism*, Mouton & Co., Hague 1966.
- [56] Gallie W. B., *Peirce and Pragmatism*, Dover Publications, New York 1966.
- [57] Gorlée D., *Semiotics and the Problem of Translation with Special Reference to the Semiotics of Charles S. Peirce*, Rodopi, Amsterdam 1994.
- [58] Goudge T. A., *The Thought of C. S. Peirce*, University of Toronto Press, Toronto 1950.
- [59] Greenlee D., *Peirce's Concept of Sign*, Mouton, Hague 1973.
- [60] Haas W. P., *The Conception of Law and the Unity of Peirce's Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1964.
- [61] Hausman C. R., *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- [62] Hookway C., *Peirce*, Routledge and Kegan, London 1985.
- [63] Kalaga W., *The Literary Sign: A Triadic Model*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1986.
- [64] Kent B., *Charles S. Peirce. Logic and the Classification of Sciences*, McGill-Queen's U. Press, Kingston 1987.
- [65] Kevelson R., *Charles S. Peirce's Method of Methods*, Benjamins, Amsterdam 1987.
- [66] Kevelson R., *Peirce, Paradox, Praxis*, Mouton de Gruyter, Berlin 1990.
- [67] Kevelson R., *Peirce's Esthetics of Freedom*, Peter Lang, New York 1993.
- [68] Knight T. S., *Charles Peirce*, Twayne Publishers, New York 1965.
- [69] *Kreativität und Logik. Charles S. Peirce und das philosophische Problem des Neuen*, ed. H. Pape, Surkhamp, Frankfurt 1994.
- [70] *L'abduzione*, wydanie specjalne Versus, 34:1983.
- [71] *La métaphysique de Peirce*, wydanie specjalne Philosophie, 10:1986.

- [72] *Living Doubt. Essays Concerning the Epistemology of Charles Sanders Peirce*, eds G. Debrock and M. Hulswit, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994.
- [73] Marty R., *L'algebre des signes. Essai de sémiotique scientifique d'après Charles Sanders Peirce*, Benjamins, Amsterdam 1990.
- [74] McCarthy J. E., „Peirce's Normative Science”, University of North Carolina 1980, maszynopis niepublikowanej rozprawy doktorskiej.
- [75] Miller W., „C. S. Peirce on the Philosophy of History”, maszynopis niepublikowanej rozprawy doktorskiej.
- [76] Mirek R., „Struktura poznania u Charlesa Sandersa Peirce'a”, maszynopis rozprawy doktorskiej.
- [77] Misak C., *Truth and the End of Inquire. Peircean Account of Truth*, Oxford University Press, Oxford 1991.
- [78] Moore E., „Metaphysics and Pragmatism in the Philosophy of C. S. Peirce”, University of Michigan 1950, maszynopis niepublikowanej rozprawy doktorskiej.
- [79] Mullin A. A., *Philosophical Comments on the Philosophies of Charles Sanders Peirce and Ludwig Wittgenstein*, University of Illinois, Urbana 1961.
- [80] Murphey M. G., *The Development of Peirce's Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1961.
- [81] Orange D., *Peirce's Conception of God*, Institut for Studies in Pragmaticism, Lubbock 1984.
- [82] Pape H., „Die Perspektivität der Natürlichen Sprachen und die Ontologie der Zeichen. Eine Untersuchungen zu Philosophie und Semiotik des C. S. Peirce”, Universität Hamburg 1981, maszynopis niepublikowanej rozprawy doktorskiej.
- [83] Pape H., *Erfahrung und Wirklichkeit als Zeichenprozeß. Charles S. Peirces Entwurf einer Spekultativen Grammatik des Seines*, Surkhamp, Frankfurt 1989.
- [84] *Peirceana*, wydanie specjalne „Versus”, 49:1988.
- [85] *Peirceana Two*, wydanie specjalne „Versus”, 55/56:1990.
- [86] *Peirce and Contemporary Thought. Philosophical Inquires*, ed. K. L. Ketner, Fordham University Press, New York 1995.
- [87] *Peirce and Law*, ed. R. Kevelson, Peter Lang, New York 1991.
- [88] *Peirce in Italia*, eds M. A. Bonfantini, A. Martone, Liguori Editore, Napoli 1993.
- [89] *Peirce's Semiotic and Its Audiences*, ed. K. L. Ketner, wydanie specjalne American J. of Semiotics, 1-2, 1983.
- [90] *Perspectives on Peirce*, ed. R. J. Berstein, Yale U. Press, New Haven 1965.

- [91] Pharies D. A., *Charles S. Peirce and the Linguistic Sign*, Benjamins, Amsterdam 1985.
- [92] Potter V. G., *Charles S. Peirce. On Norms and Ideals*, University of Massachusetts Press, Amherst 1967.
- [93] *Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress*, Texas Tech Press, Lubbock 1981.
- [94] Prower E., „C. S. Peirce's Semiotics and the Degeneration of Linguistic Signs”, maszynopis rozprawy doktorskiej.
- [95] Raposa M., *Peirce's Philosophy of Religion*, Indiana University Press, Bloomington 1989.
- [96] Rescher N., *Peirce's Philosophy of Science*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1978.
- [97] Roberts D. D., *The Existential Graphs of Charles S. Peirce*, Mouton, Hague 1973.
- [98] Rosensohn W. L., *The Phenomenology of Charles S. Peirce*, B. R. Gruner, Amsterdam 1974.
- [99] Rosenthal S., *Charles Peirce's Pragmatic Pluralism*, SUNY Press, New York 1994.
- [100] Savan D., *An Introduction to C. S. Peirce's Full System of Semeiotic*, Toronto Semiotic Circle, Toronto 1988.
- [101] Sebeok T. A., Umiker-Sebeok J., „You Know My Method”. *A Juxtaposition of Charles S. Peirce and Sherlock Holmes*, Gaslight Publications, Bloomington 1980.
- [102] Sfendoni-Mentzou D., Πιθανότητα και τυχαίο στη φιλοσοφία του C. S. Peirce (*Prawdopodobieństwo i przypadek w filozofii C. S. Peirce'a*), Saloniki 1980 (po grecku).
- [103] Sheriff J. K., *Charles Peirce's Guess at the Riddle. Grounds for Human Significance*, Indiana University Press, Bloomington 1994.
- [104] Skagestad P., *The Road of Inquiry. Charles Peirce Pragmatic Realism*, Columbia University Press, New York 1981.
- [105] *Sobre Charles S. Peirce*, numer specjalny *Cruzeiro Semiotico*, 8:1988.
- [106] Spinks C. W., *Peirce and Triadomania*, Mouton de Gruyter, Berlin 1991.
- [107] *Studies in Logic*, ed. C. S. Peirce, Benjamins, Amsterdam 1983.
- [108] *Studies in Peirce's Semiotic*, Institute for Studies in Pragmaticism, Lubbock 1979.
- [109] *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, eds P. P. Wiener and F. H. Young, Harvard University Press, Cambridge 1952.
- [110] *The Relevance of Charles Peirce*, wydanie specjalne *The Monist*, 1980/3 (vol. 63).

- [111] *The Relevance of Charles Peirce*, part II, wydanie specjalne *The Monist*, 1982/2 (vol. 65).
- [112] Thibaud P., *La logique de Charles Sanders Peirce*, Editions de l'Université de Provence, Provence 1975.
- [113] Thompson M., *The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce*, University of Chicago Press, Chicago 1953.
- [114] Tursman R., *Peirce's Theory of Scientific Discovery*, Indiana University Press, Bloomington 1987.
- [115] Walther E., *Charles Sanders Peirce. Leben und Werk*, Agis Verlag, Baden-Baden 1989.
- [116] Wennerberg H., *The Pragmatism of C. S. Peirce*, Almqvist and Wiksells, Uppsala 1962.

## II. Inne wykorzystane wydawnictwa książkowe

- [117] *Akty semiotyczne, ich wytwory i mechanizmy*, pod red. I. Kurcz i J. Bobryka, Warszawa 1992.
- [118] Andrews E., *Markedness Theory. The Union of Asymmetry and Semiosis in Language*, Duke University Press, Durham 1990.
- [119] Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*, PWN, Warszawa 1973.
- [120] Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka*, PWN, Warszawa 1975.
- [121] Arystoteles, *Poetyka*, Ossolineum, 1983.
- [122] *Aristotelis Opera Omnia*, Graece et latine, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1878.
- [123] *A Greek-English Lexicon*, compiled by H. G. Liddell and R. Scott, Clarendon Press, Oxford 1990.
- [124] *American Philosophy*, ed. M. G. Singer, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- [125] *American Philosophy in the Twentieth Century*, ed. P. Kurtz, Macmillan, New York 1966.
- [126] Andrzejewski B., *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernesta Cassirera*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1980.
- [127] *Bachtin. Dialog, język, literatura*, pod red. E. Czaplejewicza i E. Kasperskiego, PWN, Warszawa 1983.
- [128] Baudrillard J., *Selected Writings*, ed. M. Poster, Polity Press, Oxford 1992.
- [129] Bernstein R. J., *Praxis and Action*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971.
- [130] Bettelheim B., *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*, Czytelnik, Warszawa 1989.

- [131] Białostocki J., *Historia sztuki wśród nauk humanistycznych*, Ossolineum 1980.
- [132] Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, RW KUL, Lublin 1988.
- [133] Buczyńska H., *Cassirer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1963.
- [134] Buczyńska H., *Koło Wiedeńskie*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1960.
- [135] Buczyńska-Garewicz H., *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*, PWN, Warszawa 1970.
- [136] Buczyńska-Garewicz H., *Znak, znaczenie, wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*, KiW, Warszawa 1975.
- [137] Burszta W., *Język a kultura w myśli etnologicznej*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1986.
- [138] Cassirer E., *Esej o człowieku*, Czytelnik, Warszawa 1971.
- [139] *Classic American Philosophers*, ed. M. H. Fisch, Appleton Century-Crofts, New York 1951.
- [140] Čapek M., *The New Aspects of Time. Its Continuity and Novelities*, Kluwer, Dordrecht 1991.
- [141] Dąbwska I., *O konwencjach i konwencjonalizmie*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975.
- [142] Dąbwska I., *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984.
- [143] Deely J., *Basics of Semiotics*, Indiana University Press Bloomington 1990.
- [144] Deledalle G., *La philosophie americaine*, Editions L'Age d'Home, Lausanne 1983.
- [145] Durand G., *Wyobraźnia symboliczna*, PWN, Warszawa 1986.
- [146] Eco U., *Dzieło otwarte*, Czytelnik, Warszawa 1994.
- [147] Eco U., *Lector in fabula*, PIW, Warszawa 1994.
- [148] Eco U., *The Limits of Interpretation*, Indiana University Press, Bloomington 1990.
- [149] Eco U., *Semiotics and the Philosophy of Language*, Indiana University Press, Bloomington 1986.
- [150] Eco U., *A Theory of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington 1976.
- [151] *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, ed. T. A. Sebeok, vols I, II, Mouton de Gruyter, Berlin 1986.
- [152] *Existence and Actuality*, ed. J. B. Cobb Jr, F. I. Gamwell, University of Chicago Press, Chicago 1984.
- [153] *Filozofia amerykańska*, ed J. Krzywicki, Boston University Press, Boston 1958.

- [154] Flower E., Murphey M. G., *A History of Philosophy in America*, vls I, II, Putnam, New York 1977.
- [155] Foucault M., *Archeologia wiedzy*, PIW, Warszawa 1977.
- [156] *Frontiers in American Philosophy*, eds R. W. Burch and H. J. Saatkamp, Jr, Texas A & M University Press, College Station 1992.
- [157] Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, Inter Esse, Kraków 1993.
- [158] Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje*, PIW, Warszawa 1979.
- [159] Genette G., *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982.
- [160] Głowiński M., *Style odbioru*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977.
- [161] Guiraud P., *Semantyka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976.
- [162] Guiraud P., *Semiologia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974.
- [163] Hałas E., *Spółeczny kontekst znaczeń w teorii symbolicznego interakcjonizmu*, RW KUL, Lublin 1987.
- [164] Hanson N. R., *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, Cambridge 1958.
- [165] Hanson N. R., *Perception and Discovery*, Freeman, Cooper and Company, San Francisco 1969.
- [166] Hartshorne C., *Creativity in American Philosophy*, SUNY Press, Albany 1984.
- [167] Hawkes T., *Strukturalizm i semiotyka*, PWN, Warszawa 1988.
- [168] Hjelmslev L., *Prolegomena to a Theory of Language*, University of Wisconsin Press, Madison 1961.
- [169] *Iconicity. Essays on the Nature of Culture*, eds P. Bouissac, M. Herzfeld, R. Posner, Stauffenburg Verlag, Tübingen 1986.
- [170] Jakobson R., *W poszukiwaniu istoty języka*, T. 1, PIW, Warszawa 1989.
- [171] Janion M., *Humanistyka: poznanie i terapia*, PIW, Warszawa 1974.
- [172] Joergensen J., *The Development of Logical Empiricism*, University of Chicago Press, Chicago 1951.
- [173] Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, T. 1, 2 PWN, Warszawa 1986.
- [174] Kellner D., *Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Polity Press, Oxford 1991.
- [175] Kuklick B., *The Rise of American Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1977.
- [176] Lalewicz J., *Komunikacja językowa i literatura*, Ossolinum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1975.
- [177] Langer S. K., *Feeling and Form*, Charles Scribner's Sons, New York 1953.
- [178] Langer S. K., *Nowy sens filozofii*, PIW, Warszawa 1976.
- [179] Lyons J., *Semantyka*, T. 1, PWN, Warszawa 1984.

- [180] Lotman J., *Struktura tekstu artystycznego*, PIW, Warszawa 1984.
- [181] Mayenowa M. R., *Poetyka teoretyczna. Zagadnienia języka*, Ossolineum 1974.
- [182] Mead G. H., *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1940.
- [183] Mead G. H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1975.
- [184] Merrell F., *Deconstruction Reframed*, Purdue University Press, West Lafayette 1985.
- [185] *Mimesis in Contemporary Theory*, vol. II: *Mimesis, Semiosis and Power*, ed. R. Bogue, Benjamins, Amsterdam 1991.
- [186] *Mimesis w literaturze, kulturze i sztuce*, pod red. Z. Mitosek, PWN, Warszawa 1992.
- [187] Morris C., *The Foundation of the Theory of Signs*, International Encyclopedia of Unified Science, vol. 1 nr 2, Chicago 1929.
- [188] Morris C., *The Pragmatic Movement in American Philosophy*, George Braziller, New York 1970.
- [189] Morris C., *Signs, Language and Behavior*, Prentice Hall, New York 1946.
- [190] Morris C., *Symbolism and Reality*, Benjamins, Amsterdam 1993.
- [191] Murphey M.G., *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Westview Press, Boulder 1991.
- [192] Niiniluoto I., *Is Science Progressive?*, Reidel, Dordrecht 1984.
- [193] Nöth W., *Handbook of Semiotics*, Indiana University Press, Bloomington 1990.
- [194] Nowak A., *Ingarden contra Ingarden. Studium z pogranicza ontologii filozoficznej, semiotyki i teorii wartości*, Kraków 1990.
- [195] Oehler K., *Sachen und Zeichen. Zur Philosophie der Pragmatismus*, V. Klostermann, Frankfurt 1995.
- [196] Ogden C. K., Richards I. A., *The Meaning of Meaning*, Harcourt, Brace & Company, Inc., New York 1944.
- [197] *O komunikacyjnej funkcji przedstawień symbolicznych*, pod red. T. Kostyrko, Instytut Kultury, Warszawa 1985.
- [198] Paczkowska-Łagowska E., *Psychika i poznanie. Epistemologia K. Twardowskiego*, PWN, Warszawa 1980.
- [199] Pazuchin R., *Linguistic Necessity and Linguistic Theory*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1983.
- [200] Pelc J., *Wstęp do semiotyki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1992.
- [201] Petitot J., *Morphogenese du sens*, PUF, Paris 1985.
- [202] Peyre H., *Co to jest symbolizm?*, PWN, Warszawa 1990.

- [203] Philodemus: *On Methods of Inference. A Study in Ancient Empiricism*, edited, with translation P. H. De Lacy and E. A. De Lacy, American Philological Association, Philadelphia 1941.
- [204] Piątkowski K., *Semiotyczne badania nad kulturą w etnologii*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1993.
- [205] Plato, *Kratylos*, przełożyła Z. Brzostowska, RW KUL, Lublin 1990.
- [206] Platon, *Kratylos*, przełożył W. Stefański, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1990.
- [207] Popper K. R., *Conjectures and Refutations*, Routledge, London 1989.
- [208] Popper K. R., *Wiedza obiektywna*, PWN, Warszawa 1992.
- [209] *Pragmatism: Second Look*, ed. J. E. Smith, wydanie specjalne The Monist, 1992/4.
- [210] *Pragmatism Considers Phenomenology*, eds R. S. Corrington, C. Hausman and T. M. Seebom, University Press of America, Washington 1987.
- [211] Prieto L. J., *Przekazy i sygnały*, PWN, Warszawa 1970.
- [212] *Psychologia a semiotyka*, pod red. I. Kurcz, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1993.
- [213] Rescher N., *Methodological Pragmatism*, Blackwell, Oxford 1977.
- [214] Ricouer P., *Egzystencja i hermeneutyka*, IW Pax, Warszawa 1985.
- [215] Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, PIW, Warszawa 1989.
- [216] Rosenthal S., *Speculative Pragmatism*, University of Massachusetts Press, Amherst 1986.
- [217] Rosner K., *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, PIW, Warszawa 1991.
- [218] Rosner K., *Semiotyka strukturalna w badaniach nad literaturą*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981.
- [219] Scheffler I., *Four Pragmatists. A Critical Introduction to Peirce, James, Mead, and Dewey*, Routledge, London 1974.
- [220] Sebeok T. A., *Contributions to the Doctrine of Signs*, Peter de Ridder Press, Lisse 1976.
- [221] Sebeok T. A., *Signs. An Introduction to Semiotics*, University of Toronto Press, Toronto 1994.
- [222] Sekstus Empiryk, *Przeciw logikom*, PWN, Warszawa 1970.
- [223] *Semiotyka dziś i wczoraj. Wybór tekstów*, pod red. J. Pelca i L. Koja, Ossolineum, Wrocław 1991.
- [224] *Semiotyka kultury*, pod red. E. Janus i M. R. Mayenowej, PIW, Warszawa 1977.
- [225] Skarga B., *Granice historyczności*, PIW, Warszawa 1989.



- [226] Smith J. E., *America's Philosophical Vision*, Chicago University Press, Chicago 1992.
- [227] Soulez A., *La grammaire philosophique chez Platon*, Presses Universitaires de France, Paris 1991.
- [228] *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*, pod red. T. Kostyrko, PWN, Warszawa 1987.
- [229] *Symbole i symbolika*, wybrał i wstępem opatrzył M. Głowiński, Czytelnik, Warszawa 1990.
- [230] Thayer H. S., *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*, Hackett, Indianapolis 1981.
- [231] *The Sign. Semiotics Around the World*, eds R. W. Bailey, L. Matejka, P. Steiner, Michigan Slavic Publications, Ann Arbor 1978.
- [232] Thom R., *Semiophysics: A Sketch*, Addison Wesley, New York 1990.
- [233] Uspienski L., *Teologia ikony*, W drodze, Poznań 1991.
- [234] Wallis M., *Sztuki i znaki*, PIW, Warszawa 1983.
- [235] Waśnik Z., *Semiotyczny paradygmat językoznawstwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1987.
- [236] Weimann R., *Literatura: produkcja i recepcja*, PIW, Warszawa 1978.
- [237] Whitehead A. N., *Symbolism. Its Meaning and Effects*, New York 1927.
- [238] Witkowski L., *Uniwersalizm pogranicza. O semiotyce kultury Mihała Bachtina w kontekście edukacji*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1991.
- [239] Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985.
- [240] Wolicka E., *Mimetyka i mitologia Platona*, TN KUL, Lublin 1994.
- [241] Wolicka E., *Mit – symbol rozwinięty. W kręgu platońskiej hermeneutyki mitów*, RW KUL, Lublin 1989.
- [242] *Znak i semioza. Z zagadnień semiotyki tekstu literackiego*, pod red. W. Kalagi i T. Sławka, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1985.
- [243] *Znak, styl, konwencja*, pod red. M. Głowińskiego, Czytelnik, Warszawa 1977.
- [244] *Znak – tekst – fikcja. Z zagadnień semiotyki tekstu literackiego*, pod red. W. Kalagi i T. Sławka, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1987.

## III. Artykuły

- [245] Almeder R., *Peircean Fallibilism*, The Transactions of the Charles Peirce Society, 1982/1, s. 57–65.
- [246] Apel K.-O., *Semiotyka transcendentálna a prawda. Znaczenie konsensualnej teorii prawdy Peirce'a we współczesnej dyskusji na temat prawdy*, Principia, IV:1991, s. 5–22.
- [247] Aureliusz Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej* (fragmenty) przekład J. Sulowski, Studia z historii semiotyki, T. II, s. 120–183.
- [248] Barthes R., „Teoria tekstu”, (w:) *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, oprac. H. Markiewicz, t. IV, cz. 2, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 188–207.
- [249] Bobryk J., „Poznanie upośrednione a poznanie bezpośrednie”, (w:) [196], s. 277–295.
- [250] Bobryk J., Symbolizacja, ekspresja, intencjonalność (psychologiczne mechanizmy kierujące ludzkimi czynnościami poznawczymi), (w:) [110], s. 60–125.
- [251] Bouissac P., „Ikoniczność i stosowność”, (w:) [206], s. 117–135.
- [252] Buczyńska-Garewicz H., *Derrida i dekonstrukcja*, Ruch Filozoficzny, 1993/1, s. 81–84.
- [253] Buczyńska-Garewicz H., „Filozofia a świat symboli”, wstęp do [162], s. 5–27.
- [254] Buczyńska-Garewicz H., *Husserl and Peirce*, Phenomenology Information Bulletin, 1981, s. 105–110.
- [255] Buczyńska-Garewicz H., *O pojęciu znaku zdegenerowanego*, Studia Semiotyczne, XI:1981, s. 121–140.
- [256] Buczyńska-Garewicz H., *Peirce i semiotyczna koncepcja interpretacji*, Ruch Filozoficzny, 1993/1, s. 77–80.
- [257] Buczyńska-Garewicz H., *Peirce's Criticism of Cartesian Epistemology*, Semiosis, 1978/3, s. 21–33.
- [258] Buczyńska-Garewicz H., „Peirce's Idea of Sign and the Cartesian Epistemology”, (w:) *Sign, System and Function*, ed. T. Sebeok, T. Winner, Mouton, Berlin 1984.
- [259] Buczyńska-Garewicz H., *Peirce's Method of Triadic Analysis*, Semiotica, 1979/3–4, s. 251–259.
- [260] Buczyńska-Garewicz H., *Semiotics and the „Newspeak”*, Semiosis, 1980/1–2, s. 91–99.
- [261] Buczyńska-Garewicz H., *Semiotyka i filozofia znaku*, wstęp do [28], s. 5–38.
- [262] Buczyńska-Garewicz H., *Sign and Continuity*, Ars Semeiotica, 1978/2, s. 3–15.

- [263] Buczyńska-Garewicz H., *Sign and Evidence*, Semiosis, 1977/1, s. 5–10.
- [264] Buczyńska-Garewicz H., „Sign Versus the Perfect Beginning”, (w:) *Studies in Peirce's Semiotics 3*, ed. D. Savan, Victoria University, Toronto 1982, s. 5–24.
- [265] Buczyńska-Garewicz H., *The Interpretant and System of Signs*, Ars Semeiotica, 1981/2, s. 187–200.
- [266] Buczyńska-Garewicz H., *The Sign: Its Past and Future*, Semiosis, 1982/1–2, s. 111–118.
- [267] Buczyńska-Garewicz H., *Znak i interpretacja*, Studia Filozoficzne, 1985/8–9, s. 33–46.
- [268] Burks A., *Peirce's Theory of Abduction*, Philosophy of Science, 13:1946, s. 301–306.
- [269] Chauviré Ch., „Faillibilisme, hasard et logique de la découverte chez Peirce et Popper”, (w:) *Karl Popper et la science d'aujourd'hui*, Aubier, Paris 1989, s. 135–151.
- [270] Chwedeńczuk B., „Pragmatyczna teoria prawdy”, (w:) Tenże, *Spór o naturę prawdy*, PIW, Warszawa 1984, s. 109–260.
- [271] Danow D. K., *The Concept of Frame: The Bakhtin Circle and the Moscow-Tartu School*, working papers and prepublications, Università di Urbino, 189:1989, serie B, s. 1–15.
- [272] Dauben J., *C. S. Peirce's Philosophy of Infinite Sets*, Mathematics Magazine, vol. 50, 1977/3, s. 123–135.
- [273] Dauben J., „Peirce on Continuity and His Critique of Cantor and Dedekind”, (w:) [89], s. 93–98.
- [274] Dauben J., *Peirce's Place in Mathematics*, Historia Mathematica, 1982/9, s. 311–325.
- [275] Delaney C. F., „The Journal of Speculative Philosophy Series”, fragment „Introduction” do [16], vol. II, s. XXXVI–XLII.
- [276] Delaney C. F., Peirce on the Social and Historical Dimension of Science, (w:) *The Social Dimension of Science*, ed. E. McMullin, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992, s. 27–46.
- [277] Deleuze G., „The Simulacrum and Ancient Philosophy”, (w:) Tenże, *The Logic of Sense*, Columbia University Press, New York 1990, s. 253–279.
- [278] De Tienne A., „Peirce's Early Semiotic Analysis of Representation”, (w:) *Semiotics 1988*, eds T. Prewitt, J. Deely, K. Haworth, U. Press of America, Lanham 1989, s. 93–102.
- [279] Dobrosielski M., *C. S. Peirce on the Impossibility of Intuitive Knowledge*, Dialectics and Humanism, 1977/1, s. 121–134.
- [280] Dobrosielski M., *O nowym wydaniu „Prac zebranych C. S. Peirce'a”*, Studia Filozoficzne, 1962/3, s. 251–267.

- [281] Dobrosielski M., *O Peirce'owskiej koncepcji wątplenia i przekonania*, Studia Filozoficzne, 1966/2, s. 107–137.
- [282] Dobrosielski M., *Źródła i geneza pragmatyzmu C. S. Peirce'a*, Studia Filozoficzne, 1965/3, s. 85–114.
- [283] Driskill T. A., „Beyond the Text: Ecstatic Naturalism and American Pragmatism”, niepublikowany maszynopis.
- [284] Eco U., *Pour une reformulation du concept de signe iconique*, Communications, 1978/29, s. 141–191.
- [285] Eisele C., „The Mathematical Foundations of Peirce's Philosophy”, (w:) [47], s. 237–244.
- [286] Eisele C., „The Modern Relevance of the Mathematical Philosophy of Charles S. Peirce”, maszynopis wystąpienia na sympozjum „Frontiers of American Philosophy”, June 1–4, 1988.
- [287] Eisele C., „The Problem of Mathematical Continuity”, (w:) [47], s. 208–215.
- [288] Escarpit R., „Sukces i przetrwanie w literaturze”, (w:) *W kręgu socjologii literatury*, wstęp, wybór i opracowanie A. Mencwel, PIW, Warszawa 1980, s. 118–155.
- [289] Eschbach A., „Preface” do [176], s. IX–XXV.
- [290] Freeman E., Skolimowski H., „The Search for Objectivity in Peirce and Popper”, (w:) *The Philosophy of Karl Popper*, ed. P. A. Schilpp, Open Court, La Salle 1974.
- [291] Gadamer H. G., „Symbol i alegoria”, (w:) [211], s. 98–107.
- [292] Gadamer H. G., Ricoeur P., „Konflikt interpretacji”, (w:) *Estetyka w Świecie*, red. M. Gołaszewska, tom 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1994, s. 59–79.
- [293] Garewicz J., „Kilka uwag o badaniu recepcji filozofii”, (w:) *Wybrane zagadnienia z historii filozofii polskiej na tle filozoficznej umysłowości europejskiej*, red. J. Legowicz, Wrocław 1979, s. 103–107.
- [294] Garewicz J., *O konsekwencjach przekładu pewnej metafory: pan i niewolnik*, Teksty, 1980/5, s. 30–42.
- [295] Goffman E., *Frame analysis. Uwagi końcowe*, Teksty, 1977, 5–6, s. 229–258.
- [296] Goffman E., „Pierwotne ramy interpretacji”, (w:) *Kryzys i schizma. Antyścjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, PIW, Warszawa 1984, s. 363–387.
- [297] Goodman N., „Seven structures on similarity”, (w:) Tenże, *Problems and Projects*, Bods-Merrill, New York 1972, s. 437–447.
- [298] Grimm G., „Recepcja a interpretacja”, (w:) *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, opracował H. Markiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, tom 4, część 1, s. 226–248.

- [299] Groeben N., „Badania nad recepcją jako iteraturoznawstwo empiryczne”, (w:) *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, opracował H. Markiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, tom 4 część 1, s. 270–281.
- [300] Haack S., „Peirce and Popper: Two Fallibilists in Search of the Truth”, maszynopis poprawionej wersji pracy *Two Fallibilists in Search of the Truth*.
- [301] Hirsch E. D. Jr., „Trzy wymiary hermeneutyki”, (w:) *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, oprac. H. Markiewicz, t. IV, cz. 1, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1992, s. 126–147.
- [302] Hookway Ch., „Vagueness, Logic and Interpretation”, maszynopis niepublikowanego artykułu przeznaczonego do pracy zbiorowej *Meaning, Thought and Knowledge: Reflection on the Analytic Tradition*, ed. D. Bell and N. Cooper, Blackwell.
- [303] Houser N., „The Significance of Logic as Semiotics”, (w:) *Semiotics 1987*, ed. J. Deely, University Press of America, Lanham 1988.
- [304] Jamrozik A., „Czy możliwy jest postmodernistyczny symbol głęboki”, (w:) *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, Poznańskie Studia z Filozofii Nauki, z. 13, PWN, Warszawa – Poznań 1993, s. 281–291.
- [305] Jauss H. R., *Czytelnik jako instancja nowej historii literatury*, Pamiętnik Literacki, 71:1980 z. 1, s. 313–339.
- [306] Jauss H. R., „Historia literatury jako wyzwanie rzucone teorii literatury”, (w:) *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, opracował H. Markiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, tom 3, s. 104–147.
- [307] Kalaga W., „Antetensja i fikcjonalność”, (w:) [223], s. 62–75.
- [308] Kalaga W., *Funkcje interpretantu znaku literackiego*, Studia Semiotyczne, XVI–XVII:1990, s. 77–91.
- [309] Kalaga W., Beisel I., *Interpretant: Aktualität und Potentialität*, Semiotische Berichte, 1991/1, s. 17–32.
- [310] Kalaga W., „Przedmiot i referent w świetle triadycznej teorii znaku”, (w:) [223], s. 45–61.
- [311] Kalaga W., *Przedmiot poznania w epistemologii C. S. Peirce’a*, Studia Filozoficzne, 1990/1, s. 169–181.
- [312] Kalaga W., *Przedmiot znaku: Ekstensja/Antetensja – Odniesienie/Wyznaczenie*, Studia Semiotyczne XVIII:1993, s. 91–102.
- [313] Kalaga W., *Saving the (Implied) Reader*, Southern Review, 23, (July 1990), s. 142–152.
- [314] Kalaga W., „Semiosis, Continuity, Teleology”, maszynopis pracy, która ukazała się w piśmie *Semiotica*. 2

- [315] Koczanowicz L., „Koncepcja jaźni u Charlesa S. Peirce’a”, (w:) Tenże, *Jednostka – działanie – społeczeństwo*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 13–36.
- [316] Kolenda K., *Peirce on Person and Community*, Rice University Studies, Fall 1980, s. 15–32.
- [317] Komendziński T., „Icons, Mimesis and Simulacrum. Preceptual Contexts”, (w:) *Semiotics Around the World: Synthesis in Diversity*, Proceedings of the Fifth International Congress of the IASS, Berkeley, June 12–18, 1994, eds D. Carr and I. Rauch, Mouton de Gruyter, Berlin (w przygotowaniu).
- [318] Komendziński T., *Logika Charlesa S. Peirce’a*, Acta Universitatis Nicolai Copernici – Logika I, 1991, s. 83–112.
- [319] Komendziński T., *Peirce in Poland*, Semiosis, 1989/3–4, s. 109–117.
- [320] Kotarbińska J., „Pojęcie znaku”, (w:) Tenże: *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, PWN, Warszawa 1990, s. 152–244.
- [321] Krois J., „Peirce and Cassirer”, (w:) [89], s. 99–104.
- [322] Krokiewicz A., *O tak zwanej indukcji epikurejskiej*, Kwartalnik Filozoficzny, 1955 z. III, s. 362–424.
- [323] Lamb D., „Can There Be a Logic of Discovery?”, (w:) Tenże, *Discovery, Creativity and Problem-Solving*, Avebury, Aldershot 1991, s. 60–80.
- [324] Lanigan R. L., „From Enthymeme to Abduction: The Classical Law of Logic and the Postmodern Rule of Rhetoric”, (w:) *Recovering Pragmatism's Voice: The Classical Tradition, Rorty, and the Philosophy of Communication*, eds L. Langsdorf and A.R. Smith, SUNY Press, New York 1995, s. 49–70.
- [325] Leśniak K., *Filodemos traktat o indukcji*, Studia Logica, 2:1955, s. 77–111.
- [326] Levi A. W., „Peirce i malarstwo”, (w:) *Estetyka w Świecie*, red. M. Gołaszewska, tom 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1994, s. 223–288.
- [327] Liszka J. J., „Abduction and Markedness: Towards a Peircean Theory of Tropes”, maszynopis pracy przeznaczonej do opublikowania w *Cruzeiro Semiotico*.
- [328] Liszka J. J., *Peirce and Lévi-Strauss: The Metaphysics of Semiotic and the Semiosis of Metaphysics*, Idealistic Studies, 1982/2, s. 103–134.
- [329] Liszka J. J., *Peirce in France: An Essays on the Two Founders of Modern Semiotic*, Semiotica, 1993/1–2, s. 139–153.
- [330] Liszka J. J., *Peirce Interpretant*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, 1990/1, s. 17–62.

- [331] Liszka J. J., „Peirce, Saussure, and the Concept of Transvaluation”, (w:) *Semiotics 1988*, eds T. Prewitt, J. Deely K. Haworth, University Press of America, Lanham 1989, s. 156–162.
- [332] Markus R. A., *St. Augustine on Signs*, Phronesis, 1957/2, s. 60–83.
- [333] Marquand A., „The Logic of Epicureans”, (w:) [100], s. 1–11.
- [334] Mazurkiewicz R., *O strukturze organizacji „ram” w tekstach recenzji krytycznych (tezy)*, Teksty, 1981/6, s. 147–151.
- [335] Nadin M., *The Logic of Vagueness and the Category of Synecchism*, *The Monist*, 60:1980, s. 351–363.
- [336] Neshier D., „A New Conception of Language: A Reconstruction of Peirce's Philosophy of Language as a Theory of Cognition”, (w:) *The Tasks of Contemporary Philosophy*, Holder – Pichler – Tempsky, 1986, s. 198–205.
- [337] Neshier D., *Remarks on Peirce's Pragmatic Theory of Meaning*, *The Transactions of the Charles Peirce Society*, 1982/1, s. 75–90.
- [338] Ochs P., „Continuity as Vagueness: The Mathematical Antecedents of Peirce's Semiotics”, *Semiotica* 96, 3/4/1994, s. 231–255.
- [339] Palmer R. E., *Manifest hermeneutyczny*, *Pamiętnik Literacki*, 1992/1, s. 150–171.
- [340] Pelc J., „Kilka pytań do znawców Peirce'a teorii znaków” (w:) *Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1992, s. 90–107.
- [341] Porus W. N., *Čarlz Pirs i souremennaja „filosofja nauki”*, *Voprosy Filosofii*, 1982/3, s. 137–144.
- [342] Potter V. G., Shields P. B., „Peirce on Continuity”, (w:) [89], s. 135–140.
- [343] Potter V. G., Shields P. B., *Peirce's Definitions of Continuity*, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1977/1, s. 20–34.
- [344] Prower E., „O degeneracji znaków językowych”, (w:) [221], s. 41–58.
- [345] Prower E., *On Peirce's Concepts of Reference and Meaning*, *Linguistica Silesiana*, 8:1986, s. 25–39.
- [346] Prower E., „Problem przedmiotu znaku w semiotyce C. S. Peirce'a”, (w:) *Znak, tekst, fikcja*, (w:) [223], s. 9–44.
- [347] Puckett T. F. N., „C. S. Peirce and the Analytic Destruction of Argument: Dynamis, Self, Other, Desire”, maszynopis artykułu przeznaczonego do opublikowania w *The American Journal of Semiotics*.
- [348] Quine W. V. O., „Miejsce pragmatystów w empiryzmie”, (w:) *Tenże, Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, PIW, Warszawa 1986, s. 145–162.
- [349] Ransdell J., „The Epistemic Function of Iconicity in Perception”, (w:) [101], s. 51–66.

- [350] Raposa M. L., *Habits and Essences*, *The Transactions of the Charles Peirce Society*, 1984, s. 147–167.
- [351] Réthoré-Daillier J., *O semiotyce Charlesa Sandersa Peirce'a* (fragmenty), *Studia Semiotyczne*, XVIII:1993, s. 151–160.
- [352] Rorty R., *Pragmatism, Categories, and Language*, *The Philosophical Review*, LXX:1961, s. 197–223.
- [353] Sanders G., *Peirce's Sixty-six Signs?*, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 1970/1, s. 3–16.
- [354] Savan D., „Abduction and Semiotics”, (w:) *The Signifying Animal*, eds I. Rauch and G. F. Carr, Indiana University Press, Bloomington 1980, s. 252–262.
- [355] Savan D., „Peirce and the Trivium”, (w:) *Semiotics 1988*, eds T. Prewitt, J. Deely, K. Haworth, University Press of America, Lanham 1989, s. 116–123.
- [356] Sebeok T. A., *Ikoniczność*, *Studia Semiotyczne*, IX:1979, s. 105–126.
- [357] Sfondoni-Mentzou D., „Is There a Logic of Scientific Discovery? A Pragmatic – realist Account of Rationality in Physical Theory”, maszynopis niepublikowanej pracy.
- [358] Sfondoni-Mentzou D., „Peirce and Idealism”, maszynopis wystąpienia na Charles Sanders Peirce Sesquicentennial International Congress, September, 5–10 1989, Harvard University opublikowanego jako „A Reponse to Savan” (w:) [86], s. 329–338.
- [359] Sfondoni-Mentzou D., „The Reality of the Unobservable: C. S. Peirce's Account of Physical Theory”, maszynopis niepublikowanej pracy.
- [360] Sfondoni-Mentzou D., „A Potential-Pragmatic Account of C. S. Peirce's Theory of Truth and Reality”, rozszerzona (81 stron) niepublikowana wersja artykułu z *The Transactions of the Charles Peirce Society*, Winter 1991, s. 27–77.
- [361] Shils E., „Tradycja”, (w:) *Tradycja i nowoczesność*, wybór J. Kurczewska i J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 30–90.
- [362] Simone R., *Semilogie augustienne*, *Semiotica*, 1972/6, s. 1–31.
- [363] Skowroński T., „Symbol w psychologii”, (w:) [196], s. 160–167.
- [364] Sławińska I., „Preliminaria krytyki symbolicznej”, (w:) *Tejże, Współczesna refleksja o teatrze*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979, s. 81–113.
- [365] Spinks C. W., *Peirce, Pragmatics, and Pyramids: A Preliminary Exploration*, *Ars Semeiotica*, 1981/2, s. 139–160.
- [366] Stempel W.-D., *Intertekstualność i recepcja*, *Pamiętnik Literacki*, LXXIX:1988 z.1, s. 339–356.
- [367] Sullivan P. F., *On Falsificationist Interpretations of Peirce*, *The Transactions of the Charles Peirce Society*, Spring 1991, s. 197–219.

- [368] Tarasti E., „Peirce and Greimas a semiotyka muzyki”, (w:) Tenże, *Estetyka w Świecie*, red. M. Gołaszewska, tom 4, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1994, s. 215–222.
- [369] Todorov T., „Wstęp do symboliki”, (w:) [211], s. 30–97.
- [370] Turrisi P. A., *Peirce's Logic of Discovery: Abduction and the Universal Categories*, The Transactions of the Charles Peirce Society, Fall 1990, s. 465–497.
- [371] Tversky A., *Features of Similarity*, Psychological Review, 84:1977, s. 327–352.
- [372] Vajda G. M., „Fenomenologia i nauka o literaturze”, (w:) *Literatura i jej interpretacje*, PWN, Warszawa 1987, s. 227–320.
- [373] Wallis M., „O znakach ikonicznych”, (w:) [215], s. 31–52.
- [374] Warneken B. J., *W sprawie programu estetyki recepcji Hansa Roberta Jaussa*, Pamiętnik Literacki, 71:1980 z. 1, s. 301–308.
- [375] Weiss P. and Burks A. W., *Peirce's Sixty-six Signs*, The Journal of Philosophy, 1945 (XLII), s. 383–388.
- [376] Wells R., „Distinctively Human Semiotic”, (w:) *Essays in Semiotics/Essais de sémiotique*, eds J. Kristeva, J. Rey-Debove and D. J. Umiker, Mouton, Hague 1971, s. 95–119.
- [377] Witkowski L., „Homo idiosyncraticus. Richard Rorty, czyli spór o (po)wagę ironii”, (w:) *Inspiracje postmodernistyczne w humanistyce*, Poznańskie Studia z Filozofii Nauki, z. 13, PWN, Warszawa – Poznań 1993, s. 223–242.
- [378] Witkowski L., *W kręgu recepcji epistemologii Leona Brunschwicga*, Acta Universitatis Nicolai Copernici – Filozofia XIII, Toruń 1991, s. 93–126.
- [379] Wolicka E., *Mimetyka – noetyka – retoryka. W kręgu Platońskiej wizji początków języka i sztuki wymowy*, Studia Semiotyczne, XIV–XV:1986, s. 57–81.
- [380] Zeman J. J., „Znak estetyczny w semiotyce Peirce'a”, (w:) *Estetyka w Świecie*, red. M. Gołaszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1994, s. 197–214.

#### IV. Inne prace o Peirce'ie

Wykaz artykułów dotyczących filozofii i semiotyki Peirce'a bezpośrednio znanych autorowi, lecz nie wykorzystanych w pracy. Wykaz nie obejmuje wyliczenia artykułów publikowanych w **The Transactions of the Charles Peirce Society** oraz **Semiosis** (wykorzystane w pracy artykuły z obu czasopism wymieniono wyżej), a tylko zbiorczo wymienia roczniki tych

pism znane bezpośrednio autorowi. Wymieniono tylko prace publikowane poza tymi pismami i znane autorowi.

- [381] Almeder R., *Peirce on Meaning*, Synthese, 41:1979, s. 1–24.
- [382] Anderson D., *An American Argument for Belief in the Reality of God*, Philosophy of Religion, 26:1989, s. 109–118.
- [383] Anderson D., *Peirce and Heidegger: A Shared Concern*, Philosophy Today, Summer 1986, s. 119–125.
- [384] Ayim M., *Language Universals and Scientific Hypothesis: The Children of Retroduction*, The Canadian Journal of Research in Semiotics, 1979–1980/2, s. 89–100.
- [385] Ayim M., „Some Educational and Cultural Implications of a Pragmatically Based Feminism”, maszynopis niepublikowanej pracy.
- [386] Ayim M., „Theory and Practice at the Crossroads – A Peircean Perspective on Political Signs”, (w:) *Semiotics 1980*, eds M. Herzfeld and M. D. Lenhart, Plenum Press, New York 1982, s. 13–26.
- [387] Burks A. W., „Man: Sign, or Algorithm? A Rhetorical Analysis of Peirce's Semiotics”, (w:) *Image and Code*, ed. W. Steiner, Ann Arbor 1981, s. 57–70.
- [388] Eisele C., *Mathematical Methodology in the Thought of Charles S. Peirce*, Historia Mathematica, 1982/9, s. 333–341.
- [389] Eisele C., „Peirce's Pragmaticism”, (w:) *Pragmatik*, band II, herausgegeben H. Stachowiak, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, s. 83–97.
- [390] Eisele C., „The Role of Scientific Methodology in the Thought of C. S. Peirce”, (w:) *Gedankenzeichen*, herausgegeben, R. Claussen und R. Daube-Schackat, Stauffenburg Verlag, 1988, s. 251–256.
- [391] Emerson G. J., Ayim M., *Dewey and Peirce on Curriculum and the Three R's*, The Journal of Educational Thought, 1980/1, s. 23–37.
- [392] Feibleman J., *Individual Psychology and the Ethics of Peirce*, The Journal of General Psychology, 31:1944, s. 293–295.
- [393] Frankfurt H., *Peirce's Notion of Abduction*, The Journal of Philosophy, 55:1958, s. 593–597.
- [394] Gorrée D. L., „Translation Theory and the Semiotics of Games and Decisions”, (w:) *Translation Studies in Scandinavia*, Gleerup, Lund 1986, s. 96–104.
- [395] Gorrée D. L., *Firstness, Secondness, Thirdness, and Cha(u)nciness*, Semiotica, 1987/1–2, s. 45–55.
- [396] Herzberger H. G., „Peirce's Remarkable Theorem”, (w:) *Pragmatism and Purpose*, eds L. Sumner, J. G. Slater, F. Wilson, University of Toronto Press, Toronto 1981, s. 41–58.

- [397] Hookway Ch., „Fallibilism and Objectivity: Science and Ethics”, maszynopis niepublikowanej pracy.
- [398] Hookway Ch., „Naturalism, Fallibilism and Evolutionary Epistemology”, (w:) *Minds, Machines and Evolution*, ed. Ch. Hookway, Cambridge U. Press, Cambridge 1984, s. 1–14.
- [399] Hookway Ch., „The Idea of Causation: Some Peircean Themes”, maszynopis wystąpienia na Peirce'owskiej konferencji w Nijmegen w grudniu 1989 r.
- [400] Liszka J. J., „Speculative Rhetoric and Universal Pragmatics”, maszynopis wystąpienia na zjeździe Semiotic Society of America w 1991 roku.
- [401] Madden E. H., „Scientific Inference: Peirce and Humean Tradition”, (w:) *Pragmatism and Purpose*, eds L. W. Sumner, J. G. Slater, F. Wilson, University of Toronto Press, Toronto 1981, s. 59–74.
- [402] Moore E., *The Scholastic Realism of C. S. Peirce*, Philosophy and Phenomenological Research, 1952/3, s. 406–417.
- [403] Moore E., „The Influence of Duns Scotus on Peirce”, (w:) *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, eds E. C. Moore and R. S. Robin, University of Massachusetts Press, Amherst 1964, s. 401–413.
- [404] Nadelman H. L., *Baconian Science in Post-Bellum America: Charles Peirce's „Neglected Argument for the Reality of God”*, Journal of the History of Ideas, 1993/1, s. 79–96.
- [405] Nöth W., *Alice's Adventures in Semiosis*, Working Papers and pre-publications, Università di Urbino, 195:1990, serie B.
- [406] Ochs P., „Charles Sanders Peirce”, (w:) *Founders of Constructive Postmodern Philosophy. Peirce, James, Bergson, Whitehead and Hartshorne*, ed. D. R. Griffin, SUNY Press, Albany 1993, s. 43–88.
- [407] Raposa M., *Peirce's Theological Semiotic*, The Journal of Religion, 1987/4, s. 493–509.
- [408] Reiss T. J., *Peirce and Chomsky*, The Canadian Journal of Research in Semiotics, 1979–1980/2, s. 101–106.
- [409] Rosenthal S., *Mathematical Necessity, Scientific Fallibilism, and Pragmatic Verificationism: The Peircean Synthesis*, International Philosophical Quarterly, 1984/1, s. 1–19.
- [410] Rosenthal S., *Pragmatism, Phenomenology, and the World of Appearing Objects*, International Philosophical Quarterly, 1977/3, s. 285–291.
- [411] Savan D., *La sémiotique de Charles S. Peirce*, Langages, 14:1980, s. 9–23.

- [412] Savan D., „Peirce's Infallibilism”, (w:) *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*, eds E. C. Moore and R. S. Robin, University of Massachusetts Press, Amherst 1964, s. 191–211.
- [413] Savan D., „The Unity of Peirce's Thought”, (w:) *Pragmatism and Purpose*, University of Toronto Press, Toronto 1981, s. 3–14.
- [414] Schlaretzki W. E., *Scientific Reasoning and the Summum Bonum*, Philosophy of Science, 1960/1, s. 48–57.
- [415] Sfendoni-Mentzou D., „The Role of 'Potentiality' in C. S. Peirce's Tychism and in Contemporary Discussions in Quantum Mechanics and Micro-Physics”, maszynopis referatu wygłoszonego w 1989 na Charles Sanders Peirce Sesquicentennial International Congress w Cambridge.
- [416] Skagestad P., „Peirce's Conception of Truth: A Framework for Naturalistic Epistemology”, (w:) *Naturalistic Epistemology*, eds A. Shimony and D. Nails, Reidel, Dordrecht 1987, s. 73–90.
- [417] Smith J. E., *The Reconciliation of Experience in Peirce, James and Dewey*, The Monist, 1985/4, s. 537–554.
- [418] Spinks C. W., „Jung and Peirce: Tracings of Firstness”, (w:) *Signs of Humanity*, ed. G. Deledalle, volume III, Mouton de Gruyter, Berlin 1992, s. 1489–1494.
- [419] Spinks C. W., *Peirce and the Body Infinite: Stranger in a Stranger Land*, Face, 1991/1, s. 159–170.
- [420] Spinks C. W., *Play, Work, and System: The Semiotics of Play*, Journal of Evolutionary Psychology, 1992/1–2, s. 152–165.
- [421] Thayer H. S., „Peirce on Truth”, (w:) *Two Centuries of Philosophy in America*, ed. P. Caws, Blackwell, Oxford, s. 63–76.
- [422] Thayer H. S., *The Revolution in Empiricism: Peirce on Scientific Knowledge and Truth*, The Southern Journal of Philosophy, 1979/4, s. 531–545.
- [423] Thompson M., *Peirce's Verificationist Realism*, The Review of Metaphysics, Sept. 1978, s. 74–98.
- [424] Vandamme F., *Peirce, Action and Semantics*, Philosophica, 19:1977, s. 111–117.
- [425] Żarnecka-Biały E., *Negation in Ch. S. Peirce's Propositional Calculus*, Reports on Mathematical Logic, 1:1973, s. 99–101.
- [426] Żarnecka-Biały E., *Peirce's Icons as Compared with Fregean Propositional Calculus*, Reports on Mathematical Logic, 19:1985, s. 49–52.

Poza tym dwa pisma poświęcone filozofii i semiotyce Peirce'a:

– The Transactions of the Charles Peirce Society, od vol. I:1965/1 do vol. XXIII: 1987/4 wszystkie numery;

– Semiosis, 1978/1, 1978/2, 1978/4, 1979/4 oraz od 1980/3 do 1994/1–2 wszystkie numery.

Już po zakończeniu pracy ukazała się pierwsza polska monografia dotycząca semiotyki Peirce'a zatytułowana *Semiotyka Peirce'a* autorstwa Hanny Buczyńskiej-Garewicz. Książka rozwija i systematyzuje interpretacje koncepcji filozofa prezentowane w swoich innych pracach, które to zyskały swój wyraz w naszych rozważaniach. Ten przypadkowy zbieg okoliczności pozwala nam sądzić, iż przywoływane tu poglądy Peirce'a staną się jeszcze bardziej czytelne, zaś Peirce przestanie pełnić rolę marginalną, a stanie się badaczem dostarczającym ważnych i oryginalnych intuicji i rozwiązań badawczych. W tekście książki znajdują się odwołania do pracy Hanny Buczyńskiej-Garewicz, w wymiarze jaki możliwy był do wykonania w trakcie dokonywania korekty.

Sp. M. K.  
w Toruniu  
Biblioteka  
Katedry Filozofii

Biblioteka Wydz. Hum. UMK



317000049236

