

KATARZYNA GURCZYŃSKA-SADY*

PEWNOŚĆ JAKO PERSPEKTYWA POZNAWCZA ANTYNOWOŻYTNE POJĘCIE PEWNOŚCI

Słowa kluczowe: pewność, Kartezjusz, filozofia współczesna, podmiot, ciało, zachowanie, wiedza

Keywords: certainty, Descartes, contemporary philosophy, subject, body, behaviour, knowledge

Wprowadzenie

Nie bez powodu o wieku XX mówi się jako o wieku antykartezjańskim. Epoka ta, jak chyba żadna, głosi swe tezy z tak wyrazistym odniesieniem negatywnym do systemu Kartezjusza, że wydaje się, iż bez jego znajomości niełatwo byłoby ją zrozumieć. Oczywiście trudno mówić w ten sposób o każdym XX-wiecznym poglądzie z osobna, ale pozwalając sobie na spojrzenie generalizujące – a takim objąć można na przykład współczesną filozofię podmiotu (która nie bez powodu określana jest mianem antyhumanizmu)

* Katarzyna Gurczyńska-Sady – profesor nadzwyczajny w Zakładzie Historii Filozofii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Autorka dwóch monografii: *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego” Ludwiga Wittgensteina* (2000) i *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina* (2007) oraz książki napisanej wspólnie z W. Sadym: *Wielcy filozofowie współczesności* (2012). Zajmuje się historią filozofii współczesnej, filozofią podmiotowości oraz socjologią wiedzy. E-mail: katarzyna.sady@gmail.com.

czy metafizykę (która również nie bez powodu jest antymetafizyczna) – można powiedzieć, że krytyka stanowi to, czym filozofia, choćby w tych dwóch wymienionych postaciach, się żywi.

Ta pankrytyka tradycji nowożytnych w wieku XX nie ominęła również koncepcji wiedzy. Za sprawą socjologii wiedzy pojawiło się inne jej rozumienie. Nic w tym zresztą dziwnego: w epoce zmieniających się, i to w sposób rewolucyjny, pojęć odgrywających tak istotną rolę w filozofii, jak pojęcie bytu i podmiotu, nie mamy do czynienia ze zmianami li tylko lokalnymi, lecz ze zmianą globalną. Przeformułowaniu ulegają bowiem nie poszczególne pojęcia, ale cały ich układ. Nowe rozumienie bytu idzie w parze ze zmienionym pojęciem podmiotu, a to z kolei wpływa na pojawienie się nowej koncepcji poznania jako związku zachodzącego pomiędzy podmiotem a bytem.

W obliczu tych zmian pracę historyków filozofii można rozumieć dwojako: jako zadanie stworzenia makrokoncepcji, czyli całościowego obrazu epoki, lub mikrokonceptji, czyli prześledzenia szczególnej linii zmian. I tego ostatniego zadania się podejmiemy.

Spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, co w dobie pojawienia się nowej koncepcji podmiotu stało się z tak ważnym dla kartezjanizmu pojęciem, jakim było pojęcie pewności. Jak jest ono rozumiane w epoce, w której podmiot utracił swą immanencję, byt stał się sensem, a wiedza o świecie straciła status myślowej kopii rzeczywistości? Czego i w jaki sposób pewny jest podmiot, który utracił swe miejsce w świecie pojętym jako rzeczywistość obiektywna? Co dzieje się z koncepcją pewności, gdy metafora lustra ilustrująca sposób, w jaki podmiot odnosi się do rzeczywistości, odchodzi w zapomnienie?

Próba odpowiedzi na pytanie o pewność wymaga ustalenia punktu wyjścia. On sam jednak, na tle tak licznych zmian w starym układzie pojęć, wydaje się dość dowolny. Mówiąc o nowym statucie pewności, można bowiem wyjść np. od koncepcji podmiotowości dominującej w wieku XX, na co pozwala jej wyjątkowa wyrazistość. Spektakularność ogłoszenia śmierci człowieka, podkreślenie bytowej nieokreśloności podmiotu, wręcz rozplynięcie się w potoku wypowiedzianych słów, tworzących jego nową anty-substancjalną postać, wydaje się dość silnym motywem, by to właśnie uznać za punkt wyjścia refleksji dotyczącej nowego rozumienia pewności. Pozwala na nią jednak również nowa postać wiedzy, jaka pojawia się w związku z jej hermeneutyczną wykładnią dokonaną przez Heideggera i Gadamera.

Właściwe może też okazać się wskazanie na pozabytowe źródło sensu, które wymierzone jest w klasyczną teorię referencji.

Skoro zmiany dokonują się w całym układzie ważnych dla filozofii pojęć, skorzystajmy z nadarzającej się swobody i już bez dalszych wyjaśnień i usprawiedliwień, mocą arbitralnej decyzji, ustalmy, iż punktem wyjścia rozważań nad XX-wieczną postacią pewności będzie rewolucyjny, względem tradycji, sposób, w jaki ujmuje się źródło sensu. Pojawia się on w związku z odejściem od pojmowania rzeczywistości jako tego, co podmiot odzwierciedla w swoim umyśle. Wobec tego, pytanie o nowy status pewności brzmić będzie: jak należy rozumieć pewność, gdy odrzucimy twierdzenie, iż wiedza odzwierciedla obiektywną wobec ludzkiego umysłu rzeczywistość? Czego jesteśmy pewni, skoro zdania nie odnoszą nas do tzw. realnej rzeczywistości, ale do siebie nawzajem?

By na pytania te odpowiedzieć, zacznę od przedstawienia zarysu kartezyjańskiej koncepcji pewności, aby w opozycji do niego odtworzyć jej współczesne rozumienie.

1. Zarys kartezyjańskiego rozumienia pewności

Pewność w rozumieniu Kartezjusza jest cechą wiedzy. Za wiedzę można uznać wyłącznie przekonania pewne. Zarazem wiedza wiedzy nie jest równa. Istnieje ta, która jest pewna sama przez się, i ta, która pewną się staje, gdy człowiek podda ją rozumowej kontroli, zinterpretuje wedle zasad rozumu.

Ów podział w obrębie wiedzy odpowiada podziałowi sposobów zdobywania pewności, które dostosowane są do tego, co jest jej, czyli wiedzy, przedmiotem. Człowiek cieszy się przywilejem posiadania intuicji intelektualnej, dzięki której nie myli się co do tego, co znajduje w obrębie rozumu, ale może również dedukować. Dzięki intuicji racjonalnej człowiek ma pewność, by tak rzec, nie czyniąc ku temu żadnych wysiłków. Tak zwane idee proste ujmuje się jednym aktem umysłu. W akcie owym, charakteryzowanym jako bezpośrednie widzenie przez rozum, uzyskuje się wiedzę oczywistą ze względu na jasność, jaka mu towarzyszy i wyraźność charakteryzująca samo ujęcie. Poznanie intuicyjne polega na tym, że wiedza na jej gruncie uzyskana nie potrzebuje dowodu. A takiego potrzebuje wiedza dedukowana. Na czym polega akt dedukcji?

Polega on na wychwyceniu zależności, jakie zachodzą pomiędzy elementami prostymi. W praktyce oznacza to, że z tego, co zostało uznane za pewne, wyciąga się wnioski, które pewne są mocą prawdziwości przesłanek i niezawodności reguł dedukcji. Bywa, że dedukcja jest czynnością prostą, polegającą na bezpośrednim wyciągnięciu wniosku, ale może też być czynnością złożoną, która wymaga zastosowania wielu zasad logicznego myślenia.

Zarówno intuicja, jak i dedukcja (uzupełniona o trzeci akt umysłowy, zwany enumeracją, polegający na sprawdzeniu porządku rozumowania) przyczyniają się do powstania wiedzy pewnej i potwierdzają tezę o autonomii ludzkiego myślenia. Autonomia nie jest jednak jednoznaczna z samowystarczalnością w generowaniu wszelkich treści składających się na wiedzę. Matematyczne inspiracje Kartezjusza uwidaczniają się w metodzie uznania danej wiedzy za pewną, ale nie ograniczają się do samej matematyki. Metoda polegająca na wyodrębnianiu prostych składników i ustaleniu związków pomiędzy nimi znajduje swoje zastosowanie również w obrębie nauk opartych na doświadczeniu i eksperymencie. Co do pewności wiedzy empirycznej, Kartezjusz czyni jednak stosowne zastrzeżenia. Wiedzę tę należy zinterpretować w świetle prawd rozumu, czyli dokonać krytyki w oparciu o wyżej wymienione akty rozumu. I tylko w ten sposób zweryfikowane poznanie może zostać włączone w korpus tego, co nazywa się wiedzą.

Konkludując, można powiedzieć, że u Kartezjusza wiedza pewna nie ogranicza się do wiedzy czysto racjonalnej. Należy do niej również wiedza empiryczna, ale ta, by za taką ją uznać, musi zostać poddana umysłowej kontroli. Pewność zatem jest cechą wiedzy nie tylko rozumowej, ale i empirycznej, gdy ta zostaje poddana krytyce i znajduje oparcie w niezależnej myśli. To pozwala Kartezjuszowi twierdzić, iż istnieje jeden model wiedzy i uniwersalna metoda jej zdobywania. Rozum ludzki – bez względu na to, co jest jej treścią – uznać należy za jej siedlisko. Rozum autonomiczny, samodzielny w uzyskiwaniu wiedzy, jest rozumem orzekającym: pełni rolę niezależnego sędziego, rozstrzygającego o prawdziwości sądu. W tej postaci przysługuje każdej jednostce jednakowo, gdyż każda posiada rozum, który wyraża się w zdolności poprawnego sądenia.

Idee te stanowią antycypację poglądów Kanta, który głosił tezy o istnieniu uniwersalnego rozumu jako gwaranta obiektywności wiedzy. Sam jednak Kartezjusz gwarantem obiektywności wiedzy, a więc tego, iż wiedza, jaką zdobywa rozum, odnosi się do rzeczywistości pozarozumowej,

czyni Boga. Jego istnienie uprawomocnia wiedzę, pozwalając wykluczyć z jej korpusu tę opartą na objawieniu, równocześnie nie ograniczając jej do samej sfery ludzkiej immanencji. Jasno i wyraźnie jawić się może i to, co stanowi treść wychodzącą poza sam rozum, i co odnosi się do tego, co poza nim.

Uznanie jasności i wyrazności za kryterium pewności przekonania nie jest przypadkowe. Są to bowiem cechy zwierciadlanego odbicia. Rozum ludzki zostaje uznany za ten, w którym rzeczywistość – za pośrednictwem kontrolowanych zmysłów – odbija się jak w lustrze. Pytanie, które chcemy postawić, brzmi: na czym polega pewność wiedzy, która traci sens bycia lustrzanym odbiciem rzeczywistości w umyśle?

2. Zmiana metafory i nowa geneza sensu

Fakt zmiany statusu pewności uwidacznia się w odrzuceniu metaforyki, jaką posługiwano się do czasów współczesnych, mówiąc o źródłach i sposobach zdobywania wiedzy. Metafora lustra, w której podkreśla się status wiedzy jako kopii, ustępuje innym metaforom, na przykład metaforze bezdenne go kotła, z którego czerpany jest sens (choć niedający się wyczerpać), czy maszyny, która go produkuje. Tym samym reflektowanie jako sposób gromadzenia wiedzy zostaje zastąpione wydobywaniem, produkowaniem, uwalnianiem. Z tego względu filozofia współczesna chętniej mówi o sensie niż o wiedzy. Wiedza jest tym, co się zdobywa i do czego się dociera, sens – tym, co się uwalnia (uruchamiając maszynę do jego produkcji). Powstaje tu pytanie o źródło wiedzy w postaci sensu. Skąd ten się bierze?

By na nie odpowiedzieć, trzeba powiedzieć choć kilka słów na jakże istotny dla filozofii XX wieku temat, temat genezy sensu. Dla tych, którzy historię tę znają, niczym nowym będzie stwierdzenie, że za źródło sensu pod koniec XX wieku uznano inny sens. A zatem sens nie odnosi nas do rzeczywistości, którą obrazuje, lecz do innego, funkcjonującego już sensu. Zmiana ta jest poprzedzona historycznie donioślejszym faktem rezygnacji z pojęcia bytu na rzecz pojęcia sensu. A zatem przemiana, do jakiej dochodzi w pojmowaniu genezy sensu, dokonuje się pod znakiem szerszej zmiany rozumienia ontologii jako teorii kultury. Teoria bytu staje się teorią kultury, i nie przypadkiem prezentację tego wątku rozpoczniemy od jednego z jej wielkich twórców: Fryderyka Nietzschego.

2.1. Nietzsche i swobodna twórczość

Zacznijmy od antykartezjańskiej konstatacji, iż wiedza według Nietzschego nie ma charakteru obiektywnego, nie odzwierciedla rzeczywistości. Jest wytworem swobodnej – nieskrępowanej żadnymi uniwersalnymi zasadami – twórczości człowieka. Ludzkie poznanie opiera się bowiem nie na samym intelekcie, lecz także na popędach. A osadzonej na nich dążności poznawczej trudno przypisać funkcję kopiowania. Jaką więc funkcję należy jej przypisać?

Kontynuując przywoływanie metafor, warto ową funkcję zilustrować, pochodzącą od Nietzschego, metaforą gry, zabawy. Celem gry jest uciecha – jej reguły ustalone są w ten sposób, by wzmóc zabawę. I to samo znamionuje ludzkie poznanie: jest ono dążeniem wolnym od przymusu, ma charakter zwywczy, umożliwia regenerację sił.

Obrazując poznanie jako zabawę, myśliciel uwalnia je od służby prawdzie (obiektywnej), a przedstawia jako środek wzbogacenia i wzmocnienia życia człowieka. Jeśli bowiem nasze teorie cokolwiek odzwierciedlają, to nie jest to rzeczywistość odbijająca się w lustrze naszego umysłu, ale hierarchia wartości aktualnie uznawana przez ludzi¹. Tym samym można powiedzieć, że wiedza zawarta w teoriach sprzyja lub szkodzi ich życiu. Wzmacnia je lub osłabia. Pozwala na jego rozkwit lub doprowadza do postaci skarłałej.

Nietzscheańska koncepcja wiedzy, a raczej jej powstawania, zakłada wolność ludzkiej myśli pojętej jako to, co nieskrępowane – tj. „nieprzymocowane” do bytu pojętego jako rzeczywistość obiektywna. A to znaczy, że nie można dłużej twierdzić, że prawdziwość wiedzy zależy od jej zgodności z rzeczywistością. Jeśli teoria zależy od uznawanej hierarchii wartości, to jej prawdziwość zależy od życia i tego, co człowiek uznał w nim za ważne.

Błąd uczynił człowieka tak głębokim, delikatnym, wynalazczym, że mógł wyhodować kwiaty, jak religie i sztuki. Czyste poznanie nie było by w stanie uczynić tego. Kto by nam odsłonił istotę świata, sprawiłby nam wszystkim najprzykrzejsze rozczarowanie. Nie świat jako rzecz sama w sobie, lecz świat jako wyobrażenie (błąd) jest tak pełen znaczenia, głęboki, cudowny, niosący w łonie szczęście i nieszczęście².

¹ W *Woli mocy* Nietzsche pisze, że świat prawdziwy zbudowany jest z psychologicznych potrzeb człowieka. Cf. F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza 1910, s. 15.

² F. Nietzsche, *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza 1908, s. 48.

Teoria tym samym bardziej przypomina wskazówkę działania, środek realizacji wyznaczonych celów niż obraz rzeczywistości. Człowiek mający pewną wiedzę to ten, który podejmuje się określonych działań, inne zarzuca, pewnych zaś nigdy by się nie podjął. Jako taki ma do czynienia nie z jedną prawdą, lecz z prawdami. Potrzebuje ich pluralizmu, gdyż monizm odebrałby życiu różnorodność – koegzystencję różnych treści, które wyzwalają się pod wpływem coraz to innej i nowej wiedzy będącej efektem nieskrępowanej ludzkiej twórczości.

Wszystkie rzeczy widzimy przez głowę ludzką i głowy tej uciąć nie możemy³.

Można zatem powiedzieć, że wiedza nie odnosi nas do rzeczywistości, ale umieszcza w niej w wyznaczony przez siebie sposób. Mówiąc o rzeczywistości, nie zbliżamy się do niej, ale obcujemy z pewnym jej sensem.

Konstatacje powyższe wiodą nas wprost w samo centrum myśli postmodernistycznej. Gdzież bowiem jak nie w niej odnajdziemy powyżej wyrażone intuicje, tyle że w jeszcze bardziej radykalnej formie? Tezy dotyczące odniesienia podmiotu nie do rzeczywistości obiektywnej, a do pewnego sensu, podkreślenie jego wieloznaczności, czynią zasadnym nazwanie Nietzschego ojcem postmodernizmu, a postmodernizm neonietzscheanizmem. Zobaczmy zatem, na czym owo *neo-* polega: jaka jest postmodernistyczna wersja sposobu, w jaki tworzy się sens u najbardziej znanego jej przedstawiciela – Jacques'a Derridy.

2.2. Derrida: o świecie, który nie jest księgą

Derrida odrzuca w pierwszej kolejności przekonanie, że myśl i byt łączy ze sobą ścisła odpowiedniość. Biorąc pod uwagę klasyczną teorię referencji, krytycznie odnosi się do niej, przecząc, jakoby znak językowy odniesiony był do rzeczywistości pozajęzykowej. Założenie istnienia zarówno referencji, jak i pozajęzykowej rzeczywistości jest według Derridy założeniem fałszywym. Dlaczego?

Znak pojęty zostaje jako to, co wypowiada znaczenie, przy czym zakłada się, iż znaczenie jest jedno. Przyporządkowanie wydobywa znak w jego jednoznaczności. Zdawać by się zatem mogło, że wypowiada

³ Tamże, s. 24.

on tym samym prawdę wieczną, zastygłą w znaku i w nim odkrywalną. Tymczasem według twórcy dekonstrukcjonizmu znaczenie nie jest czymś, co ulega *ustaleniom*. Sytuacja wygląda wręcz przeciwnie – znaczenia się nie *ustala*. Ono się tworzy. A tworzy się w ruchu odniesień. Co miałyby to oznaczać?

Derrida odrzuca twierdzenie o istnieniu ostatecznego źródła sensu. Nie istnieje grunt, do którego docierając, znak nabierałby określonego znaczenia. Tam bowiem, jak powiada, gdzie pojawia się znak, o rzeczywistości nie może być mowy. A jeśli nie ma o niej mowy, to pozostają... same znaki. Cała idea istnienia „twardego gruntu poznania” zostaje obrócona w perzynę poprzez wskazanie, iż znaki nasze stają się znaczące nie wtedy, gdy się je odniesie i dopasuje do ich odpowiedników w rzeczywistości, ale gdy te odnoszą się do innych znaków. Łańcuch łączący kolejno myśl ze znakiem, a ten z bytem, zostaje zerwany.

Akt owego zerwania, jak się rzekło, jest aktem zerwania z tradycją, określaną przez Derridę jako tradycja Księgi. Zbudowana jest ona w oparciu o wizję, zgodnie z którą świat odbija się w języku, tworząc coś w rodzaju gigantycznego zapisu, kompendium wiedzy w postaci Wielkiej Księgi. Krytykując tę tradycję, Derrida formułuje prowokującą i przewrotną – biorąc pod uwagę jego sprzeciw wobec wszelkiej metafizyki – tezę, iż wszystko jest pismem.

Twierdzenie powyższe przywodzi na myśl redukcjonistyczne wizje świata starożytnych Greków pragnących sprowadzić rzeczywistość do czegoś, co byłoby jedno. Teza Derridy natomiast wyraża zerwanie z jednym, tożsamością. Odnosi zaś do różnicy lub, jak to myśliciel określa – różnicowości. Wyjaśnienie tego kluczowego terminu rozpoczniemy od wprowadzenia pojęcia pisma.

Jak się rzekło, Derrida odrzuca przekonanie, że znak i pozajęzykową rzeczywistość łączy ścisła odpowiedniość. Twierdzi też, iż wiarę w istnienie ostatecznego źródła sensu podtrzymywano twierdząc, że język – lustro rzeczywistości – nie jest jednolity. Można w nim wyróżnić mowę, która wiernie – jednoznacznie – kopiuje rzeczywistość, i pismo, które obarczone jest błędem wieloznaczności. Rozróżnienie to miało swe uzasadnienie w fakcie istnienia interpretacji będącej sposobem odniesienia do źródeł pisanych właśnie, a w znacznie mniejszym stopniu do bezpośrednio wypowiedzianych słów, których jednoznaczności bronił kontekst rozmowy. Dlatego też pismo obarczono *winą* za pojawiające się wieloznaczności w postaci namnażających

się interpretacji, bez możliwości wskazania tej właściwej, bo odnoszącej do rzeczywistości. Twierdzono, że sens zamknięty w księgach ulega deformacji w stosunku do zamierzeń autora, który usiłował w słowach pochwyć rzeczywistość. Dostrzegając słabość pisma, usiłowano tym samym ochronić czystość mowy, czyli jej jednoznaczność. Wykorzystując ów manewr, tradycja stanęła na straży mitu wyrażonego w metaforze zwierciadła, w którym rzeczywistość – jasno i wyraźnie – ma szansę się przejrzeć.

Twierdząc, że wszystko jest pismem, Derrida w ten mit uderza. Mówi bowiem, że jednoznaczny sens (zachowany w „czystości” mowy) nie istnieje. Nie ma bowiem znaku – czy to w postaci mówionej, czy pisanej – który byłby jednoznaczny. Co więcej: wieloznaczność nie jest czymś, przed czym mielibyśmy strzec nasze znaki. Wręcz przeciwnie, jest czymś, czemu należy je wydać, jeśli w ogóle mają być znaczące. Na pytanie bowiem, dlaczego nie istnieje jednoznaczny znak, odpowiedź jest prosta: gdyż nasze do niego odniesienie, nasze jego odczytanie jest interpretacją. W wieloznaczności znaku tkwi – paradoksalnie – jedyna możliwość jego odczytania. Każde posłużenie się znakiem jest interpretacją właśnie, czyli mnożeniem, rozplenianiem sensu.

Pismo, które jest wszystkim – a więc i mową – i które zajmuje dawne miejsce rzeczywistości pozajęzykowej, wyrasta z żywiołu wieloznaczności. Każdy znak czerpie swe znaczenie ze znaku, nie mogąc dotrzeć do czegoś, co miałoby charakter pozajęzykowy i stanowiłoby macierz przyszłych znaczeń. Jak się rzekło, znaczenie nie tkwi w bycie, lecz tworzy się w ruchu odniesień. Istnienie stałego źródła ów ruch by zatrzymywało, a tym samym znaki nasze pozbawiałoby znaczenia.

Skoro istnieje sens, to istnieją tylko znaki⁴.

Tezy te, choć na pozór dotyczą języka, są tezami metafizycznymi. Język musi bowiem starczyć za całą rzeczywistość, gdyż świat okazał się być tekstem. Ze względu na to, że poza znaczącym nie ma nic, rzeczywistość w swojej pozajęzykowej postaci wypada – mówiąc nieelegancko – z gry, stając się zbędnym elementem. Znak odsyła do znaku i jako taki jest śladem.

Charakter śladu ma każdy znak – jest bowiem tym, co daje się uchwycić wyłącznie w odniesieniu do tego, czego jest śladem (tak jak ślad stopy

⁴ J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Wydawnictwo Oficyna 2011, s. 81.

nie byłby niczym bez stopy). Tym, co – jak się okazuje – ma moc tworzenia znaczenia nie jest odpowiedniość, która opierała się na założonej tożsamości znaku i jego pozajęzykowego odpowiednika, ale różnica tkwiąca w odesłaniu.

Nie ma znaczonego, które się wymyka – lub podlega przypadkowo – tworzącej język grze znaczących odesłań. Nadejście pisma jest nadejściem owej gry. Gra ta zwraca się dziś ku samej sobie, zacierając granice, w których można by, jak sądzono, zamknąć obieg znaków [...] ⁵.

Wiedza, która pojawia się jako wynik interpretacji, możliwa jest dzięki systemowi poróżnień, różnic. Warto to raz jeszcze podkreślić: tożsamość znaczącego i znaczonego unieruchomiłaby proces powstawania znaczenia. Dlatego też chcąc „oprzec na czymś stopę”, szukając dla niej gruntu, natrafiamy, w modelu zaproponowanym przez Derridę, nie na obiektywny byt, lecz na łańcuch różnic. Różnicowość, choć z oczywistych względów nie ma charakteru bytu, przejmując funkcję metafizycznej podstawy. Nie jest to jednak prosta zamiana nazw. Podczas gdy byt charakteryzowany był jako to, co jest, różnicowość pojawia się jako to, czego na dobrą sprawę nie ma. Jest to krok rewolucyjny: właściwą macierzą naszych znaków okazuje się nicość. Jak mówi Derrida: rozstęp, szczelina.

Nie chodzi tutaj o ukonstytuowaną różnicę, lecz o poprzedzający wszelkie określenie treści *czysty* ruch, który wytwarza różnicę. *Ślad (czysty) jest różnicowością*. Nie podlega on żadnej zmysłowej pełni, słyszalnej bądź widzialnej, fonicznej lub graficznej. Choć *nie istnieje*, choć nigdy nie jest *bytem obecnym* poza wszelką pełnią, jego możliwość jest *de iure* uprzednia wobec wszystkiego, co nazywamy znakiem [...] ⁶.

Twierdzenie to, poza tym, że brzmi niezwykle efektownie, ma swoje daleko idące konsekwencje dla charakterystyki sensu. Skoro bowiem różnicowość jest nicością i jako taka umożliwia pojawianie się znaczeń, to znaczenia te – będące jej „dziećmi” – owym nie-bytem, nie-obecnością pozostają naznaczone. Dlatego też sens jako to, co generowane jest w strategii ciągłych odniesień, pojawia się jako nie-pełny, nie-określony, nie-jednoznaczny i nie-skończony. Jest sensem nie do odszukania, lecz do rozwinięcia.

⁵ Tamże, s. 30.

⁶ Tamże, s. 97.

Jedynym, czego można się zatem uchwycić, jest sam ruch – choć trudność dokonania tego jest trudnością chwycenia wiatru w dłonie. Świat – w anty-metafizycznej z zamierzenia – wizji Derridy jawi się jako pole walki, gdzie sens rodzi się w sporze – jest przecież efektem po-różnień, a więc niezgody, ucieczki od siebie. Obraz, z jakim mamy tu do czynienia, to obraz pola bitwy i związanych z nią skojarzeń: sens niczym wojownik w bitwie jest nękanym, rozwlekany, niepokojony, niszczone, ulega rozkładowi itd.

W sytuacji odejścia od pojmowania genezy sensu (pojawianie się wiedzy) jako wyniku odniesienia znaku do rzeczywistości pozajęzykowej, wieloznaczność, nieokreśloność, rozmycie sensu i jego nieuchwytność wynikająca z ciągłego ruchu odniesień okazują się być jego pozytywnymi określeniami. Sens określony, jednoznaczny, pełny nie byłby sensem, a przynajmniej nie byłby tym, z czym mamy do czynienia jako interpretatorzy. Ideał jasności i wyrazności nie tyle zatem okazuje się ideałem fałszywym, ile zbyt czystym. Dążność do jego osiągnięcia jest bowiem trudem, który musi pójść na marne. A wraz z nim chęć osiągnięcia wiedzy pewnej spełniającej standardy jednoznaczności. Jak zatem inaczej, jeśli nie w ten sposób, możemy być pewni?

3. Wstępne konkluzje

Zamiast jasności i wyrazności mamy nieokreśloność i niejednoznaczność. Zamiast siedziby w ludzkim umyśle mamy ciągle dokonującą się dyslokację. Sens odnosi nie do bytu, lecz do sensu, znak do znaku, co oznacza, że pojęcie bytu staje się zbędne. Wiedza przyjmuje postać rośliny o spletanych i szeroko rozgałęziających się korzeniach, a nie postać lustrzanego odbicia. Zapytajmy zatem raz jeszcze: co w takim razie z pewnością?

Wiedza, o której marzył Kartezjusz, w interpretacji XX-wiecznych myślicieli nie jest możliwa. W proponowanej przez niego postaci nie miałyby bowiem... sensu. Możliwość jej pojawienia się oparta jest na innych przesłankach niż te, które wskazuje Kartezjusz. Poza tym nie przyrasta w taki sposób, w jaki by sobie życzył. Ważnym bowiem wnioskiem, do którego dochodzi XX-wieczna metodologia, jest to, iż rozwój wiedzy nie ma postaci kumulatywnej: wiedza nie pojawia się w postaci załączkowej, by przyrastać przez dodawanie do niej nowych elementów w ramach nieziennej metody poznawczej. Jej „rozwój” jest nieregularny, przerywany, ze względu

na wskazywaną wieloznaczność pojęć trudny do prześledzenia. Zamiast modelu kumulatywnego mamy tu i ówdzie dający się uporządkować chaos. Całości, można by rzec, brak planu i kontroli. O czym to świadczy?

Chaotyczny rozwój, atomizacja i decentracja wiedzy każą zwątpić w istnienie rozumu uniwersalnego jako nieśmiertelnego świadka pojawiania się wiedzy będącej wynikiem pracy pokoleń. Wraz bowiem z przyjęciem nowej postaci genezy sensu upada mit istnienia uniwersalnego rozumu, który reflektuje dane.

Jak pamiętamy, zdaniem Kartezjusza rozum ludzki przysługuje wszystkim jednakowo. Ten czy ów może się zatem mylić, może ulegać sile autorytetu lub być chory, zmęczony, może błędnie interpretować wyniki eksperymentu, lecz jego rozum *potencjalnie* pozostaje nieomylny. Bo choć podlega licznym determinantom, może im nie ulec – może reflektować w sposób niezakłócony warunkami, w jakie popadł reflektujący. Dlaczego? Gdyż istnieje coś, co Kartezjusz określa mianem przyrodzonego światła rozumu. Mimo że poznanie oparte na obserwacji i eksperymencie jest poznaniem uwarunkowanym, podlega ono bezwarunkowej – gdyż przeprowadzonej w samym rozumie i przez niego – korekcji. A rozum ludzki, jako pozaświatowy, pozostaje niezdeterminowany. Pogląd ten, głoszący pochwałę poznania nieuwarunkowanego, można rzec, ze świstem zostaje odrzucony w wieku XX. Bo tak jak się okazuje, że wieloznaczność nie jest czymś, czego powinniśmy – dla czystości poznania – się pozbyć, tak też poznanie nieuwarunkowane przestaje być postrzegane jako ideał. Jednoznaczność naszych znaków unieruchomiłaby proces tworzenia się znaczeń, zaś poznanie nieuwarunkowane czyniłoby z nas „ślepców”. Wieloznaczność bowiem jest możliwa tylko na gruncie istnienia określonej perspektywy: zajęcia określonego punktu widzenia, który różni się od pozostałych, ni mniej ni więcej, a właśnie... warunkami oglądu, dokonywanej oceny, przeprowadzonego eksperymentu itd. Jeśli zatem sens, w tej czy innej postaci, ma się zaprezentować, założona musi zostać perspektywa tej prezentacji. To zaś z kolei oznacza, że jej podmiot nie może być podmiotem uniwersalnym (znajdującym się poza warunkami, w jakich sens się pojawia), lecz musi być, jak można się tego spodziewać, interpretatorem.

Konkludując: wraz z odrzuceniem kumulatywnej postaci wiedzy i po przyjęciu jej postaci silnie zatimizowanej, o nieregularnej i często rwącej się linii „rozwoju”, zrywa się z uniwersalizmem podmiotu poznającego,

który oczyściwszy się ze złudzeń i przesądów, czyli w sposób oświecony, reflektuje rzeczywistość, tworząc w ten sposób wiedzę, która byłaby pewna. W jego miejsce pojawia się podmiot perspektywiczny, czyli interpretator. Kim taki podmiot jest? I czy może być pewny tego, co wie?

4. Byt interpretatora

Pojawienie się interpretatora w miejscu podmiotu poznającego jest wynikiem spłotu wielu wątków, których pełna prezentacja wychodzi poza ramy tego artykułu. Historyczny rozwój tego pojęcia dokonuje się równoległe z rozwojem idei przekształcania się bytu w sens oraz równoległe z konstruktywistyczną wizją jego genezy. Jako ten, który odnosi się do bytu w postaci sensu, interpretator nie jest poszukiwaczem (i tym bardziej znalazcą) prawdy. Zajmując określoną pozycję wobec sensu, sens ów interpretuje, a więc namnaża. Zwraca się ku bytowi nie po to, by go uchwycić (w jego prawdzie), lecz jako ten, kto staje wobec zadania jego rozwijania. Choć świadom tego być nie musi i zwykle nie jest.

Wśród cech charakterystycznych owego podmiotu – odróżniającego go od nowożytnego podmiotu poznającego – na pierwsze miejsce wysuwa się konstatacja, iż nie jest to podmiot pozaświatowy, nie jest to *cogito*. A więc nie jest ludzkim rozumem przygodnie związanym z ciałem. Na zasadzie kontrastu można wręcz rzec, iż ciało dla podmiotu perspektywicznego staje się tym, czym był rozum dla podmiotu kartezjańskiego. Dlaczego? Odpowiedź tkwi w pojęciu, które zrobiło w wieku XX uniwersalną, można by rzec, karierę. Jest nim – pojawiające się w kontekście wielu poglądów nie tylko filozoficznych, ale i psychologicznych, społecznych antropologicznych, kulturoznawczych, kryminologicznych itd. – pojęcie zachowania.

W kartezjańskim modelu człowieka ten był istotą zbudowaną na kontrastach: myślącą i działającą, autonomiczną wobec świata i uwikłaną weń, wolną i poddaną prawom mechaniki. Jego zachowanie jako istoty dualnej pojmowano jako określony ruch członków, równoległy do „ruchu” myśli, jako ruch samej maszyny, sam w sobie mechaniczny, a zatem pozbawiony samowiedzy, ślepy. Współczesność, odchodząc od modelu ostrych podziałów w człowieku, zachowanie traktuje jako rozumiejące, posiadające swoje poznanie. Oznacza to, że przedmiot w postaci określonej treści pojawia się w perspektywie zachowującego się – tak a nie inaczej – podmiotu. Moż-

na powiedzieć, że nabiera sensu w zależności od „pozycji”, jaką zajmuje podmiot, który jest podmiotem perspektywicznym, zajmującym pozycję.

Pozycyjność zawarta jest w wiedzy, która z kolei tkwi nie w samym rozumie, lecz w zachowaniu człowieka angażującym jego całego. Podmiotem świata sensu jest byt cielesny. Wyzwalając sens, czyni to, przyjmując określony „punkt widzenia”, co oznacza, że właściwe mu „poznanie” jest poznaniem uwarunkowanym.

Umieszczając ludzki rozum jako siedzibę wiedzy poza światem, Kartezjusz pozwolił mu pozostawać nieomylnym (mówi o tym jego teoria błędów). Umieszczając poznanie w ciele, myśliciele współcześni otworzyli drzwi przed poznaniem uwarunkowanym, w nim jednak zdążyli wcześniej dostrzec walor. Sens w koniecznej dla siebie wielopostaciowości pojawia się jako wynik poznania wyłącznie pod określonymi warunkami. A te tworzy wiedza zawarta w zachowaniu.

Poprzestając na takim zarysie zagadnienia i zмирzając do wniosków dotyczących pewności, skonkludujmy, iż wiedza, którą tradycyjnie nazywamy wiedzą o przedmiocie, w wieku XX związana została z określonym zachowaniem wobec niego. Podmiot utracił postać *ego cogito*, a zyskał status perspektywy, szczególnego *jak* wobec przedmiotu. Zachowując się w określony sposób, „ujawnia” byt w postaci określonego sensu. Można powiedzieć, że podmiot perspektywiczny w tym ujęciu to animator – jak chciał Deleuze – który uruchamia proces powstawania rzeczy w postaci określonego sensu. Doszedłszy do tych wniosków, zadajmy, któryś już raz odwleczone, pytanie o pewność.

5. Nowa pewność

Nowa geneza sensu jako tego, co nie jest kopią obiektywnej wobec reflektującego go podmiotu rzeczywistości, oraz nowa postać podmiotu jako bytu perspektywicznego, to jest zajmującego określoną pozycję wobec przedmiotu i w ten sposób nadającego mu określony sens, każą zapytać o status pewności. Czy w koncepcji, gdzie jednoznaczność, określoność znaczeń, a zarazem jasność i wyrażność obrazu przestają być walorem, a stają się mitem, jest w ogóle miejsce na pewność?

Otóż trudno sobie wyobrazić odpowiedź negatywną. Dlaczego? Mimo bowiem tego, że prawda obiektywna w wieku XX powszechnie uchodzi

za mit, mimo że iluzoryczne wydaje się przekonanie, że myśl i byt łączy ścisła odpowiedniość, my – jako użytkownicy języka naturalnego – nie przestajemy być czegoś pewni. Mówimy, że pewni jesteśmy, iż ogień nas spali, że dwa i dwa jest cztery, a słoń jest większy od mrówki. Czy dezawuuujemy w ten sposób wykładnię współczesnych myślicieli? Bo jeśli obca nam musi pozostać radość odkrywcy, a pozostaje tylko wątpliwy trud animatora sensu, to czy słusznie jesteśmy czegoś pewni?

Pojęcie pewności, mimo zmiany wykładni wiedzy, nie znika ze słownika, jakim posługuje się filozofia, a przyjmuje tylko inną treść. I choć nadal wiąże się z wiedzą, to nie z tą, którą lokowano w ludzkim umyśle. Jest związane z wiedzą pojętą jako określone zachowanie. Kiedy podmiot zyskuje status interpretatora, czyli tego, który sposobem swego odniesienia konstytuuje treść tego, co napotyka, pewność staje się jednym z takich sposobów. Wyraża się w zachowaniu podmiotu wobec przedmiotu, jest pozycją wobec niego zajmowaną. Pewność, ogólnie rzecz biorąc, staje się jednym ze sposobów, w jaki interpretujący zwraca się do interpretowanego. Myśl tę dla jasności warto zilustrować, odwołując się do jakiegoś przykładu.

6. Przykłady Wittgensteina

Autor *Dociekań filozoficznych* poddaje rozwadze następujące dwa twierdzenia: jedno matematyczne: $25 \times 25 = 625$, i drugie potoczne: „ten człowiek cierpi”. Gdybyśmy spojrzeli na owe twierdzenia okiem Kartezjusza, to uznałybyśmy, że pierwsze twierdzenie należy do twierdzeń pewnych samych przez się, co do drugiego pewność pozostaje nieosiągalna.

Natomiast Wittgenstein twierdzi, że oba przekonania możemy uznać za tak samo pewne⁷. W jaki inny sposób mielibyśmy być pewni tego, że $25 \times 25 = 625$ i tego, że ktoś inny cierpi? Zwróćmy uwagę, jak powiada, na przyjęte standardy zachowań w określonym przypadku. Czym miałyby być w odniesieniu do pierwszego ze zdań?

Pewność, jaka towarzyszy twierdzeniom arytmetycznym, bierze się nie z niezachwianego poczucia oczywistości, lecz stąd, że *przyjeliśmy*, iż przy liczeniu wynik nie podlega dyskusji. Jak mówi Wittgenstein: roz-

⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, s. 314.

strzygalność typu matematycznego uznaliśmy za nienaruszalną. Uznaliśmy – a więc moglibyśmy również nie uznać. Można, dowodzi Wittgenstein, wyobrazić sobie matematyka, który neguje pewność jakiegoś wyniku na tej podstawie, że jakaś liczba niepostrzeżenie się zmieniła. W fakcie, że tego typu uzasadnienie uznalibyśmy za komiczne, uwidacznia się to, iż nie kwestionujemy rozstrzygalności w tym wypadku. Brak kłótni, sporów wśród matematyków nie wynika z natury matematyki, lecz wskazuje, iż dla tej dyscypliny standardy zachowań na to nie pozwalają. Pewni jesteśmy prawdziwości danego wyniku nie dlatego, że nie możemy mieć co do niego wątpliwości, lecz dlatego, że wątplenie nie należy do przyjętych, w tym wypadku, reakcji.

Przejdźmy teraz do drugiego twierdzenia dotyczącego wiedzy o cierpieniu innego człowieka. Właściwe pytanie, jakie można postawić w myśl intencji Wittgensteina, to pytanie o przyjęte standardy zachowań wobec przypadku opisanego tym twierdzeniem. Kiedy widzimy człowieka broczącego krwią i wijącego się z bólu, to, że cierpi, jest dla nas tak samo pewne jak to, że $25 \times 25 = 625$. W innej sytuacji jednakże przyjęte standardy zachowań pozwalają nam wątpić w to, czy dana osoba rzeczywiście odczuwa ból. Możemy na przykład, w określonych okolicznościach, podejrzewać, iż dana osoba symuluje. Nie oznacza to, że pewność wynika z faktów, lecz że wiąże się z tym, że uznaliśmy ją za dopuszczalną. Wątpliwość co do cierpienia danej osoby nie ma umocowania w fakcie, że jest ono poznawczo dla nas niedostępne, ale w standardach zachowań, które zezwalają ją mieć (tak jak wzbraniały jej odnośnie do wyniku matematycznego równania).

Nie pytaj: Co dzieje się w nas, gdy jesteśmy pewni...?; natomiast pytaj: W jaki sposób „pewność, że tak jest” przejawia się w działaniu człowieka?⁸

Wniosek końcowy

Przykłady powyższe stanowią poparcie dla wniosków, w których pewność nie jest cechą twierdzeń pokrywających się z faktami. To nie przyrodzone światło rozumu decyduje o tym, co w nas może budzić wątpliwości, a co ich

⁸ Tamże, s. 315.

budzić nie może. Decyduje o tym konwencja, która wątpliwości dopuszcza lub ich wzbrania. Zaskakujące jest to, że konwencja owa tkwi w ludzkim zachowaniu. Można zatem uciec się do twierdzenia, które wyda się przewrotne, lecz pozostaje adekwatne, jeśli chodzi o prezentowane tu treści: nie wtedy jesteśmy pewni, że ogień spali nam rękę, gdy ją tam włożymy, lecz wtedy, gdy jej tam nie wkładamy.

CERTAINTY AS COGNITIVE PERSPECTIVE AN ANTI-MODERN CONCEPT OF CERTAINTY

Summary

The article presents new understanding of the certainty which appears in the 20th century in relation to revolutionary changes of the important for the philosophy notions as: the subject, the existence, the cognition, or the knowledge. The author is making the presentation by pointing to the new, comparing to the modern tradition, source of the knowledge. Describing her new figure as the sense, which is not reflected by the subject but is freeing, the certainty is finding not in the *cogito*, located outside the world, but in the *behavior* of the embodied subject.

