

Arnold Gehlen

PRAWDA A IRRACJONALNA PEWNOŚĆ DOŚWIADCZENIA¹

1. POZNANIE I PRAWDA

Zdolność myślenia do „pozostawiania przy sobie” jest już preformowana w języku, który stanowi jej podłoże. Zdolność ta daje nam możliwość izolowania kontekstu znaczeń i „ustalania” w nim pewnego stanu rzeczy. Tym samym nasuwa się pytanie Pilata: „czym jest prawda?”. W niniejszym rozdziale chciałbym przyjrzeć się temu pytaniu.

Czysta percepcja nie dostarcza nam żadnego poznania, lecz co najwyżej zażyłość ze światem: na przykład dziecko może „znać” Księżyc, ale w rzeczywistości nic o nim nie wie. Dlatego musimy najpierw sformułować jakiś sąd o Księżycu, zanim w ogóle pojawi się problem prawdy, gdy na przykład za Ksenofanesem powiemy: „Księżyc jest zagęszczoną masą chmur”. Nie powinno nas tutaj martwić, że to twierdzenie jest fałszywe – ale tym, czego powinniśmy być świadomi jest fakt, że to twierdzenie jest zanurzone w społecznym medium podobnie zresztą jak wszystko, co zostało wyrażone w języku: zostało ono uformowane ze słów, które wszyscy znają i zawiera komunikat adresowany do wszystkich, którzy go jeszcze nie znają. Pomijając niejasne na razie roszczenie do prawdy, komunikat ten zgłasza jeszcze jedno roszczenie, a mianowicie że ma ważność dla dowolnie wielu innych osób, które go rozumieją i powinny uznawać za prawdziwy. Jak pisze F. C. S. Schiller „prawda jest jedną z niewielu rzeczy, których nikt nie chciałby posiadać na wyłączność”.²

Twierdzenie o Księżycu stało się interesujące, ponieważ stwierdziło coś nowego i każde prawdziwe zdanie było niegdyś interesujące, zanim stało się oczywistością. Atrakcyjne jest pozyskanie prawdy, a nie jej posiadanie. A zainteresowanie przyciąga twierdzenie dlatego, że ustanawia relację pomiędzy wielkością nieznaną i znaną, pomiędzy Księżycem a chmurami. Jego adresat myśli o chmurach, potem wyobraża sobie jak chmury łączą się razem

¹ Przekładu dokonano na podstawie: Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin 1940, rozdziały 35–36. Przekład i redakcję wykonano ze środków grantu nr NPRH nr 11 H 12 0302 81.

² F. C. S. Schiller, *Studies in Humanism*, London 1907.

i zagęszczają jak wełna. W rezultacie powstaje Księżyc. Być może pyta się dalej, czym są właściwie chmury? Ksenofanes odpowiada na to pytanie: „kiedy wilgoć zawarta w morzu zostaje przyciągnięta do góry przez słońce, wówczas jej słodkie składniki zostają od niej oddzielone, ponieważ są bardzo drobne. Te cząsteczki stają się potem tak gęste jak mgła i formują chmury, w stanie zagęszczenia zaś tworzą deszcz”.

To twierdzenie reprezentuje cały system wiedzy. Słońce przyciąga, co można zaobserwować, mgłę znad morza. Pozostają ciężkie słone cząsteczki, mgła zagęszcza się do postaci chmury, która jak wyciśnięta gąbka wydziela słodką wodę. A takie zagęszczone masy chmur tworzą Księżyc.

Możemy teraz powiedzieć, jak dochodzimy do wiedzy: pozwalając, by to, co nieznanne powstało z tego, co znane, ponownie wytwarzając to w wyobrażeniu lub za pośrednictwem jakiejś innej myślowej operacji zmieniając znane fakty w taki sposób, że powstaje coś nieznanego. To jest proces *rekonstrukcji* (*Umkonstruktion*). Odkrycie Ksenofanesa polegało na tym, że wyszedł on od obserwacji unoszącej się mgły i dodał do niej pojęcie zagęszczenia, które skądś zaczerpnął: ostatecznie w jego rekonstruującej wyobraźni powstały w kolejności chmury, deszcz i Księżyc.

Gdy spojrzymy na ten proces z drugiej strony, okazuje się, że nieznanne zjawisko zostało umieszczone w większym, już ustalonym „systemie”, w kontekście znanych już faktów, które „dowodzą”, że słońce przyciąga mgłę, że deszcz jest słodki, morze słone, że powstaje „zagęszczenie” – to wszystko są znane wielkości, w które wnika wielkość nieznaną i za których pośrednictwem zostaje ona poznana.

Wreszcie należy wspomnieć jeszcze trzecią stronę tego procesu: samo twierdzenie, od którego wyszliśmy („Księżyc jest zagęszczoną „masą chmur”). To twierdzenie jest dającym się wyodrębnić rezultatem, zamkniętym w sobie tworem, który powstaje w ramach „rekonstrukcji”. To dające się wyodrębnić twierdzenie może wejść w obieg jak moneta i dotrzeć do innej osoby, która się nim zadziwi i zapyta, czy jest ono prawdziwe? Co teraz robi owa inna osoba?

„Weryfikuje” to twierdzenie, *czyni* je prawdziwym lub nieprawdziwym, wykorzystując konstrukcyjny proces oczekiwania i „antycypującej konstrukcji” skutków, które muszą się pojawić i dać się zaobserwować, jeśli twierdzenie to jest prawdziwe. Jeżeli Księżyc jest zagęszczoną masą chmur, to, dlaczego nie wydziela z siebie deszczu jak inne chmury? i dlaczego nie zmienia swojej orbity na niebie wraz ze zmianą kierunku wiatru, jak to się dzieje z chmurami? A ponieważ żadne z tych oczekiwań, które musiałyby zostać spełnione, gdyby twierdzenie było prawdziwe, nie jest potwierdzone przez doświadczenie, ów drugi antyczny fizyk odrzuciłby je jako nieprawdziwe.

Do poznania należą zatem pewne ważne okoliczności, które należy uwzględnić. Po pierwsze, proces jego pozyskiwania jest równie konstrukcyjny jak proces jego weryfikacji, ponieważ w obydwu przypadkach pozwalamy

nowemu *wyłączyć się* z tego, co już znane, to znaczy, definiujemy i weryfikujemy zasadniczo konstrukcyjnie i genetycznie. Produktywność poznania opiera się w perspektywie logicznej na owym procesie, w którym pozwalamy, aby z konieczności powstało coś nowego, a w perspektywie psychologicznej na duchowej wolności, dzięki której pewien stan rzeczy zostaje wyodrębniony ze znanego obszaru mglistej zażyłości i odniesiony do innego, nieoczekiwanego obszaru, który wyjaśnia go, gdy ten zeń powstaje.

Drugą okolicznością [związaną z poznaniem] jest to, że pewien stan rzeczy, jak tylko zostanie poznany, zostaje włączony do *systemu* już znanych faktów i tam wchodzi w rozmaite relacje. W owym systemie może pojawić się powiązanie ze stanami rzeczy, które w bezpośrednim doświadczeniu i naoczności nie muszą mieć nic wspólnego z nieznanym faktem, od którego wyszliśmy. Prawdziwe twierdzenie uzyskuje w ten sposób pewną wartość usytuowaną w systemie innych prawdziwych twierdzeń. Nadzwyczaj ważne jest to, że wspomniane powiązanie istnieje w obszarze *wiedzy*, a nie w naocznym świecie postrzeganych sytuacji, lecz w *realnej rzeczywistości*. Upadający kamień i ruch planet tworzą systematyczny kontekst w głowie Newtona i w realnym świecie praw natury, ale nie w bezpośrednim percepcyjnym doświadczeniu. Tutaj pojawiają się autentycznie gnozeologiczne problemy teorii poznania.

Trzecim ważnym punktem jest *weryfikacja*. Roszczenie twierdzenia do prawdy i wykazanie prawdy są dwiema różnymi kwestiami. Dobra prawda gwarantuje nam pewność nie za sprawą jedynie sugestywnego przekonania, że tak jest, lecz poprzez to, że prognozuje ona pewne *następstwa*, które wstecznie potwierdzają prawdę. Prawda jest wtedy owocna, można coś z niej wywieść, a uzasadnione oczekiwanie jest równie głęboko zadowolające jak pewien sukces.

Wreszcie czwarty czynnik niezbędny dla poznania – samo twierdzenie: dająca się wyodrębnić i spoczywająca w sobie struktura, w której można przekazywać prawdę, oderwana od samotnego ducha wynalazcy i wprowadzająca prawdę w [społeczny] obieg. Zatem twierdzenie prawdziwe otwiera nieocenioną możliwość, żeby każdy mógł postępować i działać nie tylko na mocy własnego zrozumienia, lecz *w oparciu o ugiąd dokonany przez innych*. W poznaniu ustala się określoną, odniesioną do obiektywnego stanu rzeczy treść myślenia a określone znaczenia zostają zamknięte i pozostają u siebie. W ten sposób w morzu przeżyć stworzone zostają *inwarianty*, punkt oparcia dla działania w przyszłości, punkt wyjścia i kierująca dźwignia dla następnych kroków.

Również ten czwarty punkt dotyczący „zamkniętego twierdzenia” ma znaczenie antropologiczne. Z powodu wolności myślenia, która pozwala twierdzeniu rozwijać się w sobie dalej, intendować wyobrażenie w innym wyobrażeniu i zwrotnie odnosić się do niego, oddziela się ono tymczasowo od świata, porusza się w sobie, a następnie ponownie w jakimś miejscu na-

potyka fakty. Zdolność myślenia do pozostawania w swoim własnym obszarze jest wyższą formą pośredniości i drogi określonej działania, w której oddzielamy się od rzeczywistości, stawiając hipotezy i szereg wnioskowań i ponownie do niej powracamy. Najwyższy stopień odciążenia polega na tym, że przez pewien czas odciążone zachowanie może dalej rozwijać się i spełniać w sobie samym. Trafnie zaobserwował to Dewey w swojej rozprawie *The Quest for Certainty*. Filozof pisze w niej o symbolach lub słowach: „Nawet bardziej istotny okazał się fakt, że zamiast adaptacji do lokalnych i bezpośrednio danych sytuacji zostały one oddzielone od bezpośredniego, oczywistego użytku (odciążenie!) i *we wzajemnym odniesieniu do siebie*”.³

Sformułowana prawda jest „wewnętrznym inwariantem”, który umożliwia nam obcowanie *in absentia* ze stanem rzeczy, którego w większości przypadków sami nie ustaliliśmy. Motywami naszego zachowania nie są już zasadniczo aktualne wrażenia, a my działamy w świecie, który został całkowicie przestrukturyzowany i uzyskał charakter „sprawczej nieobecności” tego, co nas najbardziej interesuje i wobec czego przyjmujemy trwałe odniesienie. Język jest podstawowym warunkiem tego, że możemy swobodnie zajmować stanowisko wobec rzeczywistości, tymczasowo wycofywać się z niej, aby później ponownie w niej działać. Język dzięki swojej niezwykłej wydajności w tworzeniu sugestii pomaga nam oddzielić się od bezpośredniości, pomaga nam wyartykułować nasze ruchy, odsłania obszar wyobraźni, rozszerza zatem teraźniejszość w wymiarze przestrzennym i czasowym, jest nośnikiem intencji zawartych w myśleniu i pozwala nam działać w oparciu o wiedzę innych. Wreszcie język funkcjonuje jako „koło zamachowe na osi myślenia”, dzięki któremu myślenie rozwija się samo w sobie i zamyka się w formie zdania. W ten sposób, ponieważ pomyślane zdanie daje się wyodrębnić, relacja myślenia do bytu uzyskuje charakter czystej *możliwości*. Ta wirtualna weryfikowalność jest „roszczeniem do prawdy”, które przypisujemy zdaniu, a nie podmiotowi, który je wypowiada. Rzekoma bezczasowość prawdy, prawdziwego zdania, nie opiera się bynajmniej na zakorzenieniu w wyższej sferze „czystej ważności”, przynajmniej o tyle, o ile chodzi o twierdzenia empiryczne, a nie o czysto formalne konstrukcje jak twierdzenia matematyczne. Samo myślenie nie gwarantuje nam innego świata. Owa bezczasowość jest tylko *zawieszeniem odniesienia* do unikalnych sytuacji w konkretnym czasie, które musimy odnaleźć, aby móc zweryfikować twierdzenie. Myślenie może się również w ten sposób odnosić do świata. Możliwa relacja „tego, co zostało ustalone” do rzeczywistości musi być zatem zawsze obecna i tkwić w każdym poznaniu jako jego roszczenie do prawdy, jako tendencja zawieszonoego myślenia do powrotu do rzeczywistości.

Przedstawione tutaj genetyczne pojęcie poznania nie jest bynajmniej nowe. Jak pokazałem już w opublikowanej przed wieloma laty rozprawie

³ J. Dewey, *The Quest for Certainty*, London 1930, 152.

*Wirklichkeitsbegriff des Idealismus*⁴, najrozmaitsi myśliciele (Arystoteles, Vico, Hobbes) nawiązywali do poglądu, że poznanie konstruuje swój przedmiot lub pozwala mu powstać w perspektywie genetycznej. Kant zaś uczynił główną zasadą swojej teorii tezę, „że rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza”.⁵ Jeszcze wyraźniej pisze o tym w innym miejscu: „Jednak nie zrozumiemy niczego właściwie ponad to, co jednocześnie sami możemy zrobić, jeśli dany nam będzie do tego materiał”.⁶ Jacobi zaś stwierdza „Jeśli poznamy mechanizm rzeczy, to, co stanowi środek ich działania, jeśli mamy do dyspozycji ów środek, wówczas możemy sami stworzyć te rzeczy. Cokolwiek możemy skonstruować w ten sposób, przynajmniej w wyobraźni, możemy to rozumieć, a czego nie potrafimy skonstruować, tego nie pojmujemy”.⁷ W podobnym duchu pisze również Novalis: „To, co rozumiem, muszę umieć skonstruować, to, co chciałbym poznać, muszę nauczyć się robić [...]”⁸, ponieważ „[...] wiemy tylko tyle, ile możemy wyrazić, tj. ile umiemy zrobić”.⁹ Podobnie Nietzsche podkreśla w *Jutrzence* – „[...] iż tylko to zdolni jesteśmy pojąć, co możemy uczynić”.¹⁰

Te wstępne hipotezy nie były jednak kontynuowane w samej filozofii idealistycznej nawet w dziełach wspomnianych autorów i dopiero pragmatyzm pod przewodnictwem Ch. S. Peirce’a, W. Jamesa i J. Deweya w pełni rozwinął to pojęcie poznania. James w swoich wykładach zatytułowanych *Pragmatyzm* pokazał, że to, co istotne w zgodności poznania z jego przedmiotem polega na procesie „bycia kierowanym”, że teoria musi przede wszystkim do czegoś prowadzić z dala od ekscentryczności i odosobnienia, od błędnego i niepłodnego myślenia, ku czemuś ważnemu i płodnemu. W eseju *The Will to Believe* James bardzo przekonująco kontrastuje bezpośrednią niepewność względem przyszłości z pewnością oczekiwań, jaką dostarcza racjonalne poznanie. Temat ten badał Dewey w wielu swoich pismach dotyczących teorii poznania, a przede wszystkim w *The Quest of Certainty* (1930). Postawił tam bardzo trafną tezę, że celem myślenia w racjonalnym poznaniu rzeczy nie jest przybliżenie się do *już istniejącej* rzeczywistości; myślenie próbuje raczej postrzegać cechy – których nie czerpie ze statycznych jakości rzeczy, lecz z dynamicznych relacji między nimi – jako *możliwości* tego, czym mogą stać się rzeczy, jeśli zostaną poddane określonym operacjom. W poznaniu zawsze chodzi o eksperymenty, dzięki którym udaje się przejście od problematycznej sytuacji do sytuacji dającej się opanować lub „rozwiązanej”.

⁴ A. Gehlen, *Wirklichkeitsbegriff des Idealismus*, „Blätter für deutsche Philosophie”, t. 7 (1933), 379–391.

⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1957, 26.

⁶ I. Kant, *Reflexion* nr. 395, w: idem, *Gesammelte Schriften*, Bd. 18, Berlin/Leipzig 1928.

⁷ F. H. Jacobi, *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, t. 4 (1819), 153.

⁸ Novalis, *Werke*, t. 3, 230.

⁹ Novalis, *Werke*, t. 2, 87.

¹⁰ F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1912, 131.

„Postrzegane dane mają znaczenie dla poznania, ponieważ są one rezultatami określonych, celowych działań. Jedyne w powiązaniu z zamiarem lub ideą tych operacji mają one wagę, gdy odsłaniają jakiś fakt lub stanowią test lub sprawdzian dla teorii”.¹¹

Przedkładałam ujęcie pragmatyzmu nad innymi, ponieważ jest on jedyną jak dotychczas filozofią, która postrzega człowieka zasadniczo jako istotę działającą. Cieszę się, że W. Burkamp w swojej nadzwyczaj pouczającej i przemyślanej książce *Wirklichkeit und Sinn* podziela to ujęcie: „całkowicie zgadzam się z fundamentalną zasadą pragmatyzmu”.¹² Poza tym sprawiedliwość domaga się, aby zaznaczyć, że niezależnie od amerykańskiego ruchu, który pojawił się w 1878 roku wraz z Peirce’em pragmatyzm był przy wielu okazjach projektowany niezależnie chociażby przez G. Sorela, co autor ten sam przyznaje w *De l’Utilité du Pragmatisme* (1899), przez E. Macha, a we wszystkich podstawowych ideach przez Bergsona. W kontekście filozoficznym należy ponadto stwierdzić, że pragmatyzm nie tyle rozwiązał problem poznania, co postawił go w nowej postaci. Dokonał tego w szczególności dzięki temu, że swoją teorię poznania wymodelował na wzór najbardziej wydajnych, czyli eksperymentalnych nauk przyrodniczych. Jeśli filozofia postępuje w ten sposób, uzyskuje wówczas pragmatyczny ton, co Sorel słusznie dostrzegł już u Kanta. „Pragmatyści podobnie jako on przyjmują jako pierwszą daną inteligencji to, co osiągnęło społeczeństwo jako najwyższe naukowe osiągnięcie (*a produit de plus scientifique*)”.¹³ W istocie Kant stwierdził w 68 paragrafie swojej *Krytyki władzy sądzienia*, że nauka przyrodnicza musi ograniczyć swoje studium natury do tego, „...co umiemy w ten sposób poddać naszej obserwacji lub eksperymentom, że podobnie jak przyroda, potrafilibyśmy je – przynajmniej pod względem podobieństwa praw – sami wytworzyć; albowiem tylko o tyle można coś w pełni zrozumieć, o ile umie się je na podstawie pojęć samemu zrobić i doprowadzić do skutku”.¹⁴ To zdanie zawiera całą, z gruntu pragmatystyczną, główną myśl Kantowskiej teorii, a tym, co skłoniło Kanta do twierdzenia, że rozum posiada czysto intelektualną zdolność działania w granicach doświadczenia, a zatem do abstrahowania od rzeczywistych, cielesnych działań w jego strukturze – było przemożne wrażenie, jakie wywarła na nim newtonowska astronomia: tutaj nie eksperymentowano, lecz wydobyto rzekomo aprioryczne prawo z czystej percepcji na podstawie kalkulacji.

Z dotychczasowej dyskusji możemy wyprowadzić określone ujęcie prawdy wszelkiego poznania, które występuje w formie propozycjonalnej. Jeśli prawda zdania, jak powszechnie się przyjmuje, nie może być ustalona na podstawie samej jego analizy („przeciętna długość życia Europejczyka wyno-

¹¹ J. Dewey, *The Quest for Certainty*, Edinburgh 1929, 110.

¹² W. Burkamp, *Wirklichkeit und Sinn*, Berlin 1938, t. 2, 452.

¹³ G. Sorel, *De l’Utilité du Pragmatisme*, Paris 1899.

¹⁴ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986, 349.

si 52 lata”), to musi ona tkwić z konieczności w *dającej się wytworzyć relacji*. Ta relacja może, co natychmiast staje się oczywiste, przybrać trzy formy: po pierwsze, może ona polegać na relacji tego zdania do faktów, które stwierdza; po drugie, może polegać na relacji tego zdania do innych zdań i po trzecie – ponieważ zdania jako „wewnętrzne inwarianty” są zasadniczo również punktami oparcia dla naszego działania – relacja ta może jawić się jako efektywność (*Leistungsfähigkeit*) zdania *w tej perspektywie*, to znaczy, jako jego owocność w odniesieniu do praktycznych i teoretycznych rezultatów w przyszłości.

Prawda nie przysługuje zatem nigdy zdaniu samemu, lecz jest własnością funkcji lub efektywności zdania. Z perspektywy świadomości zdanie jako takie jest dla refleksji zawsze hipotetyczne i „odstawione do dyspozycji” (*dahingestellt*), przy tym może ono zasadniczo pozostawać takim, gdy zdamy się na możliwe potwierdzenie bez przeprowadzania go lub gdy nie będziemy wątpić w jego ważność: dajemy mu kredyt zaufania. Robimy tak praktycznie w niezliczonych przypadkach. Z drugiej strony, możemy sprawdzić prawdziwość zdania, kierując się jedną z trzech ukazanych powyżej możliwości, a odbywa się to zawsze poprzez „wprawienie zdania w ruch”: sprowadzamy je do jego źródła w doświadczeniu, wystawiamy je na przyszlą próbę, upewniamy się o jego efektywności, ustalając jego przyszlą użyteczność lub łączymy je z innymi zdaniami, aby zobaczyć, jak przedstawia się w trakcie tych operacji. Jednakże ustalone zdanie zawsze musimy ponownie „wprawiać w ruch”, a jego prawdziwość jest funkcją *rezultatu* tej próby. Izolowane zdanie jako zwykły przedmiot refleksji nie podlega nawet pytaniu, czy jest prawdziwe czy fałszywe.

Pierwsze znaczenie tej funkcji zwanej przez nas prawdą, którą postrzegamy jako zamkniętą w zdaniu, jest odniesienie zdania do faktów, które ono ustala. Zasadniczo jest to relacja zwrócona wstecz, test pochodzenia. Przyjmuję na słowo, że góra Brocken ma wysokość 1142 metrów, ale jeśli chciałbym mieć pewność odnośnie tego, musiałbym ją sam zmierzyć. Każde uzasadnione pojęcie naukowe powinno dać się udowodnić w ten sam sposób i być otwarte na weryfikację. Powracanie do źródłowych doświadczeń, na których opiera się twierdzenie, jest niekiedy konieczną, ale zasadniczo niepłodną metodą samo-upewnienia się, czy określone poznanie jest poprawne. Płodna jest ona właściwie tylko wtedy, gdy dane poznanie wejdzie w kolizję z innymi ustaleniami poznawczymi i stanie się wątpliwe; weryfikacja może wówczas pociągnąć za sobą daleko idące zmiany w systemie wiedzy. Jednakże tam, gdzie filozofia, zwłaszcza sensualizm, dostrzegала wyłącznie tę funkcję prawdy, ponieważ była pochłonięta wyprowadzaniem pojęć i sądów z doświadczenia, zawsze opisywała proces poznawczy jako kojarzenie i porównywanie sądów, które należy ostatecznie odnieść z powrotem do doświadczenia. Poznanie pełni wówczas sterylną funkcję, która na drodze okrężnej prowadzi nas do tego, co już znane.

Przejdziemy teraz do drugiego znaczenia prawdy, którego nie da się odzielić od pierwszego i trzeciego znaczenia. Chodzi tutaj o relację zdania do innych zdań.

Pewien stopień nieokreśloności znaczeń słów jest częścią istoty języka. Tę nieokreśloność można doprecyzować jedynie w kontekście zdania. Słowa łączą się w formę zdania tylko dlatego, że każde pojedyncze słowo ma początkowo jedynie tymczasowe, niejasne znaczenie, dzięki czemu może ono wskazywać na słowa, które po nim następują; w ten sposób, uzyskuje ono własne znaczenie w kontekście całościowego znaczenia zdania. Ponieważ język może zawiesić bezpośrednie odniesienie do tego, co aktualnie jest dane i spełniające się, odniesienie, które za każdym razem nadaje jednoznaczność słowu, umożliwi tym samym rozwój myślenia w jego własnym obszarze. Dzięki temu w każde słowo wnika pewna tymczasowa zmienna, która zostaje skonkretyzowana przez kolejne słowa i całościowy sens zdania, w którym one się pojawiają.

Saussure był pierwszym, który wyraźnie stwierdził, że: „...język jest systemem, którego wszystkie składniki są współzależne i w którym wartość każdego jednego składnika wynika wyłącznie z równoczesnej obecności innych”.¹⁵

Unikamy tej nieokreśloności wprowadzając definicję, to znaczy rozmyślnie ustalając treści, które powinny przysługiwać znaczeniu. Definicja jest kontraktem, umową myślenia z samym sobą, w której zgadza się ono myśleć wyłącznie określone i pojedynczo sformułowane aspekty w jednym pojęciu i trzymać się tej interpretacji. Definicja powstaje zatem w konstrukcyjnych obszarach myślenia, w logice, matematyce, prawoznawstwie. Jeśli jednak pominiemy definicję, to odnajdziemy w procesach myślowych ową nieokreśloność znaczeń słów, która dopiero pozwala im wnikać w jedność zdania i pozyskiwać z niej swoją określoność, nawet wtedy, gdy nie dysponuje żadnym wsparciem sytuacyjnym.

Ta sama przedstawiona powyżej relacja pojawia się również na wyższym poziomie, we wzajemnych relacjach między zdaniami. Idealizm całkiem słusznie utrzymywał, że cała nasza wiedza z samej siebie dąży do systemu, do całości, nawet jeśli Fichtemu czy Heglowi nie udało się przedstawić tej całości, co zasadniczo nie jest w ogóle możliwe, ponieważ wszelkie doświadczenie kieruje się ku jeszcze otwartej przyszłości.

Znaczenie zdania, na podłożu którego można dopiero dyskutować o prawdzie, jest – jak słusznie zauważył Schelling – odniesione do kontekstu zdań, w których ono się zawiera. Jego prawda jest zatem, po drugie, funkcją w *tym* aspekcie, że zdanie ma pewne usytuowanie i jest istotne dla jego prawdziwości, że je posiada. To usytuowanie zdania czy poznania może być różnorakie, jest nieistotne w naszej niezbyt spójnej wiedzy codziennej,

¹⁵ F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 2002, 138.

w której pojawiają się jednak wyspy systematyczności, a w wysoko zorganizowanych naukach jest bardzo ważne. W tym sensie zmienia się również zakres (*Tragweite*) zmiany, która powstaje, gdy wycofamy zdanie uznawane za prawdziwe i zastąpimy je innym zdaniem. Zakres zdania należy niewątpliwie do jego znaczenia, a ono z kolei do funkcji teoretycznego kontekstu, w jakim zawiera się zdanie. W wyłącznie deskryptywnych i klasyfikujących naukach nowe odkrycie lub błąd może pozostawać w izolacji, tam jednak, gdzie został osiągnięty wysoki poziom systematyczności, jak w fizyce, zakres zdania staje się bardzo rozległy. Twierdzenia mechaniki kwantowej obaliły wcześniejsze wyobrażenia o procesach atomowych, ponadto wymusiły nową interpretację również klasycznej fizyki oraz jej modeli, ale wydaje się, że ten ruch niepowstrzymanie przekracza nawet granice fizyki. Problematyka naczeczności, kauzalności zostaje w ogólności odrzucona, pojawia się trudny teoriopoznawczy problem „możliwości obiektywizacji” pojęć i „wyboru”, który ingeruje w proces tworzenia pojęć. Podstawowe pojęcia logiki stają się dyskusyjne, gdy mamy użyć „wielowartościowej logiki”, aby opisać stan faktyczny, a ponadto wydaje się, że istnieją przypadki, w których nie obowiązuje już zasada wyłączonego środka.¹⁶ To jest jedynie szczególnie interesujący przykład faktu, że wszędzie tam, gdzie nasze doświadczenie dostarcza nam kontekstu, nasze akty poznawcze wchodzą we wzajemne relacje tego rodzaju, że zmiany w jakimś miejscu nieuchronnie pociągają za sobą zmiany w innym miejscu.

Trzecim „momentem znaczenia” prawdy jest jej płodność lub efektywność z uwagi na przyszłość. Z czterech wielkich kierunków filozofii, jakie dotychczas się pojawiły, racjoniści (platonicy i logicy) w ogóle nie poradzili sobie z pojęciem prawdy, ponieważ wierzyli, że treści pojęć i zdań istnieją jako obiektywne byty, a zatem prawdę przypisywali zdaniu „samemu”, zamiast dostrzegać ją w „ruchu zdania”. Sensualiści argumentowali, że jedynie właściwe jest nasze pierwsze pojęcie prawdy, idealiści wybrali drugie, a pragmatyści – trzecie. Oczywiście nie wolno oceniać pragmatystów jedynie na podstawie trywialnych formuł, które niekiedy z upodobaniem stosował, jak na przykład James mawiał, że prawda zdania opiera się na jego „wartości gotówkowej”, oczywiście *pour épater le bourgeois* [by wprawić w osłupienie mieszczan]. James miał tu na myśli efektywność odniesioną do przyszłości, a ta efektywność może mieć czysto teoretyczny, ale również praktyczny czy moralny charakter. W perspektywie teoretycznej należałoby zapytać się: jakie nowe i płodne stanowiska można wyprowadzić z poznania, co takiego wyjaśnia ono w tym, co dotychczas nie było znane? i jakie nowe światło rzuca na to, co już znane? Na praktycznym poziomie ta płodność mogłaby się odnosić do zastosowań, które wynikają z poznania, do nowego ukierunko-

¹⁶ C. F. von Weizsäcker, *Das Verhältnis der Quantenmechanik zur Philosophie Kants*, w: idem, *Zum Weltbild der Physik*, Leipzig/Stuttgart 1943.

wania działania lub do tego, czy dałoby się połączyć ze sobą dotychczas niepowiązane fakty. Istnieje również dostrzeżona przez „pre-pragmatyka” Kanta możliwość, że przekonaniu, którego prawdy nie da się bezpośrednio dowieść, może przysługiwać „wewnętrzna prawda”, która powoduje większą i utwierdzającą się w sposobie prowadzenia życia zgodność między naszymi moralnymi pobudkami a nami samymi. W ten sposób Kant uznaje wprawdzie ideę Boga za empirycznie pustą, ale przypisuje jej największą koncentrującą skuteczność w życiu moralnym. Gdy James w znakomitej rozprawie *Wola wiary* przetłumaczył ten „kantyzm” na świat pojęciowy pragmatyzmu, wyprowadził tym samym go poza granice teorii nauki. Wszystko to nazywamy płodnością. Polega ona, co zaraz zobaczymy, na tym, że poznanie zyskuje możliwość stania się „wewnętrznym inwariantem”, punktem oparcia dla jakiegokolwiek dalszej aktywności życiowej. Wgląd nie *jest* płodny, lecz jest *uczyniony* płodnym, ale z tego powodu staje się on punktem wyjścia dla nowego, uruchamianego wraz z nim działania. „Sprawdzianem idei – pisze Dewey – są konsekwencje działania, do którego prowadzą idee, to znaczy, nowe układy faktów powołanych do istnienia”.¹⁷ Pragmatyści, a zwłaszcza Dewey, znakomicie wyeksponowali to znaczenie prawdy. „Celem myślenia nie jest uzgadnianie ani reprodukcja własności, które już przysługują rzeczom – stwierdza Dewey – lecz szacowanie ich pod kątem tego, czym mogą one stać się dzięki wskazanej operacji”.¹⁸ W tym celu postrzegane dane oraz dane, które służą jako możliwe perspektywy [dla działania], współpracują ze sobą i wzajemnie się kontrolują. Każdy krok w ramach jednej perspektywy pociąga za sobą odpowiednią poprawę w pozostałych perspektywach. W rezultacie pierwotny materiał doświadczenia zostaje na nowo uporządkowany, dzięki czemu można skonstruować nowy materiał, który zyskuje tym samym własności pozwalające go zrozumieć i poznać.

Łatwo zauważyć, że ten trzeci kierunek [rozumienia] prawdy obejmuje dwa poprzednie, ponieważ produktywnie rozwiązanie problemu zawiera zawsze to, co już zostało poznane, co zatem nie musi już być bezpośrednio weryfikowane, lecz zostaje wstecznie uzasadnione i uzyskuje wyższą wartość dzięki swojemu powiązaniu z tym, co właśnie zostało odkryte. Jednakże musimy wreszcie przejść do pytania, dlaczego istnieją akurat te trzy, streszczone w trzecim, znaczenia prawdy. Można to uchwycić przede wszystkim w istocie samego poznania, jeśli tylko wyrażone jest ono w postaci zdania. Wtedy i tylko wtedy może ono odnieść się do jakiegoś stanu rzeczy, pozostając w sobie i łącząc się z innymi zdaniami, a wreszcie tworząc punkt oparcia dla następnych kroków prowadzących do działań w przyszłości. Tę myśl musimy jeszcze przybliżyć i usytuować w kontekście ludzkiego życia.

¹⁷ J. Dewey, *The Quest for Certainty...*, op. cit., 136.

¹⁸ Ibidem, 137.

Świat zostaje uobecniony w umyśle człowieka. Nie ogranicza się on do wąskiego obszaru postrzeganej terażniejszości. W obrębie świadomości żyjemy w uporządkowanym czasoprzestrzennym świecie, który nie posiada wyraźnych granic i w którym to, co wiemy (*das bloß Gewußte*) jest równie wartościowe jak to, co właśnie przeżywamy. Jest to prafenomen, od którego wyszedł Kant. To, co przeszłe i oddalone, faktyczność pewnego gdzieś i kiedyś, o ile została ustalona w poznaniu, może być zawsze uobecniona [w naszym umyśle] i wykorzystana w jakimkolwiek momencie terażniejszości. Poznanie może symbolicznie dysponować stanem rzeczy pewnego „gdzieś” w danym momencie „tu i teraz”. W tym punkcie napotykamy pierwsze pojęcie prawdy: właściwie uwzględnia ono oddalenie poznania od jego źródeł, ponieważ poznanie było niegdyś naoczną terażniejszością. To rozumienie prawdy wymaga, aby nierealny (*uneigentlich*) proces uobecniania, wyobrażania lub „stawiania przed oczami” pozostał świadomy swojej nierealności, żebyśmy nie mogli ślepo zdawać się na prawdziwość poznania, którym akurat dysponujemy, żeby zatem również ono *samo* mogło stać się – w dłuższym lub krótszym procesie (*Bewegung*) – treścią terażniejszości, oczywistym faktem.

Jednakże nawet wskazując na ową zdolność do swobodnego kierowania intencji na pewne fakty w czasie i przestrzeni, a tym samym do wykorzystywania ich w terażniejszości, nie wyczerpaliśmy jeszcze tematu. Nasze myślenie musi, pozostając w swojej domenie, być zdolne do podążania torem wyznaczonym przez swoje myśli, do obierania okrężnych dróg, przechodzenia do innych perspektyw i ustalania powiązań między najbardziej odległymi, ale dostępnymi przeżywaniu faktami. Musimy być aktywni w zakresie sekwencji zdarzeń, które nie mogą zostać uchwycone w żadnym możliwym przeżyciu, takich jak początek i koniec długiego w perspektywie czasowej procesu. Dlatego nasze myślenie jest zdolne do niemal dokładnego reprodukcji czasoprzestrzennego świata i tworzenia powiązań pomiędzy dowolnymi punktami tego systemu. Jest zdolne do tego, ponieważ samo w sobie jest energią, rozbudowuje się i rozszerza, jest nieskończenie różnorodne. W ten sposób jest ono światem po raz drugi i przechodząc od poznania do poznania, sprawdza prawdziwość ich ustaleń, porównując je nawzajem ze sobą, co odpowiada drugiemu znaczeniu prawdy.

Teraz pojawia się podstawowy fakt, którego paradoksalność nie została jeszcze nigdy dostatecznie wyeksponowana: człowiek nie może żyć w terażniejszości, żyje w przyszłości lub, co oznacza to samo, żyje, działając. Ale przedmiot jego działania ogranicza się do terażniejszości, jest ograniczoną terażniejszością. Jeśli zatem człowiek nie mógłby włączyć w to, co bezpośrednio obecne, tego, co wcześniej i gdzieś indziej doświadczył, tego, co myślowo sobie przyswoił i co w swoim poznaniu znacząco zbliżył do owej ograniczonej terażniejszości, wówczas nie wydobyłby z tego przedmiotu możliwości dla jutra, aby jutro ponownie znaleźć się w przewidywalnym, to

znaczy, w znośnym świecie. To jest trzecie osiągnięcie, w którym zawierają się poprzednie, decydujące osiągnięcie działania, płodności i prawdy tego, co poznane.

Tam, gdzie poznanie polega na przekształcaniu problemów i zakłóceń w coś płodnego poprzez to, że łączy ono ze sobą nasze najbardziej odległe doświadczenia i pozwala wnikać w dany konkret, czyniąc go znaczącym, podatnym na wchodzenie w relacje i zdolnym do wskazywania na to, co przyszło i możliwe, ażeby nasze działanie stało się racjonalne i gotowe przecierać nowe szlaki – tylko tam, gdzie ma to miejsce, poznanie zachowuje ostatnie słowo. Dotychczas rozpatrywaliśmy jednak jedynie racjonalną stronę doświadczenia, nie tylko rozległego, bezpośredniego, ale również przefiltrowanego, naukowego doświadczenia. Teraz zwrócimy się ku pewności, prawdzie zawartej w tym, co irracjonalne, która ma istotne znaczenie dla szerszego obszaru doświadczenia.

2. PEWNOŚĆ IRRACJONALNEGO DOŚWIADCZENIA

Bez wątpienia pragmatyzm wykroczył poza stary spór między racjonalistami a empirystami. Jeśli poddamy refleksji izolowane poznanie jak choćby zdanie: „deszcz przynosi ochłodzenie” z tego punktu widzenia, że w istocie nie oznacza ono żadnego *specyficznego* wydarzenia tego rodzaju, wówczas rozważamy tylko ogólność zdania, które zawiera w sobie zbiór powiązanych pojęć. W takim przypadku wydaje się, że istnieją wieczne prawdy, królestwo czystych wartości i pojęciowe niebo Platona. Natomiast empiryści słusznie i z powodzeniem koncentrują się na faktyczności jak ów grecki filozof, który obalił „poznanie” eleatów, że nie istnieje ruch, w ten sposób, że chodził w kółko milcząc. Ale tak jak u Platona było zbyt wiele prawdy, tak tutaj jest jej zbyt mało. Znaczenie poznania nie musi bynajmniej polegać na tym, że na abstrakcyjnej, okrężnej drodze odsyła nas ono do konkretnych postrzeżeń, chociaż takie odsyłanie może być jedną z jego funkcji. Racjoniści przeocząją odniesienie do świata faktów tkwiące w poznaniu, które może jednak zawiesić to odniesienie, nie tematyzując go bezpośrednio. Opisem faktów zajmują się bowiem sprawozdawcze i informacyjne ustalenia. Gdy poznanie pomija odniesienie do faktów, może podjąć wówczas próbę utrwalenia *określonej* treści myślenia, aby w oparciu o nią dążyć do zbudowania systemu. Z kolei empiryści przeocząją właśnie ten moment poznania, próbują grupować myśli wokół faktów i nie dopuszczają do tego, żeby myśl odnosiła się do samej siebie.

W świetle powyższego pragmatyzm reprezentuje wielki krok do przodu, chociaż wydaje się on w przejawiać skłonność do pokładania nadmiernego zaufania w instrumentalne ujęcie procesów poznawczych. Z przesadnym optymizmem Dewey podejmuje próbę planowej, eksperymentalnej rekon-

strukcji (*directed reconstruction*) ekonomicznych, politycznych i religijnych instytucji, próbę „konstruowania wartości za pośrednictwem eksperymentalnego zachowania: operacyjne myślenie musi być zastosowane do oceny wartości tak jak zostało zastosowane w koncepcjach fizykalnych obiektów”.¹⁹ To jest pragmatyczny racjonalizm, u którego podłoża tkwi interesujące optyczne złudzenie. Jeśli dokonamy przeglądu, jak to wcześniej uczyniliśmy, wielości przejętych przez język funkcji, różnorodności interesów i impulsów, którym może on służyć, ponadto bynajmniej nie znikomych interesów i impulsów, które już w nim tkwią, to uzyskamy następujący obraz: ponieważ język, a wraz z nim myślenie, może służyć najróżnorodniejszym interesom, język i myślenie jawią się *właśnie dlatego* jako niezależne od jakiegokolwiek partykularnego, specyficznego interesu: a zatem jako samowystarczalne, autarkiczne i wreszcie jako organ „czystej prawdy” ulokowanej ponad wewnętrzną i zewnętrzną rzeczywistością. To jest typowy racjonalizm, którego pragmatyzm nie powinien zwalczać w ten sposób, że na jego miejscu będzie umieszczał pragmatyczny racjonalizm: wyłączną ważność czystego działania i autarkię „*operational thinking*”.

Jeśli spojrzymy na warunki życia współczesnego człowieka, na system przemysłowy będący „dzieckiem nauki” i weźmiemy pod uwagę jego przemożne znaczenie, to nie będziemy mogli przecenić wagi poznania i racjonalnie sterowanego działania. Człowiek żyje zasadniczo w „drugiej naturze”, w przekształconym przez niego samego i dostosowanym do zaspokajania potrzeb, które służą przetrwaniu światu, w „*nature artificielle*”, jak pisze Georges Sorel.²⁰ Nie żyjemy, nawiasem mówiąc, po prostu w sztucznej, lecz „wyhodowanej” naturze, ponieważ wydobywamy z niej możliwości, do których by nie doszła o własnych siłach, pozostawiona samej sobie w dziewiczym stanie. W bezpośredniej „pierwszej naturze” nie istnieją ani zwierzęta hodowlane, ani materiały wybuchowe.

Pragmatyzm przeocza jednak rozległy obszar wzrostu ludzkiego życia, bezgłośnie procesy nieświadomego rozwoju w sferze społecznego współbywania, nie przeocza go wprawdzie gruntownie, ale w interpretacji swojego stanowiska pomija to, że doświadczenie jest bogatsze i rozleglejsze aniżeli to, które może być przetransponowane do „kontrolowanego zachowania”, że nie da się wszelkich zakłóceń życia badać eksperymentalnie, mimo że istnieje możliwość poradzenia sobie z nimi. Już Kant z perspektywy racjonalisty dostrzegł paradoksalny fakt, który możemy wyrazić następująco: konieczność działania *sięga dalej aniżeli możliwość poznania*. Zasadniczo irracjonalny, nie dający się ująć naukowo i kontrolować, rozległy obszar doświadczenia ma swoją prawdę: jest nią pewność. Pewność ta ma swoją formę działania – nieeksperymentalny typ działania ufundowany na tradycji,

¹⁹ J. Dewey, *The Quest for Certainty...*, op. cit., 258.

²⁰ G. Sorel, *De l'utilité du pragmatisme*, Paris 1928.

instynkcie, przyzwyczajeniu lub przekonaniu. Również orientacje życiowe, które uzyskujemy z czasem, pod wpływem grupy, a które kształtuje nasza natura, potrzebują pewnego rodzaju świadomości, zanim staną się przydatne w działaniu: ale kołem zamachowym działań staje się tutaj *obraz*, fantazmat, a prawda przechodzi w stan nieracjonalnej, ale nasyconej doświadczeniem pewności.

Tylko eksperymentalne poznanie ma charakter operacyjnej hipotezy. Jednakże żyjemy pośród wielu pewności, które manifestują się w myśleniu jako prawdy i mają akurat taki sens, że nie „prowadzą do czegoś” w sposób instrumentalny, lecz kierują naszym zachowaniem za pomocą obrazów *danego w swych jakościach bytu (Sosein) i powinności*, a nie technikami stania się innym (*Anderswerden*). Te pewności są zatem zgodnie ze swoją naturą „odporne na kryzysy” i niepowodzenia. Ich przemiana dokonuje się poza horyzontem jednostkowego życia. Z perspektywy eksperymentalnej są one alogiczne. „Do rzeczy – pisze Nietzsche – które mogą przyprawić myśliciela o rozpacz należy poznanie, że nielogiczność jest ludziom potrzebna”.²¹ W pewnej bardzo praktycznej grupie tych pewności, mianowicie etycznej, nielogiczność ujawnia się akurat w tym, że rezygnują one zupełnie z uzasadnienia, to znaczy występują jako reguły powinności. Opór przeciwko próbom dostarczenia etycznym normom empirycznego, a tym samym z góry dyskusyjnego uzasadnienia, na przykład – utylitarystycznego lub odwołującego się do mechanizmów świadomości zbiorowej, opór w ogólności przeciwko próbom sprowadzenia ich do świadomości, a tym samym otwarcia na możliwe zmiany i rekombinacje – ten opór jest usprawiedliwiony sam z siebie. „Wysoka kultura – pisze Nietzsche – wymaga, aby pewne rzeczy pozostawić w spokoju bez wyjaśnienia”²² – ale to wymaga już przyzwoitości lub wewnętrzznego zdrowia, czy jakkolwiek inaczej chcielibyśmy nazwać ten organ, który odmawia eksperymentowania ze swoimi pewnościami.

Kierowanie naszym zachowaniem zgodnie z ontologicznymi założeniami i powinnościowymi regułami, których powinniśmy ślepo przestrzegać należy oczywiście do warunków tworzenia woli i kultywowania zdolności do zakończenia, to znaczy, do powstrzymywania łańcuchowych reakcji problematyzowania. Istnieje eksperymentalna postawa myślowa, w której – przeciwnie niż w *dictum* Goethego – skrupułów pozbawiony zostaje obserwator, a nie podmiot działania. Ludzkie popędy krystalizują się w długoterminowych procesach, zostają obsadzone obrazami celów, utwierdzają się we wzajemnym odniesieniu i dlatego *same* zdobywają *doświadczenia*. Kto nie potrafi odrzucać lub powstrzymać się od pewnych sposobów działania, ten „dogasa w sobie”, jak powiada Hegel, ponieważ kierunek utrwalonego popędu można utrzymać tylko poprzez rezygnację z innych możliwości. Akt zakończenia lub

²¹ F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Warszawa 1908, 49–50.

²² F. Nietzsche, *Fragments 1875–1879*, t. 2, fragment 107.

odsuńnięcia na później [działania] jest często świadomy i umotywowany, ale w ważnych przypadkach staje się instynktownym „wyczuwaniem” własnej, ciemnej pewności. To, co znajdujemy w sobie, gdy „wysłuchujemy się w siebie”, trudno nazwać „hipotezą”, jednakże żyjemy w przeświadczeniach, których nie można poddać obiektywnej kontroli eksperymentującego myślenia. Jesteśmy działającymi istotami, nasze popędy są ustrukturyzowane pod kątem działania, posiadamy nadmiar plastycznych, otwartych na świat i ukształtowanych przez działanie popędów, które muszą się rozwinąć do postaci trwałych popędów zwróconych ku przyszłości. Dlatego musimy ustawicznie odrzucać i rezygnować z niektórych działań, aby utrzymać inne. Kontrolujemy zaledwie nieznaczną część tych procesów, większość z nich jest kierowana nieeksperymentalną pewnością doświadczenia. Każdy z nas wykazuje indywidualny zakres zmienności w ramach porządku działań, które powinny zostać odrzucone i zawieszane. Ten porządek jest warunkiem niezbędnym dla osiągnięcia rezultatów w ludzkim życiu. Zwróćmy uwagę na to, że niewiele wiemy o historii nabywania charakteru, że procesy formowania charakteru rozpoczynają się już w wieku, w którym nie tworzymy jeszcze świadomych wspomnień, że przekształcają nas one bez udziału świadomości. Vilfredo Pareto w 2612 paragrafach swojego głównego dzieła²³ zgromadził przytłaczające bogactwo faktów, bazując na sześciu językach i źródłach ze wszystkich stuleci, aby pokazać, że ludzie w przeważającej mierze działają za pośrednictwem „*actions non-logiques*”, że istnieje „*logique du sentiment*” (§ 480, 1416), że bardzo często wierzymy w coś, *ponieważ* zgodnie z tym działamy (*on croit cela parce qu'on agit ainsi*, (§ 166), a potem odkrywamy dającą się sformułować pewność, która ukrywa tę relację. Pareto nazywa ten rodzaj pewności „derywacją”.

Sądy tego rodzaju – a pojawiają się one równie często w „oświeconych” epokach pseudo-racjonalnej kultury – pokazują coś, co możemy nazwać *upewnieniem się bez poprzedzającej fazy problemowej*. Zazwyczaj nie reagujemy na zakłócenia, badając ich źródło, lecz przetwarzamy je w stanie szoku. Unikanie ognia, gdy się poparzymy, może być równie celowe, jak w innych przypadkach eksperyment, w którym możemy użyć ognia bez ryzyka poparzenia się. Istnieją niezliczone reakcje szoku tego rodzaju i bardzo często zostają one „zracjonalizowane”, to znaczy, odniesione do pewności, która je wyjaśnia. Nawet „prawda” Hezjoda jest taką prostą racjonalizacją, która odnosi skutek, ponieważ znajduje winnego – lub wyrażając się precyzyjniej – już go zna i pozwala myśleć w ten sposób. Również sakralna ofiara jest klasyczną formą opanowywania szoku za pośrednictwem wyobrażonej pewności i wiele etnologicznych dowodów przemawia za tym, że może ona rozgrywać się na abstrakcyjnym poziomie, niejako czysto rytualnie lub jako sugestia w ceremonii, która uspakaja lub przekształca szok.

²³ V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Losanna 1916.

Ktoś mógłby powiedzieć, że takie alogiczne działania zniknęły w większej części dlatego, iż zostały zastąpione przez skuteczniejsze, racjonalne metody. To jest niewątpliwie słuszna uwaga, ale mówi ona jedynie tyle, że granica między pozalogicznymi i kontrolowanymi doświadczeniami jest płynna i obecnie tkwi dość głęboko – chociaż wydaje się ponownie wyłaniać. Te alogiczne doświadczenia nigdy całkowicie nie znikną z następującego powodu: proces ludzkiego doświadczenia jest zawsze równocześnie procesem kształtowania charakteru. Zewnętrzne okoliczności zmieniają się niezależnie od naszej historii, ale stale wymagają aktywnej ingerencji, dlatego człowiek musi również interpretować i odpowiadać na te zmiany, budując pewien trwały system za pośrednictwem nasyconych doświadczeniem pewności i potrzeb. Trzeciemu obserwatorowi może to wydawać się irracjonalną, nieobiektywną i przesadną postawą, chociaż osoba zaangażowana będzie „wierzyć”, że napotkała znany stan rzeczy i w tym sensie wiara jest – jak słusznie zauważył Novalis – „skutkiem oddziaływania woli na intelekt”.²⁴ Za tym zjawiskiem kryje się prawo życia, zgodnie z którym doświadczenia zostają włączone do struktury popędowej, oraz drugie prawo, zgodnie z którym główne osiągnięcia języka i poznania sprowadzają się do tego, żeby wykorzystać zgromadzone doświadczenia w przyszłości, a zatem żeby ich już więcej nie rewidować i nie uzasadniać. Stanowisko wobec zdarzeń zajmujemy więc, opierając się zawsze na naszej „historycznej bazie reakcji” bez konieczności powracania do „stadium problemowego”. Baza ta wiąże się jednak z ryzykiem nieobiektywności. Jeśli rzeczywistość zmienia się w gwałtowny sposób, a jeszcze długo utrzymują się wartościowania, pewności i nawyki, które reprezentują wtedy wcześniejsze doświadczenia w innym świecie, to powstaje wrażenie, że istnieje konieczna i chroniczna różnica między tym, co wewnętrzne a tym, co zewnętrzne, będąca punktem wyjścia dla „idealistycznej filozofii”.

Można zatem argumentować, że proces doświadczenia jest zarazem procesem formowania charakteru, ponieważ – jak stwierdza Arystoteles – „[...] czynności, których się dokonuje z określonym ukierunkowaniem, są tym, co kształtuje charakter”²⁵ i na odwrót również nasza wewnętrzna pewność jest w znacznej mierze refleksem losów naszych popędów. Dyskusja o czyichś indywidualnych przeświadczeniach łatwo przechodzi w dyskusję o indywidualnej naturze i tutaj się urywa. Własności charakteru, owo czysto irracjonalne, proste „że”, stają się częścią prawd, które kierują naszym życiem i tutaj właśnie wraz z konkretną osobą dochodzi do głosu „*accident absolu*”, jak nazywa to francuski egzystencjalista Lequier (1814–1862).

Kolejna, równie zasadnicza irracjonalność pojawia się na płaszczyźnie społecznej w komunikacji. W mimetycznej „zaraźliwości” (*Ansteckung*)

²⁴ Novalis, *Werke*, t. 3, 97.

²⁵ Arystoteles, *Nikomachische Ethik* 1114a.

i naśladownictwie nasze działania są determinowane na podłożu niezliczonych komunikatów i sugestii przez doświadczenia i postawy *innych*, rzadko przez nasz własny kontekst doświadczeń. Jedynie w ramach autentycznie naukowego, eksperymentalnego myślenia możemy w pewnej mierze sensownie abstrahować od społecznego świata. Nie jest to możliwe w odniesieniu do tematów powszechnego doświadczenia i publicznej opinii, ponieważ to doświadczenie pochodzi w znacznej mierze od innych. W tym sensie Karl Voßler słusznie stwierdza, że to raczej psychiczna konstelacja, w której pojawia się pojęcie lub zdanie, a nie samo pojęcie, zostaje wyrażona w języku i przekazana dalej.²⁶ Należy powiedzieć, że oprócz znaczenia, które posiada jakaś wypowiedź – na przykład zdanie zawarte w Kazaniu na Górze – w ustach mówiącego podmiotu, istnieje drugie, niekiedy całkiem odmienne znaczenie, w którym ta wypowiedź została zaakceptowana, zrozumiana i przekazana dalej. Historyczne znaczenie tworzy w większym stopniu dynamiczne oddziaływanie wypowiedzi, aniżeli pierwotnie zamierzony sens. Sugestie, mimetyczna „zaraźliwość”, bezsłowne porozumienia, rozwijające się emocje i powiązane z tym postawy oraz ich następstwa, a przede wszystkim uruchomione działania należą zasadniczo do *znaczenia* wypowiedzi, o ile uwzględnimy to, że funkcjonują one w sferze społecznej – należą do znaczenia, które naturalnie nie daje się jednak uchwycić pojęciowo. Należą one z pewnością do znaczenia, o ile opiera się ono na „tym, co przez nie jest rozumiane”. Komunikat jest rodzajem działania, które prawie zawsze zmierza do tego, aby zrobić wrażenie na innych, namawiać ich do czegoś, jest ponadto apelem, rozkazem, inspiracją, przekonaniem, tendencją. Jeśli pytamy się o ulicę, to nie dowiadujemy się, gdzie ona leży, lecz jak możemy tam dotrzeć. Ponieważ podejmujemy nowe działania na podstawie pewnych motywów lub rozpoznań i nigdy inaczej (w nawykowych zachowaniach obywamy się bez myślenia), to jedynym sposobem wywołania zmiany w zachowaniu innych ludzi jest komunikacja – oddziaływanie na ich zachowanie za pośrednictwem ich świadomości. Nawet komunikowanie faktów prawie nigdy nie przebiega bez ukrytych intencji.

Z tego powodu powinniśmy odróżnić *certitudo*, pewność opartą na obiegowym rozumieniu wypowiedzi od prawdy teoretycznego poznania, które może być zweryfikowane na owe trzy sposoby. Proces, za pośrednictwem którego przyznajemy ważność czemuś opiera się na niezliczonych, uzupełniających się, często nieświadomych doświadczeniach pozbawionych stadium problemowego, w których nasze popędy zyskują orientację, rozwijają się i prowadzą do nowych weryfikacji. Proces ten jest w pełni irracjonalny. Jeślibym próbował go wyjaśnić, popadłbym nieuchronnie w sprzeczność z samym sobą. Chciałbym jednak pokazać interesujący przykład tego, jak głęboko sięga ta irracjonalność powszechnego doświadczenia. Rozważmy

²⁶ K. Voßler, *Geist und Kultur in der Sprache*, Heidelberg 1925.

mianowicie zdanie: „wszyscy ludzie są śmiertelni”. Dlaczego właściwie jest ono prawdziwe?

Jeśli przeanalizujemy to zdanie teoretycznie, to będzie wymagało ono dowodu. Przede wszystkim jest ono zdaniem empirycznym i jako takie, zgodnie z sądem wszelkich teoretyków poznania, posiada tylko statystyczną ważność, jest po prostu w wysokim stopniu prawdopodobne. Naturalnie naukowa biologia może oczywiście dostarczyć wiele racji dla takiego stwierdzenia, ale zostało ono już powszechnie uznane wśród wszystkich ludów we wszystkich czasach, zanim pojawiła się nauka. Nie może być ono bezpośrednio zweryfikowane, ponieważ nie jesteśmy w stanie nawet w przybliżeniu uwzględnić „wszystkich ludzi”. Nie możemy nawet wykazać, że było to prawdą dla wszystkich ludzi, o których możemy założyć, że żyli, ponieważ już umarli. Jeśli to zdanie jest prawdziwe, to i tak nigdy nie będzie potwierdzone. Ponadto klasa „wszyscy ludzie” obejmuje również każde Ja i dlatego powstaje tutaj nowa trudność: Ja może uznać to zdanie za prawdziwe tylko abstrakcyjnie, ale nie może sobie *wyobrazić*, że mogłoby przestać istnieć. Dla myślącego Ja nie istnieje możliwość, aby w przekonaniu: „przestanę istnieć” pominąć siebie jako myślący podmiot, to znaczy rzeczywiście unacznić sobie to przekonanie. Tutaj tkwi ślepa plamka w świadomości, ponieważ świadomość Ja nie może eksperymentalnie zniknąć w żywej refleksji.

A zatem absolutna ważność tego zdania, którą należy wszak uznać, jest jednak tylko *pewnością*. Ta pewność nie jest bynajmniej czystym uogólnieniem na podstawie faktu, że od nieokreślonego czasu wszyscy ludzie, jakich znaleźmy i ci, których oni znali, etc., umarli w nieprzerwanym następstwie doświadczeń, które zawsze są przecież tylko częściowe. Ta pewność jest raczej „irracjonalna”, to znaczy nie daje się zweryfikować. Jest ona częścią kontekstu ludzkiego doświadczenia jako całości i żadna ilość dalszych wypowiedzi nie wystarczy, by zdanie to uczynić tak pewnym, jakim się ono wydaje, ale wszechobecność śmierci sprawia, że jest ono poza wszelką wątpliwością. Owa wszechobecność śmierci przenika naszą codzienną egzystencję, „siedzi” z nami przy stole, gdy jemy, żyje z dziećmi, które powinny nas przeżyć, kryje się w niepewności każdego planu i myśli o przyszłości, jako niebezpieczeństwo towarzyszy naszym krokom na naszej drodze życiowej, i jako przemijalność ukrywa się w każdej przemijającej sekundzie. Jeśli zdanie to byłoby fałszywe, to całościowy kontekst naszego doświadczenia byłby pozbawiony sensu. Zdanie to ma swój udział w pewności samego życia, jest *certum*, mimo że nie daje się nawet wyobrazić w czystej refleksji.

To jest przykład tego, że *certitudo* może być nieuzasadnione, a jednak nie mija się z rzeczywistością. O ile, w innych przypadkach, taka pewność staje się praktyczna, to znaczy występuje jako wiara w niepewny rezultat, to często jest ona tym jedynym, co pozwala, aby ten rezultat rzeczywiście się pojawił. Duch wiary jest o tyle przeciwieństwem ducha nauki, o ile chce, aby wydarzenia przyjęły *inny* obrót, aniżeli ten, który aktualnie przyjmują. Nie

można w istocie chcieć tego, nie posiadając pewności, które zdają się być czymś statycznym i występują jako wypowiedzi o bycie: a mianowicie stwierdzają, że rzeczywistość w istocie *jest* inna, aniżeli się faktycznie jawi. Przekonania tego rodzaju nie są w najmniejszej mierze obcym ciałem w tym świecie, lecz służą ludzkiemu przetrwaniu: jeśli człowiek istotnie działa kierując się ku przyszłości, ale przyszłość nie daje się akurat poznać – jak mógłby on inaczej działać, aniżeli na podstawie przekonań dotyczących możliwego stanu rzeczy, który tylko wtedy jest możliwy, gdy zasadniczo jest już czymś rzeczywistym?

W większej części nielogiczne – używając określenia Pareto – sposoby działania w codziennym, powszechnym doświadczeniu, w którym quasi-instynktowna pewność, nawyki i nieprzefiltrowane przeświadczenia odgrywają tak dużą rolę, wykluczają, zgodnie ze swoją naturą, obiektywno-eksperymentalne nastawienie wobec tego samego przedmiotu. Lub na odwrót: ścisła i merytoryczna, teoretyczna technika obserwacji, eksperymentowania i wyprowadzania wniosków, która może być opisana jako metoda „wynajdywania sztucznych doświadczeń, aby wydobyć własności rzeczy” (Hamann), warunkuje przy metodycznym postępowaniu trwałą zmianę w człowieku. Nie tylko ekonomiczna sfera życia, jak sądzi Schumpeter, ale również sfera militarna i polityczna były od dawna [kulturowym] „podłożem logiki” (*Nährboden der Logik*) – to z niego właśnie zawsze powstaje racjonalna, specjalistyczna wiedza lub nauka. Specyficzny dla nowoczesności, europejski, rozwijany od zaledwie trzech stuleci sposób myślenia, który przekształcił warunki życia ludzkości, został osiągnięty kosztem wspaniałego, choć żmudnego i opartego na dyscyplinie *procesu wyrzeczenia*. Pierwszym etapem w tym procesie była rezygnacja z bezpośredniego zaspokojenia religijnych potrzeb w naukowym poznaniu. Dalsza rezygnacja staje się konieczna tam, gdzie nasze bezpośrednie pragnienia dotyczą faktów łącznie z pragnieniem wywierania magicznego wpływu na nie. Do ascezy lub koniecznych wyrzeczeń, które sprawiają ogromne trudności, należy również porzucenie złudzeń i naszego instynktownego zdawania się na sposoby myślenia, które dyktuje złudzenie. To osiągnięcie unieśmiertelniło nazwiska Kolumba i Kopernika. Całą książkę można wypełnić błędami, które popełniała nauka, zanim urosła do niej zdolność odrzucania złudzeń (nie-euklidesowe geometrie), a jeszcze dzisiaj fizyka wymaga od nas, abyśmy zrezygnowali z nawykowych sposobów myślenia: wówczas, gdy w odniesieniu do dziedziny subatomowej mówi ona o „rozproszonych” i obiektywnie nieokreślonych (nie dających się określić) procesach, kiedy zastępuje zasadę przyczynowości czystym rozkładem prawdopodobieństwa i wskazuje na „niezdeteminowanie” zdarzenia. Ponieważ te procesy mogą zostać obliczone i poddają się prognozowaniu, powinniśmy zrezygnować dla tych formuł z naszych najbardziej trwałych instynktownych sposobów patrzenia na świat, a opór wobec tego jest ogromny.

Tych kilka przykładów wystarczy, aby pokazać, że wyeliminowanie, w wielkich procesach rezygnacji, pewnych ludzkich i naturalnych potrzeb umysłowych, nawyków myślowych i przeświadczeń dotyczących rzeczy, przez wieki utrzymywanych oczekiwań i oczywistości, było konieczne, aby mogło rozwinąć się cudowne i unikalne w świecie narzędzie autentycznie racjonalnego myślenia, które stosuje europejska nauka. Doskonała obiektywność tego myślenia aż po trudną do wyuczenia sztukę abstrahowania od faktycznych własności rzeczy, które nie są produktywne na racjonalnym poziomie (sztuka, która ujawnia się w sposobie, w jaki stawiane są problemy) jest rezultatem stałej, wciąż toczącej się walki myślenia o to, by całkowicie uwolnić się ku *rzeczom*. To myślenie jest odpowiedzialne za dosłownie „bezinteresowne” rezultaty całych pokoleń oddanych badaniom. Wymaga ono bezimiennego, cierpliwego oddania i wciąż dyscyplinującej się umiejętności, która na każdym kroku dokładnie wie, od czego abstrahuje i do czego rzeczywiście dąży, która wykorzystuje środek pomocniczy najbardziej wyrafinowanej, matematycznej wyobraźni, zawsze gotowa unieważnić swoje najbardziej elementarne założenia, jeśli wymagają tego fakty, i z której osiągnąć czerpie cała współczesna kultura. To myślenie nauczyło się w pełni adoptować do rzeczywistości i krnąbrnej natury i bez wysiłku kontrolować jej zdumiewające siły, ale płaci za to wysoką cenę. Płaci wyrzeczeniami, które sięgają głęboko w naturę człowieka, są „niehumanitarne” i niebezpieczne. Albowiem w „powszechnym” doświadczeniu ludzka natura kierowana jest irracjonalnymi popędami i przeświadczeniami, od których myślenie znacznie się oddaliło – natura, która na mocy konieczności swego rozwoju w coraz mniejszym stopniu harmonizuje z „przefiltrowanym”, wysoce sztucznym doświadczeniem nauk.

Ponieważ nauka poszukuje poznania w imię samego poznania – i dokładnie w tym wyraża się jej godność – i ponieważ jej rezultaty poznawcze, jeśli jest ona nauką eksperymentalną, jednocześnie zawsze są poddawane kontroli, to wynika stąd istotna konsekwencja, że sama nauka nie może uzasadnić, ani nawet wskazać ciężących na niej zobowiązań, i że nie zna żadnych innych celów poza swoim własnym postępowaniem.

Jej etos jest ascetyczny, negatywny. Nie wydobywa ona z siebie i o własnych siłach nic ponad to, co samo z niej wypływa. Reprezentatywnym przypadkiem jest dylemat Nobla: kto wynalazł dynamit, ten może mieć tylko nadzieję, że *inni* przeszkodzą w jego zastosowaniu, i ufundować nagrodę pokojową. Patos autoteliczności, który nauka musi rozwinąć z własnej istoty, jest odwrotną stroną jej negatywnego etosu. Jednakże takie pewności, na podłożu których wyrasta nasze moralne, społeczne lub religijne życie, nie tolerują żadnych procesów wyrzeczenia, lecz żyją w oparciu o bezpośredniość powszechnego doświadczenia.

Sojusz, jaki nauki przyrodnicze zawarły z techniką i przemysłem, nieszczęśliwie angażuje partnera, do którego odnosi się to samo: technika,

wykorzystując materię nieorganiczną. Z istoty nie potrafi wyobrazić sobie *ograniczenia dopuszczalnych środków*, które – w perspektywie ekonomicznej – odpowiadało agrarnej epoce gospodarującej materią ożywioną. Ponadto, jak zauważył już Max Weber, gospodarcza przedsiębiorczość rozwija własną, obiektywną logikę i ustanawia swoje racjonalne prawa, które nie dają się pogodzić z etyką, a w im czystszej postaci tendencja ta występuje, tym bardziej przedsiębiorczość uniezależnia się od irracjonalnych wpływów tego, co atmosferyczne i wegetatywne, a zatem tym bardziej ulega technicyzacji. Wzajemne powiązanie tych trzech obszarów: nauki, jej technicznego zastosowania i przemysłowego wykorzystania, już dawno temu samo przybrało postać superstruktury, która stała się automatyczna i urzeczowiona do tego stopnia, że etyczne rozważania sprowadzone zostają jedynie do roli niemerytorycznych zarzutów. Brak nadziei na przejęcie kontroli nad współczesną cywilizacją, która niczym antyczne fatum wisi nad Ziemią, jak powiada Marks, jest jednym z powodów odpowiedzialnych za szeroko upowszechnione zniechęcenie i rezygnację. Wcześniejsze przedtechniczne kultury, pomimo głębokich wewnętrznych tarć, tworzyły na każdym kroku konteksty *zobowiązań* dokładnie w tych miejscach, gdzie ich nieracjonalne doświadczenia odsłaniały luki i sprzeczności, i systematyzowały te doświadczenia raczej na moralnym, aniżeli na teoretycznym poziomie.

Z tego, co zostało tu powiedziane, wynika, że nauka, tożsama w swojej istocie z "oświeceniem", nie może zastąpić brakujących systemów kierowniczych lub „*ideés directrices*” społeczeństwa. Nie może ona stworzyć wystarczających podstaw dla całościowej orientacji w świecie, ani zaoferować żadnej autentycznej siły motywacyjnej dla elementarnych decyzji, jak i dla nieodpartych, powszechnie ważnych pewności. Konsekwencje masowego rozczarowania tym, że spopularyzowane nauki nie są w stanie ustabilizować światopoglądu, mogą być poważne właśnie z powodu „sztuczności” naukowej postawy, jeśli uwzględnić ponadto, że poziom naukowej zdolności do zdobywania wiedzy, który stworzył i podtrzymuje współczesną kulturę, może być utrzymywany tylko dzięki temu, że stale jest podnoszony. Z tego, co powiedzieliśmy wynika również to, że naukowy świat z powodu jednostronności swojego etosu ma bardzo znikomą moc tworzenia instytucji. Wydaje się, że piękna idea naukowych korporacji, które sprawują kontrolę nad wykorzystaniem rezultatów badawczych, takich jak odkrycie energii atomowej, będzie trudna do zrealizowania.

Przełożył *Rafał Michalski*
Redakcja naukowa – *Stanisław Czerniak*