

*Josef Simon*

## Tylko słowa? O modernie i postmodernie

Wygląda na to, że wokół filozofii postmodernistycznej zrobiło się ostatnio jakoś ciszej. Przestaliśmy o niej rozprawiać, ponieważ mnogości dyskursów nie sposób już zapobiec ani tym bardziej zwalczyć. Pełna zgoda co do tego panuje przede wszystkim w kręgu współczesnej myśli francuskiej.

W czasach „moderny” obowiązywała jednomyślność; prawda wydawała się osiągalna właśnie dzięki niej. Gdy spojrzymy na „postmodernę” z nieuchronnie krytycznej perspektywy „moderny”, przed oczyma staje nam natychmiast „ponowoczesna dezynwoltura” i dążenie do zatarcia granic między filozofią systematyczną a literacką opowieścią. Chciałbym w tym miejscu pokazać, że to, co uważamy za „postmodernę”, oznacza w rzeczywistości wyostrenie i upowszechnienie pewnej tendencji, od początku obecnej w filozofii „nowożytnej”. Naprzód jednak, zgodnie z zasadami przyjętymi w „sporze starożytników z nowożytnikami”, określić musimy specyfikę i swoistość owego „nowożytnego” myślenia w porównaniu z myśleniem „starożytnym”, do którego zalicza się również filozofia średniowiecza.

Na ogół panuje zgoda co do tego, że filozofia nowożytna narodziła się wraz z Kartezjuszem, w żywiole powszechnego zwątpienia we wszelkie tradycyjne standardy prawdy i słuszności, zaszczerpione myśli europejskiej przez Greków. Według Platona prawda w jej najwyższej, niepojętej dla umysłu ludzkiego istocie dostępna była filozofom za sprawą uniwersalnych idei, którym – zgoła inaczej niż istotom śmiertelnym – przysługiwać miał byt wieczny. Oglądana w ideach prawda nie miała jednak żadnego przełożenia na czyjąkolwiek subiektywną, a więc przyziemną i ulotną treść poznawczą. Filozofowie docierali do niej drogą anamnezy, atoli ich powinnością było *wdrażanie* innych w owo wymagające nadzwyczajnych zdolności intelektualnych misterium prawdy. Wszak tylko filozofom dane było *ogłądać* idee bezpośrednio, w tym

zwłaszcza ideę sprawiedliwości i Dobra. Pozostali musieli się zadowolić „logicznym” przekazem prawdy za pośrednictwem pojęć i wypowiedzi, zasłyszanych od nauczycieli. Spektakularnym tego przykładem jest platoński Sokrates: traktuje on „Idee” tak, jak gdyby były dostępne bezpośrednio naoczności intelektualnej, ale nie ma pewności, na ile jasne jest to, co przekazuje innym jako „tę oto” prawdę, dopóki oni *sami* owej jasności nie dojrzą. Sokrates służy więc innym jedynie w ich *samodzielnym* dochodzeniu do prawdy. Właśnie tutaj natrafiamy na fundament europejskiego ideału wychowania i edukacji, zwany „*paideia*”. Atoli sama *paideia* wydaje się dość problematyczna, jako że problematyczna jest też *różnica* między filozofem i pozostałymi ludźmi, między nauczycielem i uczniem. Czy wyjaśnia tu cokolwiek to, że

filozofowie byli [...] pod ziemią i w jej wnętrzu formowani i żywieni [...], a kiedy już byli całkowicie wykonani, wtedy ich ziemia, jako matka, na świat wydała (*te aletheia hypo ges entos plattomenoi kai trephomenoi*)<sup>1</sup>?

Wątek ten stać się miał wkrótce zarzewiem buntu *ucznia* (Arystotelesa) przeciwko *mistrzowi* (Platonowi). Nawiasem mówiąc, Platon oddaje w swych dialogach głos swojemu własnemu mistrzowi, tj. Sokratesowi, popelniając tym samym coś w rodzaju „ojcóbójstwa” na ich wspólnym pramistrzu Parmenidesie. Skądinąd wiemy, iż Parmenides czerpał mądrość z krynicy samej Bogini Sprawiedliwości, nauczającej, że jest tylko *Jeden* byt, a prawda odsłonić się nam może dopiero wówczas, gdy krok za krokiem przemierzać będziemy macierz *wszędę jaśniejącego* Logosu, który - zgoła inaczej niż przyzwyczaił nas do tego schemat „podmiot – predykat” – nie znajduje żadnego zapośredniczenia ani artykulacji w dyskursie. Wygląda więc na to, że już w tamtym czasie oczywistością było to, iż analityczne zapośredniczenie *resp.* uprawomocnienie czyjegokolwiek „własnego” stanowiska poznawczego możliwe jest tylko dzięki innemu, tak samo „własnemu” i odrębnemu stanowisku. Podczas gdy jeszcze Arystoteles zapewniał, iż „człowiek” z natury rzeczy (*physei*) dąży do poznania i wiedzy, europejskie średniowiecze, a ściślej – teologia, która przejęła filozoficzne dziedzictwo całej tej epoki, wydała na ludzką „naturę” wyrok. Skazony grzechem człowiek obcować może z prawdą tylko z pomocą Bożą. Atoli nigdy nie będzie mu dane poznać całą prawdę: jest on wszak tylko człowiekiem.

<sup>1</sup> Platon, *Politeia*, 414 d (cyt. uzup. według przekładu Witwickiego, przyp. tł.).

Wkrótce pojawi się ktoś, kto działanie owego palca Bożego, zwane inaczej łaską, uzasadniał będzie w sposób *filozoficzny*: mowa o Kartezjuszu. Powiada on tak: *bezpośrednio pewien jestem tylko tej jednej prawdy, że jestem – a i to tylko dopóty, dopóki myślę*. Inaczej mówiąc, ponieważ wątpię i o tyle, o ile wątpię, wiem, że „jestem istotą myślącą”. Świadomość własnego wątpienia i co za tym idzie niedoskonałości odróżnia mnie radykalnie od istoty doskonałej, która przecież jest w swojej doskonałości tak „dobra”, że *nie dopuszcza*, bym się w swoim myśleniu pomylił. Skoro istota taka daje się w ogóle pomyśleć jako coś doskonałego, to musi ona koniecznie istnieć. Jeśli więc pomyślę sobie tę istotę, to tylko jako istniejącą: pewne jest dla mnie przynajmniej to, że się w swoim myśleniu nie pomyliłem.

Oto intelektualna podstawa, a raczej – samougruntowanie europejskiego myślenia i całego paradygmatu nowoczesnej wiedzy. Jest ona jednocześnie podstawą samoupewnienia *rozumu*, który wiedzie nas ku prawdzie jedną tylko, racjonalną drogą, która z góry wyklucza wszystkie inne jako nieracjonalne.

„Prawda” naznaczona będzie odtąd tym wszystkim, co wiąże się ze sposobem, w jaki „Ja” pomyśleć może samo siebie jako *substancję myślącą*. Nowe pojęcie substancji stanowi jedynie rodzaj kategorii bądź schematu jaźni. Pozbawione wszelkiej *pozytywnej* określoności tej oto „mojej” jaźni, wyraża ono już tylko czysto *formalne* bycie substancją. Wszelako, mogę sobie pomyśleć samego siebie jako „człowieka”, wykraczając poza ów pojęciowy *formalizm*. Wówczas jednak rodzi się pytanie, „co” to jest człowiek (*sed quid est homo?*) i jakie są następstwa bycia człowiekiem. Czy mogę tak po prostu odpowiedzieć, że człowiek to „*animal rationale*”? A cóż to znowu jest „zwierzę” i co znaczy być „rozumnym”? To jedno pytanie – twierdzi Kartezjusz – ściągnęłoby na nas lawinę dalszych, coraz trudniejszych (*ex una quaestione in plures difficilioresque delaberer*) kwestii. Wtedy jednak, zamiast jednego tylko *znaku*, o którego znaczenie pytaliśmy na początku, pojawiłoby się mnóstwo innych: ich aktualny kontekst dawałby wszak tylko częściową albo zgoła żadną jasność co do ich znaczenia. Uwikłaniom i dociekaniom nie byłoby więc końca. Gdy Kartezjusz spostrzegł, że nie ma czasu (*nec iam mihi tantum otii est*) na „zajmowanie się takimi drobiazgami”<sup>2</sup>, począł rozmyślać nad skoń-

<sup>2</sup> Descartes, *Medytacje o filozofii pierwszej*, II, 5; AT VII, 25.

czonością i nieuchronną tymczasowością własnego życia, już choćby z tej prostej przyczyny przeznaczanego do *spraw wyższych*. „Mój” czas jest ograniczony; poświęcając go na rozstrzyganie własnych problemów życiowych, muszę nim gospodarować roztropnie i oszczędnie.

Widzimy więc, że w kartezjańskie pojęcie rozumu wpisana jest także funkcja „celowo-racjonalna”: oto za rozumny uchodzi tylko taki sposób używania refleksji, który zbliża nas do celu. Wyłaniający się tu obraz nowoczesności niejako już u swojego zarania „ponowoczesnej” uzmysławia nam, od jak dawna człowiek, dysponując skończonym czasem życia, *sam szuka i szukać powinien* własnej drogi do prawdy, włącznie z prawdą o sobie i swoim życiu.

Zrębow tego nowego stylu życia i myślenia systematyczny kształt nada dopiero Leibniz, wychodzący od zupełnie innej idei poznania. Poznanie nie jest dla niego ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz pełne odcieni: stąd mowa o wiedzy „ciemnej” i „jasnej”, „wyraźnej” i „niewyraźnej”.

Poznanie jest zatem albo *ciemne*, albo *jasne*. Jasne poznanie może zaś być albo *mętne*, albo *wyraźne*. Owo wyraźne poznanie bywa z kolei *nieadekwatne* bądź *adekwatne*, co przekłada się ostatecznie na poznanie *symboliczne* bądź *intuicyjne*.

Leibniz utożsamia akt poznawczy (*cognitio*) z pojęciem (*notio*), przy czym „*ciemnym*” byłoby takie pojęcie, które nie nadaje się do powtórnego poznania danej rzeczy”, „*jasnym*” zaś „takie, którego posiadanie umożliwia owo powtarzalne poznanie rzeczy”. Z kolei „*mętnym*” jest poznanie wtedy, gdy nie mogę zgromadzić dostatecznej liczby własności, pozwalającej mi odróżnić daną rzecz od innych”. Staje się ono „*poznanie wyraźnym*, o ile zdolny jestem odróżnić daną rzecz od innych dzięki przysługującym jej własnościom”. Chodzi tu więc najpewniej o „*nominalną definicję*” pojęcia i samego przedmiotu, którą uzyskuje się dzięki zebraniu *dostatecznej liczby* własności. Gdy własności owe – teraz już jako pojęcia, w których wyraża się definicja – są ze swej strony „*jasne*”, ale nadal „*niewyraźne*”, poznanie ma charakter „*nieadekwatny*”. Zyskuje ono walor „*adekwatności*” dopiero wówczas, gdy wszystkie pojęcia własności staną się wyraźne. Idzie tu o „*zbadanie rzeczy do samego końca*”, któremu odpowiada tradycyjne pojęcie prawdy jako „*adequatio rei et intellectus*”. Sam Leibniz wątpi jednak, „czy ludzie podać mogą jakikolwiek przykład tak doskonałego poznania, aczkolwiek bardzo bliska tego” wydaje się być „*wiedza o liczbach*”. W tej dziedzinie poznanie może mieć charakter rzeczywiście „*symbo-*

liczny”, gdyż operuje się tu wyłącznie znakami, nie dociekając znaczeń. Poznanie „intuicyjne” występuje zaś wtedy, gdy uchwytujemy coś bezpośrednio, bez przetwarzania na znaki. „Najdoskonalszą postacią poznania jest zatem poznanie adekwatne i zarazem intuicyjne”.

Nie ma ono jednak zastosowania na gruncie „naszego” poznania. Będąc istotami skończonymi, musimy w którymś momencie wyjaśniania (definiowania) jednych pojęć przez drugie poprzestać na określonych pojęciach i *znakach*. W przeciwnym razie czeka nas nieskończony regres. W ten sposób nasza wiedza jest nieuchronnie „krótkowzroczna i symboliczna”. Badanie, które nie zostało przeprowadzone do końca, może zawierać ukrytą sprzeczność (wyjawszy rachunki). Z chwilą jej ujawnienia utworzone przez nas „pojęcie” staje się poznawczo puste, bezprzedmiotowe i „nie do przyjęcia”. W rzeczy samej nie możemy mieć pewności w żadnej dziedzinie poznania, zwłaszcza co do tego, że jest ono w swym pojęciu wolne od sprzeczności i jako takie w ogóle „do przyjęcia”.

Szkoła leibnizjańska wypracowała teorię poznania, która przetrwała aż do czasów Kanta. Jednak już Johann Heinrich Lambert w opublikowanym w roku 1764 dziele *Organon*<sup>3</sup> postulował „metodyczne zbadanie warunków możliwości zastosowania metod matematycznych w filozofii teoretycznej”<sup>4</sup>. Mówiąc o „warunkach możliwości”, nie napomknął on jeszcze ani słowem o *rzeczywistym spełnieniu* tych warunków przez ludzką naturę, której adekwatne poznanie powinno być uwzględnione w całości ludzkiej wiedzy jako takiej. Lambert rozważa przede wszystkim zagadnienie porządku pojęć co do gatunku i rodzaju oraz jego odbicie w samych „rzeczach”, a więc sprawę o znaczeniu fundamentalnym dla *logicznego* używania pojęć. Ani wymóg istnienia cechy *gatunkowej*, która mimo indywidualnych modyfikacji miałaby charakter „adekwatny”, ani zasada kojarzenia pojęć (a nie tylko „słów”) i rzeczy nie dają się według Lamberta spełnić na gruncie „języków rzeczywistych”; języki te są skądinąd „za mało filozoficzne”. W „*znaczeniu słów*” doszukiwać się możemy „czegoś jedynie hipotetycznego”, obserwując przy tym, „w jaki sposób *ustanawia się znaczenia*”. Ustanawianie takie „jest niezbędne w przypadku tzw. definicji nominalnych, które nie mogą się przecież wlec w nieskończoność”.

<sup>3</sup> Johann Heinrich Lambert, fizyk i filozof działający w Zurychu, 1728-1777.

<sup>4</sup> J. H. Lambert, *Philosophische Schriften*, Bd. I und II, hrsg. von H. W. Arndt, Hildesheim 1965, Einleitung des Herausgebers, I, XIV. W niniejszym tekście cytujemy to wydanie według klucza: tom – strona.

Z tego względu cały zasób słów należących do języka podzielić można na trzy klasy. Pierwsza z nich nie wymaga żadnej definicji, bo jesteśmy tu w stanie samodzielnie wskazać rzecz, a następnie skojarzyć ze sobą słowo, pojęcie i tę właśnie rzecz (I, Przedmowa).

Chodzi tu o znaczenie „pojęć elementarnych”, które *ustala* każda ogólna charakterystyka. Nie potrzeba pytać o „znaczenie” owych znaków pierwszego typu, ponieważ posiadają one niezbywalne, niemożliwe do oddania przez *inne* znaki znaczenie, które jest właśnie takie, a nie inne.

Lambert przechodzi następnie do drugiej klasy terminów, które mają to do siebie, że „słowom należącym do pierwszej klasy nadają charakter metaforyczny”. „Zamiast do definicji, odwołujemy się tu do określenia *tertii comparationis*” (I, Przedmowa). Ów trzeci człon [wprowadzony między znak i rzecz] zwany jest momentem odniesienia lub „porównania” i umożliwia rozeznanie co do sposobu używania słów. Pozwala on np. odnieść słowo „lew” do Achillesa, określenie „siła” – do cnoty itp. Kiedy ma się pewną wiedzę o tym, jak posługiwać się poszczególnymi słowami, ich użycie nie wymaga już „definiowania”. Nie trzeba wówczas precyzować znaczenia słów, zastępować je innymi.

Wreszcie trzecia klasa słów zawiera terminy, które muszą być „zdefiniowane”. Dają się one jednak zdefiniować tylko wtedy, „gdy odwołamy się w tym celu do pojęć zawartych w dwóch pierwszych klasach” i gdy

definiując słowa należące do trzeciej klasy, sięgniemy po inne, należące do tej samej klasy. Jest przeto jasne, że pojęciom trzeciej klasy przysługiwać może również znaczenie metaforyczne i że w większości tak właśnie bywa (I, Przedmowa).

Z uwagi na możliwe sposoby użycia, pewne słowa należeć mogą do wszystkich trzech klas. Różnice mają charakter funkcjonalny i są niezależne od ich treści.

Założenie, iż język *rozwiija się* dzięki narastaniu metafor, klóci się z zamysłem utworzenia idealnego języka filozoficznego na wzór i podobieństwo matematyki. Formuła języka, w którym elementarne znaki odpowiadałyby elementarnym pojęciom, zostałaby szybko rozsadzona przez wspomnianą już tendencję przekształcania pojęć w metafory. Jednemu znakowi przysługiwałyby wówczas różne znaczenia. Należące do dwóch pierwszych klas pojęcia „elementarne” i „metafory” nie są w żadnym razie „pojęciami prostymi” (w sensie odpowiadającym tradycji kartezjańskiej); traktujemy je jako *proste* tylko ze względu na szczególnie sposób ich użycia. Według Lamberta są one ufundowane na bezpośred-

nich doznaniach (*empfunden*).<sup>5</sup> Podobnie jak wrażenia, nie podlegają one dalszemu wyjaśnianiu, precyzowaniu bądź definiowaniu za pomocą innych znaków: rozumiemy je wprost, sami przez się. Twierdzenie to jest nader istotnym wkładem Lamberta w teorię języka. Jego pomysły znajdują zastosowanie m.in. na gruncie „teorii sporów terminologicznych” (*Theorie der Wortstreite*). „Sporów” takich możemy uniknąć tylko wówczas, gdy uprzytomnimy sobie istnienie takiego właśnie wymiaru języka, a nie wtedy, gdy będziemy usiłowali wymiar ten zatrzeć.

Chodzi jednak przede wszystkim o to, abyśmy uświadomili sobie, że język, w tym także ten filozoficzny, jest – w przeciwieństwie do języka matematyki – czymś na wskroś *specyficznym i swoistym*. Przeciwny roszczeniu semiotyki, aby „język, tak jak i pozostałe znaki” służył „poznaniu prawdy”, zajął się Lambert wcale nie badaniem znaków jako takich, lecz badaniem *słów jako oznaczeń czysto językowych*. Dowiódł on nie tylko tego, że „język sam jest czymś niezbędnym i nadzwyczaj rozbudowanym”, ale także tego, że „jest on obecny także w każdym innym świecie znaków”. Język stanowi więc „w ogóle składowisko całego naszego poznania, w którym zalega bez różnicy wszystko, co prawdziwe, fałszywe i pozorne”. W języku wypowiadamy się „o” wszelkich *innych* rodzajach znaczeń, a więc także o „muzyce, choreografii, arytmetyce, algebrze itd.” (I, Przedmowa). Tym samym „słabość”, jaką język potoczny wykazuje w porównaniu z językiem matematyki, dotyka również tego ostatniego, w tej mierze, w jakiej cokolwiek „o nim” mówimy. Kopia zawsze zaraża „fałszem” wzór.

Musimy się wobec tego na nowo oswajać z językiem „potocznym”. Pomóc tu może rozeznanie co do sposobu, w jaki go używamy. Kierując się taką myślą, rozpoczyna Lambert „dianoilogiczną” część *Nowego Organonu* od definicji „pojęcia” (przedstawienia): „pojąć jakąś rzecz oznacza móc sobie tę rzecz przedstawić, i to mianowicie w ten sposób, że będzie się ją traktować dokładnie jako to, czym rzecz owa jest. Można ją zawsze wskazać ponownie, w każdym przypadku rozpoznając, że chodzi o tę samą rzecz; można ją zatem poznać powtórnie” (I, 3). „Przedmowa” do *Organonu* pokazuje, co znaczy sporządzić „definicję” przedmiotu w obrębie języka. Definiowanie takie nie może się jednak przedłużać w nieskończoność; nie możemy więc bezustannie definiować pojęć

---

<sup>5</sup> Tj. związane z określonym wycuciem, intuicją tego, kto się nimi posługuje w języku (przyp. tłum.).

definiujących. Powinny one „ostatecznie” uzyskać status pojęć „prostych” lub „metafor” i być na tyle zrozumiałe, by nie doszukiwano się w nich jakiegoś odmiennego „znaczenia”. Jeśli więc uznamy konkretną rzecz za „to”, czym ona „jest”, to nie podważamy już dalej pojęcia, któreśmy sobie w stosunku do niej wytworzyli. „Pojęcie” to może być z początku „ciemne” w tym sensie, w jakim mówimy nieraz, żeśmy sobie jeszcze tego czy owego „*nie zdążyli właściwie przedstawić*”, ale przecież w dążeniu tym nadal trwamy.

Zdarza się, że pojęcie jest zrazu „jasne”, ale jego znaczenie zaciemnia się w językowym użyciu, aż wreszcie staje się niezrozumiałe: w takim przypadku „*uznać należy, iż przestaliśmy sobie przedstawić daną rzecz właściwie*” (I, 6 f.).

Atoli istnieją też wyrażenia, których znaczenie, wydobyte w odpowiednim użyciu językowym, pojmujemy wprost: taka pojęciowa „podstawa” wszelkiego poznania, poza matematycznym wydaje się jednak dość chwiejna, ponieważ tworzy się ona dopiero w trakcie używania pojęć. „Každy język oferuje nam zasób słów, a nieprzebrane bogactwo ich skojarzeń frapuje nas przez całe życie”. „Zasób słów”, jakim sami dysponujemy, ma wszak „określoną objętość” i „kładzie nieuchronnie kres naszemu poznaniu, a dokładniej – jego ekspansji, nadając mu właściwą formę i postać, która wpływa również na samą prawdę” (II, 5). Rozwój języka wyprzedza jednak poznanie naukowe o całe „wieki”.

Wyobrażamy sobie, że język jest czymś w rodzaju demokracji, w ramach której wypowiadać może się każdy, komu się to żywnie podoba; tymczasem wszystko jest tu przyjmowane lub odrzucane większością głosów<sup>6</sup>.

„Z tej perspektywy”, twierdzi Lambert, demokracja owa, a wraz z nią i język, okazują się być czymś „nad wyraz przewrotnym”. „Dotąd nie wynaleziono żadnego prostego i od początku do końca uporządkowanego języka” (II, 6). Te, które już istnieją, zawierają „tak wiele metafizyki i ogólności”, że „stale musimy mieć w pamięci to, że źródła języka jako takiego tkwią w samej naturze człowieka”. „Stąd też nie można całkowicie wykluczyć” tego, że „jesteśmy w stanie przełożyć książkę, napisaną w jakimś zupełnie nieznanym języku”, i to „bez żadnej dodatkowej pomocy” (II, 7) z wyjątkiem powszechnie dostępnego

<sup>6</sup> Według Kanta ludzki rozum nie uznaje „żadnego innego sędziogo”, poza „jedynie powszechnym ludzkim rozumem, w którym każdy ma swój głos” (*Krytyka czystego rozumu*, B 780).

rozumu. To, co tutaj powiedziano, stanowi co najwyżej hipotezę; może jednak warto się nią kierować wtedy, kiedy usiłujemy nawiązać porozumienie, przekraczając barierę języka.

O naukowej randze znaków mówi Lambert dopiero wtedy, gdy „wykażemy, iż można się zamiennie posługiwać teorią przedmiotu i teorią jego znaczenia”. „Doskonałość znaku” polegałaby więc na tym, że „teoretyczne pojęcie rzeczy daje się sprowadzić do pojęcia znaku”. Podstawowym warunkiem możliwości tej „zamiany” byłoby „dobieranie znaków w takim porządku”, aby „ich zestaw, skojarzenia i dalsze przeobrażenia utworzyły substytut tego, co inaczej należałoby przyjąć wraz z pojęciami”. Odbiór (*Empfindung*) takich znaków, a raczej ich pojmowanie „wprost” (bez wnikania w znaczenie) byłoby zatem tożsame z odbiorem „samej rzeczy” jako czegoś dostępnego także tylko bezpośrednio. Nie jesteśmy w stanie sprawdzić, w jaki sposób znaki odnoszą się do oznaczanych przedmiotów. Do istoty znaku przynależy bowiem to, że jego referencyjny stosunek do rzeczy pozostaje „niejasny”. Jak zauważa Wittgenstein, możliwość „wymennego” traktowania ujęcia rzeczy i jej znaczenia sprawia, że „przedmiot traci ważność i znika z pola uwagi”<sup>7</sup>. W tym też sensie matematyka miałaby zastosowanie uniwersalne.

Analogicznie całą tę sprawę postrzegal Kant, co dobrze widać w przypadku pojęć czasu i przestrzeni jako „transcendentalnych” form *naoczności*. Pojęcia spoza zakresu matematyki rozumiemy jedynie przy założeniu, że przedmiot naszego oglądu *uznajemy za dostatecznie* określony wówczas, gdy umożliwia on nam orientację w świecie (z uwagi na cel, jakim się kierujemy). Myśląc, jesteśmy „w” świecie, nie zaś „ponad” nim. Oznacza to, że formułujemy nasze sądy, zajmując pewne czasoprzestrzennie określone, wewnątrzświatowe „stanowisko”. Jeden podmiot pragnie coś powiedzieć drugiemu, stojącemu na innym „stanowisku”. Mamy coś do przekazania innym, ponieważ *nie możemy „zająć”* ich pozycji ani usadowić się w ich horyzoncie. Dlatego też każdy z nas ponosi odpowiedzialność nie tylko za prawdę, jaką przypisuje własnym sądom, ale także, a nawet przede wszystkim za prawdomówność wobec innych. Wyjąwszy matematykę, która zdaniem Kanta ma do czynienia z *czystymi formami* naoczności, a nie z tym, co jest przedmiotem oglądu, definicje pojęć w ścisłym tego słowa znaczeniu są niemożliwe. Niemożliwe jest też cokolwiek „udowodnić” i „podważyć” poza

---

<sup>7</sup> Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, nr 239.

obszarem matematyki, toteż żadna nauka nie zawiera więcej „naukowości” i „naukowej prawdy” ponad to, co znaleźć możemy w matematyce.

W ramach przyjętego przez Kanta, ale nie „w pełni” rozwiniętego planu „intersubiektywnego” myślenia i użytku z pojęć zaznacza się *różnica*, która tkwi już w samej podmiotowości. „Postmoderna” rozpoczyna się z chwilą, gdy przyjęty i zaakceptowany zostaje pluralizm zasad myślenia (*Denksätze*) oraz „stylów życia”, i gdy wszelkie określenie przedmiotu „danego” zmysłom staje się czymś na wskroś subiektywnym, dostępnym tylko z jednego jedyne „stanowiska”. Stanowisk owych nie da się podnieść do jakiegoś „wyższego punktu widzenia” (*Übersicht*) ani nawet wzajemnie powiązać. To właśnie ma na uwadze Kant, mówiąc o „czymś, co w przedmiocie zmysłowym nie jest zjawiskiem” (*was nicht Erscheinung ist*), a jedynie „czymś inteligibilnym”, dającym się pojąć z pewnego subiektywnego punktu widzenia. W przeciwieństwie do wszelkiego określenia czysto pojęciowego przedmiot dany jest nam „naocznie” wyłącznie w sposób *estetyczny* i pozostaje taki również wobec *wszelkiego innego* określenia, zarówno z perspektywy każdego innego, jak i jednego i tego samego podmiotu, tyle że w innym czasie.<sup>8</sup>

Na gruncie nowoczesnej filozofii nie myślimy już o „podmiocie” jako samoistnej „substancji”. „Jest” on bowiem co najwyżej każdorazowo zajmowanym stanowiskiem, z którego dobywa się sądzenie, podporządkowane jakże *zmiennym* i *zróznicowanym* interesom. Nie tyle więc sama podmiotowość, ile „niezauważony wpływ zmysłowości na intelekt” przywodzi nas według Kanta „do błędów”.<sup>9</sup> Przekonanie takie podziela również Hegel mówiąc w *Wykładach z dziejów filozofii*, iż żadna filozofia nie została jeszcze nigdy obalona. To, co zostało obalone, nie było samą „zasadą filozofii, a jedynie jej okre-

<sup>8</sup> Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 566. [Chodzi tu o Kantowską „estetyczną” odrębność stanowisk, odpowiadającym podmiotom jako istotom czasoprzestrzennym; przyp. tłum.].

<sup>9</sup> Ibid., B 350. [Cytat w pełnym brzmieniu: „W zmysłach nie ma żadnego sądu, ani prawdziwego, ani fałszywego. Że zaś prócz tych dwu źródeł poznania nie mamy innych, więc wynika stąd, że błąd powstaje tylko przez niezauważony wpływ zmysłowości na intelekt, dzięki czemu subiektywne motywy sądu zlewają się z racjami obiektywnymi i odwodzą je od ich przeznaczenia”, *ibid.*, B 350-351; przyp. tłum.].

śleniem jako czegoś ostatecznego i absolutnego”. Czas płynie dalej, a wszystko ma swój czas.<sup>10</sup>

Dokonując czegoś w rodzaju autorefleksji, postmoderna znajduje swojego prekursora w Nietzschem. Powiadając, że prawda jest odmianą błędu, bez którego pewien rodzaj żywych istot nie zdołałby przeżyć, Nietzsche naigrawa się z Kanta, który utożsamiał „życie” ze „zdolnością pewnej istoty” do „działania podług własnych przedstawień”.<sup>11</sup> Wszelako, „przedstawienie *nie jest jeszcze* tym samym, co poznanie”. *Uznaje się* je za *poznanie* dopiero w obliczu skończoności ludzkiego życia. Dysponujemy najwyżej *formalnym* kryterium niesprzeczności, nie zaś powszechnie ważnym, *materialnym* kryterium prawdziwości. Kryterium takie byłoby zresztą samo w sobie niedorzeczne: wszak możemy *porównywać* przedstawienia tylko z innymi przedstawieniami, nigdy zaś z „rzeczami samymi”. Pytając zaś, czym *jest* „przedstawienie”, zmuszeni jesteśmy „wyjaśniać je znów tylko za pomocą jakiegoś innego przedstawienia”.

Według Wilhelma von Humboldta rzeczywistość indywiduum wspiera się na *czasowym przerwaniu* (*im temporären Abbrechen*) procesów poznawczych, nie zaś na ich faktycznym zakończeniu. Można nawet przyjąć, że „przerwanie” to jest konstytutywne także dla [realności] „przedmiotu”. Z tego, co w ciągu życia uznajemy za prawdę, wypływają określone następstwa dla samego życia, których w „chwili prawdy” jeszcze nie widać. Natura – powiada Nietzsche – „jest perfidnie skomplikowana”<sup>12</sup>. Każdy „objaśniający” przekład jednego systemu semiotycznego na drugi prowadzi do nieuniknionych uproszczeń; zatracą się przy tym bezpowrotnie sposób wyrazu, odróżniający zarówno system, jak i posługującą się nim jednostkę od innych. Wszechobecny w świecie naszego „życia” przekład wprowadza doń *schemat* „swoistej fikcji”, której istota polega na tym, że dany język znaków oznacza „rzeczywistość”. Tym sposobem „myślenie o faktycznych zdarzeniach oznacza zarazem *przepuszczenie* ich przez swoistą maszynę upraszczającą (*Simplifikations-Apparat*), zostają one ostatecznie spisane” i dopiero jako takie trafić mogą do logicznego obiegu „przekazu i wizualizacji (*Mit-*

---

<sup>10</sup> Por. mój artykuł pt. „Hegels Begriff der Philosophie als ‘ihre Zeit in Gedanken erfasst’ und das Problem einer vergleichenden Philosophie”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 2000, Nr. 1, s. 3.

<sup>11</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. VI, s. 211.

<sup>12</sup> Nietzsche, *Nachlaß*, KSA, Bd. 11, s. 505.

*theilbarkeit, Merkbarkeit*)". Nabycie orientacji w świecie bez uciekania się do jakiegos oglądu „rzeczywistości” „z góry” wymaga więc traktowania wszelkich „poruszeń ducha” w taki sposób, „*jak gdyby odpowiadały one schematowi owej regulatywnej fikcji*”.

Fikcję tę nazwał Nietzsche „wołą fundamentalną” (*Grundwille*). Chodziło mu o pewną życiowo niezbędną re-zygnację (*Re-signation*), czyli zwrócenie się ku znakom, które przedstawiają (albo raczej zastępują) świat. Nietzsche jest przy tym wolny od poznawczego pesymizmu: „Nie smuci mnie, że coś nie zostaje poznane, *rad jestem* raczej, że jakieś poznanie w ogóle istnieje, bo rzecz to zdumiewająco trudna. Otóż prowadzą ku niemu całkiem fikcyjne schematy, z pomocą których łatwiej jest pomyśleć sobie zjawisko duchowe aniżeli je przeżyć. Przeżywać możemy jeszcze tylko dzięki pamięci”, a pamiętać – „dzięki sprowadzeniu zjawiska duchowego do *znaku*”.

Tkwimy zatem w okowach słów, traktując je tak, *jakby* poza nimi nie istniało nic pewnego. Derridiańska teoria *pisma* wykazuje jednak, że posługujemy się znakami, przypisując im wiele znaczeń. Także filozofia wczesnej moderny zakładała, że znak mający tylko jedno znaczenie występuje wyłącznie w matematyce: znaczenie znaku jest tutaj tożsamością (*Gleichsetzung*) znaku i jego znaczenia. „1 plus 1” oznacza więc dokładnie *to samo*, co „2”, choć – jak zauważa znów Frege – „w nieco innym sensie”. Usiłując ponownie rozszerzyć ową wywodzącą się od Greków, *matematyczną* wykładnię znaczenia na całość języka, Frege wyklucza samego siebie z nowoczesnego paradygmatu języka. Wróćmy jednak do Derridy: otóż „pismo” w jego pojęciu byłoby kwintesencją wszelkich możliwych znaków w tej mierze, w jakiej przysługuje mu estetyczna *stabilność* w obliczu wszelkiego powielania i kopiowania, wobec każdej kolejnej wykładni jego „znaczenia”, i to zarówno w aktualnym, jak i późniejszym jego użyciu.

Frege i Derrida ujawniają rozdarcie dzisiejszej filozofii pomiędzy dwie szkoły: „analityczną”, która opanowała obszar anglosaski, oraz „kontynentalną”. Jeśli nawet ta druga utraciła chwilowo swoje wpływy, to wydaje mi się ona znacznie bardziej nowoczesna w tej mierze, w jakiej uznaje samą siebie za filozofię *różnicy* i przystaje na swój własny, życiowo nadzwyczaj płodny pluralizm.

Ze swoją ofertą w postaci teorii znaczenia i programu przekładalności pojęć „postmoderna” nie stoi więc bynajmniej w sprzeczności z „moderną” ani też z modernistycznym określeniem „rozumu”. Zapewne jednak zaciera ona rozgraniczenie pomiędzy subiektywną

„perswazją” czy też – jak mówi Kant – „wmówieniem” (*Überredung*) z jednej strony oraz mającym obiektywne podstawy „przekonaniem” (*Überzeugung*) z drugiej strony, rozgraniczenie, które utrzymywało się od czasów Antyku. Maksyma postmoderny daje się wyrazić słowami Kanta:

Nie można więc wprawdzie podmiotowo odróżnić wmówienia sobie czegoś od przekonania, jeżeli podmiot przedstawia sobie to, co uważa za prawdę, jedynie jako zjawisko swego własnego umysłu.

Ten, kto coś sobie wmówi, uważa się za przekonanego, „próba zaś, jaką z ważnymi dla nas jego racjami podejmujemy na intelekcie innych, czy wywierają na cudzy rozum (*fremde Vernunft*) takiż sam skutek, co na nasz, jest mimo wszystko pewnym środkiem, choć tylko subiektywnym, wprawdzie nie do wywołania przekonania, lecz przecież do odkrycia jedynie prywatnej ważności (*Privatgültigkeit*) sądu, tzn. czegoś w nim, co jest jedynie tylko *wmówieniem sobie*”<sup>13</sup>. Owo kluczowe tu wyrażenie „cudzy rozum”, którego nie potrafimy przeniknąć ani „sami z siebie” („absolutnie i bezpośrednio”), ani też z perspektywy całego naszego życia, było dotąd filozofii nieznanne. Choć nadal brzmi ono dla naszych uszu – *nomen omen* – obco, leży przecież u podstaw wszelkiej filozofii „hermeneutycznej”.

Tekst powyższy uznać można za postmodernistyczny w tej mierze, w jakiej fragmenty dziejów europejskiego myślenia ułożyły się w nim w pewną całość, wskazując tym samym na jego swoistość i – mam nadzieję – również sensowność.<sup>14</sup>

Josef Simon (Bonn)

Przełożyła Ewa Nowak-Juchacz

---

<sup>13</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 849, podkr. wg oryg. wyd. (przekład poprawiony, przyp. tłum.); Por. dalszą wypowiedź Kanta: „Wmówienie mogę zatrzymać dla siebie, jeżeli się z tym dobrze czuję, nie mogę jednak, ani nie powinienem chcieć uczynić je ważnym poza mną”, „*ibid.*”, B 850). Na temat kantowskiego pojęcia „cudzego rozumu” por. J. Simon, „Immanuel Kant”, w: *Klassiker der Sprachphilosophie*, hrsg. von T. Borsche, München 1986; Przedmowa do: *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation*, Bd. IV, hrsg. von J. Simon, W. Stegmaier, Frankfurt am Main 1998.

<sup>14</sup> Przekład, za zgodą autora, sporządzono podstawie maszynopisu tekstu pt. „Nur Wörter? Über Moderne und Postmoderne”, wygłoszonego przez autora w ramach gościnnego wykładu na UAM w maju 2000 roku.