

Stanisław Judycki

Szkic o oczywistości i pewności*

1. Oczywistość

BEZPOŚREDNIOŚĆ. Pojęcie ‘oczywistości’ oraz pojęcie ‘pewności’ należą do standardowego słownika epistemologii, nieczęsto jednak poświęca się im odrębne rozważania, rzadko też dadzą się znaleźć analizy ukazujące, jakie relacje zachodzą pomiędzy oczywistością i pewnością. Oba pojęcia są jednak fundamentalnie doniosłe i, jak można by powiedzieć, spotyka się je na każdym kroku analiz epistemologicznych. Wystarczy wskazać, że oczywistość bywa uznawana za kryterium prawdy, a pewność traktuje się jako cechę odróżniającą ‘zwykłe’ mniemanie lub opinię od wiedzy. Nie należy jednak oczekiwać, że przedstawione poniżej rozważania na temat oczywistości i pewności rozstrzygną problematykę prawdy lub problemy dotyczące wiedzy, każda bowiem z tych kwestii musi być analizowana osobno.

Pojęcie bezpośredniości poznania (wiedzy) odgrywa ważną rolę w trakcie prób definiowania oczywistości, ale trudno jest podać przekonujące określenie, które rodzaje czynności poznawczych (i ich rezultatów) i z jakich powodów należy uznać za bezpośrednie, a które za pośrednie, z pojęciem bezpośredniości związane są bowiem różne potoczne przeświadczenia, a każda filozoficzna propozycja w tym względzie może być uznana za arbitralną i niemożliwą do uzgodnienia z którymś z przeświadczeń wyniesionym z życia codziennego. Czy na przykład poznanie czegoś przez instrumenty, które w zauważalny sposób zmieniają charakterystykę przestrzenną przedmiotu, np. mikroskop, lub poznanie za pomocą różnych innych urządzeń technicznych, które zmieniają charakterystykę przestrzenną i czasową przedmiotu, np. telewizor, należy uznać za poznanie pośrednie czy bezpośrednie? Dla jednych będzie to poznanie bezpośrednie, dla innych nie. Wydaje się, że w tej sytuacji najlepszym wyjściem jest pokazanie wzorcowego przykładu, przykładu niejako przekonującego dla wszystkich, a potem zobaczenie, jak w świetle tego przykładu wyglądają inne sytuacje.

Takim wzorcowym i być może unikalnym przypadkiem poznania bezpośredniego jest poznanie własnych stanów świadomych (psychicznych) za pomocą spostrzegania wewnętrznego (introspekcji). Jedyną tej sytuacji polega na tym, że podmiot poznający jest tu jednocześnie przedmiotem poznawany i razem tworzą, jak można by powiedzieć, niczym niezapośredniczoną jedność: to ‘ja’, jako podmiot poznania, poznaje własne stany i w ten sposób sam siebie czyni przedmiotem. Z tego

* Tekst poniższy znajduje się w druku.

przykładu można wyciągnąć wniosek, że poznanie bezpośrednio to takie poznanie, w którym brak jest jakiegokolwiek przesłonięcia. Takim przesłonięciem może być tzw. pośrednik nieprzeźroczysty, czyli taki pośrednik, który sam musi stać się tematem osobnego aktu uwagi, abyśmy mogli się odnieść do przedmiotu. Z medium nieprzeźroczystym na pewno nie mamy do czynienia w wypadku poznawania własnych stanów psychicznych, natomiast pośrednik nieprzeźroczysty występuje we wszystkich tych sytuacjach, gdzie do przedmiotów odnosimy się przez obraz, znak itp. W introspekcji nie ma żadnego pośrednika w ogóle, a więc nie pojawia się tu także pośrednik przeźroczysty, którego przykładem mogą być okulary: nie musimy czynić okularów przedmiotem osobnego aktu uwagi, abyśmy się mogli odnieść do spostrzeganych przez nie przedmiotów.

Oprócz braku przesłonięcia, poznanie własnych stanów psychicznych nie wykazuje żadnych śladów wnioskowania, a zatem wiedza pochodząca z doświadczenia wewnętrznego jest tzw. wiedzą nieinferencyjną. Gdy na przykład jestem radosny, to od razu, bez żadnego wnioskowania, wiem, że tak jest. Brak przesłonięcia i brak elementów wnioskowania występują nie tylko w przypadku introspekcji, lecz także w wypadku percepcji zmysłowej, tak więc i poznanie uzyskane za pomocą percepcji zmysłowej należy uznać za poznanie bezpośrednie. Poznanie bezpośrednie to zatem poznanie nieinferencyjne.

Wydaje się, że wiedza bezpośrednia musi się też cechować jakimś rodzajem naoczności. W odniesieniu do percepcji zmysłowej ten warunek można uznać za nieproblematyczny, lecz specyficznej naoczności brakuje, wzorcowym z innych powodów, danym spostrzegania wewnętrznego (moja radość nie posiada żadnej charakterystyki jakościowej, charakterystyki analogicznej do jakości percepcyjnych lub wyobrażeniowych). Jeszcze trudniej jest mówić o naoczności w wypadku ujęć czysto intelektualnych (rozumowych): wiem bezpośrednio, to znaczy wiem bez żadnego przesłonięcia i bez żadnego wnioskowania, że jeżeli $a = b$, to $b = a$, ale jaki rodzaj naoczności należałoby przypisać wiedzy na temat takich właśnie stanów rzeczy? Być może chodzi tu o naoczność, którą E. Husserl nazywał naocznością kategoryalną. W wyrażeniu 'naoczność kategoryalna' wydaje się chodzić o następujące dwie rzeczy: po pierwsze o to, że w powyższym przykładzie, wychodząc od zmysłowego spostrzeżenia partykularnych napisów, przechodzimy do niezmysłowego widzenia koniecznego i ściśle ogólnego stanu rzeczy; po drugie, w tym nadbudowanym na akcie zmysłowego spostrzegania widzeniu, 'widzimy' niezmysłowo samo formalno-ontologiczne pojęcie równości. Czy jednak mówienie w takich wypadkach o (ponadzmysłowej) naoczności nie jest nadmiernym 'przeciążaniem' tego pojęcia?

Jakkolwiek by się rzeczy miały z naocznością ujęć czysto intelektualnych, to trzeba podkreślić, że w dyskusji na temat

bezpośredniości nie chodzi o bezpośredniość czasową, lecz o bezpośredniość epistemiczną, gdyż w wypadku świadomych spostrzeżeń zmysłowych nie mamy do czynienia z jednoczesnością przyczyny i skutku, to znaczy od pojawienia się bodźca do jego uświadomienia musi upłynąć pewien okres czasu, jak również nie chodzi tu i o bezpośredniość kauzalną, gdyż percepcja zmysłowa jest zapośredniczona przez wysoce skomplikowane łańcuchy przyczyn fizycznych i fizjologicznych. Za warunki bezpośredniości epistemicznej należy więc uznać brak przesłonięcia, niewystępowanie jakichkolwiek rodzajów wnioskowania oraz naoczność.

OCZYWISTOŚĆ I INTUICJA. Oczywistość przypisuje się sądom lub związkom pomiędzy nimi i, jeżeli określone sądy są oczywiste, to dzięki temu możemy (natychmiast) uświadomić sobie, iż są prawdziwe (lub fałszywe). Niektóre z wydawanych przez nas sądów lub pewne powiązania pomiędzy sądami pojawiają się jako wyposażone w formalną cechę oczywistości, natomiast innym brakuje takiej cechy. Tylko drugorzędnie oczywistość można traktować jako cechę zdań, gdyż ten sam sąd może być wyrażony za pomocą różnych zdań oraz to samo zdanie może wyrażać różne sądy. Zazwyczaj mówi się o oczywistości w odniesieniu do prawdy, lecz należy pamiętać, że oczywiste mogą być również fałszywe, jednak, dla uproszczenia, w dalszym ciągu rozważań będzie uwzględniana tylko oczywistość w odniesieniu do prawdy. Od najdawniejszych czasów (św. Augustyn) przeżycie oczywistości opisywano za pomocą metafory światła: przeżycie oczywistości ma charakter 'naocznego przyjmowania' tego, co dane i naocznego 'wglądu'.

Wyrażenie 'przeżycie oczywistości' wskazuje na podstawową trudność związaną z pojęciem oczywistości: oczywistość często interpretuje się jako swoistego rodzaju uczucie, uczucie bycia przekonanym o czymś, uczucia jednak są zmienne, pojawiają się i znikają, w wypadku jednych podmiotów uczucie oczywistości pojawia się w odniesieniu do określonych stanów rzeczy, a w wypadku innych podmiotów w odniesieniu do tych samych stanów rzeczy uczucie oczywistości nie pojawia się itd. Uczucie, że coś jest oczywiste, jest czymś, jak mówimy, zmiennym i subiektywnym, jak zatem coś zmiennego i subiektywnego może być kryterium prawdy lub warunkiem wiedzy? Widać więc, że w dyskusji dotyczącej pojęcia oczywistości łączą się ze sobą elementy psychologiczne i czysto epistemologiczne (logiczne w szerokim sensie). Podejścia antypsychologiczne (logiczne w szerokim sensie) w epistemologii chcą interpretować oczywistość jako cechę zdań (sądów), natomiast podejścia akcentujące sposób przeżywania eksponują takie elementy, jak przeżycie 'przejrzystości' (*perspicuitas*) i/lub element koncentracji uwagi itp. Wydaje się jednak, że mimo pojawiających się prób 'oczyszczenia' oczywistości ze składników psychologicznych, każde określenie tego pojęcia zawsze będzie musiało jakoś uwzględnić sposób, w jaki przeżywamy sądy oczywiste.

Oczywistość jest ‘naocznym przyjmowaniem’ i ‘naocznym wglądem’, który odbywa się momentalnie i, zasadniczo rzecz biorąc, odnosi się do prostych (niezłożonych) treści mentalnych. To określenie wskazuje na bliskie powiązanie pojęcia oczywistości z pojęciem intuicji, a potwierdzenie tego znajduje się w systemie filozoficznym Kartezjusza, który zagadnienie oczywistości rozważał właśnie za pomocą pojęcia intuicji (*intuitus*) i koncepcji idei jasnych i wyraźnych (*clara et distincta perceptio*).

Oczywiste według Kartezjusza jest to, co jest dane jasno i wyraźnie. Jasność znaczy tu, że przedmiot, do którego się odnosimy, jest ‘samoobecny’, jest dany bez żadnego ‘przesłonięcia’ (*quae menti attendenti praesens et aperta est*), natomiast wyraźność oznacza, że sposób prezentacji przedmiotu jest jasny oraz, jednocześnie z jasnością, że da się on odróżnić od wszystkich innych przedmiotów (*ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat*).¹ Właściwie rzecz biorąc, w określeniu podanym przez Kartezjusza znajdują się dwa pojęcia wyraźności: po pierwsze, wyraźność ‘zewnątrzna’, to znaczy ta idea jest wyraźna, która da się oddzielić od wszystkich innych (*ab omnibus aliis*); po drugie, wyraźność ‘wewnętrzna’, to znaczy ta idea jest wyraźna, której składniki dadzą się oddzielić od siebie tak, że można je ująć osobno (*quod ... in se contineat*).

Słowo ‘idea’, użyte w powyższych określeniach jasności i wyraźności, oznacza każde zdarzenie zachodzące w świadomości podmiotu, a więc ideami będą pojęcia, sądy, percepcje zmysłowe, przypomnienia, wyobrażenia itd. Idea trójkąta może być uznana za ideę jasną i wyraźną, ponieważ jest dana bez żadnego przesłonięcia, potrafimy ją odróżnić od wszystkich innych idei, np. od idei innych figur geometrycznych, oraz jesteśmy w stanie wymienić składniki należące do idei trójkąta. Modelowym przykładem oczywistych prezentacji były zawsze ujęcia odnoszące się do przedmiotów matematycznych, a I. Kant twierdził nawet, że oczywistość, interpretowana przez niego jako ‘naoczna pewność’ (*anschauende Gewissheit*), nie może przysługiwać wiedzy pochodzącej z pojęć i dyskursu, lecz wyłącznie intuicyjnie danym zasadom i aksjomatom matematycznym.²

OCZYWISTOŚĆ ASERTORYCZNA I APODYKTYCZNA. Interpretacja oczywistości jako ‘naocznego wglądu’ i ‘naocznego przyjmowania’ nakazywałoby odróżnianie tylu typów oczywistości, ile istnieje zasadniczych typów naoczności, a więc należałoby mówić o oczywistości zmysłowej, o oczywistości charakterystycznej dla doświadczenia wewnętrznego, oczywistości moralnej, estetycznej, oczywistości związanej z doświadczeniem cudzych stanów psychicznych itd. W tradycji filozoficznej utrwalili się jednak zasadniczy podział oczywistości na dwa rodzaje, oczywistość asertoryczną (empiryczną) i oczywistość

¹ R. Descartes, *Principia philosophiae* (1644), *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960, I, § 45.

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A734/B 762.

apodyktyczną (aprioryczną). Gdy w pełnym słońcu spostrzegamy dom otoczony drzewami, to temu aktowi percepcji zmysłowej można przypisać charakter oczywistości asertorycznej. Mamy w tym wypadku naoczność i bezpośredniość prezentacji, co nadaje tej percepcji cechę oczywistości, lecz jest to (tylko) oczywistość asertoryczna, gdyż prezentujący się w niej stan rzeczy nie jest konieczny, jak też i jego poszczególne składniki nie noszą waloru konieczności.

Gdy do danych percepcyjnych zastosujemy kryterium jasności i wyrazności, to okaże się, że idee (pojęcia) pochodzące z percepcji zmysłowej nie są wyraźne, gdyż, inaczej niż w wypadku matematycznej idei trójkąta, nie potrafimy wyliczyć poszczególnych składników idei pochodzących z percepcji. Z różnych powodów możemy także wątpić w wiarygodność percepcji, możemy na przykład przypuszczać - ze względu na pewien zauważony szczegół - że spostrzegany dom jest w rzeczywistości makietą ustawioną dla potrzeb jakiegoś filmu itp. Inaczej jest w wypadku oczywistości apodyktycznej, tu mamy albo do czynienia z koniecznymi stanami rzeczy, albo wykluczone jest wątplenie w to, co się nam prezentuje, albo spełnione są oba warunki jednocześnie.

Zgodnie z tradycją z oczywistością apodyktyczną prezentują się podstawowe zasady metafizyczne (tzw. pierwsze zasady bytu i poznania), a więc, na przykład, zasada identyczności, niesprzeczności, przyczynowości (każde zjawisko posiada przyczynę), podstawowe aksjomaty i prawdy logiczno-matematyczne, jak również, jak się niekiedy sądzi, podstawowe zasady moralne. We wszystkich tych wypadkach zrealizowane są oba warunki, a mianowicie mamy do czynienia z koniecznymi stanami rzeczy oraz wykluczone jest wątplenie. Idee tego rodzaju dane są jasno i wyraźnie, to znaczy dane są bezpośrednio, bez żadnego przesłonięcia oraz jesteśmy w stanie odróżnić je od innych idei oraz odróżnić i wyliczyć poszczególne ich składniki.

Oczywistość apodyktyczna może pojawiać się również jako cecha sądów dotyczących niekoniecznych stanów rzeczy, ale takich, co do których wątplenie jest wykluczone. Apodyktyczną oczywistością opatrzone jest na przykład sąd „Teraz przeżywam ból”. Mimo że nie jest to sąd ujmujący konieczny stan rzeczy, to jednak nie jesteśmy w stanie weń wątpić. Szerzej rzecz traktując, z apodyktyczną oczywistością pojawiają się te sądy, które relacjonują sposób przeżywania czegoś, apodyktycznie oczywisty będzie więc na przykład sąd stanowiący ‘protokół’ świadomego przeżywania: „Przeżywam teraz percepcję ukazującą dom otoczony drzewami”, lecz apodyktycznie oczywisty nie będzie ‘rezultat’ tej percepcji w postaci sądu: „Teraz jest przede mną dom otoczony drzewami”, o ile bowiem, z różnych powodów, można wątpić, czy rzeczywiście jest przed nami dom otoczony drzewami, o tyle nie można wątpić w to, że przeżywamy widzenie domu otoczonego drzewami. Oczywistość apodyktyczna przysługuje sądom na temat przeżyć świadomych jako takich, choć prezentujące się w nich stany rzeczy nie są konieczne.

Podobnie ma się rzecz z oczywistością apodyktyczną dotyczącą istnienia podmiotu. Sławne wątplenie Kartezjusza pozostawiło, jako jedyną rzecz daną z apodyktyczną oczywistością, podmiot ('ja'), który dokonuje aktów wątplenia, a szerzej aktów myślenia. W tym wypadku apodyktyczność dotyczy sądu na temat istnienia podmiotu ('ja') spełniającego akty wątplenia. Nie mogę wątpić w to, że istnieję, gdyż akty wątplenia, które są odmianą aktów myślenia, są aktualnie spełniane przez podmiot, czyli 'przeze mnie' (*cogito, ergo sum*). Samo jednak istnienie tego podmiotu ('ja'), to znaczy podmiotu przeprowadzającego fundamentalny dyskurs filozoficzny, nie jest koniecznym stanem rzeczy.

We współczesnej epistemologii funkcjonuje powszechnie inne określenie oczywistości niż te odwołujące się do pojęć jasności i wyraźności, a mianowicie: oczywiste jest to zdanie, które wystarczy zrozumieć, aby być przekonanym jego prawdziwości lub fałszu. W tym określeniu nie jest brana pod uwagę ani jasność ani wyraźność, nie zostaje też uwzględniony podział na oczywistość asertoryczną i apodyktyczną, chodzi tylko o odniesienie się do znaczeń terminów użytych w danym zdaniu. Zgodnie z tym określeniem oczywiste są tzw. sądy analityczne, a więc takie, w których orzecznik jest zawarty w podmiocie sądu, jak to ma miejsce na przykład w sądach: „Trójkąt jest figurą trójboczną” lub „Kawaler jest mężczyzną nieżonatym”. Sądami nieoczywistymi byłyby natomiast te sądy, które do stwierdzenia ich prawdziwości lub fałszu wymagają pewnego dyskursu, wymagają poszukiwania racji, racji pojęciowych lub empirycznych. Sąd „Złoto jest na Syberii” nie byłby więc sądem oczywistym, gdyż do stwierdzenia jego prawdziwości lub fałszywości nie wystarczy zrozumienie znaczenia terminów, które go tworzą, lecz potrzebne są racje empiryczne w postaci badań, eksploracji, obserwacji itd. Takie określenie oczywistości nie rozstrzyga, czy wszystkie sądy wyrażające konieczne stany rzeczy muszą być potraktowane jako sądy analityczne, gdyż również wypadku tzw. pierwszych zasad metafizycznych oraz aksjomatów logicznych i matematycznych do stwierdzenia ich prawdziwości lub fałszywości wystarcza uchwycenie znaczenia terminów, lecz to nie rozstrzyga, czy domniemana tu konieczność jest jedynie koniecznością lingwistyczną, czy raczej jest koniecznością rzeczową (pozalingwistyczną). Kwestia ta dotyczy dyskusji na temat natury sądów analitycznych oraz opozycyjnych do nich sądów syntetycznych *a posteriori* i sądów syntetycznych *a priori* i nie będzie tutaj podejmowana.

OCZYWISTOŚĆ I AKTUALNOŚĆ. Ujęcia poznawcze, realizujące się w wypadku sądów oczywistych, charakteryzują się brakiem etapowości, odbywają się w jednej chwili, 'za jednym zamachem', w ich trakcie nasza uwaga jest całkowicie skierowana na stan rzeczy, do którego się odnosimy. Mimo tego jednak, jak się wydaje, istnieje potrzeba odróżnienia pomiędzy oczywistościami aktualnymi i nieaktualnymi. To, co jest wzorcowo oczywiste, jest oczywiste oczywistością aktualną, spełnianą w

stanie pełnej koncentracji uwagi, natomiast każda miniona oczywistość musi być związana z pamięcią. Dotyczy to zarówno oczywistości asertorycznej (empirycznej) jak i apodyktycznej (apriorycznej). Wiele sądów apodyktycznie oczywistych może być wielokrotnie spełnianych, czyli przeprowadzanych w stan aktualnej oczywistości, lecz wiele sądów oczywistych asertorycznie może być wyłącznie przedmiotem aktów pamięci. W związku z tym należy wprowadzić dodatkowe odróżnienie pomiędzy oczywistością aktualną i nieaktualną (oczywistością mnemonicą). Można też twierdzić, że istnieje oczywistość specyficzna dla przypuszczeń lub dla prawdopodobieństwa czegoś. Sądy stwierdzające prawdopodobieństwo muszą być prawdziwe albo fałszywe i jako takie, w określonych sytuacjach, mogą posiadać cechę oczywistości.

O innych rodzajach oczywistości można mówić wtedy, gdy pominiemy wzorcową sytuację aktu oczywistego spełnianego momentalnie. Nie tylko takie sądy są oczywiste, których treść jesteśmy w stanie ogarnąć w jednej chwili, lecz jako oczywiste mogą pojawiać się również sądy będące wynikiem przeprowadzonego dyskursu. Oczywistość występuje niekiedy jako 'kres' czy 'zwieńczenie' dyskursu. Mamy wtedy do czynienia z oczywistością pośrednią, a nie z oczywistością bezpośrednią, która realizuje się w jednej chwili, w trakcie pełnej koncentracji uwagi. Oczywistość pośrednia jest w pewnym sensie oczywistością nadbudowaną, a jej podbudowę stanowią poszczególne kroki dyskursu, lecz nie jest to oczywistość mnemonicą, gdyż akt nadbudowanego ujęcia o cesze oczywistości nie jest przedmiotem przypomnienia, lecz realizuje się w teraźniejszości poprzedzonej aktami podbudowującymi. Wydaje się, że przyjęcie istnienia oczywistości jako 'kresu' lub 'zwieńczenia' dyskursu zgadza się z naszymi intuicjami dotyczącymi poznania w ogólności.

OCZYWISTOŚĆ I PRAWDA. Drugi zasadniczy nurt dyskusji na temat oczywistości dotyczy charakteru powiązania pomiędzy oczywistością i prawdą. Czy tylko musimy 'instynktownie' wierzyć w to, że pojawiające się przeżycia oczywistości prezentują nam prawdę, czy też raczej możemy powiedzieć, iż wiemy to.

Stanowiska empirystyczne w XX w. dystansowały się od oczywistości jako kryterium prawdy. Podnoszono zarzut, że nie da się stwierdzić, które przeżycia oczywistości są przeżyciami 'prawdziwych' oczywistości, to znaczy oczywistości gwarantujących prawdę odpowiednich sądów. Zwracano przy tym uwagę, że oczywistość jest czymś prywatnym (subiektywnym) i że każda próba dowodzenia istnienia obowiązywalności określonych rodzajów oczywistości musi zawsze prowadzić do kłistości argumentacyjnej, gdyż każdy, kto wysuwa jakiegokolwiek argumenty, musi się powoływać na jakieś oczywistości.

Temu sceptycznemu podejściu do wartości oczywistości jako argumentu w ramach dyskusji naukowej lub filozoficznej trzeba o tyle przyznać rację, że posiadanie oczywistości w odniesieniu do takich lub

innych stanów rzeczy jest uwarunkowane wykształceniem i zdolnościami, a nawet indywidualną wrażliwością. To, co dla osób odpowiednio przygotowanych w danej dziedzinie wiedzy oraz dla osób dysponujących określonym rodzajem zdolności (np. zdolności formalnych), pojawia się jako oczywiste, dla innych, to znaczy dla osób nieprzygotowanych lub nie posiadających odpowiednich uzdolnień, nie pojawia się z cechą oczywistości, wymaga uczenia się odpowiednich pojęć, wymaga przeprowadzenia odpowiedniego dyskursu. Zarzutu prywatności nie można jednak posuwać zbyt daleko, gdyż również dane pochodzące z różnych form dyskursu wymagają przygotowania i zdolności. Zarzut prywatności można natomiast osłabić przez wzięcie pod uwagę faktu, iż ‘rzetelne’ oczywistości nigdy nie występują w izolacji: coś, co po pewnym czasie okazuje się pozorną oczywistością i pozorną prawdą, nie okazuje się takie w wyniku niejako ‘punktowego’ ujęcia, lecz zostaje przekreślone przez to, że nie stanowi spójnego elementu w ramach szerszych kontekstów ludzkiego myślenia i wiedzy. Pozytywnie patrząc, te szersze konteksty, to znaczy już skonstatowane prawdy w danej dziedzinie, stanowią instancję kontrolującą dla pojawiających się oczywistości.

Wspomniany wyżej zarzut cyrkularności w odniesieniu do jakichkolwiek prób uzasadniania ważności przedmiotowej sądów domniemanych jako oczywiste można uznać nie tyle za powód do odrzucenia oczywistości jako kryterium prawdy, lecz, całkiem odwrotnie, za świadectwo tego, że oczywistości różnych typów stanowią ostateczną podstawę jakichkolwiek roszczeń do prawdy i wiedzy. Oczywistość, rozumianą jako ‘przyjmujące widzenie’ stanów rzeczy w pewnym rodzaju naoczności, należy uznać za ostateczną instancję, do której może odwołać się nasz rozum w trakcie prób uzasadniania jakichkolwiek sądów. Pamiętając o tym, można powiedzieć, że nie tylko instynktownie wierzymy, że oczywistość gwarantuje prawdę, lecz że również wiemy, iż tak właśnie jest.

Nieco inny aspekt pojęcia oczywistości ukazuje się wtedy, gdy akty oczywistego poznania określimy jako akty, w których dochodzi do pokrycia się tego, co jest (pusto) domniemane z tym, co jest (naocznie) dane. Można posługiwać się ideą (pojęciem) trójkąta bez żadnej naoczności, a więc używać tego pojęcia ‘czysto znakowo’ (sygnitywnie), można jednak przeprowadzić ‘czysto znakowe’ odniesienie się do przedmiotu do postaci naocznej, np. konstruując trójkąt w wyobraźni lub fizycznie go rysując i w ten sposób uzyskać naoczną wiedzę na temat jego poszczególnych własności. W tym kontekście E. Husserl, który wprowadził przeciwstawienie: pusta (nienaoczna) myśl - naoczne i oczywiste wypełnienie, twierdził, że wszystkie problemy rozumu ludzkiego i jego prawomocności są ostatecznie problemami odpowiednich naocznych wypełnień dla tego, co jest tylko konstrukcją znakowo-pojęciową, a stąd, że analiza (krytyka) rozumu, jego zasięgu i jego prawomocności, jest równoznaczna ze stwierdzeniem, które konstrukcje

pojęciowe można doprowadzić do jakiejś formy naocznej prezentacji lub przynajmniej znaleźć dla nich naoczną i oczywistą podbudowę.³ Podejście Husserla zgadza się z nurtem tej tradycji, która poznanie interpretowała za pomocą metafory światła, przy czym mówienie o ‘świecie’ zostało zastąpione u Husserla terminologią prezentacji naocznych i oczywistych. Według twórcy XX-wiecznej fenomenologii jedynie posiadanie naoczności i oczywistości może stanowić uprawomocnienie dla jakichkolwiek sądów w naukach i w filozofii. Do tej tradycji należą też koncepcje uznające istnienie oczywistości w dziedzinie moralnej, a więc swoistej *vidance du coeur*.⁴

W kontekście pytania o relację pomiędzy oczywistością a prawdą wprowadza się czasami odróżnienie oczywistości przedmiotowej i oczywistości podmiotowej. Oczywistość podmiotową (subiektywną) należy wtedy rozumieć jako poczucie lub przeżycie oczywistości czegoś. Jak wiadomo, tego rodzaju stan psychiczny może być złudny. Oczywistość przedmiotowa polega natomiast na świadomości ukazującej, w jaki sposób przedmiot danego typu wyznacza jemu właściwy sposób prezentacji. Można to tak zinterpretować, że gdy w jasnym słońcu widzimy dom otoczony drzewami, to jednocześnie uświadamiamy sobie, że nasze widzenie tego stanu rzeczy odbywa się w optymalnych warunkach i że nasze spostrzeżenie jest całkowicie zdeterminowane przez sam ten stan rzeczy, a nie przez jakiekolwiek inne czynniki. To wszystko uświadamiamy sobie w trakcie spostrzegania zmysłowego dzięki tzw. ‘świadomości towarzyszącej’. Oczywistość przedmiotowa ma więc charakter refleksywny i polega na tym, że w trakcie spełniania określonego aktu współuświadamiany przez nas sposób spełniania tego aktu poświadcza jego zależność od przedmiotu. Oczywistość przedmiotowa w tym sensie byłaby więc kryterium prawdy dla danego ujęcia poznawczego, choć w wypadku oczywistości asertorycznej byłoby to kryterium zawodne, natomiast w wypadku oczywistości apodyktycznej byłoby to kryterium niezawodne. Należy jednak podkreślić, że nie chodzi tu o to, że każdy, kto na przykład zajmuje się matematycznymi stanami rzeczy, gdy ma do czynienia z aktami wyposażonymi we własność oczywistości, to tym samym jest zawsze bezbłędny, w tej dyskusji chodzi bowiem o niezawodność w zasadzie, a nie o niezawodność w każdym wypadku pojawienia się ‘uczucia’ oczywistości przedmiotowej.

2. Pewność

PEWNOŚĆ BEZWARUNKOWA. Zarówno język potoczny jak i techniczny język filozoficzny zawierają wiele różnych użycí słowa ‘pewność’ i

³ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975².

⁴ Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern: Francke 1966 (*Gesammelte Werke*, t. 2).

podobnie jak to ma miejsce w wypadku oczywistości, trudno jest przeprowadzić możliwie precyzyjne określenie zawartości treściowej tego pojęcia. Zazwyczaj podkreśla się, że w wyniku oddziaływania systemu filozoficznego Kartezjusza 'pewność' stała się jednym z centralnych pojęć filozoficznych: problem pewności został związany z problemem możliwości i granic ludzkiego poznania oraz uzyskał rangę nawet bardziej doniosłą niż problem prawdy. Chociaż mówienie o różnych rodzajach pewności funkcjonowało już wcześniej, to dopiero w wyniku oddziaływania koncepcji Kartezjusza pewność stała się jednym z zasadniczych problemów filozoficznych. Pewność samoświadomości - pewność *cogito* - została przez Kartezjusza potraktowana jako fundamentalny i wręcz archetypiczny rodzaj pewności, w efekcie czego w filozofii nowożytnej ważnym tematem dyskusji stała się problematyka świadomości oraz kwestia charakteru relacji pomiędzy danymi świadomości a światem przedmiotowym.

Pewność, podobnie jak oczywistość, można potraktować bądź jako stan umysłu, jako 'uczucie pewności', a więc jako zjawisko psychiczne, bądź jako cechę przysługującą określonym sądom (zdaniom), a nie przysługującą innym. Według tradycyjnego określenia pewność jest przyłgnięciem umysłu do prawdy bez obawy pomyłki. Tak zinterpretowana pewność jest stanem umysłu i podlega zarzutowi, iż to, co komuś w pewnym momencie czasu pojawia się jako pewne, może przestać się takie wydawać, albo że to, co dla jednych jest pewne, dla innych takie nie jest itp. Powstaje też problem, czy sądy (zdania) oczywiste muszą być uznawane za pewne i odwrotnie, czy sądy (zdania) pewne są zawsze oczywiste. Można również postawić pytanie, czy ma sens mówienie o stopniach pewności, czy też raczej pewność jest kwestią: 'tak' albo 'nie'.

Pewność bezwarunkowa, czyli absolutna (*certitudo absoluta*) występuje wtedy, gdy stwierdzamy, że przeciwieństwo stanu rzeczy, do którego odnosi się określony sąd lub nieistnienie tego stanu rzeczy, jest niemożliwe do pomyślenia. To, co jest pewne pewnością bezwarunkową, przeciwstawia się jakiegokolwiek możliwości wątpliwości, jest tym, o czym nie da się pomyśleć, że jest inne lub że nie istnieje, tym, co z konieczności domaga się akceptacji. Dzieje się tak, ponieważ to, co jest absolutnie pewne, albo jest osadzone w istocie samego myślenia, albo ma podstawę w istocie myślanej treści (przedmiotu). Zasadniczo rzecz biorąc, pewność bezwarunkowa jest pewnością aprioryczną (apodyktyczną), to znaczy pewnością dotyczącą koniecznych stanów rzeczy wyrażanych w sądach z zakresu logiki, matematyki i metafizyki, choć może również dotyczyć to, co nie jest konieczne (tzw. pewność *cogito*). Pewność absolutna może też pojawić się w odniesieniu do stanów rzeczy wyrażanych przez sądy moralne, przy czym bezwarunkowo (apodyktycznie) pewne byłyby te sądy moralne, których negacja równałoby się negacji jakiegokolwiek moralności. Bezwarunkowo pewne (apriorycznie) są podstawowe zasady

logiczne, podstawowe twierdzenia matematyczne i zasady metafizyczne. Bezwarunkowa pewność aprioryczna (apodyktyczna) jest niestopniowalna, podczas gdy pewność empiryczna (asertoryczna) jest pewnością warunkową i jako taka może mieć różne stopnie.

Odmienne, od powyżej podanego, określenie pewności nawiązuje do Kartezjusza i stwierdza, że określony sąd (zdanie) jest pewny, gdy nie istnieje żadna niesprzeczna supozycja, która mogłaby go uczynić fałszywym. W wyrażeniu 'żadna niesprzeczna supozycja' chodzi o możliwość logiczną, a więc ten sąd jest pewny, w stosunku do którego nie da się pomyśleć jakiegokolwiek niesprzecznego przypuszczenia, które mogłoby spowodować uznanie tego sądu za fałszywy, wchodzą tu więc w rachubę nie tylko doniosłe i uzasadnione w danym kontekście przypuszczenia, które mogłyby podważać określony sąd, lecz wszystkie logicznie możliwe supozycje, które by go falsyfikowały. Przy tak mocnych warunkach nakładanych na pewność większość uznawanych przez nas sądów nie będzie pewna. Nie będą na przykład pewne sądy dotyczące przedmiotów fizycznych, nie jest bowiem logicznie sprzeczne, że nasze sądy, które dotyczą istnienia i własności przedmiotów fizycznych, są w całości fałszywe. W myśl tego rozumienia pewności określony sąd jest pewny wtedy, gdy podmiot posiada odpowiednie racje dla jego uznania oraz nie istnieją absolutnie żadne racje, aby w ten sąd wątpić. Formułę „nie istnieją absolutnie żadne racje” można interpretować w ten sposób, że ktoś nie uświadamia sobie w danym momencie takich racji lub w ten sposób, że nie istnieją one w ogóle, to znaczy niezależnie od tego, czy są one uświadamiane, czy nie.

Tego rodzaju interpretacja pewności wykluczałaby ją z repertuaru własności, która może przysługiwać naszym, ludzkim aktom poznawczym. My, ludzie nigdy nie moglibyśmy dysponować pewnością w tym sensie, gdyż zawsze można 'pusto' pomyśleć o racjach, które podważałyby pewność przypisywaną danemu sądowi. Jako tego rodzaju rację Kartezjusz rozważał hipotezę, z punktu widzenia zdrowego rozsądku raczej egzotyczną, że być może istnieje złośliwy demon, który nas systematycznie zwodzi nie tylko co do istnienia świata przedmiotów materialnych, ale też co do prawdziwości naszych podstawowych przekonań logicznych i matematycznych. W świetle tej hipotezy wszystkie sądy stawały się niepewne, to znaczy niepewne stawały się nie tylko sądy uznawane za pewne pewnością aprioryczną (apodyktyczną), ale też sądy traktowane jako pewne pewnością empiryczną (asertoryczną). Wyjątkiem według Kartezjusza miałby być sąd powstały na podstawie danych doświadczenia wewnętrznego i stwierdzający, że jestem istotą spełniającą akty myślenia.

PEWNOŚĆ WARUNKOWA. W odróżnieniu od pewności bezwarunkowej, wzgl. pewności kartezjańskiej, pewność warunkowa (*certitudo conditionata*) jest stopniowalna. Pewność warunkowa może wystąpić w postaci pewności apriorycznej, to znaczy pewności dotyczącej koniecznych stanów rzeczy lub w postaci pewności empirycznej, to znaczy

takiej, która dotyczy niekoniecznych stanów rzeczy. Warunkowa pewność aprioryczna (apodyktyczna) jest pewnością dyskursywną w takich dziedzinach, jak logika, matematyka lub metafizyka i ma miejsce wtedy, gdy jesteśmy czegoś pewni wyniku określonego dyskursu, a więc jesteśmy tego pewni przy założeniu poprawności poszczególnych kroków przeprowadzanego dyskursu oraz prawdziwości jego założeń. Poprawność poszczególnych kroków określonego dyskursu oraz prawdziwość jego założeń stanowią warunki warunkowej pewności apriorycznej, a pewność tego rodzaju odpowiada, analizowanej powyżej, oczywistości pośredniej. Trzeba jednak zauważyć, że warunkowa pewność aprioryczna nie musi nosić rysu oczywistości (pośredniej), gdyż nie zawsze warunkowa pewność tego rodzaju pojawia się z charakterystycznym dla oczywistości (pośredniej) rysem całościowego odniesienia się do założeń danego dyskursu oraz do jego efektu, czyli wniosku.

Warunkowa pewność empiryczna pojawia się wtedy, gdy w odniesieniu do świata danego w doświadczeniu podmiot dysponuje dobrymi racjami na rzecz określonego sądu i jednocześnie nie jest świadomy żadnych doniosłych w danym kontekście racji, które mogłyby sprawić, że ten sąd okazałby się fałszywy. W myśl tego rozumienia pewności pewne byłyby te sądy, które, po pierwsze, byłyby odpowiednio uzasadnione i, po drugie, co do których zdawalibyśmy sobie sprawę, że nie istnieją w stosunku do nich żadne doniosłe w danym kontekście powody do wątplenia. W tym sensie sąd (zdanie) „Elektrony są cząstkami elementarnymi” byłby pewny, ponieważ istnieje wiele racji przemawiających za jego prawdziwością i jednocześnie nie istnieją w ramach fizyki współczesnej żadne doniosłe racje, aby wątpić w jego prawdziwość. Egzotyczne hipotezy w stylu Kartezjusza, będąc nie związane z dziedziną fizyki, ani w ogóle z żadną określoną dziedziną, nie wchodziłyby w rachubę jako możliwe racje przekreślające pewność sądu „Elektrony są cząstkami elementarnymi”. Widać zatem, że pewności w tym znaczeniu jest bardzo dużo w naukach i w życiu codziennym i że jest ona zależna od posiadanych racji pozytywnych na rzecz danego sądu oraz od braku doniosłych racji negatywnych.

Gdy pewność odniesiemy do posiadanych racji pozytywnych oraz do braku racji negatywnych, mogących falsyfikować określony sąd, to pewność zaczyna pojawiać się jako stan umysłu, który może występować z różnym natężeniem. Należałoby zatem mówić stopniach pewności, zależnie od ilości i wagi racji, którymi dysponujemy dla danego sądu. Czy jednak nie jest to sprzeczne z potoczną intuicją wiązaną ze słowem ‘pewność’? Potoczne rozumienie pewności sugeruje, że albo pewność ma miejsce i jest całkowita, albo w ogóle jej nie ma. Odniesiona do posiadanych racji pewność staje tylko ‘probabilistyczną’ (warunkową) pewnością, a nie pewnością po prostu. ‘Pewność probabilistyczna’ - takie wyrażenie, przynajmniej dla potocznej intuicji, ma wydźwięk wewnętrznej sprzeczności. Można jednak na to odpowiedzieć, że analiza filozoficzna,

prowadząca do odróżnienia rodzajów pewności, nie musi poddawać się ‘dyktatowi’ przeświadczeń potocznych i że zatem nie jest czymś bezsensownym mówienie o stopniowaniu pewności, w tym wypadku o stopniach pewności warunkowej.

Jeżeli pewność pojmimy jako, wspomniane już wyżej, ‘przyłgnięcie do prawdy bez obawy pobłądzenia’, to owo ‘przyłgnięcie’ musiałoby dotyczyć również pewności warunkowej (asertorycznej) i musiałoby być oparte na jakichś racjach, a wtedy trzeba uznać, że ‘przyłgnięcie’ jest zrelatywizowane do ilości i ‘siły’ tych racji. Inaczej mówiąc, odniesienie do warunków wystawia pewność asertoryczną na obawę pobłądzenia. Gdyby jednak ktoś nie chciał przyjąć istnienia zrelatywizowanej pewności w tym sensie, to nie mógłby mówić żadnym dobrze uzasadnionym, a więc i o żadnym racjonalnym sądzie, który jako taki właśnie zasługuje na nazwanie go pewnym. ‘Pobłądzenie’ nie może natomiast wystąpić w wypadku bezwarunkowej pewności apriorycznej (apodyktycznej), choć oczywiście nie chodzi tu o to, że każdy indywidualnie nie może się pomylić w tym, co uznaje za pewne apodyktycznie, spór bowiem dotyczy tu tego, czy w zasadzie tego rodzaju pewność wyklucza możliwość ‘pobłądzenia’.

3. Oczywistość i pewność

Jak można określić relacje zachodzące pomiędzy pojęciem oczywistości o pojęciem pewności? Jeżeli, jak to zostało podane poprzednio, określony sąd jest oczywisty wtedy, gdy wystarczy zrozumieć sens składających nań pojęć, aby uchwycić jego prawdę lub fałsz, to każdy sąd oczywisty w ten sposób jest pewny. Oczywistość byłaby więc sposobem prezentacji określonych sądów i stanów rzeczy, natomiast pewność stanem umysłu, który jest konsekwencją tego sposobu prezentacji. Należy przy tym zwrócić uwagę, że chodzi teraz, z jednej strony, o analizowaną wyżej oczywistość bezpośrednią, a więc taką, która dokonuje się nieetapowo, z drugiej zaś o aprioryczną pewność bezwarunkową. Sądy oczywiste apodyktycznie oczywistością bezpośrednią (nieetapową) byłyby bezwarunkowo (absolutnie) pewne, natomiast sądy oczywiste oczywistością warunkową, jako ‘kresem’ lub ‘zwieńczeniem’ dyskursu byłyby pewne w znaczeniu warunkowej pewności apriorycznej, ale w związku z faktem, że tego rodzaju sytuacje są rzadkie, to warunkowej pewności apriorycznej, opartej na oczywistości pośredniej, jest mało w ludzkim poznaniu.

Pewność empiryczna jest pewnością warunkową, to znaczy pewnością powstającą w wyniku z istnienia wielu pozytywnych racji na rzecz określonych sądów i w wyniku uświadamiania sobie braku doniosłych w danym kontekście racji, mogących świadczyć przeciw tym sądom, a stąd też oczywistość nie może być sposobem prezentacji tego rodzaju sądów, gdyż nie można niejako ‘objąć’ wszystkich racji na rzecz określonego sądu

w jednym oczywistym ‘wglądzie’, ani też tego rodzaju ‘wgląd’ nie może się nadbudowywać nad racjami pozytywnymi jako ich ‘kres’ czy ‘zwieńczenie’. Z tych powodów na przykład sąd: „Elektrony są cząstkami elementarnymi”, chociaż jest pewny warunkowo w powyżej określonym znaczeniu, nie jest sądem oczywistym nawet w sensie oczywistości pośredniej (nadbudowanej). Trzeba zatem powiedzieć że istnieje bardzo wiele sądów pewnych empiryczną pewnością warunkową, które nie są oczywiste, a przykładami takich sądów nieoczywistych i pewnych mogą być wszystkie prawa i teorie należące do nauk przyrodniczych, które zostały dobrze potwierdzone.

Osobny problem dotyczy pewności, która nie odnosi się koniecznych stanów rzeczy. Powyżej zostało powiedziane, że oczywistość apodyktyczna może pojawiać się jako cecha sądów odnoszących się do niekoniecznych stanów rzeczy, ale takich, co do których wątplenie jest wykluczone. Podobnie byłoby z pewnością: apodyktycznie pewny jest empiryczny sąd „Teraz przeżywam ból”. Chociaż nie jest to sąd ujmujący konieczny stan rzeczy, to jednak nie jesteśmy w stanie weń wątpić, a zatem jest on pewny. Szerzej rzecz traktując, apodyktyczną pewnością opatrzone są te sądy, które relacjonują sposób przeżywania czegoś, apodyktycznie oczywiste i pewne będą więc sądy stanowiące ‘protokoły’ świadomego przeżywania, np. „Przeżywam teraz percepcję ukazującą dom otoczony drzewami”, lecz apodyktycznie nie będzie ani oczywisty ani pewny ‘rezultat’ tej percepcji wyrażony w sądzie: „Teraz jest przede mną dom otoczony drzewami”, możemy bowiem wziąć pod uwagę różne powody skłaniające nas do wątpienia, czy rzeczywiście jest przed nami dom otoczony drzewami (możemy na przykład mieć pewne wskazówki, aby myśleć, że jest to tylko makieta domu). Nie da się jednak wątpić w to, że przeżywamy widzenie domu otoczonego drzewami. Oczywistość i pewność apodyktyczna przysługuje sądom ta temat przeżyć świadomych jako takich, choć prezentujące się w nich stany rzeczy nie są konieczne. Podobnie ma się rzecz z oczywistością i pewnością apodyktyczną dotyczącą istnienia podmiotu. Nie mogę wątpić w to, że istnieję, gdyż akty wątpienia, które są odmianą aktów myślenia, są aktualnie spełniane przez podmiot, którym jestem, a moje istnienie, jako istnienie podmiotu myśli, jest więc apodyktycznie pewne, choć nie jest to pewność dotycząca koniecznego stanu rzeczy: sam sobie nie pojawiając się jako coś, czego istnienie jest konieczne.