



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: W poszukiwaniu niepowątpiewalnego doświadczenia realnego bytu

Author: Krzysztof Wieczorek

Citation style: Wieczorek Krzysztof. (1996). W poszukiwaniu niepowątpiewalnego doświadczenia realnego bytu. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (T. 14 (1996), s. 53-65).



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Wobec kartezjańskiego radykalnego wątpienia ostała się w świetle późniejszych krytyk jedynie treść samowiedzy podmiotu poznającego. Warunkiem koniecznym przywrócenia wiarygodności twierdzeń ontologicznych dotyczących bytu zewnętrznego wobec świadomości — bytu realnie istniejącego i transcendentalnie poznawanego, a nie jedynie konstytuowanego przez świadomość na mocy aktów ustanawiających sens przedmiotowy — stało się bowiem uznanie oprócz twierdzenia „ja jestem” także twierdzenia „istnieje Bóg, który jest nieskończonym, wiecznym i doskonałym bytem, źródłem wszystkich idei wrodzonych znajdujących się w moim umyśle oraz absolutną gwarancją prawdziwości wszystkich sądów, które jasno i wyraźnie pojmuję jako prawdziwe”¹. Konstrukcja logiczna całego systemu kartezjańskiego opiera się na uznaniu prawdziwości tych dwóch fundamentalnych twierdzeń. Gdyby któreś z nich okazało się podważalne, wówczas wszystkie racje wątpienia o istnieniu bytów zewnętrznych, przytoczone w pierwszej i drugiej medytacji, pozostałyby w mocy i nie byłibyśmy w stanie odnaleźć ani jednej niepowątpiewalnej prawdy o świecie.

Otóż w świetle wnikliwych badań nad poprawnością logiczną przytoczonych przez Kartezjusza dowodów istnienia Boga okazało się, iż żaden z nich nie jest w pełni poprawny i możliwy do zaakceptowania bez zastrzeżeń².

¹ Por. R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie. Warszawa 1958, s. 104—107.

² Por. H. Brands: „*Cogito ergo sum*”. *Interpretationen von Kant bis Nietzsche*. Freiburg—München 1982; M. Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris 1953; E. Gil-



KRZYSZTOF
WIECZOREK

W poszukiwaniu
niepowątpiewalnego
doświadczenia realnego bytu



Po zakwestionowaniu tej podstawowej przesłanki fundującej ontologię Descartes'a znajdujemy się tedy jeśli nie z powrotem w punkcie wyjścia, to w każdym razie niewiele dalej: wolno nam uznać niepowątpiewalność samowiedzy „rzeczy myślącej”, która zdolna jest pomyśleć o sobie „ja jestem”, a jakkolwiek sąd wykraczający poza jej obszar³ możemy uznać jedynie za mniej lub bardziej prawdopodobny. Owa radykalna niepewność, obejmująca nawet najbardziej oczywiste z punktu widzenia zdrowego rozsądku twierdzenia o istnieniu przedmiotów zmysłowego doświadczenia, może wprawić w rozpacz najwytrawniejszego filozofa: „[...] pozostaje zawsze skandalem filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego — pisał Kant — żebyśmy musieli przyjmować tylko na wiarę istnienie rzeczy poza nami [...] i żebyśmy nie mogli przeciwstawić żadnego zadowalającego dowodu, jeżeli komu przyjdzie na myśl powątpiewać o ich istnieniu”⁴. Istotnie dzieje filozofii dostarczają niejednego przykładu myślicieli, którym „przyszło na myśl” zaprzeczyć istnieniu bytów pozaświadościowych⁵, a których wywód pozostaje spójny logicznie, wewnętrznie niesprzeczny, zgodny z wymogami racjonalnego myślenia, słowem — z formalnego punktu widzenia bez zarzutu. Tyle tylko, że całkowicie niezgodny z głęboko zakorzenioną intuicją: „[...] es gibt einen Gegenstand außer unserem Kopfe”⁶.

W tej sytuacji trudno doprawdy się dziwić, że Edmund Husserl, jeden z najgłębszych bodaj i najrzetelniejszych myślicieli ostatniego przełomu stuleci, konsekwentnie zachował daleko idącą powściągliwość wobec owego „skandalu filozofii” i nie dał się sprowokować pełnym niepokojem indagacjom wielu swych uczniów⁷ na czele z Romanem Ingardenem, który posunął się wręcz do oskarżenia swego mistrza o idealizm transcendentálny⁸ i o przyłączenie się do obozu tych, którzy jawnie zaprzeczają istnieniu realnego świata.

son. *Bóg i filozofia*. Tłum. M. Kochanowska. Warszawa 1961; A. M. Ziółkowski: *Filozofia R. Descartes'a*. Warszawa 1989.

³ Chodzi oczywiście o sądy tetyczne, nie zaś o zdania zbudowane w myśl zasad logiki formalnej, składające się z podstawień zmiennych logicznych i z funkcyj ekstensjonalnych, tzn. zdania, których prawdziwość można udowodnić, posługując się rachunkiem logicznym.

⁴ L. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1986, s. 50.

⁵ Por. np. G. Berkeley: *Principles of Human Knowledge*, 1710; M. Kaufmann: *Die immanente Philosophie*, 1893; W. Schuppe: *Der Solipsismus*, 1898; H. Vaihinger: *Die Philosophie des „Als ob”*, 1911.

⁶ F. Ebner: *Schriften*. Ed. 1. München 1963, s. 646.

⁷ Pisze o tym E. Levinas w: *Husserl und die phänomenologische Bewegung*. Hrsg. von H. R. Sepp. Freiburg—München 1988, Kap. I: *Erinnerungen*, s. 28.

⁸ Jednakże rozumiany bardziej radykalnie, niż przyznaje to sam Husserl — por. wypowiedź E. Husserla: *Medytacje Kartezjańskie*. Tłum. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 122—125, zob. także: R. Ingarden. *O idealizmie transcendentálnym u Edmunda Husserla*. W: *Idem: Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963, s. 473—486.

Wobec radykalnej niepewności co do statusu prawdziwościowego „tezy generalnej nastawienia naturalnego”, jak ją nazywał Husserl⁹, możliwa jest jednak inna jeszcze postawa: taka, która zamiast zawiesić, zakwestionować czy zgoła odrzucić rzeczoną tezę, kwestionuje w zamian samą zasadność jej zakwestionowania. W ten sposób pytanie: Dlaczego właściwie nie wolno nam po prostu przyjąć do wiadomości faktu realnego istnienia świata obiektywnego?, po raz kolejny staje na porządku dziennym. Odpowiedź na to pytanie jest od dawna filozofom znana, a brzmi ona: Dlatego, że faktu tego nie da się racjonalnie udowodnić.

Teza ta jest bezsporna, lecz można spojrzeć na opisywaną przezeń sytuację z nieco innej perspektywy. Mamy oto pewne twierdzenie — twierdzenie o istnieniu uniwersum przedmiotów obiektywnych, autonomicznych i niezależnych w swym istnieniu od jakiegokolwiek ludzkiego myślącego „ja”, od jakichkolwiek treści, aktów i stanów świadomości — i jesteśmy głęboko przekonani co do jego prawdziwości, nie potrafimy go jednakże udowodnić żadną z metod składających się na arsenał racjonalnego myślenia. Lecz co to znaczy „udowodnić”? Znaczy to skonstruować skończony ciąg zdań prawdziwych, w którym każde kolejne zdanie wynika z poprzednich na mocy jednej z niezawodnych reguł inferencyjnych; ciąg, którego ostatnim elementem jest dowodzone przez nas zdanie, a przesłankami pierwszej z zastosowanych reguł wnioskowania są takie zdania, których dowodzić już nie trzeba.

Filozoficzna trudność znalezienia takiego dowodu polega na tym, że musielibyśmy umieć wskazać takie przesłanki, które byłyby bardziej oczywiste niż „teza generalna” — na tyle oczywiste, by same nie wymagały udowodnienia — i zarazem od niej logicznie wcześniejsze, tzn. dające się połączyć z tezą ciągiem dedukcyjnych wnioskowań. Otóż w tym szkopuł, że jedyne sądy bardziej oczywiste od tezy generalnej to sądy dotyczące bądź świadomości¹⁰, bądź formalnych zależności między sędami, tj. samych aksjomatów i reguł rachunku logicznego, obie zaś te kategorie są ontologicznie rozłączne i logicznie niezależne od twierdzeń o przedmiotach realnie istniejących. Sytuacja wydaje się beznadziejna dopóty, dopóki nie spróbujemy zagłębić się ponownie (tak, jak czynił to Kartezjusz, Hume, Husserl i inni) w sens pojęcia „oczywistość”.

O naturze umysłu ludzkiego, że jest on bardziej znany niż ciało — tak zatytułował René Descartes drugą ze swych słynnych *Medytacji o pierwszej filozofii*. Oto w skrócie treść wyводу, który prowadzi do uzasadnienia zawartej w tytule tezy: „Za cóż się tedy dotychczas uważałem? Oczywiście

⁹ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga 1. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 93—94.

¹⁰ Zob. R. Descartes: *Medytacje...*, s. 32—45; E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie...*, s. 20—25.

za człowieka, lecz czymże jest człowiek? [...] Co do ciała mego, to nie miałem żadnych wątpliwości, lecz sądziłem, że znam dokładnie jego naturę [...] cóż jednak teraz będzie [...]? Czyż mogę twierdzić, że posiadam chociażby jakąś najmniejszą rzecz z tych wszystkich, o których poprzednio powiedziałem, że należy do natury ciała? Natężam uwagę, myślę, rozważam i niczego takiego nie znajduję: bezowocnie wysiłam się powtarzaniem tego samego. [...] Jest rzeczą niewątpliwą, że znajomość tego, co tak dokładnie stwierdziłem, nie może opierać się na czymś, o czego istnieniu jeszcze nie wiem [...]. Poznaję więc, że nic z tego, co mógłbym przy pomocy wyobraźni uchwycić, nie należy do tego pojęcia, które mam o sobie [...]. Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje. [...] Bo to, że ja jestem tym, który wątpi, pojmuje, chce, jest tak oczywiste, że nie znajdzie się nic innego, co by w sposób bardziej oczywisty rzecz tę wyjaśniało.”¹¹

Co jest źródłem tej oczywistości, którą Kartezjusz odnajduje w akcie samowiedzy? Jest nim zespół przesłanek entymematycznych, nie dostrzeżonych przez samego Descartes'a, a odgrywających zasadniczą rolę w procesie poszukiwania zadowalającej odpowiedzi na pytanie ontologiczne: „Czymże więc jestem?” Przesłanki te ograniczają z góry zakres możliwych odpowiedzi w następujący sposób:

1. Stwierdzenie: „Ja jestem”, stanowi logiczny równoważnik sądu: „Jestem bytem”.

2. Byt charakteryzuje się w sposób konieczny:

a) niezmiennością,

b) stałą obecnością w horyzoncie *cogitationes*.

Tylko dlatego Descartes odrzuca możliwość charakterystyki ontologicznej własnego „ja” w terminach doświadczenia zmysłowego; a czyni to nie bez żalu i rozterki, wyznając: „[...] dotąd mi się wydaje i nie mogę się powstrzymać od mniemania, że rzeczy cielesne, których obrazy kształtuje myślenie i które same zmysły nasze badają, znacznie wyraźniej się poznaje niż to nie wiadomo co we mnie, co nie daje się wyobrazić”¹². W owej „sytuacji granicznej” zatem w umyśle filozofa ścierają się dwa rodzaje oczywistości: oczywistość zdrowego rozsądku, poparta codziennym doświadczeniem, niezliczonymi świadectwami zmysłów oraz przyzwyczajeniem myśli ukształtowanej przez czcigodną tradycję klasycznego realizmu ontologicznego, *contra* oczywistość czystego intelektu, analizującego wyłącznie treść swoich własnych aktów i poszukującego apriorycznej racji uniesprzeczniającej dla sądu tetycznego „Ja jestem”. Zwycięża ta druga oczywistość — ale sprawcą owego zwycięstwa okazuje się... Parmenides, który przed

¹¹ R. Descartes: *Medytacje...*, s. 34—38 *passim*.

¹² *Ibidem*, s. 39.

wiekami przygotował formalną, spekulatywną teorię bytu i ona właśnie przechyliła szalę.

Czy nie w tym oto punkcie znajdujemy się u źródeł nowożytnego racjonalizmu filozoficznego — tej formacji intelektualnej, która ostatecznie okazała się radykalnie niezdolna do przekroczenia granicy między myślą a bytem; właśnie dlatego, że w samym punkcie wyjścia dokonała rozstrzygnięcia, którego prawomocność wymaga koniecznie przyjęcia jako bezspornej tezy Parmenidesa: ταὐτὸν δ'ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἔστι νόημα¹³, i to ignorując możliwość jej realistycznej interpretacji.

Zdaniem Husserla najwyższy i najdoskonalszy stopień oczywistości to oczywistość apodyktyczna, która pojawia się wszędzie tam i tylko tam, gdzie przedmiot jest dany świadomości w źródłowej i absolutnej samoprezentacji¹⁴. Nie potrzeba zbyt głębokich analiz, by ustalić, że taka sytuacja może się odnosić jedynie do przedmiotu immanentnego¹⁵, gdyż przedmioty zmysłowe jawią się zawsze tylko aspektywnie i fragmentarycznie¹⁶. Czy jednak cokolwiek uprawnia nas do przyjęcia tezy, że owa apodyktyczna oczywistość jest czymś więcej niż tylko wyróżnionym stanem samej świadomości? Kryterium rozstrzygającym o stopniu i rodzaju oczywistości jest sposób dania przedmiotu świadomości, czyli immanentna charakterystyka pewnego należącego do świadomości aktu bądź procesu. Tak więc każdorazowo nie co innego, tylko sama świadomość jest uprzywilejowaną (choć przez siebie samą powołaną) instancją orzekającą o tym, co i jak jej się prezentuje, i od tegoż orzeczenia uzależniająca ocenę wartości poznawczej rozpatrywanego aktu. Nie przypadkiem warunek konieczny prawomocności uzyskiwanego przez podmiot poznania nazwał Husserl redukcją fenomenologiczną, gdyż całe uniwersum możliwych treści poznawczych zostaje w ten sposób zredukowane do autotematycznych analiz strumienia świadomości. „Tym samym jest myśl i rzecz, której myśl dotyczy” — możemy teraz powtórzyć za Parmenidesem, gdyż jedyny uprawomocniony sposób osiągania prawdy o bycie to opis noematycznych korelatów aktów świadomo-

¹³ Tekst według: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Hrsg. von H. Diels. Berlin 1934. Fragment B5. (Tekst ten w przekładzie polskim J. Bańki brzmi: „Myślenie i to, o czym myśl myśli, jest tym samym” — J. Bańka. *Medytacje parmenidiańskie o pierwszej filozofii. Recentywizm i pannyngeneza*. Katowice 1992, s. 13, w przekładzie B. Kupisa: „Tym samym jest myślenie, co i przedmiot myślenia.” — J. Legowicz: *Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu. Wybór tekstów*. Warszawa 1970, s. 82, a w przekładzie W. Tatarzkiewicz: „Tym samym jest myśl i rzecz, której myśl dotyczy.” — W. Tatarzkiewicz: *Historia filozofii*. T. 1. Warszawa 1978, s. 36).

¹⁴ Zob. E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie...*, s. 22.

¹⁵ Zob. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen 1915, s. 15—20.

¹⁶ Zob. E. Husserl: *Idee...* s. 516—518; por. K. Świącicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 44.

ści, zgodny z tym, jak się one świadomości prezentują, i nie wykraczający poza tę prezentację¹⁷.

Co natomiast pozostaje poza obrębem poznania zredukowanego do dziedziny przedmiotowej czystej, transcendentalnej, noetyczno-noematycznej świadomości? Wszystko to, co nie jest w niej stale i bezpośrednio samoobecne. Zapytajmy dalej: Na czym opiera się przekonanie, że status ontologiczny „bytu” możemy przypisać jedynie temu, co stale i bezpośrednio prezentuje się naszej świadomości? Opiera się ono wyłącznie na założeniu, iż nasza świadomość zdolna jest do bezpośredniego i adekwatnego poznawania bytu. Skoro jednak w toku krytycznych i wnikliwych analiz wykazano, że nasza świadomość zdolna jest do bezpośredniego i adekwatnego poznawania wyłącznie własnej zawartości, może to znaczyć równie dobrze, że nie istnieje byt poza świadomością — jeżeli nasze założenie jest prawdziwe — jak też, że istnieje byt poza świadomością, fałszywe zaś jest założenie o jego bezpośredniej i adekwatnej poznawalności, tj. poznawalności z taką samą oczywistością, jaka jest właściwa autotematycznej samowiedzy.

Rozpatrując tak sformułowaną alternatywę, doprawdy trudno zrozumieć, dlaczego pierwszy jej składnik zyskał tak wielu zwolenników, skoro drugi wydaje się wręcz apodyktycznie oczywisty. Czemu bowiem byt zewnętrzny wobec świadomości miałby jej być dany z taką samą oczywistością (tj. w taki sam sposób) jak jej własne wewnętrzne zasoby?

Oprócz filozofii transcendentalnej, która w swym radykalnym dążeniu do ideału oczywistości wiedzy zmuszona została do rezygnacji z prawa orzekania o obiektywnej rzeczywistości przedmiotów poznania, wśród współczesnych nurtów myślowych poszukujących treści i metody poznania „absolutnie pierwszego”¹⁸ musiały się zatem pojawić i takie, które po prostu przyjmują realne istnienie bytu poza świadomością jako fakt nie podlegający dyskusji, natomiast dostrzegają wewnętrzne ograniczenia procedury poznawania owych bytów zewnętrznych. Ograniczenia te są uwarunkowane aprioryczną strukturą samej świadomości, która przechodząc od analizy własnych immanentnych treści do rekonstrukcji rzeczywistości zewnętrznej (leżącej poza granicami adekwatnej samoprezentacji), traci absolutną pewność uzyskiwanych wyników oraz walor oczywistości.

Nie jest jednak prawdą, że pozostając w obrębie tego nurtu poszukiwań, trzeba wyrzec się wraz z kartezjańskim ideałem oczywistości także racjonalnego porządku poznania, zastępując go koniecznie innym porządkiem,

¹⁷ Ponieważ „Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść na manowce co do tej zasady wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w »intuicji« źródłowo [...] przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje.” (E. Husserl: *Idee...*, s. 78—79).

¹⁸ Zob. E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie...*, s. 17.

np. wiary (pojmowanej fideistycznie, tzn. autonomicznie bądź nadrzędnie wobec porządku rozumu) lub sensualistycznie zredukowanego doświadczenia bądź czegoś w tym rodzaju.

Jako przykład postępowania badawczego wiernego ideałowi racjonalizmu pomimo konieczności odrzucenia prostego modelu ontologicznego (zakładającego istnienie świata skończenie podzielonego, zbudowanego z elementarnych składników oraz inteligibilnego, czyli poznawalnego adekwatnie z dokładnością ograniczoną jedynie stopniem doskonałości aktualnie stosowanych metod poznawczych) może służyć XX-wieczna fizyka. Jej zadaniem pozostaje nadal doskonalenie języka matematycznego opisu zjawisk przyrody i dostarczanie takich teorii, których przewidywania, tj. wyniki obliczeń dokonywanych na podstawie przyjętych postulatów teoretycznych, będą się z coraz większą dokładnością pokrywały z wynikami doświadczalnych pomiarów. Nie ma przy tym żadnego znaczenia fakt, że coraz częściej zdarza się, iż sami nie wiemy dokładnie, co właściwie mierzymy, gdyż tzw. sens fizyczny wielu parametrów współczesnych teorii naukowych jest niejasny i daleki od tradycyjnych wyobrażeń świata realnego.

Poszukiwaniom uniwersalnej teorii naukowej, unifikującej za pomocą jednego języka i metody oraz jak najoszczędniejszego zbioru postulatów możliwie najszerszy zakres zjawisk nie towarzyszy niestety równie głęboka refleksja ontologiczna. Wręcz przeciwnie: czołowym myślicielom rozwijającym współczesną naukę wystarczy na ogół przekonanie, iż hipoteza o realnym istnieniu przedmiotów zmysłowego doświadczenia jest wygodniejsza, prostsza i bardziej użyteczna niż jej zaprzeczenie, i jedynie na tej podstawie można wnioskować o jej prawdziwości.

Trafnym odzwierciedleniem tego rodzaju stanowiska ontologicznego są następujące uwagi Willarda Quine'a: „Póki używamy słów w przyjętym znaczeniu, zwykle ciała naszego otoczenia są tak realne, jak tylko to możliwe; teza przeciwna ma posmak wewnętrznej sprzeczności. Zauważmy, że na rzecz istnienia ciał nie ma innych świadectw oprócz faktu, że założenie ich istnienia pomaga nam organizować nasze doświadczenie [...], niewątpliwe pożytki preteoretycznego postulowania zwykłych ciał są najlepszym świadectwem realności, jakiego można sobie życzyć (póty, oczywiście, póki nie ma świadectw tego samego rodzaju na rzecz jakiejś alternatywnej ontologii). [...] Lepiej jest po prostu realistycznie badać luźne związki zachodzące między bodźcem zmysłowym a doktryną fizyczną, nie traktując postulatu jednoznaczności jako podważającego tę doktrynę. Korzyści tego rodzaju jak te, o których była mowa [...], są argumentem przemawiającym na rzecz tej czy innej doktryny; nie należy liczyć na znalezienie pewniejszych probierzy realności.”¹⁹

¹⁹ W. V. O. Quine: *Przedmioty postulowane a rzeczywistość*. W: Idem: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*. Tłum. B. Stanosz. Warszawa 1986, s. 77–80 *passim*.

W przytoczonej wypowiedzi brzmi wyraźnie nuta sceptycyzmu. Nie jest to bynajmniej kartezjański sceptycyzm metodologiczny, wprowadzony tylko po to, by wypracować warunek wystarczający jego odwołania, lecz całkowita i ostateczna rezygnacja z ugruntowania pewności realnego istnienia świata.

Inny kierunek namysłu nad istnieniem odnajdujemy w koncepcji Emanuela Levinasa. Podejmuje on próbę odślonienia korzeni tego sceptycyzmu, który radykalnie kwestionuje możliwość bezwarunkowej akceptacji tezy o istnieniu bytu totalnie heterogenicznego wobec poznającej świadomości. Jako przyczynę wątplenia Levinas wymienia niewspółmierność dwóch rodzajów doświadczenia: doświadczenia własnego istnienia i doświadczenia istnienia tego, co inne (*un autre*). Siebie samego doświadczam jako wprost identycznego z sobą: „Ja jestem wprost identyfikacją, źródłem samego fenomenu identyczności.”²⁰ Doświadczenie własnego istnienia jest zarazem źródłem doświadczenia samotności²¹. Fakt „nieprzechodności” doświadczenia własnego istnienia — doświadczenia, które nie znajduje właściwego analogonu w żadnej relacji z czymkolwiek różnym ode mnie samego — uzasadnia Levinas następująco: „Na czym polega ostrość samotności? [...] dotykam przedmiotu, widzę Innego. Nie jestem Innym. Jestem całkowicie sam. To zatem byt we mnie, fakt, że jestem — moje istnienie — ustanawia element nieprzejdziowy, jakąś rzecz bez intencjonalności, bez odniesień. Oprócz istnienia wszystko da się wymienić między bytami. W tym sensie być — to izolować się przez istnienie. Jestem monadą, o ile jestem. To poprzez istnienie jestem bez drzwi i okien, a nie poprzez jakąś treść, która byłaby we mnie niekomunikowalna. Jeśli jest ona niekomunikowalna, to dlatego, że jest zakorzeniona w moim bycie, który jest dla mnie tym, co najbardziej prywatne. [...] Istnienie broni się przed wszelkim związkiem, przed wszelką wielością. Nie odnosi się ono do nikogo innego poza istniejącym.”²²

Każdy inny sąd egzystencjalny, wyrażony w zdaniu, którego gramatycznym podmiotem nie jest „ja”, zakłada uprzednie nawiązanie relacji dwuargumentowej podmiotu z przedmiotem, i to relacji niesymetrycznej. Kiedy mówię „ta oto rzecz istnieje”, oznacza to, że między mną a określoną rzeczą

²⁰ E. Levinas: *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 1967, s. 187. Cyt. według: *Ślad Innego*. Tłum. B. Baran. W: *Rozum i Słowo. Teksty filozoficzne*. Kraków 1986, s. 99.

²¹ Nie tej, która jest po prostu psychicznym przeżyciem związanym z niezaspokojoną potrzebą obecności kogoś drugiego: „[...] samotność i wspólnota nie są wyłącznie pojęciami psychologii, tak jak potrzeba drugiego” — wyjaśnia Levinas. — „Chcemy przedstawić samotność jako kategorię bytu.” (E. Levinas: *Le Temps et l'Autre*. Paris 1979, s. 17. Cyt. według: *Czas i Inne (fragmenty)*. Tłum. I. Lorenc, R. Siwek. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1982, nr 11—12, s. 112).

²² E. Levinas: *Czas i Inne...*, s. 114.

zachodzi relacja uznania w bycie; jest to relacja innego rodzaju niż związek między istniejącym a jego istnieniem (*l'existant et son existence*). W sposób bezpośredni doświadczam owego związku wyłącznie w tym jednym, szczególnym przypadku, gdy istniejącym jestem ja sam. Czy w takim razie mogę — a jeśli tak, to co mnie do tego uprawnia — rozerwać związek między mną a istnieniem doświadczanym jako moje prywatne, niepodzielne i niewymienialne z nikim i z niczym?

Poszukiwania Levinasa, choć nie odwołują się *explicite* do *Medytacji* Descartes'a, pozostają jednak z nimi w wyraźnym związku. Kartezjusz cofa się przed uznaniem rzeczy zewnętrznych za realnie istniejące, gdyż jedynie sąd o istnieniu idei rzeczy we własnym umyśle uważa za ugruntowany i prawomocny. Sąd ten wszakże w wyniku krytycznej analizy okazał się niewystarczającą przesłanką dla twierdzenia o obiektywnym istnieniu rzeczy odpowiadających owym subiektywnym ideom. „Utrzymywałem mianowicie — wyjaśnia autor *Medytacji* — że są jakieś rzeczy poza mną, od których owe idee pochodzą i do których idee te są całkowicie podobne. W tym to właśnie albo się myliłem, alb też, jeśli mój sąd był prawdziwy, nie przypadało mu to w udziale na mocy mojego ujęcia.”²³ Analizując jednak powtórnie przebieg dokonywanej przez Kartezjusza krytyki własnych uprzednio żywionych przekonań, można zaobserwować pewną niekonsekwencję: argumentując na rzecz zawodności poznania zmysłowego, Descartes wskazuje na niejednoznaczność charakterystyki treściowej dotyczącej cech jakościowych rzeczy, z tego zaś wnioskuje o niepewności sądu stwierdzającego ich istnienie. Takie wnioskowanie byłoby uprawnione tylko pod warunkiem założenia o ścisłym skorelowaniu faktu istnienia z jednoznacznie określonym uposażeniem jakościowym dostępnym adekwatnemu poznaniu. Innymi słowy: można (według Kartezjusza) rozpatrywać pewien ściśle określony zespół cech jakościowych jako ideę zawartą wyłącznie w umyśle, tzn. w oderwaniu od faktu istnienia (bądź nieistnienia) rzeczy posiadającej ową charakterystykę, natomiast nie można rozpatrywać samego istnienia w oderwaniu od konkretnej treści określającej jednoznacznie jakości istniejącego bytu — tak, jakby istnienie było czymś wtórnym, niesamoistnym, dodatkowo uzupełniającym charakterystykę jakościową. Nie wolno zatem stwierdzić: Istnieje coś, czego tożsamości nie portafię jednoznacznie określić, ponieważ uposażenie jakościowe owego przedmiotu jest mi znane jedynie pośrednio (np. na podstawie wniosków wyciągniętych z założeń teorii) i w przybliżeniu. Gdy natomiast rozpatruję ideę czegoś dokładnie określonego, nie potrafię znaleźć w niej nic, co rozstrzygnęłoby o jej transcendentnym pochodzeniu: „Co się zaś tyczy idei rzeczy cielesnych, to nic w nich nie pojawia się tak wielkiego, żeby nie mogły one pochodzić ode mnie samego. [...] Co się zaś tyczy tego, co jest jasne

²³ R. Descartes: *Medytacje...*, s. 47.

i wyraźne w ideach rzeczy cielesnych, to — jak mi się zdaje — mogłem coś zapożyczyć z idei mnie samego, jak np. substancja, trwanie, liczba i tym podobne. [...] Nie trzeba więc, abym takim ideom wyznaczał jakiegoś innego sprawcę, różnego ode mnie.”²⁴ Okazuje się przy tym, że w systemie pojęciowym Kartezjusza „istnienie” mieści się w idei substancji²⁵, a ideę substancji można dość dowolnie łączyć z innymi ideami.

Wyraźnie odmienne miejsce zajmuje istnienie w systemie pojęciowym Levinasa. Jest ono niezbędnym i nieusuwalnym warunkiem wszelkiego myślenia ontologicznego. „Wyobraźmy sobie — pisze Levinas — powrót do nicości wszystkich rzeczy, bytów i osób. Czy napotkamy wówczas czystą nicość? Po tej wyobrażonej destrukcji wszystkich rzeczy pozostaje nie jakaś rzecz, lecz fakt »jest« (*il y a*). Nieobecność wszystkich rzeczy powraca [...] jako miejsce, gdzie wszystko się zanurzyło [...]. Po tej destrukcji rzeczy i bytów jest »pole sił« istnienia, pole bezosobowe. Coś, co nie jest ani podmiotem, ani substancjalnością. Faktem istnienia, które się narzuca, gdy nie ma już nic. [...] Jest to bezosobowe, tak jak »pada« (*il pleut*), »jest gorąco« (*il fait chaud*). Jest jako nieodwołalność czystego istnienia.”²⁶

Takie właśnie puste treściowo, nieokreślone co do jakości „czyste istnienie” stanowi dolną granicę ontologii, w której obrębie można rozpatrywać dwojakiego rodzaju relacje: relację zwrotną — „umowę istniejącego z istnieniem”, jak ją metaforycznie nazywa Levinas²⁷ — czyli bezpośrednio doświadczenie własnego bycia jako uprawomocnienie sądu ontologicznego „ja jestem”, oraz antyzwrotną i niesymetryczną relację „przekroczenia samotności”²⁸, jaka nawiązuje się między „Tym Samym” (*le Même*) a „Innym” (*l'Autre*)²⁹. Istnienie obu argumentów relacji — Tego Samego i Innego — to fakt poza dyskusją. Dyskusyjna natomiast jest wartość poznawcza twierdzeń uzyskiwanych w rezultacie zastosowania różnego rodzaju procedur poznawczych. Tutaj dopiero Levinas podziela obawy Kartezjusza, że kryteria służące odróżnieniu prawdy rzeczowej od iluzji — tzn. odróżnieniu sądów orzekających o byciu istniejącym poza świadomością od sądów orzekających o wytwarzanych w umyśle ideach rzeczy — faktycznie nie spełniają swej funkcji. Brak bowiem wyraźnego rozróżnienia między rzeczą samą a jej pojęciową reprezentacją. Twierdzenia nauki nie są sądami o rzeczach, tylko językowymi reprezentacjami relacji między pojęciami. Wiedza naukowa może być dla nas prawomocnym i niezawodnym punktem wyjścia projektów na-

²⁴ Ibidem, s. 58 i 60 *passim*.

²⁵ „Gdy bowiem myślę, że kamień jest substancją, czyli rzeczą, która sama dla siebie zdolna jest istnieć [...]” — ibidem, s. 60.

²⁶ E. Levinas: *Czas i Inne...*, s. 116.

²⁷ Ibidem, s. 115.

²⁸ Ibidem, s. 113.

²⁹ Por. Idem: *Totalité et Infini*. La Haye 1980, s. 6—10.

szego odnoszenia się do rzeczy, lecz sama nie odnosi się do rzeczy. Prawa nauki mają charakter idealizacyjny, tzn. przyjmują postać implikacji pusto spełnionych (o zawsze fałszywym poprzedniku), gdyż nie opisują zależności między bytami realnie istniejącymi, tylko między ich modelami idealnymi, zredukowanymi na ogół do kilku prostych własności³⁰. Z kolei nasze działania praktyczne (między innymi praca i konsumpcja) odnoszą się do rzeczy, lecz nie są bezpośrednim źródłem wiedzy o rzeczach; są też niezależne od rodzaju żywionych przez nas przekonań co do statusu ontologicznego przedmiotów. Solipsysta i immanentysta, agnostyk czy dogmatyczny realista z takim samym apetytem mogą zajadać pieczeń cielecą, nie troszcząc się w tym momencie o sposób jej istnienia.

Ten rodzaj relacji ontologicznej — bezpośrednie korzystanie z rzeczy zewnętrznych, „życie nimi” (*vivre de...*) nazwie Levinas „napawaniem się” (*jouissance*)³¹. Nie jest ono dowodem istnienia rzeczy zewnętrznych i nie może być jako taki przywołane, gdyż nie spełnia formalnych kryteriów, jakim musiałaby odpowiadać pierwsza przesłanka logicznie poprawnego wnioskowania. „Napawanie się” dobrym pożywieniem, ciepłem letniego poranka czy pięknym krajobrazem, ma natomiast w sobie posmak wyniosłej obojętności wobec akademickich sporów uczonych i filozofów, którzy z pasją podważając wiarę w istnienie otaczającej nas rzeczywistości, tym samym odbierają sobie szansę pełnego w niej uczestnictwa.

W tym ujęciu zderzają się dwie radykalnie różne postawy wobec tej samej rzeczywistości. Pierwsza z nich stanowi wyraz ujmowania rzeczywistości jako wyzwania dla rozumu, jako zadania logicznego domagającego się rozwiązania przy użyciu środków gwarantujących absolutną pewność i niezawodność wyniku, lecz wymagających absolutnie pewnego, niepowątpiewalnego i bezspornego punktu wyjścia, którego jak dotąd nikomu nie udało się odnaleźć. Druga postawa ujmuje rzeczywistość jako dar, jako przestrzeń do zagospodarowania, a tym samym jako pole odpowiedzialności. Odpowiedzialność zakłada wolność, ale zakłada także niepewność, element ryzyka, nieusuwalną możliwość błędu. Wiąże się z akceptacją owej niepewności, z afirmacją niedoskonałości i ograniczoności ludzkiego poznania — tej niedoskonałości, z którą nie chcą się pogodzić reprezentanci pierwszego typu postawy. Nie ma sensu jakiegokolwiek wartościowanie owych dwóch postaw, przynajmniej dopóty, dopóki nie zaproponuje się trzeciego, nadrzędnego wobec nich obu stanowiska, które uprawomocniłoby ich porównanie i ocenę. Nie wydaje się jednak sensowne także dogmatyczne trzymanie się wyłącznie jednej z nich — przynajmniej tak długo, jak długo nie zostanie odnaleziony rozstrzygający argument na korzyść pierwszej lub drugiej.

³⁰ Zob. W. Krajewski: *Prawa nauki*. Warszawa 1982, s. 129—147.

³¹ E. Levinas: *Totalité et Infini...*, 86—87.

Krzysztof Wieczorek

IN SEARCH OF THE UNQUESTIONABLE EXPERIENCE OF REAL BEING

Summary

René Descartes did not prove the existence of external things equally unquestionably as he proved the existence of his own thinking *ego*. Neither did Immanuel Kant, in his *The Critique of Pure Reason*, find a sufficient proof of the reality of objects outside consciousness. Edmund Husserl was satisfied with the investigation of the objective field of pure, transcendental consciousness and he found the judgement on the real existence of the external world as belonging to the pre-philosophical „natural attitude” and thus not lying within the scope of interest of philosophy. The problem of the existence of the world turned out to be — according to the greatest thinkers of modernity — impossible to be proved by means of purely rational reflection. The main reason of its undecidability is the impossibility of constructing such a proof which would be formally correct from the point of view of the rules of logic and would be simultaneously based on the premises meeting the criterion of obviousness. The source of the failure of rationalism — of the failure which consisted in the inability to overcome the epistemological idealism — is the too narrow understanding of the notion of „obviousness” inherited after Descartes who recognised only the obviousness of the immediate perception of the immanent contents of consciousness. An alternative position assuming as the minimum limit of ontological reflection the obviousness of the fact of existence (*il y a*) which is not connected with the class of autothematic and reflective acts of consciousness is drafted by Emmanuel Levinas in his *Le Temps et l'Autre*.

Кжиштоф Вечорек

В ПОИСКАХ НЕСОМНИТЕЛЬНОГО ОПЫТА РЕАЛЬНОГО БЫТИЯ

Резюме

Рене Декарт не доказал существования внешних вещей способом одновременно неоспариваемым и несомнительным, как доказал существование собственного мыслящего *эго*. Удовлетворяющего доказательства реальности внесознательных предметов также не нашёл Иммануэль Кант в *Критике чистого разума*. Эдмунд Тусерль удовлетворился исследованием предметной области чистого трансцендентного сознания, а суд о реальном существовании внешнего мира признал принадлежащим к пред-философскому „естественному наставлению”, а затем не входящим в область компетенции философии. Проблема существования мира оказалась затем — в оценке самых больших современных мыслителей — невозможна к доказательству с помощью чисто рациональной рефлексии. Основным поводом её неразрешения является невозможность конструкции такого доказательства, который был бы формально правильным с точки зрения логики, а одновременно основывался на предпосылках, исполняющих критерий очевидности.

Источником этого поражения рационализма — поражения, заключающегося в неспособности к преодолению эпистемологического идеализма — является узкое понимание понятия „очевидность”, унаследованное по Декарту, который признавал исключительно очевидность непосредственного познания имманентных содержаний сознания. Альтернативное положение, предполагающее как нижнюю границу онтологической рефлексии очевидность факта существования (*il y a*), не связанную с выделенным классом автоматических и рефлексивных актов сознания, начёркивает Эммануэль Левинас в работе *Le Temps et l'Autre*.