

T. Ślipko

"L'homme dans le monde: la connaissance humaine et sa valeur",
A. Etcheverry, Paris 1963 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 7/1, 156-166

1971

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Teoria konfliktu nie jest więc obojętna w filozofii Sartre'a na jego koncepcję świadomości moralnej. Wyraźnie filozoficzną interpretację posiada zjawisko wiary w Boga, czy też sam fakt ateizmu występujący w poglądach Sartre'a.

Oprócz momentów tłumaczących w taką lub inny sposób charakter poszczególnych rozwiązań omawianych problemów, w książce napotyka się bardzo często postawę autora krytyczną i oceniającą. Autor nie tylko referuje poglądy Sartre'a, nie tylko tłumaczy, lecz także ustosunkowuje się do nich, a w wielu przypadkach nawet polemizuje. Ta ostatnia ma miejsce przede wszystkim w przedstawieniu sartrowskiej teorii świadomości w kontekście współczesnej problematyki psychologicznej, w ujęciu poglądów Sartre'a jako coraz pełniejszego opisu istnienia człowieka w świecie, w zinterpretowaniu idei konfliktu, wreszcie w omówieniu stosunku ateizmu Sartre'a do ateizmu radykalnego. Autor jest obiektywny. Przyznaje się, że podejmuje nadmiernie uproszczoną interpretację egzystencjalną (s. 357).

Wyżej zaznaczone trzy momenty: opisujący, tłumaczący oraz oceniający, stanowiące elementy metodyczne konstrukcji publikacji mogą świadczyć jedynie o bardzo poważnym i wyczerpującym potraktowaniu podjętego przez autora tematu. W konsekwencji zadecydowały one, że omówione w pracy trzy problemy „Człowiek”, „świat rzeczy”, „Bóg” zaprezentowane są czytelnikowi z właściwą im prawie, że pełną problematyką, pojętą w sensie zespołu zagadnień wiążących się z nimi.

To co wydaje się być cechą ujemną pracy, to jej nieco chaotyczna konstrukcja. Rezultatem tego jest fakt, że niektóre paragrafy powtarzają motywy już poprzednio, przedstawione, omawiają problemy już omówione. Rodzi to wrażenie pewnej — jak już wyrażano się o tej pracy w tym aspekcie — niezręczności. Ale tę „cechę ujemną” daje się wytłumaczyć i to nie tylko unikaniem, by praca nie prezentowała się jako pewna forma wykładu rekonstruującego poglądy Sartre'a, lecz także naturą problemów podejmowanych, ich organicznym związkiem, oraz sposobem podejścia autora, który był tu chyba funkcją tych trzech ostatnich czynników.

E. Morawiec

Etcheverry A., L'homme dans le monde. La connaissance humaine et sa valeur, Paris 1963

Na tle obecnego stanu myśli filozoficznej podejmuje Autor dawne a zawsze żywe zagadnienia stosunku poznania do bytu: Czy poznanie nasze zależy do tego stopnia od fizjologicznej i psychicznej struktury człowieka, od czynników odziedziczonych i od środowiska, że wyraża je-

dy nie naturę i dyspozycje człowieka, czy też — przy niewątpliwym znaczeniu wyciśniętym przez wymienione czynniki podmiotowe — odnosi się do rzeczywistości, która narzuca się podmiotowi poznającemu i wytycza drogę poznania? Czy aktywność naszego umysłu jest prowadzącą i stwórczą, czy polega na wnikaniu w przedmiot i na jego asymilacji? To zagadnienie rodzi się z ujawnienia błędów zachodzących w naszym poznaniu, oraz w antynomii subiektywnego i obiektywnego zarazem charakteru naszego poznania. (Rozdział I. Błędy i antynomie w poznaniu). Zarysowane w ten sposób zagadnienie wartości poznania rozpatruje Autor ogólnie wchodząc w omawianie poszczególnych rodzajów poznania ludzkiego.

Rozpoczyna od sceptycyzmu (Rozdział II. Wątpienie powszechne i siła jego oddziaływania). Przeciw sceptycyzmowi powszechnemu jako pewnemu systemowi doktrynalnemu wykazuje wewnętrzną sprzeczność; niezawodnie prawdziwych a bezpośrednio oczywistych (istnienie jaźni, zasada niesprzeczności).

Uznaje użyteczność wątpienia metodycznego (Rozdział III. Rola wątpienia metodycznego) w ograniczonym zakresie. Jako metodę sprawdzania wartości poznania proponuje samo badanie bez zawieszenia sądu.

Stanowisku idealizmu, który uznaje prawdę i pewność, ale neguje istnienie rzeczywistości niezależnej od poznania sprowadzając wszystko do konstrukcji umysłu, przeciwstawia Autor stwierdzaną faktycznie rzeczywistość, byt, wybierając w tym celu spośród różnych dróg intuicję bytu we własnym „ja” (Rozdział IV. Intuicja własnego ja). Jego istnienie stwierdzamy doświadczalnie w aktach świadomości jako coś, co nadaje im właściwy dla nich charakter osobowy, co jest obecne zawsze to samo mimo różnicy aktów, co je wiąże ze sobą, stanowi o ich intymności itd. Stwierdzeniu jaźni przypisuje A. szczególną wagę ze względu na jego charakter ontologiczny: jest to stwierdzenie bytu, rzeczywistości. Stwierdzając istnienie własnego ja, a więc podmiotu, nadaję mu pewne cechy przedmiotowe, ale nie przekreślam jego natury podmiotowej. Mamy tu do czynienia z przedmiotem specyficznym, wobec którego zatracą swoją moc radykalne przeciwieństwo przedmiotu i podmiotu prowadzące u Kanta i idealistów do zaprzeczenia możliwości poznania konkretnego, rzeczywistego ja.

Naturalna aspiracja umysłu do objęcia całości świata nie znajduje zaspokojenia w stwierdzeniu konkretnej rzeczywistości, lecz w sądach wyrażających prawdy wieczne (Rozdział V. Porządek inteligibilny), do których zalicza A. pierwsze zasady metafizyki i ogólne prawa moralne, a w pewnym sensie i podstawowe twierdzenia matematyki. Prawdy wieczne wypowiada umysł w sądach bezpośrednich, tzn. takich, w których przynależność orzeczenia do podmiotu stwierdzana jest wprost, bez wprowadzania pojęcia pośredniego. Związkowi orzeczenia z podmiotem

przysługuje tu konieczność w tym sensie, że ewentualne istnienie jednego pociąga za sobą współistnienie drugiego; samego istnienia konkretnego prawda wieczna nie wyraża. Prawdy wieczne należą do porządku idealnego, do dziedziny tego co możliwe, wypowiadając prawa wiążące istoty rzeczy. Związek podmiotu z orzeczeniem jawi się tu jako absolutny, a nie jako przypadkowe zbliżenie dwóch pojęć. Jak wykazują pewne cytaty¹, Autor zdaje się upatrywać podstawę praw porządku idealnego w jakiejś rzeczywistości idealnej, wiecznej, niezależnej od naszych sądów, które są jej rekonstrukcją.

Łącznie z prawdami porządku idealnego traktuje Etcheverry o wartościach duchowych (prawda, dobro, piękno, ideał, porządek) akcentując ich charakter obiektywny, ale nie posuwając się do przyznania im istnienia aktualnego w zupełnie oddzielnym świecie wartości.

Rozdział kolejny (VI. Idealistyczna zasada immanencji) traktuje o tkwiącej u podstaw idealizmu zasadzie immanencji. Zasada immanencji stwierdza, że poznanie nasze dosięga tylko siebie, że nie może osiągnąć przedmiotu zewnętrznego, że świadomość nasza w akcie poznania może wyjść tylko od siebie i dojść tylko do siebie, że szukając bytu znajduje tylko siebie. Myślenie nasze charakteryzuje wprawdzie moment zewnętrzności, gdyż przedmiot przedstawia się jako dana niezależna od przedstawienia poznawczego, lecz zniamię to jest też dziełem podmiotu poznającego. Przeciwstawienie jaźni i niejaźni dokonuje się w podmiocie. Filozofia powinna skorygować naturalne dla nas odczuwanie świata jako zewnętrznego i zrezygnować z wszelkiej rzeczywistości ontologicznej. Przedmiot pomyślany jest w świadomości, a więc istnieje tylko o tyle, o ile jest w świadomości.

A. przyznaje, że jakakolwiek rzecz istnieje dla mnie o tyle, o ile jest przedstawiona przez moją myśl, o ile jest poznana przeze mnie. Ale zapytuje: czy relacja rzeczy do mojego umysłu warunkująca jej poznanie wyczerpuje tę rzecz w całości? I przytacza szereg racji, które podważają zasadę immanencji i jej konsekwencje. I tak, nierozwiązalna z pozoru trudność tkwiąca w afirmacji dualizmu rzeczy poznanej i poznania jako jej kopii, wymagająca rzekomo ujęcia poznawczego rzeczy bez poznania, znajduje wyjaśnienie w naturze poznania jako dążenia do przedmiotu i w naturze pojęcia jako znaku formalnego, który nie zatrzymuje na sobie „widzenia” poznawczego, ale odnosi je do samego przedmiotu. Ograniczeniu rzeczywistości do myśli poznającej przeciwstawia się doświadczalne stwierdzenie czegoś innego niż poznanie. Na pierwszym miejscu stawia Autor stwierdzenie istnienia innych osób. Negacja w tym względzie jest absolutnie nie do pomyślenia. Własne ja stwierdzamy w łączności z innymi „ja”, a nawet stwierdzenie własnego ja jest uwa-

¹ Etcheverry, *L'homme dans le monde*, s. 120—121.

runkowane stwierdzeniem innych samodzielnych podmiotów świadomych, innych „ja”. Stwierdzamy również istnienie rzeczy nie będących ani moim ani innym ja. Chodzi tu o istnienie własnego ciała oraz innych rzeczy zewnętrznych. O ich istnieniu świadczy opór, jaki napotyamy, a także i sam fakt posiadania pojęcia świata zewnętrznego. Potwierdzenie stanowi historia nauk, które nie rządzą faktami, ale muszą w pewien sposób naginać się do nich. Poznanie istnienia jest uwarunkowane stwierdzeniem konkretnego istnienia realnego. Bez istnienia stwierdzonego w przesłance nie można dojść do udowodnienia istnienia czegokolwiek przy pomocy nawet najbardziej zawiłych rozumowań.

W rozdziale poświęconym w całości fenomenologii (VII Fenomenologia a problem poznania) uwydatnia A. zarówno pozytywną jak i negatywną stronę w podejściu tego kierunku do zagadnienia poznania.

Jedna z zasadniczych tez fenomenologii głosi, że świadomość ma charakter intencjonalny, tzn. że jest zawsze świadomością czegoś, jakiejś rzeczy. Świadomość jest skierowana na zewnątrz, jest jakby wyzbyta z siebie samej, jest relacją intencjonalną do świata. Tego rodzaju intencjonalne otwarcie świadomości ku światu zda się zakładać przedmiot realnie różny od podmiotu świadomego, a więc realistyczne rozwiązanie zagadnienia wartości poznania. Temu sprzeciwia się jednak „epoche” tzn. wyłączenie poza nawias rozważań ontologicznego charakteru powyższych treści łącznie z wyrażającymi je aktami. Cały świat zostaje w ten sposób zredukowany do rzędu fenomenu, czegoś obecnego jedynie dla mnie, jako pomyślanego, upragnionego, kochanego czy znienawidzonego przeze mnie. Samo zaś ja staje się „ja czystym”, „fenomenologicznym”, źródłem czystych fenomenów. I nie chodzi tu jedynie o postawę przejściową u progu ddciekań, ale o zdecydowane wstrzymanie się od sądu co do istnienia świata. Autor zauważa, że wielu zwolenników Husserla nie posuwa za nim epoche aż do istnienia świata, że stanowisko Sartra i Merlau-Pontyego cechuje chwiejność w tym względzie, a sam Husserl nie porzestał na epoche, lecz posunął się do wyraźnego systematycznego odrzucenia wszelkiej rzeczywistości ontologicznej przechodząc w ten sposób wyraźnie na pozycję idealizmu.

Nie tylko teza o intencjonalnym charakterze świadomości, ale i drugi zasadniczy moment w fenomenologii, mianowicie program zwrotu do danych bezpośrednich (*retour à immediat*) mający na celu oparcie filozofii na tym, co samo w sobie oczywiste, nie doprowadził do pozytywnego rezultatu. Przyczyna leży w zbyt daleko posuniętych wymaganiach dla przyjętego za punkt wyjścia „pierwszego” kontaktu z rzeczywistością, uprzedniego do wszelkiej wiedzy, do wszelkiej myśli — który staje się tym samym niemożliwym do zrealizowania.

Pozytywny wkład fenomenologii to zwłaszcza głębia i dokładność opisów przeżyć świadomości oraz uwrażliwienie na to, co jednostkowe

i konkretne — przeciw zbyt niemu akcentowaniu tego co oderwane i powszechne. Filozofia — zgodnie z uwagą Gilsona² — winna się na fenomenologii opierać wykraczając poza nią, choć nie separując się od niej. To, czego brakuje fenomenologii, w czym należy ją uzupełnić, to wyzwolenie się z kręgu samych fenomenów a stwierdzenie bytu.

Drogę do tego, co zasadnicze w rozwiązaniu zagadnienia wartości poznania tj. do stwierdzenia samej zdolności umysłu do poznania prawdy, wskazuje A. w rozdziale poświęconym metodzie refleksyjnej (VIII. Metoda refleksyjna). Prawda polega na zgodności poznania z rzeczą. Otóż mocą refleksji ujmuje podmiot poznający zależność swojej aktywności poznawczej od rzeczywistości, stanowiącej normę dla wydawanych sądów, a więc i własną zdolność do ujęcia rzeczywistości czyli do poznania prawdziwego. Podmiot poznający dokonuje refleksji nad własnym poznaniem tylko pod warunkiem zaktualizowania czynności poznawczej przez przedmiot. Refleksja dosięga więc i nastawienie świadomości poznającej na przedmiot (nastawienie intencjonalne) i siebie jako ośrodek tego nastawienia.

Refleksja dokonuje się na dwu poziomach: przy pomocy specjalnego aktu mającego za przedmiot swoje własne przeżycia świadome, oraz towarzyszące każdemu świadomemu działaniu, a szczególnie każdemu aktowi poznania skierowanemu wprost ku przedmiotowi. Refleksja drugiego rodzaju jest niemniej realna jak i refleksja skierowana wprost na akty własnego podmiotu. Wszelka bowiem myśl o jakiejś rzeczy jest zarazem myślą o sobie i ta ostatnia jest warunkiem pierwszej.

Tak pojęta refleksja (zarówno skierowana wprost na akty podmiotu jak i towarzysząca każdemu świadomemu działaniu), mająca typowego przedstawiciela w osobie *Main de Birana*, jako obejmująca intuicję własnego ja poprzez jego czynności świadome, różni się zasadniczo od tzw. refleksji transcendentalnej, praktykowanej za Kantem w idealizmie, nie uwzględniającej świadomości własnego ja i jego konkretnego działania, lecz poszukującej apriorycznych warunków możliwości poznania obiektywnego, tzn. powszechnego i koniecznego i konstruującej abstrakcyjne pojęcie „ja transcendentalnego”.

W refleksyjnym poznaniu własnych aktów poznawczych i samego naturalnego nastawienia umysłu na zgodność z rzeczami upatruje i św. Tomasz z Akwinu sposób uzasadnienia prawdziwości naszego poznania umysłowego i znajduje w tym względzie wielu naśladowców wśród filozofów neoscholastycznych. Metoda refleksyjna nie mieści w sobie ani indukcji stosowanej przy formułowaniu praw fizycznych czy biologicznych, ani dedukcji matematycznej — co nie wyklucza korzystania z osiągnięć różnych gałęzi nauki. Zbliża się bardzo do introspekcji — z tym,

² *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, s. 328.

że opierając się na danych introspekcji wykracza poza zranice wyznaczone przez jej charakter metody nauki empirycznej i w osiąganych bezpośrednio czynnościach umysłu stwierdza jego naturę skierowaną na ujęcie bytu.

Dociekanie o wartości podstawowej czynności umysłu tj. — sądu (Rozdział IX. Sąd i jego wartość) ogranicza A. do sądu pełnego i to kategorii, jako typowego, mając szczególnie na uwadze sąd prawdziwy i pewny. Spośród trzech elementów składających się na sąd, tj. podmiotu, orzeczenia i łącznika „jest”, szczególne znaczenie przypisuje temu ostatniemu elementowi. Słowo „jest” w sądzie wyrażać może albo aktualne istnienie podmiotu (np. Piotr jest), albo związek podmiotu z orzeczeniem. Tej różnicy nie każe jednak przeceniać, gdyż „jest” i w roli łącznika niesie z sobą przyporządkowanie zasadniczej funkcji tego słowa, która polega na stwierdzeniu pewnego stanu niezależnego od umysłu.

W oparciu o podstawowe rozróżnienie sądu w aspekcie psychologicznym tj. jako konkretnej czynności indywidualnej świadomości, przejściowej i uwarunkowanej szeregiem różnych czynników, oraz w aspekcie prawdy — w tym drugim aspekcie stwierdza A. przysługującą sądowi wartość powszechną, absolutną i konieczną: Stwierdzając prawdę nie występuje w roli jednostki dysponującej według własnego uznania swoimi myślami i słowami, lecz w charakterze świadka stwierdzającego prawdę, jako coś wyższego i niezależnego ode mnie. Stąd absolutna wartość sądu. Sąd jako prawdziwy wyraża zgodność z rzeczywistością, a tym samym pozostaje tak czy inaczej w relacji do istnienia aktualnego czy możliwego. Dla potwierdzenia tej relacji odwołuje się Autor do współczesnych komentatorów Św. Tomasza, którzy uwydatniają zasadniczą rolę istnienia w bycie, pierwszeństwo sądów i ich rolę ontologiczną.

Prawda konieczna, absolutna i niezmienna stwierdzana w naszych sądach, jako niezależna od umysłów jednostkowych poszczególnych ludzi, od całej ludzkości, a nawet od rzeczy istniejących jako przygodnych i względnych, znajduje ostateczne wytłumaczenie jedynie w Prawdzie Samoistnej — a ten sposób prowadzi, jak to wskazał św. Augustyn, do stwierdzenia istnienia Boga, który jest „Światłem dla naszych umysłów”.

Swoją książkę zamyka Autor wnioskami, w których zestawia zasadnicze tezy dotyczące zagadnienia poznania. A więc, że rzeczywistości istniejącej nie można stwierdzić przy pomocy samego rozumowania bez bezpośredniego kontaktu z bytem — że sądy posiadające w sobie własne uzasadnienie, wydawane u progu dociekań krytycznych, winny być rozjaśnione przez analizę refleksyjną — że wreszcie analiza refleksyjna a poprzez nią i teoria poznania nie odcina się sztucznie od życia ludzkiego w całej jego pełni, ujmuje podmiot nie tylko epistemologiczny ale

i ludzki. Dlatego ujmuje „ja” w jego „bycie-w-świecie” (être-au-monde). Umysł ludzki pozostaje bowiem w ścisłym związku ze światem. Byt charakteryzuje się zdolnością do ujęcia przez zmysł poznający, jest otwarty wobec poznania. Z drugiej strony, umysł ludzki jest otwarty dla bytu, skierowany do jego przyjęcia. Uzdolnienie do przyjęcia bytu i to całego i przez to „do stawania się wszystkim” jest możliwe dzięki duchowemu charakterowi umysłu.

1. Książka Etcheverrego przedstawia rozwiązanie pozytywne zagadnienia wartości poznania ludzkiego, rozwiązanie tradycyjne w sensie realizmu tomistycznego, ale przy niezmiernie obfitym spożytkowaniu publikacji filozofów współczesnych, jak Husserla, Merlau-Pontyego, Sartra, Le Senna, Marcela, Lavella, Madiniera, Marca, Forsta i in. Wypowiedzi myślicieli współczesnych posłużyły Autorowi nie tyle do obrony tradycyjnego rozwiązania zagadnienia wartości poznania ludzkiego, ile do jego ubogacenia, np. w kwestii intuicji własnego ja, poznania świata zewnętrznego czy metody refleksyjnej. Omawianą pracę Etcheverrego uznać można by za bardzo udaną realizację hasła „vetera novis augere”. Interesujący przykład wzbogacenia tradycyjnej teorii poznania przy pomocy osiągnięć filozofii współczesnej stanowi zastosowanie intencjonalnego charakteru aktów poznania do wykazania nastawienia umysłu ludzkiego na zgodność z przedmiotem a przez to do wykazania zdolności umysłu ludzkiego do poznania prawdy³.

Myśli zaczerpnięte z dzieł różnych myślicieli — dawnych i współczesnych — wyrażone zostały w olbrzymiej wprost liczbie dosłownych cytatów, dobranych z ogromną precyzją. I dzięki tej ogromnej liczbie cytatów książka Etcheverrego wykracza poza ramy podręcznika teorii poznania. Nie ulega jednak wątpliwości, że i podręcznikowe ujęcie teorii poznania przy tak obfitym wykorzystaniu literatury filozoficznej ostatnich dziesiątków lat byłoby bardzo cenne.

2. Biorąc za podstawę osobiste zaangażowanie się filozofa w prowadzone dociekania wyróżnić można dwa ujęcia teorii poznania:

1) ujęcie bezosobowe, czysto obiektywne; gdy rozważam poznanie jako czynności czy relację mającą miejsce w jakimś (nieokreślonym) pod-

³ L'homme dans le monde, s. 220—221, 227. — Przytoczenie powyższego przykładu nie jest równoważne z uznaniem zagadnienia zdolności umysłu do poznania prawdy za potrzebne. Wydaje się raczej, że słuszne stanowisko zajmuje w tym względzie O. Krapiec uznając zagadnienie istnienia poznania wartościowego za nierozwiązalne i zbyteczne (Realizm ludzkiego poznania, Poznań 1959, s. 55—56). Ale z drugiej strony, można i trzeba zachować zagadnienie wartości poznania w pewnym zakresie, m. in. w odniesieniu do warunków poznania wartościowego, a nawet do roli czynnika przedmiotowego i podmiotowego w naszym poznaniu ludzkim.

miocie wobec pewnego przedmiotu, z zupełnym pominieniem własnego ja. Teoria poznania w takim ujęciu staje się czystą metateorią.

2) ujęcie osobowe, gdy nie tylko rozwiązują problem wartości poznania in abstracto, ale rozwiązują go zarazem dla siebie, dla swojego poznania. W takim ujęciu teorii poznania znajdzie się miejsce i dla sądów egzystencjalnych.

Etcheverry w *L'homme dans le monde* prezentuje ujęcie drugie. O krytyce poznania wyraża się bowiem jako o zdaniu osobistym⁴, jako o dziele, które winien podejmować każdy na własny rachunek⁵, a nadto dużą wagę przypisuje stwierdzeniu istnienia własnego ja jako przedmiotu specyficznego⁶ i uwypatnia rolę refleksji w każdym akcie poznania przedmiotowego⁷.

Tego rodzaju ujęcie teorii poznania niewątpliwie postawić należy wyżej od ujęcia bezosobowego. Racja tkwi nie w harmonii takiego ujęcia ze współczesną filozofią egzystencjalną, która nie stanowi przecież żadnego obowiązującego stylu filozofowania, ale w istniejącym rodzaju zapotrzebowania na teorię poznania. Tu zaś chodzi nie tylko o systematyczny zestaw uzasadnionych twierdzeń (i pytań) odnośnie wartości poznania, ale o zestaw twierdzeń i pytań tak dobranych, uzasadnionych i usystematyzowanych, by potrafił spełnić rolę przewodnika w osobistym przeprowadzeniu krytyki poznania z rezultatem pozytywnym. Tym wymaganiom odpowiada bardziej osobowe ujęcie teorii poznania zaprezentowane przez Etcheverrego.

3. Współczesna tomistyczna teoria poznania zarówno w swoim nurcie lowańskim jak egzystencjalnym głosi zdecydowanie, że poznanie istnienia bytu jest osiągalne jedynie przez bezpośredni kontakt, przez bezpośrednie stwierdzenie istniejącej rzeczywistości. Uznaje realizm za możliwy tylko pod warunkiem, że jest bezpośredni, w tym znaczeniu że istnienie bytu musi być stwierdzone bezpośrednio, a nie może być jedynie wyrozumowane. Żadne rozumowanie, nawet najbardziej skomplikowane, ale samo rozumowanie bez oparcia w przesłance o bezpośredni kontakt poznawczy z bytem, nie jest w stanie doprowadzić do uzasadnionego uznania istnienia rzeczywistości.

To stanowisko bardzo wyraźnie i mocno uwypatnia Etcheverry, zwłaszcza w krytyce idealistycznej zasady immanencji⁸.

Idealistycznej zasadzie immanencji przeciwstawia A. „nacisk rzeczywistości” („choc du réel”) w postaci innych samodzielnych świadomości oraz oporu pochodzącego od świata zewnętrznego⁹.

⁴ Dz. c. s. 12.

⁵ tamże, s. 11,

⁶ s. 105—108.

⁷ s. 229 nn.

⁸ s. 180.

⁹ s. 162.

Wywody Autora ubogacone mnóstwem cytatów zdają się jednak zgubić różnice między uzasadnionym poznanieniem istnienia aktów własnego ja i samego ja, a poznanieniem istnienia świata zewnętrznego i umieszczać je na tej samej płaszczyźnie poznania bezpośredniego. Dlatego wyróżnić tu należy trzy rzeczy:

1. Bytowanie w charakterze przedmiotu poznanego, wyczerpujące się w relacji do umysłu poznającego, w samym „apparere”. To bytowanie nazywane bywa „intencjonalnym”.

2. Bytowanie rzeczywiste aktów podmiotu poznającego i samego podmiotu.

3. Bytowanie rzeczywiste innych osób i rzeczy zewnętrznych.

Pewne wypowiedzi Autora wskazują, że w przeprowadzonej przez niego krytyce zasady immanencji chodzi o wykazanie istnienia rzeczywistego jedynie o tyle, o ile wykracza ono poza bytowanie przedmiotowe, intencjonalne. Tak chyba rozumieć należy pytanie postawione w początkowej części rozdziału: Czy relacja rzeczy do mojego umysłu, warunkująca jej poznanie, wyczerpuje tę rzecz w całości? ¹⁰ Albo następujące sformułowanie zaprzeczenia zasady immanencji, uzasadnionego przez odwołanie się do istnienia innych osób i nacisku ze strony rzeczy zewnętrznych: „Świadomość swoim aktem ujmuje to, co jest, a nie wywodzi tego z samej siebie” ¹¹.

Z bytowania przedmiotowego, intencjonalnego, które nie jest bytowaniem rzeczywistym, nie może dojść faktycznie na drodze żadnego rozumowania do stwierdzenia istnienia rzeczywistego. Ale też do wykazania, że poza bytowaniem intencjonalnym istnieje byt rzeczywisty, wystarczy stwierdzenie bezpośrednio jakiegokolwiek rzeczywistości, nie koniecznie zewnętrznej; wystarczy stwierdzenie istnienia jakiegokolwiek aktu podmiotu poznającego, czy samego podmiotu, samego ja.

Bytowanie rzeczywiste aktów podmiotu poznającego i samego podmiotu czyli ja stwierdzamy bezpośrednio, bez rozumowania ¹² — zgodnie ze stanowiskiem Autora, wyrażonym choćby w rozdziale o intuicji własnego ja. Autor zdaje się jednak podawać uzasadnienie bezpośrednio także i dla rzeczywistego istnienia innych osób i rzeczy zewnętrznych. Ujęcie faktycznej myśli Autora utrudniają mimo wszystko cytaty zaczerpnięte z pism różnych myślicieli, poprzez które ja wypowiada. A. nie posługuje się również terminem poznanie „bezpośrednie” na oznaczenie głoszonego sposobu poznania świata zewnętrznego. Wyrażenia, którymi się posługuje i argumentacja, do jakiej się odwołuje, wskazują jednak, że poznanie innych osób i rzeczy zewnętrznych uważa za bezpośrednie. Ale w tym jest kwestia, czy podane przez niego racje uzasadniają faktycznie istnie-

¹⁰ s. 156.

¹¹ s. 162.

¹² s. 162.

nie innych osób i rzeczy jako danych bezpośrednich. Argumenty A., uzasadniające — jego zdaniem — w sposób bezpośredni istnienie innych osób i rzeczy zewnętrznych, sprowadzić można do dwóch racji zasadniczych: 1. Inne osoby i rzeczy dane są nam w doświadczeniu, stykamy się z nimi — a to jest poznanie bezpośrednie.

2. Poznanie własnego ja jest uwarunkowane koniecznie poznaniem drugih osób.

Pierwsza z powyższych dwu racji znajduje wyraz m. i. w następującym zdaniu, w którym A. zapowiada zasadniczą myśl swojej argumentacji: „Poprzez język, sympatię a nawet konflikt wchodzimy w styczność ze świadomościami autonomicznymi. Co więcej, uderzamy o świat zewnętrzny, który stawia sztywne przeszkody naszemu umysłowi i woli”¹³. Czy jednak można to uznać za uzasadnienie rzeczywistości danej bezpośrednio? Czy nie mamy tu rozumowania, dowodzenia w sensie właściwym, a więc uzasadnienia pośredniego? Przecież to nie inne świadomości, nie inne osoby same w sobie, lecz skutek ich oddziaływania na mnie w postaci słyszanych dźwięków, odczuwanej sympatii czy wrogości jest bezpośrednio daną mi rzeczywistością, z której w oparciu o zasadę przyczynowości mogą udowodnić istnienie samodzielnych świadomości. I nie świat zewnętrzny sam w sobie, lecz skutek jego oddziaływania na mnie w postaci doznawanego oporu jest znowu daną mi bezpośrednio rzeczywistością, z której w oparciu o zasadę przyczynowości mogą udowodnić istnienie świata zewnętrznego.

Za wyraźną formułę drugiej z wymienionych racji Autora może posłużyć następujące zdanie zapożyczone z *L'être et néant* Sartra: „Przeciwstawienie ze strony drugiej osoby jest niezbędnym warunkiem dla samego istnienia świadomości jako mojej świadomości”¹⁴, albo następujące już własne wypowiedzi Autora: „Poznaję samego siebie tylko tyle, o ile odróżniam się od drugih, traktując ich jako ewentualnych rozmówców i będąc rozpoznany przez nich”¹⁵.

Zauważyć należy, że chodzi tu nie o jeden, ale co najmniej o dwa akty poznawcze: Jeden to stwierdzenie rzeczywistości tego, co ujmuję pojęciowo jako moje ja. Drugi zaś akt to pojęciowe ujęcie rzeczywistości stwierdzonej, ujęcie pojęciowe jako mojego ja. Pojęcie własnego ja jako wła-

¹³ W świetle bezpośrednich danych doświadczenia wewnętrznego. Zobacz Ks. Kazimierz Kłósak, Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej, w „*Studia Philosophie Christianae*” ATK 1 (1965) s. 97—123.

¹⁴ „L'opposition d'autrui est indispensable à l'existence même de ma conscience comme conscience de soi”. Wg Etcheverry, dz. c. s. 165, przyp. 2.

¹⁵ „Je ne me connais qu'en me distinguant d'eux, en les envisageant comme des interlocuteurs éventuels et en me faisant reconnaître par eux”. dz. c. s. 165.

snego ja jest faktycznie uwarunkowane absolutnie przez przeciwstawienie pojęciowe drugiej osobie. Ale pojęciowe przeciwstawienie drugiej osobie jak i pojęcie drugiej osoby nie jest równoważne z jej realnym istnieniem, istnienia tego nie implikuje. Wniosek o realnym istnieniu osoby drugiej z jej pojęciowego przeciwstawienia czy z jej pojęcia byłby podobnie bezpodstawny jak afirmacja istnienia Bytu nieskończenie doskonałego w oparciu o samo posiadanie pojęcia takiego bytu, który jako nieskończenie doskonały nie może być pojęty bez istnienia rzeczywistego.

Poznanie bezpośrednie istnienia innych osób uznać należy za wprost niemożliwe. Poznanie bezpośrednie drugiej osoby nie mogłoby odbywać się inaczej, jak w związku z jej czynnościami, podobnie jak poznajemy bezpośrednio własne ja. O ile jednak własne ja jest nam dostępne od strony powstawania, wywoływania przez nas naszych czynności — i dlatego jest nam dostępne bezpośrednio, o tyle czynności drugiej osoby nie mogą dostrzec od strony ich powstawania, wywoływania (ponieważ nie ja wywołuję tę czynność) — dlatego nie mogą osiągnąć wprost, bezpośrednio drugiej osoby. Pozostaje jedynie możliwość poznania osoby drugiej od strony skutku jej czynności, jako przyczyny tej czynności — a to już jest poznanie pośrednie.

Dla uzasadnionego stwierdzenia istnienia tak innych osób jak i rzeczy zewnętrznych pozostaje, zdaje się, jedna droga: Z aktów podmiotu poznającego, jako bytów rzeczywistych a stwierdzanych bezpośrednio, przy pomocy zasad racji wystarczającej czy przyczynowości, a więc na drodze rozumowania, poznania pośredniego, dojść można do poznania istnienia innych osób i rzeczy zewnętrznych — jako relacji, jako przyczyn dla wspomnianych aktów podmiotu. Wypowiedzi Etcheverrego dotyczące istnienia innych osób i rzeczy posłużyć mogą za bogatą podstawę dla tego rodzaju argumentacji, zachowując przy takiej interpretacji swoje znaczenie w kwestii idealistycznej zasady immanencji.

4. Warto powrócić jeszcze do zagadnienia naszej ogólnej zdolności do poznania prawdy. Jako metodę właściwą dla rozwiązania tego problemu zaproponował A. refleksję. Dzięki refleksji stwierdzamy uwarunkowanie naszego poznania przez oddziaływanie rzeczy i jego tendencję do podporządkowania się, do zgodności z rzeczą, a więc i ogólną zdolność do poznania zgodnego z rzeczą czyli prawdziwego¹⁶.

Czy jednak stwierdzenie naszej ogólnej zdolności do poznania prawdziwego wnosi wiele światła w zagadnienie wartości poznania? Pozostaje otwarte zadanie oznaczenia warunków poznania wartościowego i to w przyporządkowaniu do poszczególnych rodzajów poznania — lecz to wychodzi już poza zakres tematyki ustalonej przez Autora.

T. Śliwa