

ANDRZEJ SZUBZDA

MIĘDZY MYŚLĄ, A RZECZYWISTOŚCIĄ

Henryk Szabała: *Między myślą a rzeczywistością czyli problem podmiotu i przedmiotu w filozofii nowożytnej*. Warszawa 1990, 262 s.

Książka Henryka Szabały jest interesującą i w miarę oryginalną pozycją w polskiej literaturze filozoficznej. Jej oryginalność nie polega na nowatorskim ujęciu problemu oraz jego rozwiązaniu, lecz na fakcie uporządkowania zagadnienia, które—w czym nie sposób nie zgodzić się z autorem — należy do najdonioślejszych w dziejach filozoficznej myśli nowożytnej. Chodzi tutaj o epistemologiczny problem wynikający ze stosunku podmiotu i przedmiotu. Problem ów, który nie narodził się dopiero za sprawą Kartezjusza (s. 7), ale w jego myśli nabrał wyraźnej artykulacji, przez swoją obecność u wszystkich bez mała filozofów późniejszych, jawi się jako motyw przewodni w perspektywie filozofii nowożytnej.

W ujęciu autora książki, ten zasadniczy teoriopoznawczy problem zredukowany do wymiaru ontologii poznania wyraża się w pytaniu: „... czy akt poznawczy jest tym zjawiskiem, w którym pierwotny jest podmiot poznania i przez niego dopiero odślania się przedmiot poznania? Czy też jest odwrotnie — przedmiot jest pierwszy w akcie poznawczym i zatem on kreuje samo poznanie, w tym i podmiot tego poznania, który jest niczym lustro odzwierciedlające to poznanie” (s. 12). Pytania owe mogą uzyskać odpowiedzi zawierające się w dwóch zasadniczych schematach: idealistycznym, absolutyzującym podmiot jako człon relacji poznawczej, oraz realistycznym, przyporządkującym podmiot sferze przedmiotowej. Stanowisko monistyczne, proponowane przez Nicolai Hartmanna jako trzecie rozwiązanie, Szabała zasadnie sprowadza do opcji idealistycznej (s. 15).

Oba powyższe schematy prowadzą do redukcjonistycznych konsekwencji: w pierwszym i drugim przypadku dochodzi do redukcji przeciwczłonu relacji poznawczej do jednego tylko sposobu istnienia. Autor, w związku z tym, podejmuje analizę samego problemu. Wychodząc z założenia, że poznanie ma charakter relacyjny (konieczne jest dla poznania współwystępowanie dwóch członów: podmiotu i przedmiotu) dochodzi do wniosku, iż każda próba określenia pierwotności któregośkolwiek z członów relacji unieważnia tę relację, a więc unieważnia samo poznanie (s. 23). Dlatego Szabała proponuje inny wariant, uchylający w ogóle „podstawowy problem filozofii” (m. in. według Engelsa) przez przyjęcie twierdzenia, że każde poznanie jest zarazem aktem koincydencji podmiotu i przedmiotu (s. 24). Jeśli chodzi natomiast o kwestię obecności „podstawowego problemu filozofii” w horyzoncie ludzkiej myśli, autor podziela opinię Leszka Kołakowskiego. Obecność ta jest wyrazem ludzkiej potrzeby dotarcia do istnienia

niezależnego bytu lub gwarantującej źródłowe poznanie, czystej świadomości. Działalność zmierzająca do zaspokojenia tej potrzeby jest czynnością mitotwórczą (29). Jednakże tak filozofia, jak cała kultura nie może istnieć poza mitem. Filozofia powinna ten mit uświadamiać. Jednakże ideał poznania absolutnego, nawet jako uświadomiony element mityczny, nie powinien przestać przyświecać filozoficznej aktywności myślowej, bez niego prawda przestaje być azymutem poszukiwań poznawczych (31).

Dwa pierwsze rozwiązania problemu tzw. „mostu epistemologicznego” wyrastają z mitotwórczych skłonności człowieka, trzecie natomiast, jako koincydentalna koncepcja poznania zrywa w ogóle z problemem. Szabała analizuje jeszcze ontologiczną próbę zniesienia relacji podmiot przedmiot w poznaniu, ale tę traktuje jako formę koncepcji koincydentalnej.

Sposób pierwszy (redukcjonizm przedmiotowy) jest przez autora śledzony w dziejach filozofii nowożytnej począwszy od myśli Hobbesa poprzez Locke’a, Hume’a, Holbacha, Feuerbacha, filozofów z kręgu empiryzmu logicznego, aż do współczesnej formy redukcjonizmu przedmiotowego reprezentowanego przez J. J. C. Smarta, U. T. Place’a, K. Nielsena i W. V. Quine’a.

H. Szabała dokonuje zasadnej krytyki podstawowego schematu teoretycznego, na którym powyższe koncepcje się opierają, dając negatywną odpowiedź na postawione przez siebie pytanie: „... czy możliwy jest taki akt poznawczy, w którym możemy dotrzeć do samouobecniającego się przedmiotu bez współdziałania podmiotu w tym akcie? ” (s. 115). Należy jednak zauważyć, że negatywna odpowiedź na powyższe pytanie jest niejako przez autora wymuszona, gdyż samo pytanie jest — w kontekście stanowisk do których się odnosi — „sztuczne”; bowiem problem polega na zakresie obecności podmiotu w akcie poznania, a nie na kwestii jego obecności lub nieobecności w ogóle.

Drugi mityczny sposób rozstrzygnięcia „podstawowego problemu filozofii” to redukcjonizm podmiotowy w poznaniu. Szabała charakteryzuje ten model myślenia na przykładach koncepcji usiłujących sprowadzić wysiłek epistemologiczny człowieka do świadomości racjonalnej chwytającej *eidos* związków logicznych (Leibniz), lub do świadomości postrzegającej i uprawomocniającej swoje postrzeżenia (Berkeley), czy też do świadomości samo się postrzegającej (Hegel), czy wreszcie do mistycznej świadomości, która w akcie intencji jednoczy się z rzeczywistością-trwaniem (Bergson). Jeśli teraz pada pytanie o możliwość takiego redukcjonizmu, okazuje się — twierdzi autor — że każdy jego przejaw można w konsekwencji sprowadzić do solipsyzmu (s. 153-154).

Próbą uniknięcia trudności jakie wiążą się z rozwiązaniami redukcjonistycznymi jest, zdaniem Szabały, koncepcja koincydentalna poznania, a więc koncepcja unieważniająca Kartezjański dualizm rzeczy i świadomości. Koincydencja podmiotu i przedmiotu unieważnia ów dualizm w tym sensie, że podmiot i przedmiot jako człony relacji są od siebie epistemologicznie uzależnione; jeden bez drugiego nie jest możliwy. Stąd u samej podstawy poznanie winno być traktowane jako nierozzerwalny związek tych dwóch elementów.

Intuicję takiej formy myślenia o poznaniu dostrzega autor u Kanta, Fichtego, Schellinga, Schopenhauera, Brentana, Twardowskiego i Husserla, natomiast jej realizację widzi u Marksa. I tak u Kanta dostrzegalna, wprawdzie, intencja koncepcji koincydentalnej nie może zostać zrealizowana, gdyż horyzont rzeczywistości zakreślają transcenden-

talne warunki orzekania o niej. Rzeczywistość zatem musi z konieczności zadowolić się statusem intelligibilności (s. 168).

Założenia jakie przyjmują Schelling i Fichte (absolutyzacja podmiotu), od samego początku prowadzą do konsekwencji redukcjonistycznych. Jeśli nawet u Fichtego pojawia się współzależnienie podmiotu i przedmiotu (*Ja* jest o tyle możliwe, o ile może siebie rozpoznać w *Nie-Ja*, *Nie-Ja* zaś, jest tworem *Ja*), to ostateczną podstawą metafizyczną jest jednak *Ja*.

Interesująco przedstawia się wykładnia myśli Schopenhauera jako koincydentalnej koncepcji poznania. Filozofia autora *Świata jako woli i wyobrażenia jest*, jak pisze autor, „... prekursorska dla późniejszych rozwiązań typu Heideggerowskiego i Gadamerowskiego” (s. 185). Podmiot i przedmiot w filozofii Schopenhauerowskiej są w odwiecznym i nierozzerwalnym mariażu, a samo poznanie ma być wiedzą wyrażoną w pojęciach, a nie z pojęć wysnutą i ma dotyczyć konkretnej rzeczywistości (s. 186). Wprawdzie wola, urastająca do rangi zasady metafizycznej panuje nad członami relacji poznawczej i określa je, mimo to jednak koncepcja Schopenhauera przedstawia się — zdaniem Szabały — jako przykład rodzącej się koincydencji.

Poszukując koincydentalnej koncepcji poznania, autor nie znajduje jej rozwinięcia u Brentana (s. 193), natomiast dostrzega takie rozwinięcie u Twardowskiego. Ten ostatni przyjmuje realny lub irrealny odpowiednik dla treści świadomości; łączność między immanencją a transcendencją gwarantowana jest zaś u niego przez intencjonalne skierowanie treści psychicznych na przedmiot poznania (u Brentana natomiast akt jako przedmiot świadomości jest przedmiotem pozornym). Model powyższy znalazł swoje zastosowanie u Husserla — następnego charakteryzowanego przez Szabałę filozofa z kręgu koncepcji koincydentalnych. Husserl, stawiając sobie zadanie ugruntowania pewności wiedzy jaką uzyskuje się w bezpośrednich świadomościowych wglądach w istotę przedstawięń, nie jest w stanie, niestety, wykroczyć poza obręb świadomości po dokonaniu redukcji transcendentalnej. „I choć — pisze autor — akt poznawczy jest koincydencją podmiotu i przedmiotu, to jedynie podmiot posiada ontologiczną legitymację” (206).

Modelową wręcz realizację koincydentalnej koncepcji poznania Szabała znajduje u Marksa. „Urzeczywistnienie się aktu poznania (w koncepcji Marksa — A. S.) odbywa się jakby na wiecznej drodze dialogu rozgrywającego się pomiędzy człowiekiem zanurzonym w społeczności, a światem przyrody” (s. 207).

I rzeczywiście takie intencje epistemologiczne można u Marksa odnaleźć. Mówiąc inaczej, pojawia się u niego pomysł, który —jeśli ograniczyć go do kilku tez — mógłby stanowić zarys koincydentalnej koncepcji poznania. Ale nie można zapominać o całym kontekście teoretycznym w jaki uwikłany jest ów pomysł, i w związku z tym, o pewnych konsekwencjach teoretycznych implikowanych przez ten kontekst. Jak pojąć, biorąc pod uwagę ideę koincydencji, na przykład Marksowski podmiot społeczny? Lub inna kwestia: w jaki sposób istnieją, a tym samym jaki wpływ mają na ideę koincydencji te prawdziwości, zgodnie z którymi akt poznania człowieka jako „całokształtu stosunków społecznych” jest pierwotnie uwikłany w świat przyrody? Koincydentalna koncepcja poznania u Marksa domaga się więc interpretacji w kontekście innych jego teoretycznych propozycji. Inaczej pozostaje jedynie ogólnie zarysowanym modelem teoretycznym, który

można u Marksa odnaleźć (jak to czyni Szabała), podobnie jak wiele nie rozwiniętych pomysłów lub rozwiniętych w budzących niekiedy zdziwienie „czystego rozumu” kierunkach.

Książkę Szabały kończą rozważania wokół ontologicznej próby zniesienia relacji podmiot-przedmiot w poznaniu. Autor ogranicza się tutaj do dwóch najważniejszych propozycji tego typu: Heideggera i Gadamera.

Niestety myśl Heideggera jako niezmiernie trudna do sklasyfikowania, często staje się przedmiotem manipulacji. Do pewnego stopnia również w przypadku systematyzującej propozycji Szabały można mówić o takiej manipulacji. Na czym polega trudność? Otóż we wszystkich charakteryzowanych przez autora próbach rozwiązania wspomnianego problemu chodzi nade wszystko o wiedzę, czy też prawdę; to one stanowią o sensie podejmowanych rozwiązań. Nawet jeśli w tzw. koincydentalnych koncepcjach poznania, jak np. u Kanta, prawda będzie polegała na zgodności myśli z samą sobą, a tym samym wiedza będzie uzasadniona poza tezę o tożsamości bytu i myśli, ciągle o prawdę i wiedzę chodzi. Natomiast u Heideggera, nie tylko przestaje obowiązywać dualizm podmiotowo-przedmiotowy, ale pojawia się u niego model myślenia wcale nie ze względu na poznanie. Nie chodzi więc Heideggerowi ani o wiedzę, ani o prawdę (jako zgodność ujęcia intelektualnego z przedmiotem). Jeśli więc Heidegger mówi o myśleniu przychodzącym po filozofii, w którym istotne jest coś zupełnie innego niż prawda (bo chodzi o odsłonięcie niedyskursywnego sensu bycia), to tym samym trudno go sytuować w szeregu zmagających się z problemem Kartezjańskim. Oczywiście autor dostrzega, iż Heideggerowskie rozwiązanie polega na unieważnieniu takiego problemu w ogóle, ale czy pozostaje ono wtedy jeszcze jakimś rozwiązaniem, a tym bardziej filozoficznym (wszak ma to być „myślenie po filozofii”)? Pytanie takie wydaje się o tyle zasadne, że autor głosi apologię etosu filozofii opartego na dążeniu do prawdy absolutnej, bynajmniej nie rozumianej jak Heideggerowska *aletheia* (31).

O wiele bardziej uzasadnionym przykładem w tym miejscu jest charakteryzowana przez Szabałę hermeneutyka Gadamera, posiadająca walor wyraźnie epistemologiczny. Gadamer, przyjmując pierwotne wzajemne uwikłanie świadomości i świata wskazuje na rozumienie jako metodę uzyskania wiedzy o tym uwikłaniu. Możliwość pełnego rozwinięcia koncepcji koincydentalnej autor dostrzega w dziedzinie filozofii dialogu, rozmowy, komunikacji. Nie rozwija jednakże tej idei, a ukazanie jej na tle współczesnej filozofii dialog przyczyniłaby się zapewne — z korzyścią dla uwyrażnienia proponowanej w książce systematyki — do poszerzenia przedstawionej perspektywy.

Kartezjańskie „rozbicie” świata na dwie dziedziny: myśli i rzeczy, stało się przyczyną nie tylko zorientowania znakomitej większości rozważań w ramach filozofii nowożytnej na problem tzw. „mostu epistemologicznego”, ale także okazało się integralnym elementem myślenia człowieka nowożytnej Europy. Oczywiście próby „wyjścia” z owego — intuicyjnie lub w sposób uzasadniony odczuwanego jako „niekorzystne” — Kartezjańskiego paradygmatu, poprzez jego pełne uświadomienie, pojawiają się od dawna i w różnych dziedzinach. Skoro się jednak pojawiają, to do uświadomienia pełnego jeszcze nie doszło; w tym sensie jesteśmy nadal „dziećmi Kartezjusza”. W związku z tym każda próba przyczyniająca się do wzrostu samoświadomości kulturowej, szczególnie w dziedzinie filozofii, jeśli nawet nie jest pozytywną propozycją teoretyczną, ale ustosunkowaniem się do rozwiązań dotychczasowych lub ich systematyką, stanowi próbę ważną i godną zapoznania. Tego rodzaju próbą jest właśnie książka Henryka Szabały.