

HENRYK SZABAŁA  
Uniwersytet Gdański

## POJĘCIE POZNANIA KOINCYDENTALNEGO

### 1. Złocieni kamiennym deszczem

Wyrażenie „Poznanie koincydentalne” nie jest bynajmniej hybrydą języków maskującą stare sensy geneologiczne przedstawiane w takich nazwach jak: poznanie dialektyczne, poznanie relacyjne, poznanie relatywistyczne, unitarystyczne czy konwergencyjne<sup>1</sup>. Aczkolwiek sens tego terminu nie może być traktowany jako całkowicie niezwiązany, obcy, oderwany od tradycji i kontekstu tych odmiennych znaczeń teoriopoznawczych, bowiem pokrewieństwo znaczeniowe jest wyraźne i nie mam zamiaru się go wypierać.

Sens wyrażenia pochodzi od pojęcia *koincydencja*. Termin ten ma swój rodowód w redniowiecznym pojęciu *coincidentia*, a którego paleograficzna metryka wskazuje na maria dwóch kategorii: *koine* i *incidens*. *Koine*, to pojęcie w języku greckim oznaczające *wspólno*, dokładniej *wspólny*, a więc może to być wspólny język, wspólny duch, wspólna kultura, to co, co jest pomostem, coś czy i wydaje się, a późniejsze łacińskie słowo *co-itus*, którego polskim odpowiednikiem znaczeniowym jest *spółkowanie*, ma swój genealogi w tym greckim terminie. Natomiast łacińskie pojęcie *incidens*, w swym pierwotnym sensie pochodzi od słowa *incidentia*, co w polskim przekładzie dosłownie znaczy *deszcz kamienny*, a jego późniejszy sens ma co najmniej dwa znaczenia. W pierwszym — *incidens* wskazuje na jakie gwałtowne zdarzenie, niespodziewany wypadek, zjawienie; natomiast jego druga konotacja ukazuje pewien gwałtowny spór, sprzeczkę, nieoczekiwany konflikt. Jednakże pokrewne słowo *incydencja* (łac. *incidentia* — równoważnik znaczeniowy w języku polskim, to rzeczy zdarzające się), jest faktycznie terminem geometrycznym wskazującym na okrojone relacje jakie istnieją między figurami geometrycznymi. Relacyjno zaistniała pomiędzy jakimiś faktami tworzy sens pojęcia *incydencji*. Tak więc termin *koincydencja*, który jest właściwie stopem tych dwóch pojęć *koine* i *inci-dens*, jest w istocie spotegowaniem tej konotacji zawartej już wcześniej w tych macierzystych kategoriach. Albowiem dosłowne znaczenie *koincydencja* jest właściwie pewną wspólnotą zdarzeń, wypadków, które pojawiają się jednocześnie. To swoisty interwał przestrzenno-czasowy, gdzie akt poznawczy staje się pomostem łączącym dane fakty.

<sup>1</sup> Pojęcie poznania relatywistycznego autorstwa L. Zachariasza, który obok dwóch tradycyjnymi elementami aktu poznawczego, tj. podmiotu i przedmiotu, wprowadza nowy element autonomiczny jakim jest metoda, omówi w pracy *Poznanie koincydentalne jako nowy paradygmat w filozofii współczesnej*. Przedmiotem analizy będą także pozostałe koncepcje tu wymienione.

Wyra enie *koincydencja* nie jest bynajmniej obce j zykowi epistemologii, nie jest barbaryzmem gwałc cym pole znaczeniowe teorii poznania. Przeciwnie, my l , e jest terminem konstytutywnym tego pola. Poznanie jest wła nie aktem koincydencji.

## 2. Fundamentalne pytanie

Na gruncie ontologii poznania, pytaniem podstawowym staje si pytanie o stosunek podmiotu do przedmiotu poznania. Stawiane jest fundamentalne pytanie, co jest pierwotne w akcie poznawczym: podmiot czy przedmiot poznania? Nast pnie zastanawiano si nad tym, w jakiej relacji do wiata rzeczy pozostaje wiadomo podmiotu poznawczego. Interesowano si faktem, na ile poznanie jest zdeterminowane przez sfer przedmiotow , lub te , na ile sfera przedmiotowa jest uwarunkowana podmiotem poznania? Te i zbli one pytania mieszcz si w tzw. kwestii to samo ci my lenia i bytu.

W płaszczy nie ontologicznej rozwi zanie tego problemu na gruncie wiedzy było i jest beznadziejnie trudne dla ludzkiego intelektu. Tak bowiem jest, „... e ka da próba odpowiedzi, co jest pierwotne w bycie: duch, wiadomo , rozum czy te rzecz, przedmiot, materia, jest prób , która nie wyrasta z logicznego my lenia, ale ma swe irracjonalne podło e. Rodzi si ono nie z płaszczyny wiedzy, lecz wiary. Wszelka odpowied na to pytanie, z pozycji ontologicznej, z istoty swej nie podlega adnej zasadzie weryfikacji, wykracza ona poza mo liwo ci ludzkiego intelektu. Człowiek nie jest w stanie wspi si na tak platform transcendentaln , wykracząc poza czasoprzestrze i wiat, z której mógłby dostrzec tajemnic odpowiedzi na to jedno z najtrudniejszych pyta ”<sup>2</sup>. Aczkolwiek nie znaczy to, e to beznadziejnie trudne pytanie nie jest ju wznawiane. Nie sposób wyrugowa tej ludzkiej potrzeby, która pytanie to przywołuje, o ywia, nadaje mu wci nowe znaczenie. Jakkolwiek, trzeba zauwa y , e coraz głbsza i szersza jest wiadomo tego, e wszelkie próby odpowiedzi maj wył cznie irracjonalne, wiatopogl dowe implikacje, bynajmniej nie kieruj ce si logik rozumu.

O ile mo na si zgodzi , e problematyka ontologiczna szczególnie kwitła w filozofii mediewistycznej, to jednak nie mo na zarzuci my li redniowiecznej, by była ska ona znamieniem niepewno ci w płaszczy nie epistemologicznej. Mo na zaryzykowa twierdzenie, e w filozofii redniowiecznej nie pojawiło si jeszcze pytanie na poziomie epistemologicznym, co jest pierwotne w akcie poznawczym: podmiot czy przedmiot? Podmiot i przedmiot, osoba i rzecz, my l i wiat nie były jeszcze biegunowo sobie przeciwstawione. Scholastyczny umysł traktował wiat i człowieka w sposób cało ciowy, a rozum trwał w nierozzerwalnej wi zi z rzeczywistym bytem. wiat i człowiek, w gnoseologicznym obrazie, istniał w koincydentalnej formie i nie było jeszcze rozdarcia pomi dzy wiadomo ci a rzeczywisto ci bytu cielesnego. Okres filozofii nowo ytnej zrodził si wła nie w efekcie owego rozdarcia bytu.

<sup>2</sup> H. Szabała: *Mi dzy my l a rzeczywisto ci , czyli problem podmiotu i przedmiotu w filozofii nowo ytnej*. Warszawa 1990, s. 17.

### 3. Zbrodnia w filozofii

W XVII wieku homogeniczny byt został zantagonizowany na dwa przeciwstawne wiaty — wiat wiadomo ci i wiat rzeczy. Tym **zbrodniarzem filozoficznym**”, jak uwa a Maritain, który przeciwstawił my l rzeczy, był twórca filozofii nowo ytnej René Descartes. To on wła nie spowodował „... rozdział mi dzy rozumem a zmysłami, z których pomoc rozum utrzymywał ł czno z przedmiotami i z konkretnym zrealizowanym bytem”<sup>3</sup>. Była to „... pogarda dla roli ciała w dziele poznania, odrzucenie poznania zwierz cego, które jest naszym pierwszym ł cznikiem ze wiatem stworze . Jest to odrzucenie naszej wła ciwej doli, która polega na tym, e musimy poznawa przy pomocy zmysłów i umysłu, razem wzi tych”<sup>4</sup>. Kartezjusz, odkrywaj c własny fundament filozoficzny w spostrze eniu immanentnym, w *cogito*, wprowadził my l filozoficzn na paradoksaln drog dychotomii. Dychotomii my li i rzeczy, podmiotu i przedmiotu. wiat b d cy do tej pory harmoniczn cało ci , został podzielony przez filozofa z La Haye swoistym dysonansem, jaki zaistniał mi dzy sfer czystej wiadomo ci i sfer bytu transcendentnego, czyli wiata poza wiadomo ci . Zrodziło si wówczas pytanie fundamentalne: który z elementów aktu poznawczego jest pierwotny, podmiot czy przedmiot?

Ojciec J. M. Boche ski stwierdza do prowokacyjnie, e od tego czasu rozpoczyna si „Ciemny okres w dziejach my li filozoficznej trwaj cy... do mniej wi cej XIX wieku”<sup>5</sup>. Grzechem lub, jak mówi Boche ski — zabobonem, jest rozmy lanie nad pytaniem: „... czy człowiek mo e w ogóle co pozna , czy istnieje wiat, wzgl dnie jaki przedmiot poznania poza my l ludzk ”<sup>6</sup>. To powa ne przest pstwo zdarzyło si za spraw Kartezjusza.

Na czym dokładnie ono polega? Na tym, e od czasów Descartesa zacz to pojmowa podmiot poznania jako czyst i samoprzenikliw wiadomo , natomiast przedmiot poznania stał si jakby negacj tak rozumianej wiadomo ci, był wobec podmiotu całkowicie zewn trzny, znajdował si naprzeciw niego. Mo na powiedzie , e *subiekt* i *obiekt*, te dwa człony aktu poznawczego usadowiły si na biegunowo przeciwstawnych pozycjach. M. A. Kr piec zauwa a: „Dla staro ytnych wszystko, co yło, posiadało dusz jako pierwsze ródło ycia, od Descartesa powstała teoria, e wiadomo jest czym odr bnym od materii. ycie zostało poj te jako czysty proces materialny, a dusza straciwszy ł czno z yciem straciła te zarazem ł czno z ciałem.. Zatem istniej w wiecie dwie substancje: my l ca i rozci gła; dusza i ciało. S to oddzielne wiaty. Nie stykaj si one ze sob ”. <sup>7</sup> Nie ma mi dzy nimi przej cia. Powstały bariery, których nie mo na przekroczy . Nie mo na przekroczy barier wiadomo ci, albowiem w kartezjanizmie do istoty aktu

<sup>3</sup>

J. Maritain: *Trzej reformatorzy*. Warszawa, b. d. w., s. 77.

<sup>4</sup> Tam e, s. 78.

<sup>5</sup> J. M. Boche ski: *Sto zabobonów*. Pary 1987, s. 89.

<sup>6</sup> Tam e, s. 108.

<sup>7</sup> M. A. Kr piec: *Ja—człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. Lublin 1974, s. 27.

poznawczego nale y dysjunkcja pomi dzy podmiotem a przedmiotem. Efektem tej sytuacji, gdy nie ma przej cia od wiadomo ci do wiata rzeczy, jest rodz ce si pytanie, znamienne dla filozofii nowo ytniej: jak to przej cie odnale ? Jak spostrzega S. Kami ski: „Filozofia stała si u niego (tj. u Kartezjusza) problemem sama dla siebie”<sup>8</sup>. Albowiem, według Kartezjusza, wiadomo ludzka staje si wył cznym podmiotem i przedmiotem analiz filozoficznych, jest ródem wiedzy ludzkiej oraz sprawdzianem jej warto ci. Kami ski pisze: „Filozofia poznania nie była wst pem lub fragmentem filozofii, ale t ostatni , je li nie zast powała, to w zasadniczej cz ci wchłaniała”<sup>9</sup>. Kartezja ska formuła konstytuuj ca wiat w metafizycznym dualizmie podmiotu i przedmiotu wycisła pi tno na całej my li nowo ytniej, wykazuj c przy tym niezniszczaln ywotno i olbrzymi trwało . Niektórzy powiadaj , e od tego momentu zapanował paradygmat Kartezja ski w filozofii, inni za uwa aj ten okres jako czas najwi kszej zapa ci, jaka wyst piła w historii filozofii. Posta samego Kartezjusza postrzegana jest tak e dwoi cie. Jedni widz w nim najwi ksze go reformatora w dziejach nowo ytniej my li, inni za przeciwnie, traktuj go jako złoczy c intelektualnego, który posiał ziarno w tpliwo ci w gnoseologicznym ogrodzie wiata.

#### 4. Proces dekartezjanizacji

Jeszcze za ycia Kartezjusza wszcz to w rodowisku filozoficznym wysiłek w celu uniewa nienia jego dualizmu rozdzieraj cego byt na dwie opozycyjne sfery — sfer wiata realnego (zewn trznego) i sfer czystej subiektywno ci. Mo na powiedzie , e wraz z Kartezjuszem rozpocz ł si jednocze nie swoisty proces dekartezjanizacji. Zaranie tego procesu, co mo e zabrzmie paradoksalnie, mo na ju dostrzec w samej filozofii Descartesa. Pomijaj c na razie t kwesti , mo na powiedzie , e proces dekartezjanizacji biegł jakby jednocze nie trzema drogami. Dwie pierwsze, to sposoby odrzucenia dualizmu Kartezja skiego; jakkolwiek wychodz one z przeciwnych pozycji metodologicznych, to faktycznie s do siebie podobne. Albowiem pragn odrzuci dualizm poprzez redukcj jednego z członów aktu poznawczego do drugiego, tym sposobem uzyskuj c homogeniczno tego aktu. Okre liłem te próby mianem dwojakiego redukcjonizmu: przedmiotowego i podmiotowego<sup>10</sup>.

Redukcjonizmy te charakteryzowały si tym, e nast puje w nich redukcja podmiotu do przedmiotu albo redukcja przedmiotu do podmiotu. W pierwszym wypadku przedmiot konstytuuje podmiot. Podmiot poznania w tym znaczeniu — jest całkowicie bierny, niewiele wnosi do wiedzy ludzkiej. Jest on tylko cił transmisj dozna płyn cych od przedmiotu. Redukcjonizm przedmiotowy traktuje podmiot poznania jak czuły sejsmograf czy błon fotograficzn , na której utrwała si , lub ma si utrwali , czysty przedmiot poznania. Subiektywno ma by

<sup>8</sup> S. Kami ski: *Jak filozofowa ? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Lublin 1989, s. 37.

<sup>9</sup> Tam e, s. 251.

<sup>10</sup> Zob.: H Szabała: *Problem podmiotu i przedmiotu od Kartezjusza do Gadamera*. Gda sk 1990.

całkowicie wyrugowana, je li pragniemy, aby poznanie pretendowało do miana poznania obiektywnego. Tendencja ta jest jaskrawo widoczna w filozofiach o proweniencji naturalistycznej, szczególnie tam, gdzie prymat obiektywnej rzeczywistości ma charakter dogmatyczny.

Diametralnie odmienną formacją gnoseologiczną, a właściwie będącą jej odwróceniem, jest redukcjonizm podmiotowy. Redukcjonizm ten podstawę poznania szuka w podmiotowości. Podmiot, w tym wariacie epistemologicznym, staje się warunkiem istnienia przedmiotu. Przez pryzmat podmiotowości uobecniają się świat rzeczy, byt przedmiotów. Podmiot staje się jedynym gwarantem pewności i jedności poznania. Cech tak rozumianej gnoseologii jest wiara w to, że podmiot sam z siebie, samodzielnie inicjuje akty poznawcze, jak te w ostatniej instancji rozstrzyga o prawomocności osi gnij tej wiedzy.

Cech wspólny tych dwóch redukcjonizmów jest to, że mają identyczną intencję — zniesienie problemu dualizmu Kartezjańskiego. Pragną zlikwidować dysnans rozszczepiający świat na *mundus sensibilis* i *mundus intelligibilis*, poprzez redukcję jednego z nich do drugiego. Za pomoc takiego zabiegu byt miał od nowa uzyskać swobodę jedności, ponieważ dualizm zostałby zniesiony. Akt owego zniesienia odbywałby się zawsze kosztem jednego z tych dwóch opozycyjnych: albo elementu wiadomościowego, albo rzeczowego.

## 5. Redukcjonizm czyli nobilitacja absurdu

Obydwa stanowiska redukcjonistyczne, zarówno w sensie logicznym jak i gnoseologicznym, nie dadzą się utrzymać. Albowiem pogłębiona analiza opcji redukcjonistycznych wskazuje na sprzeczność logiczną tak rozumianych aktów poznawczych. Nic przeto dziwnego, że od czasów Kanta zaczął to rozumieć akt poznawczy w wymiarze koincydentalnym. Sens tej koincydentalności to rozumienie się w tym znaczeniu, że w akcie poznawczym mamy zawsze do czynienia z jednoczesnym zbiegiem do zarówno sfery podmiotowej, jak i przedmiotowej.

Mówiąc najprościej: niedorzeczność redukcjonizmów wynikała z tego, że pragnęła unieważnić dualizm Kartezjański w imię jedności wiata, unieważniała wraz z nim samo pojęcie aktu poznawczego, niszczyła jego strukturę koincydentalną. Kiedy redukcjonizm, kiedy optuje za jednym tylko z elementów aktu poznawczego, traktując go jako pierwotny w samym akcie, tj. przedmiot lub podmiot, rozrywa tym samym relacje między tymi współwystępującymi elementami i burzy przeto sens pojęcia poznania. Albowiem samo usuwanie dokonania wyboru któregośkolwiek z elementów aktu poznawczego jako pierwotnego, jest czynnością absurdalną, ponieważ zakłada ona, iż można poznać przedmiot bez podmiotu, albo nazywa poznaniem to, co jeszcze w podmiocie nie istnieje jako obiekt tego poznania. Wszelki priorytet chronologiczny w pojawieniu się elementów aktu poznawczego w istocie przeczy istnieniu samego aktu poznawczego.

Trzeba bowiem zdać sobie sprawę z tego, że jeżeli ktokolwiek, w jakimkolwiek miejscu lub czasie zakładał, zakłada lub będzie zakładał też, że w poznaniu pierwotnie dana jest sfera przedmiotowa, jaka „obiektywna rzeczywistość” istnieje poza podmiotem poznania, a która w wiadomości poznanej się odzwier-

ciędlu, to tym samym zakłada twierdzenie, nie zawsze u wiadomione, że musi istnieć przedział czasowy w akcie poznawczym obejmujący tylko przedmiot poznania, bez współobecności podmiotu poznającego. Twierdzenia powyższego rodzaju nie tylko są obarczone grzechem niekonsekwencji w pojmowaniu samego aktu poznawczego, lecz ponadto zawierają w sobie również pewien ładunek irracjonalny. Zakładają one bowiem to, że może istnieć przedmiot poznania w akcie poznawczym, kiedy jeszcze na scenę poznania nie wkroczył jego główny bohater, czyli ten, który ów przedmiot ma postrzegać.

Do natury tak rozumianego poznania należy to, że podmiot poznania traci swą legitymację ontologiczną lub zostaje zredukowany tylko do czystej potencjalności. Jest on wyłącznie matrycą, albo swoistym medium, w którym uobecniają się wyłącznie obrazy czystej rzeczy. Albowiem tak naprawdę byt podmiotu poznawczego ma być ukryty, jeżeli nie może być całkiem nieobecny.

Mimo wszystko nie jesteśmy w stanie, przy całym wysiłku wyobrazić sobie w akcie poznawczym absencji tego podmiotu, gdzie przedmiot miałby istnieć sam w sobie. Upieranie się co do możliwości takiego wyobrażenia gnoseologicznie zmienia całkowicie sam konstytucyjny akt poznawczy. Bowiem akt poznawczy w tym właśnie momencie traci swoją moc poznawczą i ulega przesunięciu z płaszczyzny gnoseologicznej na płaszczyznę mityczną. Tak ujęty problem przestaje być problemem wiedzy, a staje się problemem wiary w pełnym tego słowa znaczeniu. Albowiem wszelki przedmiot poznania pojawia się w bycie dopiero wówczas, kiedy wprzega się w relację z podmiotem poznania i gdy wraz z nim współkonstruuje akt poznawczy.

Tak to bowiem już jest, że człowiek będący podmiotem poznania nie jest w stanie przekroczyć własnego człowieczeństwa i tylko tak naprawdę w sobie znajduje jedyną rzeczywistość nieuwarunkowaną. Wszelki inny punkt wyjścia jest wyrazem wtórnej abstrakcji, której nie sposób uprawomocnić bez powrotu do sytuacji ludzkiej.

Oglądając to samo zjawisko aktu poznawczego jakby z drugiej strony zwierciadła, widzimy go przez pryzmat podmiotu poznania, kiedy przyznaje się pierwszeństwo w akcie poznawczym sfery subiektywnej, wpadamy w ten sam wir niedorzeczności, jak to się działo w przypadku absolutyzowania strony przedmiotowej poznania.

Jakakolwiek próba optowania na rzecz pierwotności podmiotu w akcie poznawczym, prowadzi w konsekwencji do przyjęcia do osobliwego stanowiska, że w początkach aktu poznawczego musi istnieć interwał czasowy, gdzie jeszcze jest nieobecny przedmiot poznania, natomiast akt poznawczy jest aktem, aczkolwiek ograniczonym wyłącznie do samego podmiotu poznania. Podmiot poznania preegzystuje wówczas w akcie poznawczym przed wiatem poznawczym, który dopiero ma powstać. Tak pojęte poznanie przestaje być poznaniem, bo nie istnieje jeszcze to, co ma być poznawane.

Konkludując, założenie o pierwotności sfery podmiotowej w akcie poznawczym jest wyłącznie założeniem imaginacyjnie możliwym, ponieważ faktycznie zawsze element podmiotowy jest zdeterminowany całością rzeczy, od których uciec nie sposób, jeżeli nie chcemy wpaść w sidła absurdu.

Reasumując, w obydwu redukcjonizmach, a więc i tym, w którym istniał prymat przedmiotu nad podmiotem w akcie poznawczym, jak i dowrotnie, gdzie wiadomo poznajcego miała by pierwotnie mieli my do czynienia ze swoistym aktem wiary, to jest aktem przekraczania filozofii, bowiem zostaje ona pozbawiona wszelkiej argumentacji uzasadniającej wybór, dajemy priorytet jednej ze stron aktu poznawczego. Prawomocno pytania epistemologicznego w kwestii stosunku mylenia do bytu postawiona zostaje pod znakiem zapytania, kiedykolwiek dokonujemy wyboru jednego z członów aktu poznawczego, traktujemy go jako pierwotny w owym akcie.

## 6. Panteizm czyli wyjście bez wyjścia

Według Nicolaia Hartmanna, istnieje trzecie wyjście w kierunku dekartezjanizacji, określone przez niego stanowiskiem monistycznym. Ma ono polegać na utosamieniu mylenia z bytem. Wszelki byt musi być tak pojęty, że jego natura jest przez mylenie przeniknięta, a tym samym uchwycona. Jednakże owa mylenie nie wypływa z ródła podmiotowości, zrywa z założeniem, że pierwszym i jedynym bezpodmiotowym przedmiotem poznania jest dla rozumu sam rozum, jego własna czynność, której implikacją jest istnienie uzależnione. Punktem wyjścia w stanowisku monistycznym ma być założenie a priori twierdzenie o zemacytowaniu wszystkich rodzajów substancji. Wyraźnym egzemplifikacją tej optyki intelektualnej jest panteistyczna filozofia Barucha de Spinozy, a później, prawie po dwóch wiekach, filozofia Schellera i Hegla.

Istotą wszelkich panteistycznych wizji było zerwanie z dualistycznym obrazem świata, w którym w dwóch przeciwstawnych biegunach znajdował się byt mylenia i byt rzeczy. Wiat jest pojmowany w sposób organiczny, człowiek jest jego immanentną częścią, jego duchowość jest tylko zaakcentowaną naturą całej przyrody. Staje się ona tożsama z Bogiem, stworzenie jest koincydentalne ze stwórcą, a przedmiot się upodmiotawia. Cechy, które dla Kartezjusza były przymiotami dwóch odrębnych substancji, w myleniu Spinozjańskiej stają się przymiotami jednej i tej samej substancji. Dualizm ontologiczny Descartes'a zostaje u Spinozy zastąpiony dualizmem ich własności, bowiem jedyną substancją: Przyroda-Bóg jest zarówno rozciągła jak i mylenia. Konkretyzacja mylenia Spinozjańskiej była bardzo odmiennie interpretowana. Leszek Kołakowski nawet twierdził, że „Ontologia Spinozy... była słupem miłowym w dziejach nowożytnego materializmu”<sup>11</sup>, tj. pojmował ją skrajnie materialistycznie. Inaczej mylenie Spinozjańskie przedstawiali historycy marksistowscy: widzieli ją najczściej w optyce hylozoistycznej, akcentując, że każda rzecz w Spinozjańskim obrazie świata jest w pewnym sensie ożywioną, posiada swą dynamikę, prawie tak, jak to ujmowano w naiwnym materializmie greckim. Ta optyka interpretacyjna narzuca wizję natury rozumiejącej, kreatywnej, obdarzonej samowiedzą, wobec której wiadomo, że podmiotowa jest w pewnym sensie zawiśnięta podległa, w niej się dopiero identyfikuje. Rozumienie tego rodzaju jest bliskie

<sup>11</sup> L. Kołakowski: *Spinoza i treścje humanizmu nowożytnego*. W: B. Spinoza: *Etyka*. Kraków 1954, s. III.

tradycji religijnej, która pragnie Spinozja skiego Boga przedstawić w duchu teistycznym, gdzie traci on swą immanentność.

Mimo sugestii Leszka Kołakowskiego, i Bóg Spinozja ski nie jest Bogiem panteistów, i interpretacja panteistyczna myśli Spinozy jest chybiona, a teologiczny termin jest tylko maską materii i przyrody, mimo wszystko trudno jest tę interpretację odrzucić. Bowiemy odrzucając ją, w pewnym sensie odrzucamy też całą wiarygodność samego Spinozy, redukując go do roli wielkiego mistyfikatora. Albowiem u Spinozy wszechwładnie nie istnieje poza Bogiem, lecz tylko w Bogu. Rzecz i myślenie nie są same w sobie samoistne, lecz są symptomem tego, co samoistne, to jest Boga. A skoro władnie nie istnieje poza Bogiem, to i Bóg nie może istnieć poza władniem. Bóg staje się gwarantem nie tylko jedności bytu, ale i jedności poznania. Bowiemy dzięki temu, że myślenie i rzeczy są równoległymi objawami jednej substancji, jest możliwe poznanie rzeczy przez myślenie, bo myślenie jak i rzeczy — wywodzą się z natury Boga.

Należy zauważyć, że u Spinozy ludzkie myślenie przestaje być tylko ludzkie, ponieważ nie może istnieć bez działania Boga i w tym sensie przestaje być jego własnością. A także nasze istnienie traci walory niezależności wobec bytu Boga, stąd i my sami przestajemy należeć do siebie, a stajemy się Bogu własnością. Dotychczasowy Kartezjański dwu-władni podmiotu i przedmiotu, u Spinozy przeistacza się w wszechogarniający absolut niosący opozycyjność myślenia i bytu, władnie i władni rzeczy. Zostaje tylko Bóg i nic poza Bogiem. Podmiot jednostkowy zostaje zastąpiony podmiotem absolutnym, a autonomia władni przestaje i władni myślenia zostaje zastąpiona Bogiem samym, stając się z nim tożsamością i tracąc przez to własność samoistną. Panteizm byłby więc a dualizm podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego, jednak ceną tego przewyższenia jest fakt jednoczesnej likwidacji autonomii tych dwóch fundamentalnych członów ludzkiego poznania; tracąc swą tożsamość — przestają być identyfikowalne.

## 7. Koincydentalny pomost

Koincydentalna koncepcja poznania unika redukcjonistycznych konsekwencji, a także nie ma nic wspólnego z monizmem panteistycznym unicestwiający m tożsamość podmiotu i przedmiotu w akcie poznawczym. W akcie poznawczym rozumianym koincydentalnie, zawsze mamy do czynienia z współmanifestacją, w której jednocześnie nie jest obecny podmiot i przedmiot poznania. Współobecność obu tych elementów aktu poznawczego nie implikuje tezy, że są one ze sobą tożsame. Podmiot i przedmiot w koincydentalnie rozumianym akcie poznania są jako ciowa autonomiczne, aczkolwiek wspólnie i tylko wspólnie mają prawo ten akt poznawczy konstytuować. Stąd trudno mi się zgodzić z tezą Leszka Nowaka, że „innym, obok koincydentalizmu, alternatywą wykroczenia poza redukcjonizm „... jest absolutyzacja podmiotu — a więc tak wyidealizowanie podmiotu, by zanikły różnice oddzielające go od przedmiotów zewnętrznych, a pod «absolutny podmiot» podpadały tak i przedmioty zewnętrzne”<sup>12</sup>. Uważam bowiem, że tak rozumiane poznanie jest

<sup>12</sup> L. Nowak: *O tak zwanym paradygmacie koincydentalnym w filozofii*. „Edukacja Filozoficzna” 15/1993, s. 51.



jednak li tylko jedn z optyk redukcjonizmu podmiotowego, w którym przedmiot traci sw ontologiczn to samo . wiat tak rozumiany zostaje pochłoni ty przez podmiot poznania, ginie to wszystko, co ró ne, inne, niepowtarzalne, a cała rzeczywisto rozplywa si w pantystycznej wszechjedni. L. Nowak dodaje, „... i to, co ró ni podmiot od przedmiotu jest drugorz dne, istot za jednego i drugiego — a wi c istot bytu — jest to, co im wspólne, wówczas ów zabieg absolutyzacji jawi si jako zrozumiały i prawomocny. Jest on jednocze nie alternatywnym: ani redukcjonistycznym, ani koincydentalnym rozwi zaniem zagadnienia stosunku podmiot-przedmiot. Miast sprowadza jeden człon opozycji do drugiego albo głosi , i oba s nieredukowalne i sensowne jeno w powi zaniu wzajemnym, utrzymuje si , i opozycja znikła: bo podmiot absolutny jest wła ciwym podmiotem poznania prawomocnego, a jest on jednocze nie swym własnym przedmiotem”<sup>13</sup>.

Trudno jest si z tym twierdzeniem zgodzi , mo e poza jednym, e nie jest to koincydentalne rozwi zanie zagadnienia stosunku podmiot-przedmiot. Emmanuel Levinas mógłby to stanowisko nazwa jako posta my li totalizuj cej<sup>14</sup>. Aczkolwiek, by mo e, cała my l metafizyczna od Talesa do Hegla, tej totalizacji pragn ła i w niej znajdowała swe namaszczenie, bo czym e jest twierdzenie Talesa, e „wszystko jest wod ”, jak nie pierwowzorem takiego my lenia, to jednak trudno mimo wszystko uzna takie stanowisko, które w imi jedno ci wyrzeka si tego, co odmienne i niepowtarzalne, by w redukcji uzyska totaln to samo . Nie mo na nazywa absolutyzacji podmiotu, jego wyidealizowania, a do takiego momentu, aby znikn ły ró nice od oddzielaj cych go przedmiotów, zewn trznych rozwi zaniem alternatywnym i nie redukcjonistycznym, bowiem on ze swej natury i przytoczonej argumentacji jest wła nie redukcjonistyczny. Nie sposób zgodzi si z tez , i to, co ró ni podmiot od przedmiotu jest drugorz dne, a wi c—nieistotne. Jest to ponowny przykład my li metafizycznie totalizuj cej, gdzie wszelkie byty posiadaj wył cznie znaczenie w odniesieniu do cała ci, do istoty systemu. Aczkolwiek w akcie poznawczym chwytny jest moment wspólny dla podmiotu i przedmiotu, ale bynajmniej nie wydaje si , e to, co wspólne dla podmiotu i przedmiotu, implikuje istot samego podmiotu i przedmiotu, i stanowi o istocie bytu. Do wiadzenie ukazuje nam dwie nieredukowalne rzeczywisto ci: rzeczywisto wiata rzeczy i rzeczywisto wiadomo ci, stykaj ce si w ka dym akcie poznania, które w tym e akcie s razem i poprzez to spotkanie tworz ten trzeci wymiar, *wiat intelligibilny*, potrzebuj cy dla swego istnienia wiecznej prolongaty tych dwóch nieredukowalnych rzeczywisto ci.

Poznanie koincydentalne to wła nie spotkanie tych dwóch suwerennych wiatów w akcie poznawczym, które w tym momencie tworz komuni gnoseologiczn , aczkolwiek nie trac swej własnej to samo ci. Podmiot poznania intencjonalnie zwi zany z przedmiotem poznania ma wiadomo swej odr bno ci i zarazem odr bno ci obiektu swego ogl du gnoseologicznego. Koincydencja podmiotu i przedmiotu poznania w akcie poznawczym nie polega na utracie to samo ci tych dwóch członów, lecz na koniecznej koegzystencji, w wyniku której dany akt jest jedynie mo liwy. Obrazowo mo na to porówna do aktu pocz cia, gdzie zawsze niezbdny

<sup>13</sup> Tam e.

<sup>14</sup> E. Levinas: *Mi dzy dwoma wiatami*. W: *Trudna wolno . Eseje o judaizmie*. Gdynia 1991, s. 197.

jest zarówno pierwiastek m ski i e ski, a które w owym akcie niczego nie trac ze swej to samo ci, natomiast owoc tego zwi zku posiada przymioty oby stron. St d akt poznawczy przypomina rodziców, którzy z natury nie mog by tej samej płci, bo taki zwi zek ze swej istoty byłby bezpłodny.

A tego powodu uwa am, e zasada metafizycznej totalizacji, akcentuj ca li tylko to, co jest wspólne w bycie, jest zarazem zasad pauperyzuj c wiat, jako go okaleczaj c . Albowiem przy całym ludzkim, maksymalnym wysiłku gnoseologicznym obraz wiata zawsze nie b dzie mo liwy do uchwycenia, zawsze b dzie lini horyzontu, do której nie dojdziemy, aczkolwiek i trzeba. wiat bowiem ze swej natury jest bytem wzgl dem nas transcendentnym, wymykaj cym si naszej wiedzy, a tylko w koincydentalnym akcie poznawczym jest on nam cz stkowo dany. Nasze ludy w tym transcendentnym wiecie s kruche, rozpływaj ce si w fali cza- su. Z drugiej strony — podmiot poznawczy, człowiek, jest tak e bytem wymykaj cym si empirycznemu opisowi. Horyzont ludzkiego bytu jest tak samo nie do ogarnicia, jak horyzont wiata zewn trznego. Zderzenie tych dwóch autonomicznych bytów nast puje w akcie spotkania, które zarazem jest poznaniem, a ono ze swej natury ma charakter koincydentalny.