

WITOLD MACKIEWICZ

Uniwersytet Warszawski

PRYWATNOŚĆ *COGITO*

WPROWADZENIE

Podzielam opinię wyrażoną przez Diltheya, że osobiste, życiowe doświadczenie jest pierwszą rzeczywistością, z jaką styka się człowiek, zaś tezy ogólne mają wartość o tyle, o ile dają się w takim indywidualnym doświadczeniu życiowym stosować. Jeśli więc owo doświadczenie życiowe jest ubogie, to wypowiedanie zasad ogólnych dotyczących kondycji ludzkiej — jest nadużyciem. Toteż wybitnym matematykiem można zostać dzieckiem jeszcze będąc, zaś humanistą — dopiero z upływem czasu. Tezy nauk ścisłych weryfikuje czysty rozum, zaś tezy nauk humanistycznych — życie.

Refleksje nad kondycją bytową jednostki ludzkiej można by rozpocząć od metafizycznej próby określenia bogactwa jej cech, właściwości, relacji itp., wpływających z pojęcia ogólnego "człowiek". Jednak sukcesywne badanie zawartości tegoż pojęcia może badacza przywieść do bolesnego doświadczenia związanego z koniecznością eliminacji kolejnych, abstrakcyjnych określeń nie znajdujących potwierdzenia w realiach życia. Wyszedłszy od wielce bogatej w treści czystej idei, można dojść do czystej idei wypranej z wszelkiej treści.

Pragnę zastosować kierunek odwrotny, zbieżny z propozycją Kartezjusza: wyjdźmy od zerowej koncepcji jednostki ludzkiej po to, aby — badając konteksty w jakie jest ona uwikłana — spróbować rozpoznać jej realny fenomen, jako sposób istnienia poprzez, dla, ku i dzięki temu, czym jednostka ludzka nie jest.

Taka redukcja zbieżna jest z moim aktualnym, życiowym doświadczeniem: zaczynać trzeba od zera. To wszystko, czym paralem się dotychczas, mogłoby w ogóle nie zaistnieć, bez szkody dla ogólnego biegu spraw, zaś nawet najbliżsi współpracownicy na dźwięk pytania: "jaki mógłby być cel naszej działalności?", udają głuchych. Nie żadne uniwersum, a ja sam zadecyduję o tym, czy taki punkt zerowy jest oznaką kresu i uwiądu, czy otwiera kolejną szansę.

Można wszelkie fakty badać na co najmniej dwa sposoby: jako elementy całości i z punktu widzenia całości, jeśli jest wiadome, co to jest "całość" i na czym polega ów "punkt widzenia" (Platon, Hegel, Marks); albo jako byty autonomiczne, jednostkowe, konstytuujące skupiska faktów, owe "całości". Raz więc pierwotnym faktem jest to, co ogólne: universum, zasady, prawa i prawidłowości, zaś z drugiej strony

to, co jednostkowe, unikatowe, niepowtarzalne i wchodzące w relacje z innymi indywiduami. Uniwersum jest abstraktem, tworem intelektu. Czy indywiduum jest także abstraktem? Bo poznajemy je po jego przejawach, uwikłaniach, relacjach itp., a to są właśnie arbitralne konstrukcje intelektu (można powtórzyć znaną tezę, że nie ma faktów, a tylko interpretacje).

Wychodzę z założenia, że to, co jednostkowe jest faktem pierwotnym wobec tego, co ogólne. Chciałbym prześledzić różnorakie relacje, w jakie wchodzi jednostka ludzka, przez różnych myślicieli określane jako "pierwotne" bądź "wtórne". Niniejszy tekst jest zamierzoną inicjacją takiego cyklu.

Skoro jednostka ludzka istnieje w "uwikłaniu", to na ile jest ona bytem autonomicznym, a na ile zależnym — w różnych płaszczyznach istnienia: mentalnej, moralnej, religijnej, twórczej, sprawczej, naukowej, politycznej itp.? Podstawowe pytanie wyłaniające się z tak zakreślonej tematyki brzmi: co kryje się pod określeniem "prawa jednostki", jak daleko sięga jej autonomia i co ją konstytuuje?

1. FENOMEN ŚWIADOMOŚCI. CZŁOWIEK JAKO WIECZNA TAJEMNICA

René Descartes na nowo postawił problem świadomości i jej roli poznawczej, to znaczy, że zmodyfikował zagadnienie znane w naszej kulturze od dawna. Dokonajmy krótkiego, wprowadzającego przeglądu niektórych tylko wątków zagadnienia, zawartych w różnych przekazach i zapisach literackich.

Autorzy *Biblii* potraktowali problem świadomości jako zagadnienie kluczowe i najważniejsze, związane z kwestią prawdy i tożsamości, zatem także identyfikacji, trafnego określenia tego, co jest czym. Wedle nich jedynie Bóg dysponował przywilejem posiadania wiedzy o każdym fakcie, jak i o samym sobie, tj. wyczerpującej samowiedzy: wszystko, co nie było Bogiem, było nieustalone, przypadkowe, stające się. Jedynie Bóg był tym, który już jest i wiadomo, jaki jest. Wszelako taka wiedza nie była dostępna człowiekowi, ani na temat boskiej tożsamości, ani na temat tożsamości człowieka czy dowolnej rzeczy: owoc z drzewa mądrości, tj. wiedzy niepodważalnej, był zakazany.

Można więc uznać, że problem identyfikacji, tj. wiedzy skończonej, kompletnej i wyczerpywalnej, dla autorów *Biblii* sprowadzał się do tajemnicy świadomości i samowiedzy: kim jestem, skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Możliwości opisu i wyjaśnienia mojego ja są znikome: nawet Bóg nie pokusił się o odsłonięcie swojego oblicza, jedynie odwołał się do najprostszej formy identyfikacyjnej, zasady tożsamości poprzez autoprezentację. Problem jednak w tym, że wskazanie tożsamości nie jest opisem i wyjaśnieniem, jest to jedynie reguła, zasada myślenia. Reguła ta, mówiąca o tym, że myśl jest myślą, nie poucza, czym w istocie jest myślenie, jaka jest jego natura i jakie są jego źródła.

Człowiek nie jest w stanie zbliżyć się do wiedzy absolutnej odniesionej do dowolnego przedmiotu myślenia i poznania. W *Biblii* człowiekowi za próbę poznania prawdy — grozi wieczne potępienie. Kartezjuszowi wydawało się, że już taką wiedzę posiadał, za co został natychmiast skarcony przez Kościół.

Zakłopotanie człowieka spowodowane niemożnością uchwycenia własnej tożsamości wyraził już wcześniej Platon w *Obronie Sokratesa*. Filozof, postawiony przed sądem miał powiedzieć: (...) o śmierci żaden człowiek nie wie, czy czasem nie jest dla nas

największym dobrem, a tak się jej ludzie boją, jak by dobrze wiedzieli, że jest największym złem¹. Zatem nie wiemy, jaka jest śmierć, bo przy niej, jak powie później E p i k u r, nas nie rna, nie rna naszej świadomości. Toteż Sokrates daje wyraz przekonaniu, że jedynie nasza przytomność, tu-obecność i aktywna refleksyjność mogą być jedyną podstawą do budowania wiedzy. Ale Sokrates uznał, że on — niczego ostatecznie nie wie; czy takie oświadczenie było rezultatem jedynie skromności, czy czegoś więcej? Może przekonania, że pogoń za mądrością jest jedynie chimera?

Podobny wątek znajdujemy w pismach św. A u g u s t y n a, który uznał, że wieczna jest jedynie prawda, tj. świadomość prawdy, zaś cała reszta jest jedynie hipotezą. Jednak owa świadomość prawdy jest pozbawiona kryterium odniesienia, bo obca jest jej zmienność, wieloaspektowość, zróżnicowanie itp., zatem trudno jest ją rozpoznać, porównać i zrozumieć. Bezruch prawdy jest absolutny, bo absolutna świadomość nie postępuje dalej. Stąd cierpienie człowieka z powodu niemożności poznania absolutu, ale i świadomość paradoksu zeń wynikającego, paradoksu owego bezruchu — jeśli postulat wiedzy prawdziwej zostanie spełniony. Przeko wiedzę absolutną człowiek rezerwuje dla Boga. Przekleństwem człowieka jest bowiem to, że został obdarzony świadomością i nieustanną, permanentną niewiedzą. Rozum jest więc świadectwem degradacji człowieka, nie zaś jego wyniesienia, skonstatował Pascal.

O niemożności wykroczenia poza granice (założonej) identyczności świadomości indywidualnej pisał Witold Gombrowicz, referujący poglądy Heideggera: *Śmierć nie istnieje. Gdy śmierć przychodzi, nie wie się, że się umiera, oraz Jak wyjaśnić, że jestem? i że mnie już nie rna? w ogóle? nie wiadomo*². Powrót do własnego ja, respektowanie własnej tożsamości zarówno w aspekcie poznawczym jak i egzystencjonalnym, oraz próba jej zrozumienia są więc warunkami wszelkiego filozofowania, chociaż nie gwarantują jego skuteczności. Postawienie problemu “cogito” jedynie otwiera drogę i upoważnia do (co najwyżej) sformułowania pytań.

2. JA — JAKO CZYSTA ŚWIADOMOŚĆ

Przyjrzyjmy się zatem Kartezjańskiemu “cogito”, rozpatrując je w perspektywie Husserliańskiej redukcji fenomenologicznej (Husserl własny program filozoficzny nazwał neokartezjanizmem). Oto wypowiadam sąd: siedzę *na krześle*. Ale w trakcie wypowiedzania tej myśli — wcale nie muszę siedzieć. Mogę siedzieć, ale nie muszę, stan mojego ciała, jego pozycja, ale i stan oraz pozycja przedmiotu zwanego krzesłem — nie są warunkami wypowiedzenia powyższego zdania. To zatem, co się dzieje z moim ciałem (ergo: z faktami materialnymi postrzeganymi empirycznie), jest niepewne, wątpliwe, nieprecyzyjne, inaczej mówiąc — mało istotne z punktu widzenia poszukiwanej pewności. Przeko Kartezjusza niewiele obchodzi empiryczna weryfikacja sądów, ich “zgodność” czy “niezgodność” z faktami. Wypowiadając, myśląc

¹ Platon: *Obrona Sokratesa*. Warszawa 1958, s. 110.

² W. Gombrowicz: *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*. "Znak" 1984, nr 5-6, s. 608. E. F r o m m pisał na ten temat *Największą siłę osiąga jednostka dzięki maksymalnej integracji swojej osobowości, a to oznacza również maksymalną znajomość samego siebie. Poznaj siebie samego — oto jedno z fundamentalnych zaleceń prowadzących do siły i szczęścia człowieka* (E. F r o m m: *Ucieczka od wolności*. Warszawa 1970, s. 235).

i artykułując jakikolwiek sąd daję świadectwo jedynie mojego myślenia, które jest faktem niezaprzeczalnym. Nawet wątplenie w istnieniu czegokolwiek, wątplenie w istnieniu mnie samego oraz mojego myślenia—jest właśnie aktem myślenia. Toteż Kartezjusz pisał: *(...) niczego łatwiej lub oczywiściej ująć nie mogę, niż własny mój umysł*³.

Idąc tropem Kartezjusza Kant uznał, że człowiek, w tym także jego intelekt, jest "rzeczą samą w sobie". Ale - wedle Kanta — natura świadomości znana jest sobie samej, co Więcej, znane są jej transcendentalne, powszechne i konieczne wymiary określające granice gatunkowo pojmowanej jaźni. Intelekt daje mi możliwość patrzenia na świat z perspektywy własnego i gatunkowego ja, jedynie pewnego, w odróżnieniu od całej reszty, mętnej i tajemniczej. Fichte metafizykę jaźni ugruntował i rozwinął.

Rodzi się zatem oczywiste pytanie: czy ja jako obiekt własnego myślenia poznawczego, jestem noumenem, czy fenomenem? Czy więc moje nieustannie niezmiennie i tożsame ja raz jest tym, czym jednocześnie nie jest? Ludwig Wittgenstein, próbując uporać się z powyższym problemem stwierdził, że myślenie przejawia się w swojej zobiektywizowanej formie, nie jest ono raz czystym, tajemniczym i beztreściowym aktem, zaś innym razem przedmiotem oglądu i analizy. Myślenie zawsze obiektywizuje się za pomocą języka, poza którym i bez którego — myśleć nie sposób. Myśląc o sobie i o świecie — zawsze tkwię wewnątrz języka, którego granice wyznaczają granice mojego świata⁴.

Powyższe próby były rezultatem redukcji podmiotu do sfery czystej świadomości i były zgodne z ideą redukcji Kartezjańskiej. Kartezjusz—jak pisał Husserl—szukał ostatecznej, autentycznej zgodności z samym sobą, tej identyczności, którą jest *naoczne zrozumienie, poza które nie można się już głębiej cofnąć*⁵. Miało ono być ostateczną, apodyktyczną i pewną podstawą wszelkich sądów, podstawą umożliwiającą, krok po kroku i przy zachowaniu tej samej pewności, budowanie gmachu wiedzy niepodważalnej, z odrzuceniem tego, co wątpliwe, prawdopodobne, urojone czy domniemane. Cała sfera domniemań jest osadzona bądź na imaginacji budowanej za pomocą emocji, bądź za pomocą receptorów. Leszek Kołakowski pisał: *Jeżeli pragniemy wymknąć się pokusom skrajnego relatywizmu, jeżeli chcemy zachować wiarę w ważność myśli, niezależną od naszych chwilowych potrzeb i od naszej budowy organicznej, jeżeli chcemy zachować zaufanie do rozumu i do wartości poznawczej prawdy, musimy znaleźć dla waloru naszego myślenia ugruntowania inne, aniżeli czysto psychologiczne lub naturalistyczne*⁶. Tak oto człowiek został zredukowany do czystej myśli, został "wyprany" z emocji, odruchów, wątpliwości, wachań, nawyków, sentymentów i uczuć, stanów swojego organizmu itp. Sprowadzony do czystego "ego cogito" stał się przedmiotem uniwersalnym, przedmiotem czystej, bezpostaciowej nijakości; bo przecież czysta myśl — czymże ona jest jeśli pozbawić ją kontekstu fizycznego i psychicznego, tj. możliwości opuszczenia swojej niezafałszowanej czystości mentalnej? Jest ona wówczas nieczytelną, pustą plamą, taką samą hipostazą i

³ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Warszawa 1958, s. 43.

⁴ L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Warszawa 1970, s. 67.

⁵ E. H u s s e r l: *Medytacje kartezjańskie*. Warszawa 1982, s. 2.

⁶ L. Kołakowski: *Husserl — filozofia doświadczenia rozumiejącego*. W: *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. I. Warszawa 1965, s. 276-277. Zob. także tegoż autora: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa 1990.

metafizyczną konstrukcją, jak czyste chodzenie, w odróżnieniu od chodzenia marszowego, spacerowego, czy swawolnego.

Paradoks polega na tym, że konstrukcje “czystego chodzenia” oraz “czystego myślenia” zakładają, same będąc hipotezami, jedynie hipotetyczne istnienie bytu “nie-czystego”. Inaczej mówiąc, oznaczenie i uchwycenie identyczności jest możliwe jedynie w sferze — niuchwytej przecież — czystej myśli, natomiast to, co nie poddaje się identyfikacji ostatecznej (najbliższe otoczenie, ja sam psychofizyczny oraz cały Kosmos) — to byt hipotetyczny, wątpliwy. Husserl pisał w *Ideach*: (...) *cały przestrzenno-czasowy świat, do którego jako przyporządkowane mu poszczególne realności zalicza się i ludzkie Ja, jest wedle swego sensu bytem jedynie intencjonalnym, a więc takim, który rna jedynie wtórny, względny sens dla pewnej* (tj. niepodważalnej—WM.) *świadomości*⁷.

Warto dodać, że H u s e r l, broniąc Kartezjusza przed zarzutem redukcji wiodącej do całkowitego braku czytelności “cogito” stwierdza, że nie jest ono czystym aktem myśli o samej sobie, ale jest to także *doświadczenie, postrzeganie, przypominanie, wydawanie sądów, pożądanie, ocenianie z punktu widzenia wartości, wszystko lo odniesione do otaczającego mnie świata widzianego z perspektywy własnego ja*⁸. Czy nie jest to życzliwa interpretacja myśli Kartezjusza, ale zbyt daleko posunięta? Zwłaszcza, że nieco dalej Husserl pisze, iż procedura fenomenologiczna, wzorowana przecież na redukcji Kartezjańskiej, polega na *wydobywaniu na jaw własnych zasobów ego (...), przeprowadzana przy poparciu nieustannej oczywistości i przy tym w duchu konkretności*⁹, tj. identyczności mojego ja jedynie z samym sobą i przy zachowaniu całkowitej odmienności nieskończenie tajemniczego nie — Ja.

Roman Ingarden wskazał na problemy związane z tak pojmowaną redukcją świata do czystego “ego cogito”, pisząc: *Okazuje się jednak, że jest pewne residuum, które pozostaje poza zasięgiem redukcji fenomenologicznej, to właśnie czysta świadomość podmiotu tę redukcję przeprowadzającego*¹⁰. Husserl co prawda pisał, że redukując całą rzeczywistość odsłaniał jednocześnie sens całego uniwersum, ale na to Ingarden dodaje: *Cały fragment dotyczący uniwersalnego cogito jest dla mnie niezrozumiały w tym sensie, że całej tej konkretnej sytuacji nie potrafię uchwycić w kontekście własnego doświadczenia. Oczywiście jest to moja wina*¹¹.

Kartezjańsko-Husserliański redukcjonizm sprowadzający Ja do “ego cogito” musi prowadzić do subiektywizacji świata, co Husserl wyraził w sposób następujący: *Świat, obiektywny świat, który dla mnie istnieje, (...) czerpie (...) cały swój sens i swoją bytową ważność, (...) ze mnie samego*¹². Inaczej mówiąc, świat obiektywny jest jedynie pojęciem metafizycznym, założeniem, toteż Roman Ingarden modyfikuje to Wyrażenie Husserla: *Sens wszystkiego, co wiem o świecie (...), czerpany jest wyłącznie z zawartości moich cogitationes*¹³.

⁷ E. Husserl: *Idee*, ks. I. Warszawa 1967, s. 160-161.

⁸ Zob. tegoż; *Medytacje kartezjańskie*. Op. cit, s. 29.

⁹ Tamże, s. 125.

¹⁰ R. Ingarden: *Edmund Husserl. W: Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1972, s. 579.

¹¹ Tenże: *Uwagi krytyczne*. W: E. Husserl: *Medytacje...*, op. cit., s. 251.

¹² E. Husserl: *Medytacje...*, op. cit., s. 37.

¹³ R. Ingarden: *Uwagi krytyczne*. Op. cit., s. 246.

Leszek Kołakowski zarzucił Husserlowi, że wtłoczył on człowieka w gorset czystej świadomości, z której nie ma wyjścia: aby przeprowadzić doświadczenie komunikacji z Innym, muszą sięgnąć do arsenału odmiennych rekwizytów niż te, jakimi dysponuje czysta świadomość, czysta i nieczytelna świadomość mojej świadomości. Ale wówczas owego *cogito*, czystego świadomościowego doświadczenia nie jesteśmy w stanie zaprezentować, bo myśli się albo językiem, albo gestami, albo wyrazem twarzy, mimiką itp. Opuszczamy więc granice naszej identyczności nie wiedząc, czy kiedykolwiek w nich przebywaliśmy. Albowiem każda próba komunikacji — jest uznaniem świata obiektywnego istniejącego na tych samych prawach, co moja świadomość. Ponownie więc należy wyrazić tezę, że koncepcja “ego cogito” w wersji kartezjańsko-fenomenologicznej przywodzi na myśl “czarną dziurę” świadomości, pozorne doświadczenie tego, co niewyobrażalne. “Ego cogito” jest takim bezkresnym obszarem świadomości istniejącym poza jej wyobrażalnymi granicami, jakimi są nieznanne wymiary świata, być może istniejące poza wyobrażalnymi, znanymi jego granicami.

Ilekoć więc podejmujemy próbę wyrażenia ostatecznych treści owych *cogitationes*, tyle razy mamy świadomość, że nie możemy być szczerzy do końca, bo coś zawsze zostaje przemilczane; tak, jak zaobserwowane najdalsze ciała gwiazdne zmuszają nas do założenia, że istnieją kolejne, dotychczas nieznanne przestrzenie Kosmosu. Granice tego, co zewnętrzne, są równie niuchwytne, jak granice ludzkiego wnętrza.

3. JA — MYŚLĄCE INTELEKTEM, PSYCHIKĄ I CIAŁEM, A ŚWIAT ZEWNĘTRZNY

Znacznie młodszy od Kartezjusza George Berkeley uważał, że nie jest możliwe, *aby przedmioty moich myśli istniały poza umysłem*¹⁴. Tak więc przedmiot myśli jest także myślą, bo myślenie o krześle nie odbywa się za pomocą krzesła, a za pomocą myślenia o krześle. Myśl ludzka nie rna swojego odpowiednika poza sobą, jest ze sobą tożsama.

Berkeley nie przezwyciężył Kartezjańskiego paradoksu niedyskursywności. Nie przyjął bowiem do wiadomości tego, że myślenie o krześle jest możliwe dzięki istnieniu wielu innych okoliczności, tj. dzięki ekspresji znaków, dźwięków, gestów itp. Myśl pozostawiona sobie samej nie jest w stanie się ujawnić.

Husserl, pragnąc przezwyciężyć powyższą trudność, rozszerzył zakres “cogito” o elementy nie będące czystym myśleniem: (*..*) *tym, co przypada mi jako medytującemu filozofowi, jest moje czyste życie z jego wszystkimi czystymi przeżyciami i wszystkimi jego domniemywanymi przedmiotami*¹⁵. Szkopuł jednak w tym, że Husserl mówi o “czystym świadomościowym życiu”, zatem choroba mojego ciała jest o tyle dokuczliwym faktem, o ile jest formą mojej świadomości. Powyższa konstatacja upoważnia do postawienia pytania: czy świadomie mogę zawiesić niedogodności mojego ciała towarzyszące chorobie?

Wcześniej powiedziano, że myślenie jest nierozłącznie zintegrowane z procesami psychicznymi i fizycznymi. H u s s e r l starał się uwzględnić ten fakt. Oto powiadała, że *ego psychiczne*, używając terminologii Heglowskiej, jest obecne w świecie w sposób zapośredniczony, jest w nim zanurzone i przeto uwikłane w związki typu rzeczowego:

¹⁴ G. Berkeley: *Traktat o zasadach poznania*. Warszawa 1956, s. 50-51.

¹⁵ E. H u s s e r l: *Medytacje...*, op. cit., s. 29.

(...) *rzeczywistość psychofizyczna (zwierzęca)* jest składnikiem świata obiektywnego, *uznawanego przeze mnie w naturalny sposób świata*¹⁶. Przestrzeń psychofizyczna mojego ja pozwala — zdaniem Husserla — wykroczyć poza pole czystej świadomości aktualnej; w przeszłość i przyszłość. Kartezjańskie “cogito” to jedynie Wymiar aktualnego myślenia, natomiast psychika i ciało poszerzają sferę doznań i współkształtują “strumień życia”, ale zawsze — mojego życia¹⁷.

Są to jednak “słabe” wersje “cogito”, bo — jak podkreśla Husserl — moja aktualna, obecna, dziejąca się myśl jest faktem niepodważalnym, zaś wizja przyszłości bądź reminiscencje na temat tego, co minęło, to jedynie “przeświadczenia egzystencjalne”, domniemywania nie odpowiadające zazwyczaj rzeczywistości biegowi zdarzeń.

Wcześniej o przeszłości i przyszłości mówił Nietzsche: są one ciągłą niewiadomą. Człowiek nieustannie staje się, jest projekcją ku, jest lejącą strzałą mknącą nie wiadomo dokąd i cała przeszłość i teraźniejszość uzyskują ważność ze względu na plan przyszłości, plan plastyczny i zmienny. Człowiek jest nieustannym burzycielem barier oraz samego siebie, toteż nie jest w stanie powiedzieć, jaki jest (Sartre wręcz powie, że jest tym, czym nie jest, bo jest projekcją). Uznanie w sobie czegokolwiek za wiadome i ustalone równa się akceptacji jakiegoś schematu, układu i zależności, a to jest zawsze degradacja i degeneracja ducha.

Podobnie będzie sądził Sartre: jeśli wiadomo czym człowiek jest, to taka wiedza jest oznaką jego zgonu, przejścia w wymiar rzeczy ustalonych, niezmiennych, martwych. Dopóki zaś istnieje, dopóty jest ową mknącą strzałą zmierzającą nie wiedzieć dokąd. Ale wówczas, nie znając siebie, nie mogę się do czegokolwiek odwołać jako do podstawy mojego ja, wspierającej mnie w działaniach, myśleniu, wyborach itp. Jestem więc samotny, opuszczony, ale i całkowicie wolny dzięki tejże niewiedzy: wszystkie możliwości stoją przede mną otworem, mogę kreować siebie w stopniu niograniczonym.

Egzystencjalizm kładzie więc nacisk na inne wymiary “cogito”, niż czynił to Kartezjusz. Oto istnieję jako indywidualne ja, ale w każdej sferze mojego istnienia przejawia się owe ja: w sferze umysłu, ciała, psychiki i wszystkiego, co wchodzi w obręb mojej niepowtarzalnej egzystencji. Czy ze światem obiektywnym łączą mnie jakieś nici, np. wytwory moich myśli i rąk? Cokolwiek wytworzę, to ów wytwór staje się nie-mój i nie mną; kulturę, także język i pamięć — równie dobrze mogę utracić, jak rzeczy. Niezbyt trafna jest w tym świetle przepowiednia, że poznać ich po ich owocach. Czy dziura wyryta w ziemi przez pocisk armatni jest jedynie oznaką, czy częścią owej armaty? Przede wszystkim jest formą gruntu, bytu wobec armaty całkowicie zewnętrznego. Moje wytwory są więc “moje” dopóty, dopóki nie zostaną wytworzone, “wyrzucone” ze mnie; każda obiektywizacja mojej myśli ogałaca mnie z zasobów intelektualnych i życiowych, staję się uboższy o to, co mnie właśnie opuściło, co oddałem i sprzedałem innym.

Zdaniem Husserla, teoria o empirycznych możliwościach poznania świata musi nieść w sobie przekonanie czy założenie o istnieniu obiektywnego świata jako całości, przed którą staję ja jako badacz i jako część tego świata. Zatem ów obiekt, Kosmos jako całość, istnieje przede mną, istnieje przed swoją częścią. Husserl sądzi, że jest to

¹⁶ Tamże, s. 55.

¹⁷ Tamże, s. 28.

typowy błąd psychologizmu: przecież, aby założyć istnienie świata jako transcendentnej całości, musi najpierw istnieć owo zakładające, częściowe i indywidualne *cogito* jako ja¹⁸. Inaczej mówiąc i po raz kolejny: to, co jest nie-ja i poza mną, jest jedynie domniemaniem. Kiedy mówię, że świat obiektywny istnieje, to nie dowodzę istnienia świata, a jedynie tego, że wypowiadam jakąś hipotezę o istnieniu tego, co jest poza mną¹⁹. Stąd konstatacja Husserla mająca sens nie tylko poznawczy, ale także egzystencjalny i antropologiczny, tj. odniesiony do wszystkich sfer życia: *Nie jestem w stanie przenieść się życiem, doświadczeniem, myśleniem, aktami wartościowania i działania w inny świat, inny niż ten, który sens i moc obowiązującą ma we mnie i ze mnie samego*²⁰.

Husserl zakłada więc istnienie *cogito* intelektualnego, psychicznego i fizycznego. Toteż redukcja transcendentna jest nie tylko propozycją metodologiczną, ale także praktyczną: całe moje otoczenie, bliskie i dalekie, moje korzenie kulturowe i moje nadzieje na przyszłość, to wszystko rna odniesienie jedynie w świecie hipotetycznym, świecie “na niby”, którego — poza samym sobą — nie jestem w stanie doświadczyć w sposób apodyktycznie pewny, zatem winienem zachować wobec owej zewnętrznej całości totalną nieufność, wstrzeźliwość ze względu na ontologiczną przepaść istniejącą między moim, indywidualnie rozumianym ja, a światem. W tym sensie — jak sądzę — Sartre prawidłowo odczytał założenia fenomenologii: wypreparował osobowość ludzką z jej kulturowego, społecznego i rzeczowego kontekstu, zaś wszelkie próby znalezienia czy odbudowania pomostu nad przepaścią powstałą między ja i całą resztą — będą zawsze skazane na niepowodzenie.

4. JA I ŚWIAT INNEGO

Wysnuwając antropologiczne konsekwencje z Kartezjańskiego “cogito”, a zapewne i z własnej redukcji transcendentnej, Husserl pisał: *Naturalnie wraz z Innym usuwam na bok również wszystkie twory społeczne i kulturowe, ponieważ (...) cały konkretny świat (...), w którym żyjemy, nie istnieje już odtąd dla mnie inaczej jak tylko w charakterze fenomenu bytowego*²¹. W *Ideach* Husserl zaznacza, że na drodze redukcji zredukowany zostaje także człowiek społeczny, osoba pozostająca w związku z innymi osobami²². Toteż — jak zaznacza w swoich *Medytacjach...* — właściwie, prawidłowo rzecz ujmując, nie powinniśmy komunikować już odtąd niczego w pierwszej osobie liczby mnogiej²³. Inaczej mówiąc, cokolwiek człowiek by nie pomyślał, czegokolwiek by nie zrobił, to zawsze zamanifestuje swoją indywidualność; nie rna zbiorowości jako faktu, są jedynie indywidua. Ale w takim razie należy konsekwentnie powiedzieć: nie tylko w pierwszej osobie liczby mnogiej, ale w żadnej innej poza pierwszą osobą liczby pojedynczej, nie jesteśmy w stanie czegokolwiek komunikować w sposób wiarygodny. Stąd też późniejszy kłopot S a r t r e' a: jednostka ludzka istnieje jako byt-dla-siebie, ale

¹⁸ Zob.: Tamże, s. 56/

¹⁹ Tamże, s. 31-32.

²⁰ Tamże, s. 30.

²¹ Tamże, s. 26.

²² E. H u s s e r l: *Idee*. Op. cit., s. 185.

²³ Tegoż: *Medytacje...*, op. cit., s. 26.

raz jest ona podmiotem, zaś innym razem przedmiotem, obiektem obserwacji i niczym nie różni się od rzeczy nie będących mną.

Dalsza sprawa: skoro jestem, jak mówi Sartre, nastawieniem ku światu, ku przyszłości i ku Innym, to przecież nie jest to nastawienie wycelowane w próżnię, bo zakładam realność rzeczywistości. Jaka jednak ona jest, skoro to, co realne, winno być tożsame z sobą, wiadome, ustalone i pewne, a tej pewności nigdy nie uchwycimy? I jacy są owi Inni? A może, skoro sam dla siebie jestem nicością (tj. pełną potencjalnością), to istnieję poprzez innych, poprzez ich wyobrażenia i opinie o mnie? Zatem paradoks: jestem redukowalny jedynie do siebie samego, ale warunkiem mojej pozytywnej, bytowej obecności są inni, czyli ci, którzy nie są mną. Czy to nie jest jawna sprzeczność?

Husserl złożył jednak uroczystą deklarację, że nie chodziło mu o to, aby utracić świat i odizolować się od niego, a o to, aby — po wyeliminowaniu wszelkich uwikłań, uprzedzeń i zależności — powrócić do tegoż świata czystym będąc, niczym nowo narodzoną dziecie²⁴. Tak właśnie myślał o sobie Gombrowicz, o swojej drodze życiowej i twórczej: sądził, że ma większe prawo niż inni rodacy do mówienia o polskich sprawach, bo znalazł się “poza układem”. Komentator jego twórczości pisał: (...) *oczyściwszy się z emocji i uprzedzeń, stoi się na powrót Polakiem, tylko głębszym, bardziej świadomym granicy między tym, co łączy go z narodem, a tym, co indywidualne, własne, jednostkowe*. Ten sam autor pisze: *Wychodząc od gombrowiczowskiego “solidnego wsparcia na pierwszej osobie liczby pojedynczej”, stwierdziliśmy, że postawa ta posiada wiele wspólnego z husserlowskim zwrotem ku ego cogito jako apodyktycznie pewnej i ostatecznej podstawie sądów. Nie ulega wątpliwości, że fenomenologia transcendentalsa była autorowi “Ferdydurke” bliska²⁵.*

Istotnie, Gombrowicz wystąpił przeciwko “liczbie mnogiej” jako natrętnej próbie fałszowania autentycznej sytuacji człowieka. Owe fałszerstwa—jego zdaniem — są nieuniknioną konsekwencją życia zbiorowego, “życia w stadzie”, używając określeń Nietzscheańskich: jest to nieodpowiedzialna, bezpieczna, asekurancka anonimowość uzasadniana ideą kolektywizmu i uniwersalnej więzi²⁶.

Gombrowicz miał jednak świadomość tego, że jednostka pozostawiona samej sobie niczym na pustyni medytujący samotnik, staje się Kartezjańską, nieczytelną czarną dziurą bytu. Bo czymże człowiek jest, jeśli nie istnieje przez innych i dla innych? (...) *młodym nie jest się dla siebie samego, młodym jest się dla innych, poprzez innych²⁷*. Ale zarazem ten

²⁴ Zob.: Tamże, s. 136.

²⁵ A. St. Kowalczyk: *Gombrowicz i Husserl. O fenomenologicznych inspiracjach w Dzienniku. "Znak" 1984, Nr 5-6 s. 625.*

²⁶ Zob.: W: Gombrowicz: *Dziennik*, t. 2. Paryż 1971, s. 137.

²⁷ Tegoż: *Dziennik 1961-1966*. Kraków 1989, s. 250. Raz jeszcze oddajmy głos Frommowi: *Identyeczność jednostki stanowiła już od czasów Kartezjusza największy problem nowożytnej filozofii. Dzisiaj przyjmujemy za pewnik, że my to my. Niemniej wątpliwości co do nas samych istnieją w dalszym ciągu, a może nawet wzrosły. Tym uczuciom współczesnego człowieka dał wyraz Pirandello w swoich sztukach. Zaczyna od pytania: Kim jestem? Jaki mam dowód swojej tożsamości poza kontynuacją mojego fizycznego ja? Odpowiedź jego nie jest—jak u Kartezjusza - afirmacją indywidualnego ja, lecz jego negacją; nie posiadam identyczności, nie rna Żadnego ja poza tym, które jest odbiciem tego, co inni chcą we mnie widzieć. Jestem takim, jakim mnie pragniesz* (E. F r o m m: *Ucieczka od wolności*. Op. cit., s. 239).

wielki kpiarz i cynik dodaje, jakby przecząc własnym słowem, że jedynym co daje człowiekowi siłę przetrwania, to śmiech i konsekwentny dystans wobec wszystkiego i wszystkich. Bowiem, istniejąc dla innych, schlebiam im na różne sposoby, przymilam się, fałszuję samego siebie (temat ten wyeksponował Karol Irzykowski w *Palubie*).

Gombrowicz postulował jednak pogoń za autentycznością: odrzucił pozory, symbole, gesty, narzuconą i sztuczną formę. Kultura Zachodu przeniknięta jest pogonią za jakąś trzecią rzeczywistością, owymi Heglowskimi “formami zapośredniczenia”, nie będącymi ani mną, ani światem. Podczas gdy — jak pisał Miłosz — *dla buddysty tzw. rzeczywistość jak i bogowie to projekcja umysłu*²⁸. Ale jest to paradoks nieprzewycięzalny: (...) *nie traktujcie mnie jak gdybym był samoistną duszą w kosmosie — droga do mnie wiedzie poprzez innych ludzi. Jeśli chcecie przemówić do mnie skutecznie, nigdy nie mówcie do mnie wprost*²⁹. Toteż zredukowany do samego siebie pisarz przeżywa nieustanne rozterki (ale zaplanowane, czy szczerze ujawniane? kto wie?): nie wie, czy jego pisanina rna jakikolwiek sens, bo przecież obiektywizacja myśli jest zawsze wejściem w Formę, jest zabiegiem sztucznym, bo odtąd jego dzieło zaczyna żyć własnym życiem, wyalienowuje się, ogołaca i zubaża autora, staje się anonimowe. *Piszę ten dziennik z niechęcią. Jego nieszczerza szczerłość męczy mnie. Dla kogo piszę? Jeśli dla siebie, dlaczego lo idzie do druku? A jeśli dla czytelnika, dlaczego udaję, że rozmawiam z sobą? Mówisz do siebie tak, żeby cię inni słyszeli?*³⁰.

5. PYTANIA EGZYSTENCJALNE POZBAWIONE ODPOWIEDZI

Artur Schopenhauer sądził, że jedyną autentyczną tezą o własnym istnieniu, pewną i niepodważalną jest sąd, iż jestem bytem cierpiącym. Ale inni — także cierpią, zatem wzajemne współczucie jest trwałą relacją wzajemnie ludzi łączącą. Do motywu cierpienia nawiązał Jan Szczepański, upatrując w samotnym i samotniczym bytowaniu podstawę ludzkiej egzystencji. *Mało mnie obchodzi, czy jako egzemplarz gatunku jestem także częstkową miarą świata mierzonego wartościami całego gatunku (...). W moim świecie wewnętrznym ta miara nie jest stosowana. Pytam się tylko: czy ja sam, w mojej niepowtarzalnej i jedynej formie istnienia ludzkiego, jestem jakąś miarą wszystkich rzeczy, czy mocą tej mojej indywidualnej istoty mogę nadać miarę i sens rzeczom świata tworzonym, współtworzonym i przeżywanym? (...). Z tej perspektywy samotność jest próbą ostateczną i bezlitosną, sprawdzeniem siebie samego, może być aktem okrucieństwa. Bo jeżeli ta próba wypadnie negatywnie i okaże się, że sami sobie nie mamy nic do powiedzenia i nic do przekazania? Mogę więc zrozumieć Goethego, gdy zawołał: niech mnie Bóg broni bym miał poznać samego siebie*³¹. Szukam więc sukcesu, możliwości samopotwierdzenia się, tzw. afirmacji. Szczepański sądzi, że jeśli mi się to udaje, jeżeli obiektywizuję się w różnorodnych formach działania, to właśnie wówczas jestem zamknięty w sobie, bo... *Powodzenie jest zawsze przyczyną poczucia*

²⁸ Cz. Miłosz: *Prywatne obowiązki*. Paryż 1972, s. 147-150.

²⁹ W. G o m b r o w i c z: *Dziennik 1953-1956*. Kraków 1986, s. 72.

³⁰ Tamże, s. 56.

³¹ J. Szczepański: *Sprawy ludzkie*. Warszawa 1980, s. 26-27.

³² Tamże, s. 15. Odmienne sądził E Nietzsche: *Radość wspólna, nie cierpienie wspólne, czyni przyjacielem* (F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie*. Warszawa 1984, s. 339).

*indywidualności. Człowiek odnosząc sukcesy, szczęśliwy zamyka się w swoim świecie własnego poczucia indywidualnej doskonałości*³². Prawdziwie zwraca się ku innym i współ-istnieje dopiero wówczas, kiedy cierpi. Nie uważam tej konstatacji za jedynie słuszną. Jest tak, jak mówi Jan Szczepński, ale jest też całkiem odwrotnie.

Oto jestem świadom tego, że niczyje współczucie nie będzie oznaczało końca mojego bólu fizycznego, mojej choroby, męki wewnętrznej, braku wiedzy, możliwości działania i artykulacji własnych umiejętności. Jeżeli sam nie rozwiąże swoich trosk i nie przezwycięży własnego cierpienia, to pozostaję mi męka w samotności albo zgon jako ostateczne wyzwolenie. Bo oto kocham beznadziejnie, bo oto nie przychodzi upragniony sen, a ciało przenikają konwulsje choroby. Kto cierpi razem ze mną? Bardzo proszę aby Jan Szczepński wskazał mi takiego osobnika. A może cierpi redaktor programu telewizyjnego, bądź personel szpitala czerpiący z cudzego bólu własne korzyści?

Cierpię z powodu przemijania, toteż staram się, jak mogę, utrwalić się we własnych wytworach. Ale pociecha to mizerna, bo cóż to znaczy: “utrwalić się” w tym, co nie jest trwałe, co zginie razem ze mną bądź nieco później? Niewiele więc różnię się od robaka: niby jestem, ale już mnie nie rna i nawet żaden liść z drzewa nie spadnie z tego powodu. Moi bliscy i znajomi odchodzą, a rzeczywistość natychmiast wypełnia puste miejsca, jak woda zamykająca się nad wrzuconym w nią kamieniem.

Skoro jestem bytem unikatowym, niepowtarzalnym, to wszelkie próby przeniknięcia, zawładnięcia, zaabsorbowania tego, co nie jest mną — są próbami nieskutecznymi. A może właśnie na tym polega mój los: aby istnieć nieskutecznie? Już mi się wydawało, że wygrałem, a tu niespodzianka: niezależny kandydat, rozłam, wojna na górze i na dole, chaos. Zaczynam od nowa. Może więc rację miał Nietzsche, iż muszę uznać tę prawdę, że ciągle muszę zaczynać od nowa? I doświadczam samego siebie tylko poprzez siebie, bo inni mają dosyć kłopotów z samymi sobą? Podobnie, jak ja?

Oto słyszę doniesienia o jakichś wojnach, walkach, zamieszkach. Ale to nie są moje wojny i nie moje walki. Co one rzeczywiście znaczą dowiem się wówczas kiedy sam stanę się ich ofiarą.

Urodzenie dziecka to jest zawsze problem abstrakcyjny dla mężczyzny, jakby nie z tego świata, ale podobnie — dla kobiety przed porodem. Osobiste doświadczenie tego faktu całkowicie zmienia życiowe *ego*, widzenie świata i ludzi.

Obserwuję nocą księżyc i gwiazdy, podziwiam krajobraz, słucham szumu strumienia. Dobrze jednak, że są one z dala, nie są moim problemem, jest to jakiś świat niby tuż obok, ale jednak odległy. Stanie się on konkretny i dla mnie wówczas, kiedy wtargnie w moje ja, kiedy przygniecie mnie konar podziwianego właśnie drzewa i gdy woda w potoku, zamiast kojąco szumieć, zaleje mi usta i wypełni mi płuca. Tak oto świat zewnętrzny i inni ludzie poczynają istnieć wówczas, kiedy istnieją *przez mnie* bezpośrednio i konkretnie. Mógłbym powiedzieć: myślę i czuję obrazami obiektów, ich obecność jest konieczna po to, abym czuł i myślał swoją obecność, są one warunkiem mojego ujawnienia się i bez nich — jestem nijaki, bezbarwny, bezpostaciowy. Zgoda na to. Ale substancjonalnie — jestem nadal samotny. Kształt wody zależy od naczynia, ale naczyniem nie jest. Czymże byłaby kropla wody bez naczynia? Nikt tego nie wie. Czymże byłbym bez tego, co jest nie-mną? Tego także nikt nie wie. Moja tożsamość jest więc jedynie abstrakcyjną hipotezą, czystą konstrukcją intelektu.

Będąc jednocześnie niepodważalnym faktem.