

STANISŁAW JUDYCKI

INTUICJA I SPEKULACJA

Nawet dla zawodowych filozofów tytuł powyższy może się wydać nieco tajemniczy. Najpierw objaśnię pierwszy jego składnik. W dziejach filozofii pojawiły się różne rozumienia terminu ‘intuicja’: ‘poznanie intuicyjne’ było używane zamiennie z terminem ‘poznanie zmysłowe’, jak również przez intuicję rozumiano bezpośredni, jednofazowy, a więc różny od dyskursu, wgląd intelektualny, który dostarcza wiedzy o walorze konieczności. Termin ‘intuicja’ nabrał swoistego znaczenia w filozofii H. Bergsona, w której intuicja została przeciwstawiona ‘intelektowi’, jako władza bezpośredniego ‘współczucia’ z wielopostaciowością rzeczywistości. Poznanie intuicyjne, o którym tu będzie mowa, to poznanie własnej podmiotowości bądź też świadomości. Sens drugiego składnika tytułu, którym jest ‘spekulacja’, zostanie odkryty w drugiej części artykułu. Zacznę od przypomnienia eksperymentu myślowego sprzed kilkunastu lat, który stał się już standardowym tematem dyskusji we współczesnej filozofii umysłu. Jest to argument przeciwko fizykalizmowi i funkcjonalizmowi, nazywany ‘argumentem wiedzy’ (*knowledge argument*).

Ten eksperyment myślowy polega na wyobrażeniu sobie bardzo inteligentnego neurofizjologa, Mary, która całe życie spędza w pomieszczeniu kontrolowanym w taki sposób, aby mogła widzieć tylko odcienie bieli i czerni. Kontaktuje się ze światem zewnętrznym wyłącznie za pomocą czarno-białego monitora telewizyjnego. Mimo to inteligencja Mary pozwala jej na stanie się najlepszym neurofizjologiem na świecie bez opuszczania pomieszczenia, w którym żyje. W ten sposób wie ona wszystko, co można wiedzieć, na

Dr hab. STANISŁAW JUDYCKI, prof. KUL – Wydział Filozofii KUL, Katedra Teorii Poznania, adres do korespondencji: 20-950 Lublin, Al. Raławickie 14, e-mail: judycki@kul.lublin.pl

temat fizycznej struktury i funkcjonalnej aktywności mózgu ludzkiego, a w tym też wszystko na temat fizycznej i funkcjonalnej struktury systemu wzrokowego. Można jednak przypuszczać, że Mary nie mogłaby nic wiedzieć, ani też nic sobie wyobrazić na temat doświadczeń barw, jakie mają ludzie żyjący poza jej czarno-białym pokojem. Nie wiedziałaby np., jak to jest mieć zmysłowe doświadczenie czerwieni dojrzałego pomidora. Stąd, jak głosi argument, należy przyjąć, że nawet zupełna wiedza na temat faktów fizycznych odnoszących się do percepcji zmysłowej oraz odpowiadających im czynności mózgu ciągle pomijałaby coś istotnego. Fizykalizm więc, jako globalne stanowisko filozoficzne, jest błędny, ponieważ nie jest w stanie dać adekwatnego i redukcyjnego wyjaśnienia świadomości fenomenalnej w terminach czysto fizycznych¹.

Przeciwnicy tego argumentu, czyli tzw. fizykaliści, twierdzą, że ten sam obiekt może być rozpoznawany na podstawie jednego opisu, lecz nie być rozpoznany przy zastosowaniu innego. W tego rodzaju sytuacjach nie zostaje zachowana wartość prawdziwościowa zdań przy podstawieniu za zmienne terminów koreferencjalnych (koekstensywnych). Z tego jednak nie wynika, że terminy te nie mogą być faktycznie koreferencjalne, czyli że x i y nie mogą się odnosić od tego samego obiektu: x – do jakości doświadczenia (do czerwieni), y – do własności mózgu. Tak jak dzisiaj identyfikujemy fenomenalnie daną temperaturę jakiegoś obiektu ze średnią energią kinetyczną jego molekuł, tak też w przyszłości, wraz z postępem wiedzy przyrodniczej odnoszącej się do mózgu, będzie można zidentyfikować jakości fenomenalne z fizycznymi własnościami mózgu.

Spróbujmy teraz skonstruować analogiczny eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie szczególnie uzdolnionego teologa i filozofa, powiedzmy, o imieniu Tom. Tom, podobnie jak Mary, mieszka od urodzenia wyłącznie w szarym pokoju, z którego nigdy nie wychodził, lecz – odmiennie niż Mary – nie kontaktuje się ze światem zewnętrznym, nic nie wie o istnieniu jakiegokolwiek świata poza tym, którym jest dla niego szary pokój. Nic również nie wie o istnieniu innych ludzi. Jego umysł jest jednak tak przenikliwy, że na podstawie minimalnych obserwacji, jakimi dysponuje, jest w stanie skonstruować wyrafinowaną filozofię i teologię. Sformułował dowody na istnienie bytu koniecznego, teorię jego atrybutów, jak również wie, że byt konieczny jest stwórcą zarówno szarego pokoju, w którym żyje, jak też stwórcą jego

¹ Por. F. J a c k s o n, *What Mary didn't Know*, „Journal of Philosophy”, 83 (1986), s. 292-295.

samego – przy czym należy przypomnieć, że świat dla Toma to wyłącznie jego szary pokój bez okien.

Pytanie, które teraz chciałbym postawić, brzmi: czy Tom, żyjąc w swoim pokoju, dysponowałby wiedzą na temat Boga, czy też dopiero wtedy dowiedziałby się, kim jest jego stwórca, gdyby wyszedł z pokoju – przyjmijmy, że byłoby to wczesną jesienią – i zobaczył, jak ogromne słońce odbija się w malutkiej kałuży, ujrzał porażające kolory jesieni, spotkał ludzi itd.? Czy dopiero wtedy dowiedziałby się, jaka jest ta istota, o której myślał i rozprawiał w samotności? Czy Tom, podobnie jak Mary, dowiedziałby się czegoś, czego przedtem nie wiedział? Niektórzy powiedzą, że nie dowiedziałby się niczego nowego, ponieważ zarówno wtedy, gdy żył w swym pokoju, jak i po wyjściu z niego odnosił się do tego samego przedmiotu, lecz za każdym razem za pomocą innego opisu: najpierw za pomocą słownika filozoficzno-teologicznego, potem – słownika opisującego bezpośrednio doświadczenie świata, który już poprzednio uznał za stworzony przez Boga. Można jednak oponować, twierdząc, że po wyjściu z pokoju Tom dowiedziałby się czegoś nowego na temat istoty, o której przedtem myślał, a mianowicie w pewnym sensie poznałby Boga bezpośrednio. Inaczej mówiąc, po wyjściu z pokoju poznałby go niemalże twarzą w twarz, a nie przez zasłonę, jaką stanowiło jego szare pomieszczenie.

Widać, że sprawa jest skomplikowana, i nie zamierzam tu intensywnie sugerować jakiegoś jednego rozwiązania. Mój cel jest inny – chcę twierdzić, że będąc jeszcze w szarym pokoju, Tom mógłby mieć szczególny rodzaj wiedzy o swoim stwórcy, wiedzy o wiele bardziej bezpośredniej niż ta, której mogłyby mu dostarczyć jego filozoficzne i teologiczne rozważania. Wiedza ta byłaby też nawet bardziej bezpośrednia niż ta, którą osiągnąłby po wyjściu na nasz świat. Aby to wyłuszczyć, przejdę teraz do analizy doświadczenia wewnętrznego.

Wiedza na temat siebie samego jest wiedzą intuicyjną. Rozumiem przez to, że wiedza ta nie jest zapośredniczona przez żaden rodzaj wnioskowania, ale również coś więcej, a mianowicie, że wiedza ta nie wymaga żadnego zapośredniczenia przez pojęcia (kategorie). Nieobecność pojęć i posiadanie wiedzy mogą się wydawać nie do pogodzenia: jak bowiem można coś wiedzieć lub coś poznać, nie mając do dyspozycji żadnego pojęcia (kategorii) do nazwania tego czegoś? Jak mógłbym wiedzieć, że mam przed sobą ciemnoczerwoną różę, nie mając dyspozycji pojęć czerwieni i róży itd.? A jednak jest to nie tylko możliwe, lecz także rzeczywiste, co więcej, dokonuje się to w każdej chwili naszego życia.

Tu potrzebne jest zasadnicze zastrzeżenie. Przez świadomość siebie nie będę rozumiał tej aktywności poznawczej, która kieruje się do treści doświadczenia wewnętrznego lub do treści doświadczenia zewnętrznego. Widziane zmysłami drzewo nad rzeką, czyli treść doświadczenia zewnętrznego, może być równie dobrze uznane za daną doświadczenia wewnętrznego. W końcu przecież spostrzegane przeze mnie drzewo nad rzeką, czyli treść dotycząca rzeczy zewnętrznych wobec podmiotu, można potraktować jako treść doświadczenia wewnętrznego. Przez doświadczenie wewnętrzne będę zatem rozumiał tylko takie doświadczenie siebie, które pomija wszystkie treści. Tylko taka wiedza o sobie jest wiedzą intuicyjną. Oto opis, który ma przybliżyć to, co mam na myśli.

Wszyscy znamy tę sytuację: gdy zasypiamy, wtedy 'wygaszamy' nasze myśli, wyobrażenia, przypomnienia itp. W pewnym momencie dochodzimy do stanu, w którym nic już nie wiemy o samych sobie, nie myślimy o niczym, niczego sobie nie wyobrażamy ani też nie przypominamy ze swojej własnej przeszłości itd. Stan, w który w ten sposób przechodzimy, nie jest jednak ani wyobrażeniem sennym, ani tym bardziej całkowitą nieświadomością siebie. Nadal jesteśmy siebie świadomi. Jest to, jak można by ją nazwać, pozamnemoniczna świadomość siebie. Tę pozamnemoniczną świadomość siebie można opisywać jako: proste odczuwanie samego siebie, proste czucie własnego istnienia, bezpośrednią samoświadomością. W tle pozamnemonicznej samoświadomości może się pojawiać poczucie schematu własnego ciała i poczucie znajdowania się w pewnej przestrzeni. Wtedy niejasno zdajemy sobie sprawę z tego, gdzie znajduje się nasze ciało, gdzie należy 'szukać' jego poszczególnych składników. Także jednak te dwa elementy mogą ulec wygaszeniu. Tym, co wtedy zostaje, jest świadomość, że istniejemy, oraz świadomość, że jeżelibyśmy chcieli, to byłibyśmy w stanie pomyśleć o czymś, moglibyśmy sobie coś przypomnieć, moglibyśmy zacząć poruszać się w przestrzeni, zacząć działać itd. Uświadamiając sobie te możliwości, wiemy jednak, że możemy dalej istnieć w stanie wygaszenia i nie aktywować naszych władz mnemonicznych, intelektualnych, wolitywnych, naszych zdolności do poruszania się i działania.

Trudno byłoby powiedzieć, że istniejąc w takim stanie, nie wiemy, kim jesteśmy. Wiemy to – jesteśmy podmiotem wielu władz, których w tej chwili i w chwilach następnych nie chcemy używać. Trwamy jako podmioty tych władz. W normalnych sytuacjach życiowych tego rodzaju bezpośrednie czucie siebie jako podmiotu różnorodnych władz jest przyćmione przez olbrzymią ilość treści percepcyjnych, wyobrażeniowych, mnemonicznych i danych czysto semantycznych.

Otóż chcę twierdzić, że przed wszelką obiektywizującą go refleksją podmiot ma bezpośrednią, intuicyjną wiedzę o sobie samym. Wiedza ta zawiera zarówno element naoczności, jak i element pojęciowy. Oba elementy są ze sobą splecione w unikalny sposób. Do bezpośredniego doświadczenia siebie jako podmiotu należy moment naoczności, lecz nie jest to naoczność zmysłowa. Doświadczamy siebie jako pewnego trwającego bytu i jako centrum, z którego wypływają różnego rodzaju działania, lecz doświadczenie to nie jest takim rodzajem widzenia, jaki ma miejsce w przypadku widzenia wzrokowego, dotykowego czy słuchowego. Naoczność odnosząca się do podmiotu, którym jesteśmy, nie jest naocznością zmysłową ani też jej modyfikacją w postaci naoczności wyobrazeniowej. Z drugiej strony, nie jest to posiadanie tylko abstrakcyjnego i ogólnego pojęcia siebie, które byłoby pozbawione jakiegokolwiek naoczności. Nie jest to posiadanie takiego pojęcia, jak np. pojęcie tysiączboku, którego nie jesteśmy w stanie sobie przedstawić ani w naoczności wyobrazeniowej, ani w naoczności zmysłowej. Doświadczamy siebie naocznie jako centrum aktywności, które trwa w zmianach faz czasowych, a nie tylko mamy ogólne i abstrakcyjne pojęcie takiego centrum. Wewnętrznie widząc siebie niezmysłowo, jednocześnie pojmujemy siebie jako niezmysłowo widzących siebie. Ten drugi składnik, tzn. pojmowanie siebie w trakcie widzenia siebie, jest 'pojęciowym' elementem w samopoznaniu podmiotu. Naoczność i pojęcie są tu ze sobą ściśle związane, są czymś jednakowo pierwotnym².

Skoro samoświadomość jest wypełniona swoistą naocznością, która nie jest naocznością zmysłową, i skoro w trakcie jej spełniania świadomość siebie jest pojmowana jako coś, co się właśnie dokonuje, to w poznaniu siebie samego realizuje się unikalny rodzaj sytuacji epistemicznej: mamy tu do czynienia z tzw. naocznością intelektualną (*intellektuelle Anschauung*). W innych – można powiedzieć, normalnych – sytuacjach nasza naoczność jest zawsze zmysłowa lub quasi-zmysłowa, czyli wyobrazeniowa. Doświadczenie siebie natomiast jest wyjątkowym przypadkiem naoczności intelektualnej.

² „Przez 'świadomość siebie' rozumiem bezpośrednio, nie-przedmiotowe, nie-pojęciowe i nie-propozycjonalne zaznajomienie (*Bekanntschaft*) podmiotów z samymi sobą. Przez 'poznanie siebie' (*Selbsterkenntnis*') określam formę refleksji właściwą świadomości siebie, a więc wyraźne, pojęciowe i w uprzedmiotowiającej perspektywie przedsięwzięte tematyczne uchwylenie (*Thematisieren*) przez 'ja' przedmiotu odniesienia lub faktów życia psychicznego. Teza jest taka, że poznanie siebie nie jest fenomenem pierwotnym, lecz zakłada uprzednią świadomość siebie” (M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa: Oficyna Naukowa 2002, s. 6).

W często przytaczanym powiedzeniu I. Kant twierdził, że pojęcia bez naoczności są puste, a naoczność bez interpretujących ją pojęć jest ślepa. Znaczy to, że we wszystkich normalnych sytuacjach potrzebujemy pojęć, aby rozumieć to, czego doświadczamy. Musimy użyć pojęć ‘drzewo’, ‘pień’ lub ‘gałąź’, abyśmy mogli rozumieć różne dane zmysłowe, które do nas docierają. Znaczy to również, że gdy wszystkie nasze pojęcia niejako naturalnie zmierzają w kierunku wypełnienia w jakiegoś rodzaju naoczności – jeżeli niemożliwe jest zobaczenie czegoś, to przynajmniej staramy się stworzyć naoczne przybliżenia tego czegoś w postaci modeli – to w wypadku poznania własnej podmiotowości mamy do czynienia ze szczególną sytuacją, gdyż naoczność i pojęcie są tu równie pierwotne.

Intelektualne, ale jednocześnie naoczne widzenie siebie samego wyrażamy za pomocą słowa (dźwięku) ‘ja’. Nie jesteśmy podmiotem tej wiedzy, lecz sami jesteśmy tą wiedzą. Jest to wiedza bezpodmiotowa, gdyż jest wiedzą o samym podmiocie. Wiedza ta jest czymś całkowicie unikalnym, jest bowiem swoistego rodzaju jednością naoczności i pojęcia. Jest ona czymś jakościowo absolutnym, tzn. czymś, co można tylko spełnić, lecz nie da się jej wyrazić pojęciowo. Podmiot, którym jesteśmy, jest intelektualną naocznością, która wymyka się wszelkim konstrukcjom pojęciowym.

Teraz można przywołać zagadkowy fragment *Krytyki czystego rozumu*, który brzmi następująco:

Nawet wewnętrzna i zmysłowa naoczność naszego umysłu (*Gemüt*), którego własności (*Bestimmung*) przedstawiamy sobie przez następstwo różnych stanów w czasie, nie jest właściwym Ja (*Selbst*), takim, jakim ono istnieje samo w sobie, czyli podmiotem transcendentnym, lecz tylko zjawiskiem, które zostało dane zmysłowości owej nieznaną nam istoty³.

Wydaje się, że Kant chciał tu powiedzieć, iż doświadczenie wewnętrzne przedstawia nam nasz umysł jako serię stanów następujących po sobie, lecz chciał też wskazać, iż umysł w tym sensie, tj. jako sekwencja stanów wypełnionych różnymi treściami, nie jest czymś samym w sobie, lecz tylko zjawiskiem. To zjawisko jest dane komuś, jak pisze Kant, pewnej nieznaną nam istocie. Czym lub kim jest ta nieznaną istotą jesteśmy my sami, tzn. my sami, o ile weźmiemy siebie w abstrakcji w stosunku do wszystkich treści naszego umysłu. Albo inaczej – my sami, o ile przyglądamy się ‘z zewnątrz’ swojemu

³ I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1957, A 492.

umysłowi, swojemu – jak mówił Kant – ‘ja empirycznemu’ (cechom naszego charakteru, naszym zdolnościom, historii życia itd.), gdy przyglądamy się mu z dystansu, jaki pozwala nam zająć zdolność do przekroczenia każdej treści. Dlaczego jednak Kant mówi tu o nas samych jako o nieznanym istotach?

Zastanówmy się, jakie własności posiadamy, gdy pominiemy wszelkie treści doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego. Wbrew pozorom, tego rodzaju własności jest całkiem niemało. Jedną z nich E. Husserl opisywał w następujący sposób: gdy pominiemy wszelkie treści naszej świadomości (czyli gdy abstrahujemy od jej wymiaru retencjonalnego i protencjonalnego), wówczas tym, co pozostanie, będzie niezmienna terażniejszość podmiotu, którym jesteśmy. Tego rodzaju terażniejszość przedstawia się jako ciągle pulsowanie coraz to nowych mnogości faz czasowych, które jednak nie tworzą coraz to nowych miejsc czasowych, lecz są trwającą zmianą. Jest to trwanie ponawiającego się wypływu faz czasowych. To pierwotne płynięcie jest jednocześnie pozaczasową stałością, która nie zawiera żadnych dających się określić miejsc czasowych⁴. W odróżnieniu od ‘wiecznie stojącej’, ponadczasowej terażniejszości Boga (*semper stans*), terażniejszość podmiotu, którym jesteśmy, jest *nunc stans*, czyli jest ‘wyjęta’ z upływu czasu, ale jednocześnie też doświadcza czasu. Wydaje się nadto, że doświadczenie trwania podmiotu stanowi podstawę doświadczenia czasu w ogóle. Czas, jako zmiana faz, jako upływ, może być doświadczony tylko przez istotę, która jest ‘wyjęta’ z tego upływu, która trwa.

Podmiot, którym jesteśmy, jest więc ciągłym wypływem faz czasowych, ciągle jednak jednoczy się ze sobą i w tym jednoczeniu się stanowi atemporalną jedność⁵. Podmiot ma też strukturę refleksywnej transcendencji, tzn.

⁴ „Die Rückfrage von der Epoché aus führt auf das urtümlich stehende Strömen – in einem gewissen Sinne das «nunc stans», stehende «Gegenwart»...” (E. H u s s e r l, Rękopis C 7 I, s. 30 [lata trzydzieste], cyt. za A. D i e m e r, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Philosophie*, Meisenheim am Glan: A. Hain 1965, s. 32). Por. na ten temat S. J u d y c ki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: TN KUL 1990, s. 60-76.

⁵ Można wysunąć argument, że aby podmiot mógł doświadczać czasu, nie jest potrzebne, aby sam był ‘wyjęty z czasu’, aby był niezmienny, lecz wystarczy, aby zmieniał się wolniej niż doświadczone przez niego procesy. Wydaje się jednak, że wtedy należałoby, po pierwsze, przyjąć bardzo nieintuicyjne założenie, iż podmiot zmienia się wolniej niż wszystkie doświadczane przez niego procesy. Po drugie, gdyby zmienić warunki jego spostrzegania siebie samego, wówczas musiałby być w stanie zauważyć swoje własne zmiany, wtedy zaś należałoby założyć kolejną warstwę podmiotu, która zmienia się jeszcze wolniej niż pierwsza i w ten sposób może zauważać zmiany w pierwszej warstwie, zmieniającej się szybciej.

jest skierowany do treści przedmiotowych (refleksywność jako odzwierciedlanie) oraz każdą z tych treści jest w stanie asymilować i przekraczać (transcendencja). Struktura refleksywnej transcendencji zawiera element ‘antycypacji’. ‘Antycypacja’ jest ‘wyjściem’ (*excessus*) poza siebie i odniesieniem się do całości przedmiotów możliwego doświadczenia. Jest to zmierzanie do tego, co ostateczne i bezwarunkowe, antycypowanie bezwarunkowej prawdy poznania⁶. Ze względu na te cechy, tzn. ze względu na niczym nieograniczoną transcendencję i antycypację, można powiedzieć, że podmiot jest absolutny – tzn. może się oddzielić od wszelkich treści, zachowując jednak tożsamość. Wymienimy jeszcze jedną jego cechę, którą – jak sądzę – można nazwać ‘samoprzejrzystością’. Podmiot jest samoprzejrzysty, tzn. żadne z jego działań nie jest dla niego samego niedostępne; jest ‘samoodzwierciedlającym się lustrem’, nie zawierającym żadnych niedostępnych sobie samemu składników, które mogłyby go determinować w myśleniu i w działaniu.

Bezpośrednie doświadczenie podmiotu ukazuje go jako samoodzwierciedlające się lustro, jako samoprzejrzyste światło, które odzwierciedlając przedmioty w świetle i odzwierciedlając swoje własne przeżycia dotyczące tych przedmiotów, jednocześnie też samo siebie odzwierciedla. W przypadku zwykłego lustra obraz odbity w nim jest obrazem tylko dla tej osoby, która go widzi. W przypadku podmiotu lustro, którym on jest, samo jest widzące. Jego obrazy są obrazami jego własnego widzenia. Podmiot jest obrazem samego siebie.

Powyższa charakterystyka podmiotu jako obrazu samego siebie pochodzi z artykułu D. Henricha⁷. Henrich ukazuje ewolucję poglądów J. G. Fichtego na temat natury samoświadomości, której jednym z aspektów było przejście

⁶ Za pomocą tego terminu oddaję, trudno przetłumaczalny, termin K. Rahnera *Vorgriff*, który bardziej dosłownie, lecz mniej zręcznie, należałoby przekładać jako ‘uprzednie uchwycenie’. Nie chodzi tu o ukryty w polskim potocznym użyciu słowa ‘antycypacja’ moment oczekiwania czy przewidywania tego, co się zdarzy, lecz o obecne w każdym poszczególnym akcie epistemicznym – obecne nietematycznie lub horzizontalnie – ogarnianie całości przedmiotów możliwego poznania. Odniesienie się do każdego pojedynczego zjawiska zawiera uprzednie uchwycenie całego pola poznawczego, a ostatecznie właśnie antycypację ostatecznego celu poznania, którym jest całość tego, co istnieje. Każdy akt epistemiczny realizuje się w horyzoncie całości bytu i każdy akt antycypuje byt jako nieograniczoną całość. Tylko w ten sposób można uświadamiać sobie ograniczoność każdego poszczególnego przedmiotu. Ta całość jest celem antycypacji, a nie powstającą dzięki niej sumą doświadczeń. Por. K. R a h n e r, *Geist in Welt*, München: Kösel-Verlag 1957², s. 153 nn.

⁷ Por. D. H e n r i c h, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, w: D. H e n r i c h et al. (red.), *Subjektivität und Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1966, s. 189-232.

od aktywistycznego i silnie idealistycznego rozumienia pozycji ontycznej podmiotu do stanowiska bardziej podkreślającego moment pasywności w doświadczeniu siebie. Doświadczenie siebie, w powyżej opisanym znaczeniu, Fichte interpretował jako doświadczenie Boga. Henrich przytacza fragment jednego z nieprzewidzianych do publikacji sonetów Fichtego (prawdopodobnie z 1812 r.), w którym Fichte opisuje samoświadomość jako doświadczenie płomienia światła. Doświadczenie to pojawia się wtedy, gdy skupiamy się na sobie. Jest to doświadczenie płomienia, który żyje naszym życiem i widzi naszym widzeniem. Nie możemy go zapalić, gdyż płomień ten nie jest czymś, co moglibyśmy wywołać. ‘Oko Uranii’, muzy astronomii, oznacza tu poznanie świata naturalnego i podmiot skończonej wiedzy. W tym spojrzeniu Fichte dojrzał inne spojrzenie, które nie kieruje do świata, lecz samo udziela światła poznaniu naturalnemu⁸.

Można dodać, że – jak pisze Henrich – Fichte do końca zmagał się z pytaniem, czym jest samoświadomość jako manifestacja tego, co bezwarunkowe. W pewnym momencie zaczął używać zadziwiającego sformułowania: to, co bezwarunkowe w samoświadomości, jest „siłą, której zostało dane oko” (*die Kraft, der ein Auge eingesetzt ist*)⁹.

Jakim przedmiotem jest podmiot, którym jesteśmy? Ten dziwny przedmiot ma takie cechy, jak atemporalność, samotranscendencja, absolutność, w sensie zdolności do oddzielenia się od wszystkich treści, samoprzejrzystość. Żeby teraz odpowiedzieć na pytanie, jakiego rodzaju przedmiotem jesteśmy, wyjaśnię drugie pojęcie z dwóch zawartych w tytule tego artykułu, a mianowicie pojęcie spekulacji.

Jak wiadomo, istnieją dwie tradycje związane z pojęciem spekulacji¹⁰. Według pierwszej, ‘spekulacja’ jest równoznaczna z poznaniem, które nazywamy teoretycznym, i jako taka jest tłumaczeniem Arystotelesowskiego po-

⁸ Tamże, s. 216:

Dies ists. Seit in Urania's Aug', die tiefe
sich selber klare, blaue, stille, reine
Lichtflam', ich selber still hineingesehen;

Seitdem ruht dieses Aug' mir in der Tiefe
Und *ist* meinem Seyn, – das ewig Eine
Lebt mir im Leben, *sieht* in meinem Sehen.

⁹ Por. tamże, s. 217 i 226.

¹⁰ Por. S. E b b e r s m e y e r, *Spekulation*, w: J. R i t t e r (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. IX, Basel: Schwabe & Verlag 1995, kol. 1355-1372.

jęcia *theoria*. Członem przeciwnym do wiedzy teoretycznej, czyli wiedzy spekulatywnej, będzie wtedy wiedza praktyczna. Według drugiej tradycji, *speculatio*, wyprowadzone etymologicznie ze *speculum* (lustro), oznacza relację odzwierciedlania. Tym, co odzwierciedla, jest natura lub duch, a tym, co odzwierciedlane, jest Bóg. Bóg odzwierciedla się w stworzeniu, a najbardziej wyraziście w stworzeniach duchowych. Według tej tradycji ‘spekulacja’ oznacza też formę poznania. Poznanie spekulatywne polega na doświadczeniu tego, że Bóg odzwierciedla się w stworzeniach. Może się ono pojawić, gdy patrzemy na świat, ale może wystąpić również wtedy, gdy patrzemy do wewnątrz, czyli w refleksji. Poznanie spekulatywne jest widzeniem relacji odzwierciedlania. Widzenie relacji odzwierciedlania w doświadczeniu wewnętrznym jest również odzwierciedleniem: nasza bowiem zdolność do samopoznania jest odzwierciedleniem Bożej zdolności do samopoznania. Jego samopoznanie polega na całkowitej i jednoczesnej obecności wszystkich możliwych treści, nasze zaś polega na doświadczeniu wszelkich treści jako obcych naszej naturze. Natura podmiotu, którym jesteśmy, pojawia się nam natomiast jako atemporalna jedność z wyżej wymienionymi cechami. Bóg jest przejrzysty sam dla siebie wraz z nieskończoną ilością treści, które posiada. My odbijamy Jego naturę tylko w aspekcie rdzenia, który nazywamy podmiotem lub duszą.

Jeżeli przytoczone wyżej wyznanie Fichtego z sonetu nie wydaje się przekonywające – to na pewno bardziej dobitne będą poglądy mistyków niemieckich z XIV w. Dominikanin Johannes Eckhart, zwany Mistrzem Eckhartem, oraz jego następcy uznawali, że istnieje coś takiego, jak ‘podstawa duszy’ (*Seelengrund*). W przypadku Eckharta tę koncepcję ‘podstawy duszy’ można nawet potraktować jako rdzeń całej jego filozofii. Według Eckharta ‘podstawa duszy’ nie jest jedną z jej potencjalności i nie jest stworzona, lecz stanowi miejsce narodzin Syna Bożego. Gdy oddzielimy się od wszystkiego, co stworzone (*Abgeschiedenheit*), wówczas podstawa duszy ujawnia się jako to, co było, jako to, co jest teraz, i jako to, co będzie. Jest to XIV-wieczna kontynuacja augustyńskiej tradycji tzw. *abditum mentis* (‘kryjówki duszy’) i koncepcji wiktorynów o *suumus et intimus sinus mentis* (‘najwyższego i najbardziej wewnętrznego łona duszy’)¹¹.

Do tej kryjówki tylko On ma dostęp. W niej On jest moją podstawą i – odwrotnie – ja jestem Jego podstawą. Tam dusza traci swoje własności, jak

¹¹ Por. P. H e i d r i c h, *Seelengrund*, w: R i t t e r (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. IX, kol. 93-94.

również On traci swoje własności, aby w tym zamku duszy mogło dojść do jedności. Według J. Taulera dusza nie ma właściwie żadnego imienia – tak jak On nie ma żadnego imienia. Tauler pisze:

Tak, w głębi tej z całą pewnością Ojciec niebieski rodzi swego Jednorodzonego Syna sto tysięcy razy szybciej niż jedno mgnienie oka według naszego sposobu pojmowania. Rodzi w spojrzeniu ciągle nowej i doskonałej wieczności i w niewyrażalnym odbłasku swojej istoty. Ten, kto chce tego doświadczyć, niech zwróci się ku wnętrzu, całkowicie ponad wszelkim działaniem swych zewnętrznych i wewnętrznych władz i obrazów oraz ponad to wszystko, co ma z zewnątrz [...] ¹².

W podstawie duszy jest ukryta Jego troistość i w niej też dochodzi do zjednoczenia z Bogiem. Jest to, według H. Suzo, innego mistyka z XIV w., ‘bezdenne przepaść’ (*grundloser Abgrund*).

Te znane z dziejów filozofii tezy nie są jednak, jak sądzę, tylko egzaltacją religijną, marzycielstwem lub dowolną spekulacją, lecz mają mocne oparcie w fenomenologii doświadczenia wewnętrznego i w jego analizie. Podmiot nie ma w stosunku do niczego większej pewności i większej bezpośredniości niż w odniesieniu do leżącej w jego ‘bezdennej przepaści’ czynności, którą sam jest i którą jednocześnie jest ktoś Inny. Dokładnie przeprowadzone opis i analiza doświadczenia wewnętrznego są w stanie ujawnić ten zaskakujący przedmiot, którym jesteśmy: wykraczające poza czas trwanie bez imienia. W nim w każdej chwili przenika się trwanie każdego z nas z Jego trwaniem. Czy – jak mogliby zacząć się obawiać niektórzy – zachowujemy w tym przedmiocie samodzielność, czy nie stajemy się tylko epifenomenami tej ‘bezdennej przepaści’? Odpowiedzią może być tylko analogia: dziecko w brzuchu matki jest i nie jest samodzielne. Jest niesamodzielne, ponieważ żyje tylko dlatego, że ona żyje, lecz stanie się samodzielne naprawdę dopiero wtedy, kiedy wyjdzie z jej brzucha i ją zobaczy.

Atemporalność o charakterze *nunc stans*, lecz nie o charakterze *semper stans*, samotranscendencja, przejrzystość i inne, niewyliczone tu cechy są odzwierciedleniem struktury Jego osoby. Skąd można wiedzieć, że tego rodzaju cechy są cechami odzwierciedlającymi ostateczną osobową rzeczywistość? Jeszcze raz powtórzę, że te cechy są tak szczególne, że nie jest możliwe, aby były wytworzone przez żaden znany nam rodzaj przedmiotu, czy to przedmiotu materialnego, czy idealnego, czy też przedmiotu jakiegokolwiek

¹² J. T a u l e r, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań: W drodze 1985, s. 223.

innego typu. Wydaje się, że naśladowują przedmiot jedyny i wzajemnie się z nim przenikają.

Ze względu na brak wystarczającego dystansu czasowego stawianie ogólnej diagnozy filozofii współczesnej jest zadaniem bardzo ryzykownym, lecz można chyba powiedzieć, że w kwestiach dotyczących natury umysłu ludzkiego filozofia naszych czasów jest zdominowana przez stanowiska materialistyczne. Poglądom przeciwnym dano nawet specjalną etykietę, a mianowicie ‘kartezjanizm’. Mówi się o kartezjańskiej koncepcji umysłu, mając na myśli te wszystkie poglądy, które uznają, że umysł ludzki nie jest czymś czysto materialnym. Zwolennikom antymaterializmu przydano też nazwę dualistów, która to nazwa dzisiaj jest używana albo z wyrozumiałością, jak dla nieuleczalnej naiwności, albo częściej jako nieco pogardliwe określenie dla tych, którzy nie rozumieją postępu naukowego: nauka bowiem, jeśli jeszcze nie dziś, to z pewnością w niedalekiej przyszłości wykaże, że jesteśmy dobrze dopasowanymi do środowiska maszynami. Częścią tej, jak można by nawet powiedzieć, antykartezjańskiej propagandy jest analiza doświadczenia wewnętrznego. Wymyślono całą skomplikowaną argumentację przeciwko kartezjańskiej koncepcji samopoznania i samoświadomości. Powyżej przedstawiony opis doświadczenia wewnętrznego i jego analiza pokazują jednak, że przedmiot dany w samoświadomości jest tak szczególny, iż każda próba tzw. materialistycznej interpretacji natury umysłu ludzkiego musi być uznana za nieporozumienie.

I jeszcze na koniec trzeba przypomnieć historie Mary i Toma. W odróżnieniu od Mary, Tom, nie wychodząc ze swojego szarego pokoju, mógłby wiedzieć bezpośrednio, czym jest kolor niebieski, przyjmując bowiem, że natura ostatecznej rzeczywistości jest właśnie tego koloru – co do pewnego stopnia należy uznać za zgodne z tradycją. Znaczy to, że Tom wiedziałby bezpośrednio, kim jest ta osoba, która – jak potężne słońce odbijające się w małych kałużach – odzwierciedla się w doświadczeniu wewnętrznym filozofa i teologa, którego całym światem jest szary pokój.

INTUITION AND SPECULATION

S u m m a r y

The paper deals with the nature of internal experience. The views on this subject appear in I. Kant, J.G. Fichte, E. Husserl, and K. Rahner. The author seeks to prove that internal experience is an intuitive experience in which the subject presents to himself or herself in the so-called intellectual inspection (*intellektuelle Anschauung*). The subject has the feature of atemporality (*nunc status*) and is capable of transcending each content while preserving its identity. „Speculation” means reflection: the structure of the person of God is reflected in internal experience. He is *semper stans*. These views are compared with the standpoint of fourteenth-century mystics (J. Eckhart, J. Tauler, H. Suzo) about the so-called ground of the soul (*Seelengrund*).

Translated by Jan Kłos

Słowa kluczowe: idealizm, mistyka, doświadczenie wewnętrzne, intuicja.

Key words: idealism, mysticism, internal experience, intuition.