

**Krzysztof Skorulski**

*Internationale Ferdinand Ebner Gesellschaft in Innsbruck, Austria*

## **W poszukiwaniu ostatecznej pewności – kartezjańskie *cogito* i ebnerowskie *słowo***

### **Summary**

IN SEARCH OF THE ULTIMATE CERTAINTY – *COGITO* OF DESCARTES AND *WORD* OF EBNER

The original experience, traditionally regarded as the beginning of philosophy, is analysed here in terms of certainty, based on the two thinkers from different eras: René Descartes and Ferdinand Ebner. Descartes, as we know, sees absolute certainty in the experience of *cogito*, while Ebner sees it in the current experience of speech, especially in the expression “I am”, taken in the personal actuality of it being spoken. However, it seems that the experience of Descartes is also based on the specific current experience of speech, interpreted, however, as a thought, and the actually experienced “I” is transformed to *ego*, to a “thinking substance”. The purpose of this discussion is to show that *cogito* is to be regarded as secondary relative to the “word in its actuality”. The consequence of this fact is the need for a new, “not Cartesian” rationality that could be called dialogical.

**Key words:** Ferdinand Ebner, Descartes, certainty, performativity, word.

red. Paulina Marchlik

Jak to się dzieje, że człowiek zajmuje się filozofią, albo też, odnosi się do innych i do świata na sposób filozoficzny? Początek i istota (*arché*) filozofii może być tematem fascynującym: wydaje się, że rozjaśnienie tego problemu pozwoliłoby nam lepiej zrozumieć samego człowieka, a przez niego również „wszystko, co jest”. Doświadczeniu temu wielu badaczy poświęciło obszerne opracowania, skorzystam więc z niektórych z nich określając ramę niniejszych rozważań. Wiele nowego do jego ujęcia wnosi myślenie hermeneutyczne. Nie

stawiając sobie od razu zbyt wysokich i ogólnych celów, zajmę się pewnym szczególnym aspektem owego „pierwotnego doświadczenia”, od którego – jak przyjmuje się tradycyjnie – zaczyna się filozofia, a mianowicie: przeżyciem pewności. Aby od razu wprowadzić rozważania na właściwe tory, postaram się wraz z Fridolinem Wiplingerem uchwycić podstawowe charakterystyki tego poszukiwanego doświadczenia.

### Doświadczenie pierwotne i zdziwienie filozoficzne

Doświadczenie to wydaje się stanowić punkt styczności między tym, co ogólne i co szczegółowe: jest ono zawsze moje indywidualne, chociaż gdy inni pójdą za moim świadectwem, mogą dojść do takiego samego doświadczenia, (które nie jest przez to tym samym), można je więc przekazywać mową (Wiplinger 1968: 37). Jest ono także zawsze szczególne, jednostkowe, chociaż niejako automatycznie prowadzeni jesteśmy do jego uogólniania. Jak wskazuje tenże, owo pierwotne doświadczenie nie jest jakąś oddzieloną od życia abstrakcją: wręcz przeciwnie, odbija się ono w każdym doświadczeniu życia, a na jego podstawie dokonujemy interpretacji wszystkiego innego. Tym niemniej jest ono doświadczeniem bardzo szczególnym: trudno je jednoznacznie umiejscowić w historii własnego życia, choć zawiera się ono w jakiś sposób w innych doświadczeniach. Dostęp do tego doświadczenia nie jest nam dany „za jednym razem”, „punktowo”, lecz raczej odkrywa się stopniowo, w miarę poruszania się po „kole hermeneutycznym”. „W każdym doświadczeniu jawi się już pewna «pierwotność», poza którą nie da się już wyjść” (tamże). Starając się zgłębić to doświadczenie, staje więc wobec jego „niedyspozycyjności” (*Unverfüglichkeit*), opisującej fakt, że coś „nie-stoi-do-dyspozycji”, a nawet wręcz odwrotnie: to ono „zagaduje mnie” (a właściwie: zawsze już „zagadnęło mnie”) jako pierwsze tak, że pozostaje mi jedynie „odpowiedź”, wejście w to zagadnięcie, w jakikolwiek sposób („An-spruch” i „Ent-sprechen” – jak to formułuje Heidegger). Szczególnie warto wskazać – co czyni już Ebner – na jego aspekt językowy: nie tylko *post factum* zostaje ono wyrażone w słowie, ale już w swym zaistnieniu zostaje uwarunkowane językowo. Wiplinger pisze: „Pierwotne doświadczenie jest *de facto* doświadczeniem języka” (tamże: 31 i n., 35).

Doświadczenie to chciałbym tu widzieć jako drogę ku filozofii, a więc w powiązaniu ze „zdziwieniem filozoficznym” (θαυμάζειν), jak określane jest ono tradycyjnie od czasów Platona. Do tegoż zdziwienia – tego „negatywnego”, w obliczu aporii, nie wobec bóstwa (Nolte 1995: 112) – stara się doprowadzić

Sokrates z platońskich dialogów, gdy stosuje wobec swych rozmówców metodę elenktyczną, a stan wywołany u rozmówcy zostaje określony jako zeszywnienie, sparaliżowanie, stężenie umysłu, który utracił swą dotychczasową orientację i kompletnie nie wie, jak się teraz poruszać (tamże: 112 i n.). Ten „paraliż” pełni funkcję terapeutyczną: ma oczyścić poddanego mu z fałszywych przekonań, z przekonania, że „coś wiem” i doprowadzić go do stanu „wiem, że nic nie wiem”. W tym punkcie kończy się działanie metody elenktycznej, a zaczyna maieutycznej, mającej wydobyć z człowieka prawdziwą wiedzę.

Tak więc przeżycie to nie jest czysto negatywne, ma charakter nie tylko aporetyczny, lecz wiąże się również – mówiąc teoriopoznawczo – z odkryciem rozróżnienia, że coś jest (i to jest istotnie, niezaprzeczalnie, czemu przysługuje określenie „rzeczywistość” bądź „bycie”), w odróżnieniu od tego, czego nie ma (choćby było sugerowane), albo – mówiąc etycznie – z rozróżnieniem między tym, co pozwala mi po sokratejsku „żyć tak, by życie kierowało się na dobro” a tym, co prowadzi w przeciwnym kierunku, a więc co okazuje się czymś „nierzeczywistym”, „mniemanym”, pustym słowem. To rozróżnienie wydaje się być wspólne różnym rodzajom „zdziwienia” i umożliwiać doświadczenie pewności, zasady (*arché*), bycia czy prawdy. To, że umożliwia ono pewność, wydaje się w każdym razie oczywiste: „Upewnienie się» jest [...] możliwe jedynie przez utrwalenie różnicy między Byciem a Nie-Byciem, chociażby w jednym konkretnym miejscu, jakimś punkcie, gdzie moje wątpliwości zakończą się, w którym mogę być pewny, że jest albo nie” (Wiplinger 1976: 249). Praktycznie w każdym spójnym myśleniu filozoficznym mamy do czynienia z jakimś szczególnym – mniej lub bardziej podkreślanym – „punktem Archimedes’a”, *fundamentum inconcussum*, pierwotnym przeżyciem intelektualnym, które niejako udziela swojej pewności innym obszarom, na których myślenie się dokonuje. U Kartezjusza mamy owo słynne doświadczenie *cogito*, z którego wynika pewność *ego sum*. Gdy jednak weźmiemy filozofię analityczną, punkt pewności stanowi język w swym użyciu, który możemy analizować. Nawet w skrajnym sceptycyzmie punktem takim jest wątplenie.

Czy rozwiązanie problemu pewności w „myślę, więc jestem”, które proponuje obiegowy kartezjanizm<sup>1</sup> (w odróżnieniu od samego Kartezjusza, który wydaje

---

<sup>1</sup> Aby uniknąć uproszczeń warto rozróżniać między Kartezjuszem (który wyraża się niekiedy dwuznacznie, a jego poglądy ewoluują) a „obiegowym” kartezjanizmem (podstawą nowożytnego racjonalizmu i subiektywnego idealizmu), jak to wyraża np. Dennis L. Sepper: „The cartesianism preserved the texts of Descartes but perhaps not the texture and contexture of his thought” (Sepper 2000: 746).

się przyjmować zwłaszcza w *Medytacjach* postawę dużo ostrożniejszą) wychodzi w dzisiejszym świecie jeszcze poza sferę sloganu? W ramach poszukiwania doświadczenia pewności stosownego do naszych czasów proponuję zastanowić się tu nad możliwościami, jakie otwiera – w zestawieniu z pewnością *cogito* – ujęcie pewności na sposób Ferdinanda Ebnera. Według niego pierwotne doświadczenie człowieka jest doświadczeniem, że „ma on słowo”, a możliwe jest ono na poziomie międzyludzkim (Jagiełło 1997: 281 i n.). Widzi on je w wypowiedzi „Ja jestem” ujętej w „aktualności swego bycia wypowiedzanym”. Opiera się więc na przeżyciu faktu słowa (nie „substancji”), i na rozróżnieniu między Ja realnym (tym, które wchodzi w relację z realnym Ty) i Ja idealnym (produkującym w samotności idee).

### Descartes i pewność *cogito*

Teoriom Kartezjusza poświęcona została w ciągu wieków tak obfita literatura, że nie sposób odnieść się do wszystkich kierunków ich interpretacji. Nie prezentując ich systematycznie, ograniczę się tu więc do spojrzenia na pewność kartezjańskiego *cogito* od strony dialogicznego myślenia Ferdinanda Ebnera i myślicieli mu pokrewnych, zaledwie wspominając o implikacjach w dziedzinie logiki i teorii nauki. Z braku miejsca rezygnuję tu z dokładnej analizy ewolucji i dwuznaczności tekstów Kartezjusza, koncentrując się na tym, co, zwłaszcza z jego wcześniejszych dzieł, przeniknęło do zachodniej kultury, a więc na „kartezjanizm”. Kiedy jednak wyda się to niezbędne, nawiążę do różnic między kartezjanizmem a Kartezjuszem.

Jak głosi powszechna opinia, Kartezjusz, posługując się metodą wątpienia, znalazł punkt absolutnej pewności w formule „myślę, więc jestem” a rozpoznawał go po tym, że widział go „jasno i wyraźnie”.

Aby lepiej zrozumieć samo doświadczenie pewności, warto zająć się stanem je poprzedzającym. Przypomnijmy, że metodą dążenia do pewności wybraną przez Kartezjusza jest metoda wątpienia. W każdej chwili możemy bowiem zostać wprowadzeni w błąd. Zwłaszcza przesady nabyte w dzieciństwie, kiedy nasz umysł nie jest jeszcze w pełni uformowany powodują, że w naszych rozumowaniach startujemy zawsze z niepewnych lub wręcz fałszywych założeń „i wydaje się nam, że nie ma przeciw temu innego środka, jak kiedyś w życiu postanowić, by wątpić we wszystko” (Descartes 1955: 1).

Sam filozof określa wątpienie następująco: „[wątpimy] przez to, że odrzucamy wszystko, co choćby w jakimś stopniu wątpliwe i przyjmujemy je jako

falszywe”, i tak „możemy przyjąć, że nie ma Boga, nieba, ciała, że my sami [...] nie posiadamy ciała” itd. (tamże: 2). Jednak centralny punkt tejże metody – jak nasz myśliciel wyjaśnia w listach do jezuitę o. Bourdin (Descartes 1899: 576 i n.) – polega nie na negowaniu istnienia tego, co poddawane jest w wątplenie, lecz na zawieszaniu sądu, opóźnianiu wydania wyroku i jednocześnie na oczekiwaniu doświadczenia pewności, określanego przezeń jako „światło” (*lumen naturalis*), jako intuicja duchowa, a przede wszystkim jako owa słynna „jasność i wyraźność”. Dodajmy jednak, że Kartezjuszowi nie chodzi przy tym o wątplenie czysto metodyczne, a więc z punktu widzenia realnej egzystencji niejako „udawane”, lecz o egzystencjalne wystawienie się na niepewność i wyczekiwanie na uratowanie z niej (Wiplinger 1976: 242). Tę postawę opisuje także towarzyszące jej nastawienie *serio et libere* (z powagą i w dobrowolności), które służy przygotowaniu do poznania prawdy i jest jego warunkiem. Powaga ta oznacza zastosowanie tego, co poznawane do mnie, myślenie „na poważnie”, w odniesieniu do mojego życia, nie tylko w ramach jakiejś sofistycznej zabawy w argumenty. Tak przedstawione wątplenie można więc widzieć jako swoiste wezwanie do dialogu: postawienie pytania i oczekiwanie na odpowiedź. Towarzyszy mu niewątpliwie „lęk” przed brakiem odpowiedzi, przed wzięciem za prawdziwe i pewne czegoś, co takie nie jest, ale i nadzieja na udzieloną w wolności odpowiedź.

Kartezjańskie wątplenie zbiega się niewątpliwie z doświadczeniem „zdziwienia filozoficznego”, które już za czasów Platona pełni rolę *katharsis*, tzn. oczyszczenia umysłu z pozornej oczywistości. „Zdziwienie jest u Platona początkiem (*arché*) filozofii, przez to, że wprawia zdziwionego w zmieszanie i osłupienie, a w ten sposób oddziela jego ducha od ciała i zmienia jego ukierunkowanie. U Kartezjusza doświadczenie zdziwienia pełni podobną funkcję «odizolowania» świadomości” (Nolte 1995: 128). Naszemu filozofowi chodzi o „oddzielenie” umysłu od doznań zmysłów, pożądań, przekonań, od wszystkiego, co indywidualne, co pochodzi z zewnątrz, aby móc *serio et libere* poszukiwać prawdy – czyli oczekiwać na doświadczenie pewności.

Kartezjusz przekonany jest o podstawowej roli samodzielnego myślenia, poszukiwania prawdy w sobie samym. Jest to przekonanie obecne już u Sokratesa, ale Kartezjusz czerpie tu najprawdopodobniej z *Ćwiczeń duchownych* Ignacego Loyoli (Nolte 1995: 98 i n.), gdzie w centrum zainteresowania stoi nie to, co zostało przeze mnie przyswojone z zewnątrz, lecz „moje poruszenia wewnętrzne”, w których dokonuje się odczytanie słowa Bożego przeznaczonego konkretnie dla mnie. Rodzi się z tego swoiste przekonanie o wartości i niezastąpionej ważności tego, co dzieje się w moim wnętrzu, czego żaden przekaz zewnętrzny nie zastąpi. Już w swym wczesnym dziele *Regulae ad directionem ingenii* pisze:

„Nie staniemy się matematykami przez to, że pamiętamy wszystkie dowody przeprowadzone przez innych, jeśli nasz umysł nie jest w stanie rozwiązać każdego rodzaju problemów; nie staniemy się filozofami dlatego, że przeczytaliśmy wszystkie wywody (łac. *argumenta*) Platona i Arystotelesa, nie będąc w stanie wydać ugruntowanego sądu odnośnie tego, co zostało nam przedstawione. W ten sposób opanowalibyśmy nie naukę, lecz raczej historyjki (łac. *historias*)” (Descartes 1945: 12 i n.). Tak więc prawda jest wewnątrz człowieka, trzeba tylko oddzielić się od dekoncentrujących wpływów zewnętrznych i odpowiednio jej poszukiwać.

Aby odpowiednio jej poszukiwać, potrzeba metody. Sam Kartezjusz formułuje ją następująco: „Przedmiotem poszukiwania jest nie to, co myśli ktoś inny lub co przypuszczamy sami, lecz to, co możemy widzieć z jasnością i ugruntowaniem, lub to, co możemy wydedukować z pewnością...” (tamże: 11). Tym samym opisuje on dwie drogi poznania: intuicję intelektualną i dedukcję.

Intuicja intelektualna wydaje się tworzyć jądro tej metody poszukiwań. Descartes pisze o niej, że jest to: „koncepcja, którą umysł (*mens*) czysty i uważny, kształtuje z taką łatwością i rozróżnieniem, że nie pozostaje absolutnie żadna wątpliwość odnośnie tego, co rozumiemy”. Albo też jest to „koncepcja, która rodzi się z jedyne go światła rozumu i której pewność jest większa, z powodu jej największej prostoty, niż pewność samej dedukcji...” (tamże: 14). „I tak, każdy za pomocą intuicji intelektualnej może zobaczyć, że istnieje, że myśli, że trójkąt ograniczony jest tylko trzema liniami [...] i inne podobne fakty, które są znacznie liczniejsze niż większość ludzi to zauważa...” (tamże: 14 i n.). „Intuicja wymaga aktualnej oczywistości”, jest – można powiedzieć – aktualnym przeżyciem pewności, przeżyciem owego „światła rozumu”, które oświetla wszelkie „rzeczy”. W późniejszych pismach, począwszy od *Discours de la Methode*, na czoło wysuwa się jedno przeżycie tego rodzaju: *cogito ergo sum*, pewność, że za wszystkimi czynnościami intelektualnymi, za wątpieniem, za myśleniem stoi własne Ja: *je pense, donc je suis* „ta prawda jest tak solidna i pewna, że nie są w stanie nią zachwiać wszystkie, nawet najbardziej ekstrawaganckie pomysły sceptyków” (Descartes 1824: 158). Dodajmy, że „myślenie” rozumie on przy tym szeroko, jako „wszystko, co dzieje się w nas w ten sposób, że jesteśmy tego bezpośrednio w sobie świadomi. Dlatego też do myślenia przynależy tu nie tylko odkrycie (rozumienie), chcenie, wyobrażenie, lecz także postrzeganie...” (Descartes 1955: 3).

Dedukcja – druga droga poznania – jest zaś ważna, bo „wiemy większość rzeczy w sposób pewny, chociaż nie są one oczywiste [tzn. nie towarzyszyło im

owo doświadczenie pewności w intuicji intelektualnej – przyp. K.S.], za to jedynie wydedukowane z zasad prawdziwych i znanych, za pomocą nieprzerwanego ruchu myśli” (Descartes 1945: 16). Dedukcja nie wymaga aktualnego przeżycia oczywistości, lecz opiera się na pamięci takiego przeżycia – i na ciągłości, „postępie”, swoistym „ruchu” myślenia. W tym sensie z „pierwszej zasady filozofii” – *je pense, donc je suis* (Descartes 1824: 158) – można z tą samą pewnością – i niejako „mocą tej pierwotnej pewności” – wyprowadzić następne fakty.

„Jasność” w ramach intuicji intelektualnej oznacza, że dane przedstawienie charakteryzuje „obecność i oczywistość”. Widzimy tu więc niejako rozwinięcie tego, co jeszcze w *Regulae* Kartezjusz pisał o intuicji intelektualnej. „Jasnym (*clara*) nazywam takie poznanie, które dla uważnego intelektu jest obecne i oczywiste, tak jak niektórzy nazywają jasno widzianym to, co obecne jest wobec patrzącego oka i pobudza je wystarczająco mocno i oczywiście” (Descartes 1955: 15). Można by powiedzieć, że dzięki jasności wiem, że poznaję.

„Wyraźność” tymczasem odnosi się do oddzielenia danego przedstawienia od wszystkich innych. „Wyraźnym (*distincta*) nazywam zaś takie poznanie, które, przy założeniu jasności, jest od wszystkiego innego tak oddzielone i odróżnione (*sejuncta et precisa*), że nie zawiera w sobie innych cech jak tylko jasne” (tamże). Tak więc co wyraźne, jest zarazem jasne. Tu można by powiedzieć, że dzięki wyraźności wiem, co poznaję – a czego nie, odróżniam jasne od ciemnego.

Ta, wydawałoby się, oczywista teoria pozostawia miejsce dla dwuznaczności i zmienia się w zależności od tego, z jakiej perspektywy na nią spoglądamy. Przede wszystkim pojawia się pytanie, czy samo sformułowanie tej „pierwszej prawdy” jako *cogito, ergo sum* zawiera już w sobie dedukcję (jak sugeruje to *ergo* i przyjmuje obiegowa opinia), tzn. czy z faktu myślenia zostaje wydedukowana egzystencja, czy też przeżycie pewności jest w całości „intuicją intelektualną”, tzn. myślenie i bycie ukazują się niejako jednocześnie (a więc niejako *cogito=sum*)? Dla całości obrazu dodajmy, jak podkreśla choćby za Jaakko Hintikka – André Reichert, że ta „pierwsza prawda” zostaje później, w *Medytacjach*, sformułowana bez *ergo* jako *ego sum, ego existo*, a więc nie argumentatywnie, lecz performatywnie (Reichert 2013: 120). Nie pomylimy się tu zbyt, widząc w pierwszym przypadku źródło pewności w logicznym wynikaniu, w drugim zaś w performatywnym wyrażaniu własnej egzystencji w słowie. Wątpliwości te wiążą się niewątpliwie z wewnętrzną walką samego Kartezjusza, a odpowiedź na nie determinuje kształt dalszego myślenia.

Można więc – jak czyni to obiegowy „kartezjanizm” – spoglądać na tę teorię od strony logicznego powiązania przedstawień – w świetle owej nawiązującej

do Arystotelesa tradycji, gdzie wszelkie rzeczy – jako przedmioty poznania – są po prostu przedstawieniami (do samych rzeczy nie mamy dostępu). Za prawdziwe można zaś uznać tylko te przedstawienia, które zostaną poznane jasno i wyraźnie. I tylko to, co jest prawdziwe, jest. Tylko jasne i wyraźne przedstawianie rodzi więc prawdziwą wiedzę, a zarazem prawdziwe bycie (Descartes 1955: 15). Inaczej mówiąc, tak zinterpretowany Kartezjusz zdaje się wierzyć, że to myśleniu przysługuje określenie rzeczywistość, z tym że nie każdemu myśleniu, lecz temu, co odpowiada kryterium jasności i wyraźności. Jasność i wyraźność stanowią więc kryteria rozpoznawania tego, że owa intelektualna intuicja „zadziałała”.

W świetle tego, co przedstawiliśmy, można jednak w kartezjańskiej metodzie widzieć swoiste przygotowanie i wezwanie do dialogu oraz oczekiwanie na odpowiedź, której autentyczność da się ocenić dzięki jasności i wyraźności<sup>2</sup>. Dialog ten dokonywałby się we wnętrzu człowieka, a wypowiedziami dialogujących byłoby to, co Descartes nazywa *cogito*, rozumiane jednak w tym konkretnym przypadku za Hintikka jako (bezgłośną) wypowiedź (*utterance*) (Hintikka 1962: 13 i n.). Dlatego też nie zgadza się on na – pozornie akceptowalne – zastąpienie „myśle” przez jakąś inną czynność, np. chodzę, śnię, błędzę (Hintikka 1962: 7; Reichert 2013: 114). Podstawowe źródło pewności płynącej z *cogito* polega tu więc nie na logiczności, lecz na swoistej performatywności tejże wypowiedzi. Aby przybliżyć performatywną moc wypowiedzi „Ja jestem” odwołajmy się teraz do dialogicznej myśli Ebnera i tego, co rozumie on przez aktualność słowa.

### **Ebner i osobista aktualność słowa**

Podczas gdy Kartezjusz poszukuje pewności we wnętrzu umysłu, w „myśleniu”, Ebner kieruje uwagę na obszar międzyludzki, a konkretnie na słowo, język (zwłaszcza mówiony). Dla niego nie tyle umysł ma zgadzać się z rzeczą, co konkretnie wypowiedziane słowo z rzeczywistością: rzeczywistością mówiącego i słuchającego. Ważnym momentem jest przy tym rozróżnienie między „martwym” a „aktualnym” słowem. W aktualności słowa ugruntowana jest dopiero istota języka, który nie miałby bez niej sensu, byłby pusty, a więc którego by nie było. „Ebnerowi chodzi o «początek języka» jako o «ugruntowanie całej

---

<sup>2</sup> Pierwotną dialogiczność podmiotowości Kartezjusza, jako odpowiadającej na źródłowe wezwanie, dostrzega oczywiście nie tylko Ebner, lecz choćby cytowany tu Wiplinger lub tacy myśliciele jak Marion czy Levinas.



językowości», o pierwotne otwarcie owej istoty języka, które w ogóle dopiero umożliwia historię języka” (Wucherer-Huldenfeld 1985: 43). Mówiąc bardziej ogólnie, to właśnie aktualność słowa umożliwia człowiekowi porozumienie poprzez mowę, a nawet więcej, umożliwia mu „stanie się człowiekiem”.

Przytoczmy tu dość znaną obserwację z życia codziennego: w wypowiedzi odnoszącej się do rzeczywistości, trafiającej czy przystającej do niej obserwujemy pewną „przeźroczystość” słowa, tzn. słowo kieruje naszą uwagę nie na siebie samo (jako na ciąg znaków akustycznych lub graficznych), lecz „bezpośrednio” na opisywany przedmiot. Przykładem są słowa: „Pali się!” wypowiedziane przed płonącym budynkiem. Jeśli rzeczywiście uda się w wypowiedzi skierowanej do konkretnego rozmówcy „trafić” rzeczywistość za pomocą „słowa” (przy czym „słowo” rozumiane jest szerzej, jako „wypowiedź”), możemy mówić wraz z Ebnerem o „rzeczowej” aktualności słowa. Ta przeźroczystość nie wyjaśnia jednak wszystkiego. Aby aktualność doszła do skutku, spełniony być musi cały szereg warunków. Pierwsza grupa jest natury – powiedzmy – „lingwistycznej”: wypowiedź musi być dla rozmówcy zrozumiała, w tym sensie Interlokutorzy muszą dysponować odpowiednim „systemem znaków” (co przypomina dzisiejszą dyskusję o ideologii, dyskursie czy dyspozytywie).

Druga grupa to założenia, które nazwiemy „antropologicznymi”: między mówiącym a słuchającym musi panować pewne porozumienie, zgoda, a to oznacza wzajemne zaufanie, branie wypowiedzi na poważnie, wzajemny respekt, Ebner mówi tu nawet o „miłości”. Być może każdy z nas doświadczył, że gdy między rozmówcami brakuje osobistego zaufania („miłości” właśnie), dochodzi przeważnie do kłótni o słowa, słowa zostają przekręcone i (celowo) zinterpretowane w fałszywym sensie, ludzie nie mogą się porozumieć. Ogólnie rzecz biorąc: słowa tracą przeźroczystość i stają się widoczne jako znaki, a nawet stają się głównym problemem i tematem rozmowy. To natomiast oznacza, że zanikła ich aktualność.

Do tej samej grupy możemy zaliczyć także ważność tego, o czym się mówi: „gra toczy się o coś”, nie rządzi obojętność czy nieistotność. Ta z kolei wiąże się z „powagą” wypowiedzi, kiedy mówiący „ma na myśli” to, co mówi, a i słuchający bierze jego wypowiedź na poważnie. To samo można odnieść do „mówienia prawdy” – trudno przyjmować za aktualną wypowiedź tę, poprzez którą sam mówiący stara się słuchającego wprowadzić w błąd.

Trzecią grupę uwarunkowań tworzą „zewnętrzne okoliczności”, przede wszystkim coś tak banalnego jak fizyczna obecność w określonym miejscu i czasie. Musi także być możliwa weryfikacja odniesienia wypowiedzi (jej treści) do rzeczywistości. Na przykład okrzyk: „Pali się!” jest aktualny tylko w sytuacji

faktycznego pożaru. Jeśli warunek ten nie jest spełniony, wypowiedź nie jest aktualna mimo wspólnej kultury i języka, a nawet mimo wzajemnej otwartości i zaufania.

Gdy Ebner mówi o aktualności słowa, chodzi mu jednak o coś więcej niż o to, czy jakaś wypowiedź odpowiada rzeczywistości czy nie, albo – semiotycznie – czy znakowi językowemu odpowiada sugerowany denotat. Gra idzie o jeszcze wyższy poziom aktualności i pierwotności niż ten, który można by widzieć w ramach aktualności czysto „rzeczowej”. Chodzi mu mianowicie o aktualność „osobową” (lub jeszcze lepiej „osobistą”), której elementy wspomnieliśmy już mówiąc o warunkach zaistnienia. O tej możemy zaś mówić tam, gdzie wypowiadający i wypowiedź niejako „pokrywają się”. Ebner używa tu za Kierkegaardem terminu „reduplikacja”. Inaczej mówiąc, „przedmiot wypowiedzi” (np. „Ja” z wypowiedzi „Ja jestem”) pokrywa się z wypowiadającym ją podmiotem. Ebner mówi w tym przypadku o „nieusuwalnej myślowo identyczności podmiotu wypowiedzi i jej predykatu”, która „tworzy istotę twierdzenia egzystencjalnego w pierwszej i drugiej osobie” (Ebner 2006: 14).

Tę wypowiedź (oczywiście wziętą w jej aktualności, tzn. gdy spełnione są powyższe warunki) „mogę wypowiadać bezsprzecznie, nie istnieje dla niej żadne niesprzeczne przeciwieństwo” (Wucherer-Huldenfeld 2012: 145). Zdanie może być niepodważalne, gdy nie mogę wyobrazić sobie żadnej sytuacji, w której zdanie przeciwnie mogłoby być prawdziwe. Gdy mówię np. „Ja jest”, mógłbym równie dobrze wypowiedzi tej przynajmniej potencjalnie zaprzeczyć, bo „Ja” (cokolwiek przez nie rozumiem) mogłoby również nie być. Kiedy jednak mówię „Ja jestem”, jego zaprzeczenie „Ja nie jestem” nie pasuje do żadnych – analogicznych do samego twierdzenia – okoliczności zewnętrznych (co najwyżej może być jakąś grą językową, która jednak opiera się i tak na wypowiedzi pierwotnej). Tu znajduje zastosowanie „retorsywny” sposób argumentacji, który powoduje „samoobalenie” takiej wypowiedzi.

Aby wyjaśnić ów retorsywny sposób argumentacji, który powoduje samoobalenie wszelkich wypowiedzi zaprzeczających aktualnej wypowiedzi „Ja jestem”, dodajmy to, co Hintikka mówi tu o egzystencjalnej inkonsystencji zdań: zdania same w sobie konsyistentne stają się niekonsyistentne, gdy wypowiadane są przez tego, który jest ich podmiotem (np. wypowiedź „jestem niemy”) (Hintikka 1962: 10 i n.). W ten sposób Hintikka wskazuje, że egzystencjalna inkonsystencja nie jest cechą zdań, lecz wypowiedzi, jako że dotyczy ona relacji między wypowiedzią a wypowiadającym ją. Cechę tę nazywa on „performatywnym charakterem” wypowiedzi, dotyczącym jednak – w jego rozumieniu – nie

tylko wypowiedzianych na głos aktów mowy, lecz także aktów myślenia, a więc także *cogito* (Reichert 2013: 114).

W wypowiedzi „Ja jestem” leży więc ta „pierwotna” jedność słowa i bycia, na której opiera się język (a której zerwanie stwierdza już Arystoteles w *Peri Hermeneias*). Dopiero w niej – zauważa Ebner – „Ja” zostaje w ogóle ujęte (albo lepiej: „Ja zostają ujęty”), nie zaś w wypowiedzi „Ja jest”. „Forma zdaniowa «Ja jest» nie wyraża nic, zaś forma «Ja jestem» wszystko, co tylko może być w tym zdaniu i słowie wyrażone, gdyż jest ona prawdziwą reduplikacją treści” (Ebner 2006: 100). „Ja” objawia się więc – jak pisze Ebner – w słowie, jako słowo i przez słowo (słowo „Ja” w „Ja jestem” w aktualności jego wypowiedziania). Aktualne słowo wydarza się zaś zawsze między dwoma konkretnymi osobami i zostaje im przypisane. Tymczasem słowo „Ja” w „Ja jest” nie posiada aktualności. Nie ujmuję siebie, gdy myślę o sobie, lecz gdy siebie wypowiadam, i to przed konkretnym Ty, w aktualnej sytuacji. Poniższe stwierdzenie Ebnera dobrze to ilustruje:

Rzeczywiste Ja istnieje przez to, że porusza się w kierunku Ty i tam, gdzie porusza się w kierunku Ty: nie w rodzącej samą siebie i znów pożerającej samą siebie myśli myślanej w swej „samotności Ja”, w której myśli samo siebie, lecz subiektywnie w miłości – w której jego wewnętrzna rzeczywistość owego „Ja chcę” otrzymuje kierunek i sens, a o której nie wie nic owo intelligibilne Ja etyka – zaś obiektywnie nie inaczej jak w słowie, nie przez to, że **myśli** siebie, lecz przez to, że siebie **wypowiada** (Ebner 2006: 106).

Prawdziwe, realne Ja staje się więc widoczne (dokładniej: słyszalne) nie np. w zdaniu: „Ja się kocham”, lecz jeśli już to w słowach: „Ja cię kocham”. Dopiero tu Ja otrzymuje (otrzymuje) swoją aktualność, dopiero ta wypowiedź jest aktualna. Podczas gdy aktualność rzeczowa budzi „obiektywne” zainteresowanie człowieka, „aktualność osobowa budzi [jego zainteresowanie] subiektywne, zainteresowanie sobą samym. Aktualność osobowa prowadzi człowieka do kontemplacji samego siebie (stwarza lub budzi Ja)” (Ebner 1963b: 260 i n.). Dziwnym sposobem właściwa droga do „siebie samego” prowadzi więc zawsze przez Innego, lub też: dopiero w relacji do Innego (a ta jest możliwa w słowie i w miłości), jestem „Ja”. Mamy tu do czynienia z czymś takim jak ślepa płamka w oku: aby ją dostrzec, muszę niejako patrzeć obok. Jest to specyfika Ja i Ty, postrzegalna dopiero dzięki aktualności słowa.

Jako że możemy mówić o różnych stopniach aktualności należy dodać, że dopiero w pełnej aktualności dane mi jest Ty „rzeczywiste”. Prawdopodobnie dlatego Ebner używa terminu „miłość” – który każe myśleć o najwyższym stopniu otwartości, powagi i szacunku – jako określenia „subiektywnego nośnika”

relacji do Ty, podczas gdy termin „słowo” – który stawia przed oczami udane wzajemne zrozumienie – określa jej „nośnik obiektywny” (Ebner 2006: 45, 70, 106).

Aktualność słowa przynosi bowiem nie tylko pewność i niesprzeczność, lecz także coś sprawia, czegoś dokonuje. Do jej istoty należy to, co kilkadziesiąt lat po Ebnerze John Austin określi jako aspekt performatywny. Dodajmy, że zgadza się to też z tym, co pisze o performatywności Hintikka. Gdy mówię, w opisanym powyżej sensie aktualności, dokonuję tym samym czegoś: powstaje relacja do Ty. I nie tylko to: również samo Ja staje się dopiero wtedy rzeczywiste, gdy jest wypowiedziane. Jeszcze raz Ebner: „Rzeczywiste Ja istnieje przez to, że porusza się w kierunku Ty”. Używane w języku niemieckim określenie „Selbstvollzug” (Wucherer-Huldenfeld 2012: 146) (tu tyle co: samodokonywanie) wydaje się dobrze pasować do tego, co dzieje się z Ja w wypowiedzi „Ja jestem” (oczywiście w jej aktualności). Ja „dokonuję sam siebie”, a więc „tworzę” coś, gdy wypowiadam słowo w jego aktualności.

Zauważmy przy tym, że aktualność osobowa (czy „osobista”) wiąże się z rzeczową. Także i „aktualność rzeczowa” jest już skuteczna: kiedy wołam przez płonąącym domem „Pali się!”, to nie tylko zainicjowana zostaje akcja gaszenia pożaru, lecz – gdy ktoś inny moje wołanie przyjmie jako skierowane przeze mnie do niego – *implicite* zostaje wypowiedziane także „Ja jestem” i „Ty jesteś”. Tym samym uznaje mnie on za kogoś, kto do niego mówi, kto proponuje mu relację. Tak więc aktualność rzeczowa w gruncie rzeczy zakłada już osobową, a nawet jest bez niej nie do pomyślenia. Jeśli zaś chodzi o osobową, to w interesującym nas punkcie wypowiedź nie tyle zostaje oceniona na podstawie okoliczności zewnętrznych, lecz je właśnie stwarza. To właśnie ma na myśli Ebner mówiąc o „sytuacji wytworzonej przez mówienie”, w której słowo „reduplikuje swoją treść i zawartą w nim realność” (Ebner 2006: 7) – to znaczy Ja.

Nie chciałbym powtarzać wywodów, które zawarłem już gdzie indziej (Skorulski 2013: 72 i n.), wspomnijmy jednak o tym, że aktualne słowo odsyła do swego początku, a ten leży w „zagadnięciu mnie” z zewnątrz. Słowo w swym początku (*Wort im Anfang*) jest zawsze-już wypowiedziane do mnie, jego początek nie leży w mojej dyspozycji.

Bez względu więc na to, co tak naprawdę myślał Descartes, wraz z Ebnerem chcę tu przyjąć, że podstawowy, pewny fakt człowieka, pozwalający uznać z pewnością, że **jestem** nie zostaje wywiedziony z *cogito*, lecz raczej leży w osobowo aktualnym (inaczej mówiąc – performatywnym) słowie, „które w konkretności i aktualności swego bycia wypowiedzianym, w sytuacji wytworzonej przez mówienie, «reduplikuje» swoją treść i zawartą w nim realność” (Ebner

2006: 6 i n.). Konkretnie chodzi o słowo „Ja jestem/Ty jesteś” (niekoniecznie w dokładnie takim brzmieniu), które dokonując się „w konkretności i aktualności swego bycia wypowiedianym”, wyraża to, że jestem Ja, a zarazem jesteś Ty, do którego mówię – to jest właśnie owa „sytuacja wytworzona przez mówienie”. Pewność objawia się więc nie w samotnym myśleniu, lecz w słowie, tyle że w słowie wziętym w osobistej aktualności jego wypowiedzienia. Tym samym zostaje wskazane przeżycie nie tylko gruntujące język i samego człowieka, lecz rozprzestrzeniające tę pewność na inne aspekty poznania i wiedzy.

### Pewność a aktualność słowa

Postarajmy się spojrzeć na kartezjańską pewność *cogito* w kontekście aktualności słowa. Czy aktualność słowa pozwoli dostrzec bardziej pierwotny wymiar kartezjańskiego przeżycia? „Bardziej pierwotne” oznacza tu „przynajmniej tyle, że to, co wtórne, doświadczane jest jako już przez nie umożliwiające” (Wiplinger 1968: 36), a dodatkowo to, co pierwotne wskazuje na ów wspomniany aspekt *Unverfüglichkeit*, tzn. nie tyle stoi mi ono do dyspozycji, co „zagaduje” mnie jako pierwsze, a mi pozostaje odpowiedzieć.

### Od słowa ku bezsłowności

Także dla Kartezjusza aktualność ma szczególne miejsce w uzyskiwaniu pewności, chociaż sam filozof używa tu raczej słowa „obecność” (łac. *praesentia*) – co daje się rozumieć jako bliskość przestrzenna oraz jednoczesność: zarówno intuicja intelektualna, jak i „jasność czy wyraźność” opierają się na niej bezpośrednio. Kiedy *cogito ergo sum* jawi się jako „prawda tak pewna i mocna”, której nie sposób zaprzeczyć, jest to niewątpliwie swoiste doświadczenie aktualności. Dopiero na tej obecności można budować wiedzę, ale trzeba tę obecność, czy raczej to, co w niej zostało poznane, (z całym kontekstem) zatrzymywać w pamięci, niejako czyniąc to „obecnym”. To właśnie podkreśla Kartezjusz mówiąc o dedukcji jako o „nieprzerwanym” ruchu myśli, a więc niejako „rozciągnięciu” tego pierwotnego doświadczenia na dalsze fakty (Descartes 1945: 16). Każde „przerwanie” tego ruchu i ponowne rozpoczęcie go w innym punkcie usunęłoby to odniesienie do aktualności, a więc i pewność. Jest to według filozofa jedno z głównych źródeł błędów w rozumowaniu: to, że nie wystarcza nam uwagi, by mieć w świadomości pierwotną zasadę (Descartes 1955: 28).

Podobnie jest z „jasnością” danego przedstawienia: także i tu chodzi o „obecność” – ponownie możemy więc dostrzec ów „most” łączący poznającego i to, co poznawane. Wróćmy jednak do postawionego wcześniej pytania o rolę *ergo*: Co stanowi tę więź, ten wspomniany „most”? Dialog czy logiczna dedukcja? Słowo czy myśl (przy czym za Hintikka uznajemy pewien rodzaj myśli za wypowiedź, skierowaną do Ty fikcyjnego)? Co jest bardziej pierwotne? Z punktu widzenia Ebnera wydaje się, że przeżycie jasności (i wyrażności) musiałoby wystąpić wtedy, gdy znajdę słowo odpowiadające przeżywanemu zjawisku. W tym kierunku można by zinterpretować kartezjańskie spostrzeżenie o „pojęciach” (a tak naprawdę doświadczeniach) tak jasnych i prostych, że każda próba definiowania tylko je zaciemnia (tamże: 3). Definiowanie danego doświadczenia dokonuje się bowiem na zasadzie „określania istoty” poprzez znalezienie słów jednoznacznie przypisujących do określonych rodzajów, gatunków i kategorii, oraz oddzielających przeżytą rzeczywistość od innych. W ten sposób możemy spojrzeć na wyrażenie „dwunóg beziopióry” określające w Akademii Platońskiej człowieka – oczywiście nie jest ono w stanie przywołać pierwotnego doświadczenia człowieczeństwa. Nie mówimy jednak przy tym o słowie aktualnym, lecz o pojęciu. Ebnerowskie „Ja” z „Ja jestem” dane jest już w słowie i jako słowo, jego definiowanie byłoby oddalaniem się od niego, bezowocną próbą przeniesienia go na poziom „Ja jest”.

Kartezjusz wydaje się jednak niezdecydowany: nawet gdy uwzględnimy jego wyważone opinie z *Medytacji*, czuje się on pociągany przez interpretację „dedukcyjną” (Hintikka 1962: 8), i to szczególnie w swych popularnych dziełach. Czy można takie „jasne i proste” pojęcia ujmować inaczej niż w słowach? Więcej, czy odpowiadające im przeżycia mogą powstać inaczej niż dzięki aktualnemu słowu, jak to widać choćby na przykładzie samego *cogito ergo sum*? U Kartezjusza – przynajmniej w tej rozpowszechnionej jego interpretacji, która nas tu interesuje i która legła u źródeł subiektywnego idealizmu – jest jednak inaczej: słowo – rozumiane jako pojęcie – przychodzi dopiero **po** takim przeżyciu i nie jest nawet w stanie go odpowiednio opisać. Tym samym, według Kartezjusza, myślimy (*cogitare*) najpierw bezsłownie, a dopiero potem dobieramy do zawartości świadomości odpowiednie słowa – pojęcia. Język byłby więc rozumiany jedynie narzędziowo, funkcjonalnie. Inaczej mówiąc, przywołując słowo z pamięci, nie dojdę w większości przypadków do owego pierwotnego przeżycia, które ma ono opisywać (Descartes 1955: 29). Jednak słowo rozumiane jest tu nie jako to, co „wydobywa” daną rzeczywistość, lecz jako coś, co ją zniekształca.

Można więc powiedzieć, że u Kartezjusza mamy do czynienia ze swoistym odchodzeniem od słowa aktualnego w kierunku pojęcia, a tym samym ze zmierzaniem się nie do relacji, do drugiego (człowieka), lecz do samotności „wiedzy geometrycznej”, a więc idei. Jest to nawet konsekwentne, bo skoro słowo (w sensie pojęcia, oddającego jeden do jednego stan duszy) nie jest w stanie doprowadzić do poszukiwanej aktualności przeżywania, to czy w ogóle słowo z zewnątrz, wypowiedziane do mnie przez drugiego, jest w stanie zapewnić mi jakąkolwiek aktualność, a więc i pewność, której szukam? W tym sensie samo wątplenie można widzieć jako „oczyszczenie” się ze wszelkiego uprzedniego zagadnięcia, zerwanie wszelkiej relacji na zewnątrz, by skupić uwagę na czynności poznawania „w swoim wnętrzu” – gdzie mieszka Prawda.

Droga tak zinterpretowanego Kartezjusza – jeśli ująć ją w kategoriach Ebnera – wydaje się więc prowadzić od relacji Ja do Ty w słowie do samotności i bezsłowności Ja. Przeoczona zostaje początkowa okoliczność, że wątplenie, przypomnijmy, wątplenie nie tylko metodyczne, lecz egzystencjalne, trudno widzieć inaczej niż jako „wezwanie do dialogu”. W tym miejscu – gdy spojrzymy na to egzystencjalnie – przychodzi właśnie owa pewność jako ratunek i uspokojenie, jako odpowiedź na postawione pytanie. Jednak przyjęta wykładnia tego doświadczenia prowadzi filozofa w zupełnie innym kierunku. Czy przyświeca mu cel osiągnięcia kiedyś dzięki logice wspólnoty „naukowców” skupionych wokół prawdy – to zupełnie inne pytanie.

### Ja jako *res* i Ja absolutne

W tej wizji pewność znaleziona przez Kartezjusza (przynajmniej tego z *Discours*) jest pewnością, że za wszystkimi czynnościami wątplenia stoi Ja. Nie jest to jednak Ja rzeczywiste, istniejące i działające w świecie. Nie jest to bowiem „moje Ja”, czy nawet „Ja Kartezjusza”, lecz Ja bezosobowe, widziane jako rzecz (*res cogitans*) – coś obecnego, danego i działającego („rzeczywistego”). „Ja” tak zinterpretowane Ebner nazywa „abstrakcyjno-filozoficznym” (Ebner 2006: 12). Wiplinger podkreśla, że Ja z samego doświadczenia wątplenia byłoby zaledwie „dokonywaniem” (niem. *Vollzug*) myślenia, ale zostaje zinterpretowane w sensie metafizyki substancji, jako *substantia* – coś, „co może istnieć tak, że do swego istnienia nie potrzebuje innej rzeczy” (Wiplinger 1976: 251 i n., Descartes 1955: 17). Kartezjusz używa więc do opisu swego źródłowego doświadczenia aparatu pojęciowego z innej epoki i służącego pierwotnie do opisu innych obszarów, interpretując Ja jako „rzecz” (substancję), a myślenie jako przypadłość

„rzeczy myślącej” (*res cogitans*). Ja „po prostu jest”, a jego podstawowym sposobem bycia jest „myślenie”. Ale i w tym sensie jest ono nam dane właściwie raczej w wypowiedzi „Ja jest” niż „Ja jestem”. Ta terminologia narzuca już pewną zawężającą interpretację jego źródłowego doświadczenia.

Z drugiej strony, owo odkryte i tak zinterpretowane Ja stawia się w ten sposób w centrum całego uniwersum, jako podmiot, dla którego wszystko inne jest przedmiotem, jako podstawa myślenia o czymkolwiek i nawet Bóg (dodajmy: „Bóg myślany”, Bóg jako idea obecna w świadomości) nie jest dla niego konieczny, a jeśli już, to Bóg służy Ja (choćby przez to, że je stworzył), a nie odwrotnie (Wiplinger 1976: 252 i n.). Takie właśnie jest „Ja absolutne”, na którym w następnych stuleciach zbudowany został konsekwentny idealizm subiektywny.

Ta dwoistość kartezjańskiego Ja da się być może rozjaśnić jako zmiana perspektywy: gdy filozof postawi się poza Ja, to jest ono dlań „rzeczą”, czymś obecnym, danym, stojącym do dyspozycji. Gdy zaś postawi się w miejscu tego Ja (zidentyfikuje się z nim), to staje się ono „Ja absolutnym”, nie liczącym się z Ty, które go ukonstytuowało, nie liczące się z nikim „na zewnątrz”, lecz podnoszące samo siebie, a w konsekwencji obecne w nim idee do statusu absolutnej pewności. Ale ani postawienie się poza Ja i ujmowanie go jako wyizolowanej rzeczy (Ja realne jest przecież zawsze związane z jakimś Ty) – ani identyfikacja z takim Ja – tu nie chodzi już o skupianie się na nim jako przedmiocie, lecz rozwijanie przezeń idei – nie ujmując go w pełni. W pierwszym przypadku przeżywam nie Ja jako takie, lecz Ja jako rzecz, w drugim zaś ignoruję właściwą naturę Ja, jaką jest pozostawanie w relacji z Ty i próbuję ugruntować je w nim samym. Tym samym dochodzimy tu do granic kartezjańskiego punktu widzenia.

Jakie są konsekwencje takiego nastawienia? Abstrahując od tego, jak sam Kartezjusz rozumiał swoje wypowiedzi, powszechnie przyjmowana interpretacja tego przeżycia, dodajmy interpretacja późniejsza, a więc uwzględniająca to, co zostało w międzyczasie powiedziane, jest taka, że Ja jako absolutnie pewne staje się podstawą do budowy całych systemów filozoficznych. Pewność rozrasta się przy tym z samego faktu *je pense* na świadomość w ogóle, na obecne w świadomości idee (zarówno idea Boga, jak i idee ogólne czy matematyczne, czy też po prostu „idee rzeczy”) i na zbudowane z tych idei systemy filozoficzne. Takie nastawienie jest oczywiście dziełem późniejszych interpretacji, zwłaszcza Fichtego, który niejako wyciągnął z myśli Kartezjusza konsekwencje w kierunku idealizmu (Wiplinger 1976: 242), ale w takiej postaci „kartezjanizm” stał się niejako podstawą racjonalistycznej cywilizacji zachodniej.



## Ja realne i Ja kartezyjanizmu

Czy taka interpretacja jest konieczna? Jak już zasugerowałem, wydaje się, że owa uzyskana odnośnie Ja pewność musi być widziana jako odpowiedź ze strony pewnego Ty – „realne Ja” staje się bowiem widoczne tylko wraz z Ty, jako rezultat zagadnięcia z zewnątrz. Można by więc zaryzykować twierdzenie, że owo Ja ukazuje mu się tak naprawdę nie w samotności, lecz w pewnego rodzaju relacji do Ty, i pierwotnie nie w myśleniu, lecz w „słowie”, zostaje jednak natychmiast zinterpretowane „do wewnątrz” jako część rozumu, logiki. I tak „myślące Ja” skupia się od razu na sobie, pomijając odpowiadające mu Ty. W ten sposób zostaje zinterpretowane jako „rzecz myśląca”, staje się „Ja abstrakcyjno-filozoficznym”, z zadatkami na „Ja absolutne” Fichtego.

Jak sugerowałem poprzednio, Descartes wydaje się wahać między dialogiem a logiką, a być może chce je powiązać. Zdaje się to potwierdzać pewien szczególny aspekt: w obliczu hipotezy o złośliwym geniuszu, który mógłby zesłać fałszywą pewność, Kartezjusz mówi o Bogu (który nie może kłamać) jako o gwarancie pewności, nawet w myśleniu matematycznym – a więc pośrednio przyznaje, że pozostaje w pewnego rodzaju relacji z Bogiem i że to Bóg jest dawcą pewności. Na to „głębokie, właściwie już nienaukowe i niefilozoficzne kartezyjańskie rozmyślanie o Bogu”, zwrócił uwagę także Ebner, wnioskując, że „Bóg jest warunkiem wszelkiej prawdy i wszelkiego poznania prawdy, nawet w myśleniu matematycznym” (Ebner 2006: 212). Czy stoi za tym przeżycie, że to Bóg daje pewność, nawet w matematyce, a jeśli tak, to dzieje się to w (szeroko rozumianym) słowie?

## Krytyka pewności Kartezjusza

Wydaje się, że źródłowe doświadczenie Kartezjusza można by zinterpretować w zupełnie innym kluczu niż powołujący się na niego racjonalizm. Pozwala to nam spojrzeć na jego doświadczenie pewności – według jej klasycznej interpretacji – jako wtórne, a nawet problematyczne. Oczywiście pewność ta, wraz ze stojącym za nią Ja, doczekała się krytyki dosyć szybko. Spójrzmy na kilka znanych nurtów tej krytyki i postarajmy się je ocenić z punktu widzenia osobistej aktualności słowa.

Jak nieszczęśliwym wyborem było zakwalifikowanie przez Kartezjusza Ja jako substancji, a konkretnie rzeczy myślącej, dowodzi już krytyka przeprowadzona przez Davida Hume’a, który wychodząc z pozycji konsekwentnego

empiryzmu oczekiwaliśmy, że taka „jaźń” (ang. *self*) pojawi się jako przedmiot ludzkiego doświadczenia. Tak się jednak nie dzieje: „nigdy nie udaje mi się «przyłapać» mojej «jaźni» (*self*) samej, bez przedstawienia, i wszystko, co postrzegam, nie jest nigdy czymś innym jak przedstawienie” (Hume 1888). Tak więc Ja, jako nośnik wszystkich poszczególnych stanów świadomości, nie da się odnaleźć pośród doświadczanych przedmiotów. Z punktu widzenia aktualności słowa nietrudno jednak dostrzec, że Hume’owskie *self* – podobnie jak krytykowane przezeń kartezjańskie *ego* – odpowiada Ja z wypowiedzi „Ja jest”, gdzie ono „nic nie oznacza”, nie zaś z wypowiedzi „Ja jestem”. Mówiąc obrazowo: gdyby Hume spojrział na wypowiedź „Ja jestem” w osobistej aktualności jej wypowiedzienia, może „przyłapałby” owo „Ja samo”, którego nie mógł znaleźć pod postacią przedstawienia.

Inną linią krytyki kartezjańskiego Ja jest – mówiąc ogólnie – kwestionowanie kompetencji Ja jako „organu” przypisującego (np. sobie) dane stany świadomości. Według innych myślicieli kompetencję tę należy przypisać raczej społeczeństwu lub otoczeniu. Tu niewątpliwie przynależą takie koncepcje jak słynne „(się) myśli” (*es denkt*) Georga Ch. Lichtenberga: „Znamy jedynie istnienie naszych doznań, przedstawień i myśli. Należałoby mówić myśli (*es denkt*), tak jak mówi się «grzmi» (*es blitzt*). Powiedzieć *cogito* to już za dużo, jeśli tłumaczymy to przez „Ja myślę” (Lichtenberg 1879: 74 i n.). Dzisiejszą formą takiej krytyki są choćby współczesne badania mózgu, czy też socjologia. Chodzi jednak – przypomnijmy – o Ja „skupione na sobie”, a więc już odwrócone od jego Ty, o Ja „refleksyjne” odnoszące się „samo do siebie”, a właściwie do obecnych w nim „stanów świadomości”, którego echa obecne są jeszcze u Kierkegaarda („stosunek do stosunku”). Problem w tym, że Ja nie może odnieść się samo do siebie (pozostając jednocześnie sobą), lecz jedynie do Ty. Tak więc, jeśli chodzi o zmieniające się stany świadomości to można dyskutować nad ich pochodzeniem, jednak czymś innym jest Ja odpowiadające na zagadnięcie przez Ty. Także i ten sposób myślenia odnosi się więc w swej krytyce do Ja pozbawionego aktualności, jakim jest Ja samotne, skupione na swych stanach świadomości, z odpowiadającymi im zmianami w mózgu, nie do Ja z aktualnej wypowiedzi skierowanej do konkretnego Ty, które tę wypowiedź przyjmuje. Ta wypowiedź, stwarzając relację Ja do Ty, stwarza fakty zapewniające przynajmniej pewne minimum potrzebne do wyjścia poza „się mówi”.

Jeszcze inną, wartą wspomnienia, linią krytyki Ja proponuje choćby Rudolf Carnap, który, spoglądając z „czysto formalno-logicznego punktu widzenia” (to jest koncentrując się na sensowności zdań jako ich poprawnej budowie) krytykuje jako błąd logiczny wypowiedzienie istnienia w powiązaniu z nazwą (subiekt,

nazwa własna) (a więc „Ja jestem”) – podczas gdy uzasadnione jest to tylko w odniesieniu do predykatu. Z „Ja myślę” wynika nie tyle „Ja jestem” (istnieję), lecz „istnieje coś myślącego”, podobnie jak z „jestem Europejczykiem” nie wynika „Ja istnieję” lecz „istnieje Europejczyk” (Carnap 1931: 233 i n.). Problemem jest więc przejście od Ja jako jednostki logiki (*subiectum*), części wypowiedzi, do Ja jako – mówiąc z Ebnerem – „realności duchowej”, a więc – z naszego punktu widzenia – „wymiar osobisty”. Nie wglębiając się w sposób myślenia Carnapa i jego „logiczny pozytywizm” możemy dostrzec tu niewystarczalność „idealnego języka” (metajęzyka) w możliwości rozumienia bycia: obok jednorodnego stwierdzania egzystencji, „bycie” opisuje także, w zależności od kontekstu wypowiedzi, sposób bycia, posiada więc własną treść. Dlatego też nie wydaje się, by ze swego punktu widzenia Carnap dostrzegał istotną różnicę między „Ja jest” i „Ja jestem”. Gdyby zwrócić uwagę na słowo „Ja jestem” w jego aktualności, to można by dostrzec „nieusuwalną myślowo identyczność podmiotu wypowiedzi (a więc właśnie *subiectum*) i jej predykatu”. Czyż nie zmienia to perspektywy, w której Carnap dostrzegł wspomniany błąd logiczny?

Przedstawione tu nurty krytyki kartezjańskiego *cogito*, a co za tym idzie, także jego pewności, odsłaniają niewątpliwie jego słabe punkty. Jednakże po doświadczeniu „osobistej aktualności słowa” z jego performatywną mocą zasadniczy punkt krytyki należałoby umieścić gdzie indziej. Chodziłoby tu mianowicie o to, że – jak się wydaje – pierwotne „dialogiczne” doświadczenie pewności (swoiste „Ty jesteś”) zostało w jego interpretacji skierowane na fałszywe tory. Związało się ono z (sylogistycznym) myśleniem, a nie ze słowem. Tak więc pewność kartezjanizmu możemy widzieć jako bazującą na zamknięciu na Ty, na poszukiwaniu swoistej samowystarczalności. Przyznajmy, kuszące jest przedstawienie, że sam jestem źródłem „mojego myślenia”, bo to ja myślę, nikt nie uczyni tego za mnie. W ten sposób sam staram się ustanowić siebie, pomijając jednak pytanie, dlaczego myślę właśnie w określony sposób, to jest skąd pochodzi impuls do myślenia, jakie „chcenie” stoi za moją ideą (Ebner 2006: 103) oraz jak myślenie ma się do (uprzednio danej) mowy.

Myślenie, z którego u Kartezjusza wynika pewność Ja, dla Ebnera bierze się ze słowa i dąży do słowa, co oznacza, inaczej mówiąc, że pochodzi od Ty i dąży do Ty. Jest to zarazem dopełnienie performatywności, która przestaje odnosić się do Ty fikcyjnego, a zwraca się do realnego. Jest tak nawet gdy przyjmujemy za Kartezjuszem, że Bóg działa we wnętrzu człowieka. Sam Ebner pisze:

Myślenie jest wydarzeniem dokonującym się pomiędzy bezsłownością i nieprawdą bycia odpadłego od Boga, a słowem i jego prawdą. Chce ono i musi ono dojść do słowa, a to oznacza:

do Boga. Nawet bezsłowne poznanie matematyczne potrzebuje odniesienia do Boga, jak uznał to Kartezjusz – i nie on jeden – by być poznaniem jakiejś prawdy” (Ebner 2006: 212).

Z powyższym wiąże się fakt, że pewność kartezjanizmu dotyczy tylko przedstawień, kończy się zaś, gdy próbujemy orzekać coś o stojących za nimi rzeczach, którym miałyby odpowiadać. Zauważmy, że francuski filozof w tym punkcie nie odchodzi daleko od klasycznego przekonania, wywodzącego się jeszcze od Arystotelesa i przenikającego całą filozofię średniowieczną, że tzw. pojęcia są wszystkim wspólne i niejako „na nasz użytek” zastępują „rzeczy”, do których nie mamy tak naprawdę dostępu. Prawdziwa, pewna rzeczywistość (bycie) to rzeczywistość myślowa. Pamiętajmy, że między jego *res cogitans* i *res extensa* nie ma praktycznie żadnego połączenia. W ten sposób rozerwana zostaje więź między słowem a rzeczywistością, którą Ebner odkrywa na nowo w osobistej aktualności słowa, czyniąc z niej podstawę języka i w ogóle człowieczeństwa.

## Wnioski

Interpretując kartezjańską pewność w świetle aktualności słowa, staraliśmy się pokazać korzenie kartezjańskiego doświadczenia. Wydaje się więc, że doświadczenie pewności Kartezjusza jest wtórne względem pewności związanej z osobistą aktualnością słowa. Inaczej mówiąc, wizja Ebnera może być szansą usunięcia trudności związanych z Ja kartezjańskim. Pora na wnioski płynące stąd dla działania, tu przede wszystkim działania pedagogicznego.

Aspekt pedagogiczny samego „zdziwienia filozoficznego” wydaje się oczywisty. W ustroju demokratycznym musimy przecież cenić budzenie do filozofii jako do krytycznego widzenia rzeczywistości, zamiast wychowywać do przyjmowania za oczywistości obcych sugestii. Jednak także kształt tego „zdziwienia” przenosi się niejako na wizję świata i zachowania społeczne człowieka. Pytanie o pewność jest też pytaniem o to, czy możliwa jest prawda, uczciwość, dobro. Natomiast umiejscowienie tej pewności określa widzenie tejże prawdy czy uczciwości. To niewątpliwie indywidualne doświadczenie ma więc swój wymiar społeczny.

Dla Ebnera kluczowym punktem pewności jest „słowo w osobistej aktualności jego bycia wypowiedzianym”. Oznacza to, że aby dojść do pewności, prawdy, czy zasady rzeczywistości potrzeba Ja, Ty i słowa, albo inaczej mówiąc „Ja otwartego na Ty w słowie” (i – dodajmy z Ebnerem – w miłości). Chodzi więc o słowo odnoszące się bezpośrednio do rzeczywistości i budujące relację, słowo

wo niejako wspólne dla Ja i Ty, budujące między nimi pomost. Każda wypowiedź może zostać odniesiona do tego „punktu wyjścia” – by ocenić, na ile jest ona aktualna, na ile słowo odnosi się do rzeczywistości.

Jeśli źródło pewności leży więc nie tyle w myśleniu, co w słowie (w osobistej aktualności jego wypowiedziania), a więc nie w samotności, lecz w dialogu, to należałoby wyciągnąć z tego konsekwencje. Zważywszy zaś, że sposób myślenia oparty na racjonalności „post-kartezjańskiej” (którą można by też nazwać „technologiczną”) oparty na swobodnej, samotniczej „produkcji” idei, i narzucaniu ich innym, sposób mieniący się naukowym, wydaje się dominować we współczesnej nauce i życiu społecznym – dalekosiężną konsekwencją byłby postulat swoistej „racjonalności dialogicznej”, uwzględniającej nie tylko fakt, że człowiek myśli, ale przede wszystkim, że – jak mówi Ebner – „ma słowo”.

Owa „racjonalność dialogiczna” jest wyciągnięciem konsekwencji z faktu, że osobista aktualność słowa zakłada dwie osoby połączone słowem i miłością, drugi człowiek w swej konkretności nie może więc zniknąć pod naciskiem abstrakcyjnych koncepcji. Na podstawie zapisków Ebnera określamy taką postawę jako „myśleć trzymając się liny słowa” (Ebner 1963b: 459; Skorulski 2013: 72 i n.). Jeśli jakaś myśl nie uwzględnia człowieka w jego już nawet nie tylko podmiotowości, ale w jego pozostawaniu w relacji, „nastawieniu jego Ja na Ty”, staje się „podejrzana” w swoim odniesieniu do rzeczywistości w ogóle. Porzucenie tej „liny słowa” owocuje więc abstrakcją, „odczłowieczeniem” i oddaleniem od rzeczywistości. „Dialogiczna” ma być jednak nie tylko racjonalność nauk humanistycznych, lecz również ekonomii, która musi zdecydować się, czy widzieć siebie jako naukę ścisłą rządzoną prawami na kształt fizyki, czy uwzględniać ludzkie działania, a nawet samej fizyki, gdy jako fizyka kwantowa stawia w centrum nie „substancję” (cząstki) lecz „relację” (Dürr 2012: 86)<sup>3</sup>.

Przykładowo, mierzenie poziomu życia społecznego aktualnością słowa (jeśli można go mierzyć inaczej niż intuicyjnie) stanowi dla Ebnera także kryterium oceny stanu społeczeństwa. Im mniej aktualności, tym bliżej jego upadek. Nie jest to myśl niezrozumiała: brak aktualności słowa uniemożliwia bowiem właściwą komunikację i współpracę między ludźmi, a ponieważ „nie można nie komunikować się” (Watzlawick 1974: 53), dochodzi do zamknięcia się w obozach ideologicznych i dezintegracji społeczeństwa, lub też, gdy jedna ideologia

---

<sup>3</sup> Hans-Peter Dürr jako fizyk kwantowy stwierdza, że także w fizyce potrzeba nam nowego spojrzenia, w którym „świat jawi się jako relacja”, coś – w szerokim znaczeniu tego słowa – duchowego: „Prymat materii względem formy odwraca się: tym co pierwotne jest relacja, materia zaś tym co wtórne”.

dominuje, dochodzi do szeroko rozumianego „ucisku” jednych przez drugich (Skorulski 2012: 482 i n.). Ponadto dopiero aktualność słowa umożliwia jego „performatywność”, akty słowne mają moc sprawczą, bez niej nie zostają spełnione podstawowe funkcje społeczeństwa.

Czy to jednak oznacza, że mamy się wypowiadać tylko w pierwszej i drugiej osobie, w której leży „punkt krytyczny” aktualności Ja? Oczywiście nie, ale pytanie, jakie należy sobie na serio postawić, brzmi następująco: „jak mówić, by zachować aktualność słowa?”. Obok spełnienia tak oczywistych wymagań jak „prawdomówność”, otwartość czy kredyt zaufania, a przy tym nie tracąc swoistej krytyczności wobec tego, co zostaje powiedziane, należy się zastanowić, jak ma się wypowiedź w trzeciej osobie do „realności duchowej” tzn. „Ja” (lub „Ty”) oraz co oznacza to dla myślenia. Jak się wydaje, człowiek posiada nie tylko tendencję do substancjalizacji (i funkcjonalizacji) słowa jako drogi utraty jego aktualności (u Kartezjusza) – lecz także władzę – że tak powiem – aktualizacji, transformacji tego, co zostało powiedziane w trzeciej osobie w prawdziwą aktualność. Przynależy ona do samego faktu, że człowiek ma słowo. Ebner mówi o „prawdziwym filologu”, dla którego „każde słowo martwego języka może stać się znowu żywe” (Ebner 1963a: 581). Wucherer wskazuje na przykład, że obok samego zagadnienia drugiego, możemy mówić o zachęcaniu drugiego do zagadnienia „trzeciego”, a wtedy „trzecia osoba” jest nie do uniknięcia. Zestawienie poglądów Kartezjusza i Ebnera otwiera nowe perspektywy interpretacji pierwotnego doświadczenia i stawia nowe bardzo osobiste pytania: Co zrobię ze swym pierwotnym doświadczeniem? Czy chcę „ustanawiać się sam”, czy też pozwalam „by ustanawiało mnie słowo pochodzące od Ty”. Czy chcę być „substancją” (Ja kartezjańskim czy idealistycznym), czy „realnością duchową”, ukonstytuowaną i pozostającą w relacji z „realnością duchową” poza mną?

## Bibliografia

- Uwaga: Wszystkie tłumaczenia cytatów z dzieł obcojęzycznych pochodzą od autora – K.S.
- Carnap R. 1931. *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, [w:] *Erkenntnis*, B. 2, s. 219–241. Wydawnictwo i miejsce wydania?
- Descartes R. 1899. *Oeuvres*, 3. *Correspondance*; 3. *Janvier 1640–Juin 1643*, ed. Ch. Adam, Cerf., Paris.
- Descartes R. 1945. *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. J. Sirven, Vrin, Paris.
- Descartes R. 1824. *Discours de la Methode*, Texte établi par V. Cousin, T. I., Levrault.
- Descartes R. 1955. *Die Prinzipien der Philosophie*, hrsg. A. Buchenau, Felix Meiner, Hamburg.
- Dürr H.-P. 2012. *Warum es ums Ganze geht*, Fischer, Frankfurt a.M.

- Ebner F. 1963a. *Schriften*, Bd. 1, *Fragmente, Aufsätze, Aphorismen*, hrsg. F. Seyr, Kösel, München.
- Ebner F. 1963b. *Schriften*, Bd. 2, *Notizen, Tagebücher, Lebenserinnerungen*, hrsg. F. Seyr, Kösel, München.
- Ebner F. 2006. *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, IFIS PAN, Warszawa.
- Hintikka J. 1962. *Cogito Ergo Sum. Inference or Performance?*, „The Philosophical Review” Vol. 71, No 1, s. 3–32.
- Hume D. 1888. *Treatise of Human Nature*, dostępny na: [http://en.wikisource.org/wiki/Treatise\\_of\\_Human\\_Nature/Book\\_1:\\_Of\\_the\\_understanding/Part\\_IV#Sect.\\_VI:\\_Of\\_personal\\_identity](http://en.wikisource.org/wiki/Treatise_of_Human_Nature/Book_1:_Of_the_understanding/Part_IV#Sect._VI:_Of_personal_identity) (otwarty 20 sierpnia 2014).
- Jagiello J. 1997. *Vom ethischen Idealismus zum kritischen Sprachdenken*, Don Bosco, München.
- Lichtenberg G.Ch. 1879. *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von E. Leyden, Reclam, Leipzig.
- Nolte U. 1995. *Philosophische Exerzitien bei Descartes: Aufklärung zwischen Privatmysterium und Gesellschaftsentwurf*, Königshausen&Neumann, Würzburg.
- Reichert A. 2013. *Diagrammatik des Denkens, Descartes und Deleuze*, Transcript, Bielefeld.
- Sepper D.L. 2000. *The texture of thought: Why Descartes' "Meditationes" is meditative, and why it matters*, [w:] *Descartes' Natural Philosophy*, red. J. Schuster i in., Routledge, London, s. 736–750.
- Skorulski K. 2012. *Poszukiwania początku dialogu: Ebner i Freire*, „Przegląd Filozoficzny”, t. 21, z. 2, s. 481–498.
- Skorulski K. 2013. *Po linie słowa ku zrozumieniu człowieka – myślenie o człowieku z Ebnerem i Tischnerem*, [w:] *Wobec Dobra i Prawdy w dialogu z Tischnerem*, red. A. Bobko, IMJT, Kraków, s. 72–96.
- Watzlawick P. i in. 1974. *Menschliche Kommunikation*, Hans Huber, Bern.
- Wiplinger F. 1968. *Ursprüngliche Spracherfahrung und metaphysische Sprachdeutung*, [w:] *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, hrsg. O. Loretz, Herder, Freiburg, s. 21–85.
- Wiplinger F. 1976. *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung*, Alber, Freiburg.
- Wucherer-Huldenfeld K.A. 1985. *Personales Sein und Wort*, Böhlau, Graz–Wien.
- Wucherer-Huldenfeld K.A. 2012. *Gedanken zur persönlichen Ontologie bei Ferdinand Ebner*, [w:] *Pneumatologie als Grammatik der Subjektivität: Ferdinand Ebner*; hrsg. von E. Bidese, R. Hörmann, LIT, Wien, s. 143–154.