

Renata Ziemińska

Intuicja przeżywania*

Is anything we believe ever absolutely certain? Surely not, for there is always the possibility that we have made some kind of mistake. Evidence of human fallibility is all too common.

Michael Williams

Znane są sceptyczne tropy pokazujące zawodność przekonań uzyskanych drogą spostrzeżeń zmysłowych. Choć nie można odmówić tym przekonaniom prawa do wiedzy, wydaje się oczywiste, że nie jest to wiedza niezawodna. Podobnie sprawa wygląda z przypomnieniami, poznaniem cudzej psychiki, tym bardziej poznaniem moralnym czy religijnym.

Często jednak utrzymywano i utrzymuje się nadal, że nie można się mylić co do tego, co się aktualnie w świadomości przeżywa, i co do tego, że się aktualnie istnieje (samoświadomość, której najbardziej przekonywującą koncepcją wydaje się R. Ingardena koncepcja intuicji przeżywania) oraz że nie można się mylić w takich prostych sądach *a priori*, jak „zielone nie jest czerwone” czy „ $2 + 2 = 4$ ” (intuicja intelektualna).

1. Definicja „wiedzy” i „niezawodności”

Gdy podejmuje się problem wiedzy niezawodnej, dobrze jest najpierw określić pojęcie „wiedzy” i „niezawodności”. Nie będzie nas tu interesować odróżniona przez W. Jamesa i B. Russella „wiedza przez znajomość” (np. „znam to miasto”) ani „wiedza, jak” odróżniona przez G. Ryle’a, lecz tylko tzw. wiedza propozycjonalna („wiedza, że”), czyli taka, która wyraża się w sądzie.

Treścią wiedzy zawartej w zwrocie „znam to miasto” nie jest żaden konkretny sąd, lecz pewne wyobrażenie, a treścią wiedzy zawartej w zwrocie „wiem, jak jechać na rowerze” jest pewna umiejętność. Natomiast treścią wiedzy zawartej w powiedzeniu: „wiem, że Napoleon nie zwyciężył pod Jeną”

* Kontynuacja w nr 3, 1993 PF.

jest sąd: „Napoleon nie zwyciężył pod Jeną”. Tylko wiedzy propozycjonalnej prawda przysługuje w sposób absolutny, gdyż tylko sądzie można jednoznacznie powiedzieć, że jest prawdziwy albo fałszywy. Wyobrażenie jest stopniowalne co do swej zgodności z rzeczywistością. Podobnie stopniowalna co do skuteczności jest umiejętność. „Niezawodności” jako jednej z wartości epistemicznych odnoszących się do prawdy należy poszukiwać w pierwszym rzędzie wśród wiedzy sądowej.

Sąd, pomijając płaszczyznę języka, może być rozumiany jako a) czynność sądenia i b) jej przedmiot czy treść. W pierwszym znaczeniu bywa nazywany przekonaniem¹ i mieści się w płaszczyźnie świadomości lub dyspozycji psychicznych (przekonanie nie musi być aktualnie uświadamiane). W drugim znaczeniu pojmuje się go najczęściej jako byt idealny lub abstrakcyjny („sąd w sensie logicznym”) i o nim orzeka się w pierwszym rzędzie prawdę.

Nie można powiedzieć, że każde przekonanie jest wiedzą (odtąd mówiąc „wiedza” będziemy mieli na myśli wiedzę propozycjonalną), lecz tylko takie, które spełniają przynajmniej warunek prawdziwości. Z drugiej strony nie należy wiedzy utożsamiać z prawdą, gdyż istnieje wiele sądów prawdziwych, które nie były odkryte (nie stały się prawdziwymi przekonaniami) i może nigdy nie będą. Warunkiem wiedzy jest zarówno żywienie przekonania o czymś, jak i prawdziwość treści tego przekonania.

Powiedzenie jednak, że wiedzą jest prawdziwe przekonanie również nie wystarczy, gdyż wtedy do wiedzy należałoby zaliczyć przekonania uzyskane drogą np. wróżby z fusów², jeśli szczęśliwym trafem są one prawdziwe. Wiedza, poza prawdą i przekonaniem, wymaga spełnienia jeszcze dodatkowego warunku. A. J. Ayer nazywał ten warunek „prawem do pewności”³, a zwykle mówi się tu o „uzasadnieniu”. Prawdziwe, uzasadnione przekonanie to standardowa definicja wiedzy.

E. Gettier w artykule z 1963 r. wykazał jednak, że jest to definicja nieadekwatna. Podał dla niej następujący kontrprzykład:

Człowiek o nazwisku Smith ma mocne podstawy do sądenia, że jego sąsiad Jones posiada forda (samochód), ponieważ jak daleko sięga pamięcią, Jones zawsze miał forda, ostatnio zaproponował mu jazdę fordem i trzyma forda w garażu. Smith ma także innego znajomego, Browna, o którego miejscu pobytu nic nie wie. Znając jednak logiczne właściwości relacji alternatywy, Smith stwierdza z przekonaniem, że Jones posiada forda albo Brown jest w Barcelonie. Zdarza się jednak tak, że Jones nie posiada aktualnie samochodu, lecz jeździ wypożyczonym fordem, a Brown jest akurat w Bar-

¹ Por. M. Hempoliński: *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*. Warszawa 1989, s. 579.

² Por. R.M. Chisholm: *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs 1989, s. 90.

³ Por. A.J. Ayer: *Problem poznania*. Przekład E. König-Chwedeńczuk. Warszawa 1965, s. 43.

celonie. W tym przypadku Smith ma prawdziwe i uzasadnione przekonanie, a jednak trudno powiedzieć, że posiada wiedzę⁴.

Artykuł Gettier'a wywołał szeroką dyskusję nad definicją wiedzy. Sformułowano wiele nowych kontrprzykładów (łącznie określanych jako „przypadki Gettier'a”) i podano wiele propozycji zmodyfikowania definicji wiedzy tak, aby te przypadki w niej się nie mieściły. Dodawano do definicji czwarty warunek, nakładano dodatkowe warunki na uzasadnienie bądź zastępowano uzasadnienie innymi warunkami⁵.

Próbowano dodać np. warunek, aby między przekonaniem a faktem, którego to przekonanie dotyczy, zachodził związek przyczynowy (A. Goldman⁶). Jednakże – jak pokazał R. Chisholm – fakt, który jest przedmiotem przekonania, może się przyczynić do tego, że ktoś to przekonanie posiada – w sposób nieistotny lub przypadkowy. W przykładzie Gettier'a mógł zachodzić m.in. następujący ciąg związków przyczynowych: Smith pomyślał o Barcelonie, a nie np. o Warszawie, ponieważ słyszał przypadkowo rozmowę Robinsona z Millerem na temat Barcelony. Robinson z kolei rozmawiał o Barcelonie, ponieważ żona Browna powiedziała mu – całkowicie bez wiedzy Smitha – że w Barcelonie jest piękna pogoda. Żona Browna zaś mówiła o tym dlatego, że dzwonił do niej z Barcelony mąż.

Jest zatem związek przyczynowy między pobylem Browna w Barcelonie a przekonaniem Smitha, że Jones posiada fordę albo Brown jest w Barcelonie. Ponieważ jednak jest to związek przypadkowy i nieznany Smithowi, nie może decydować, że przekonanie Smitha jest wiedzą. Poza tym – pyta J. Dancy – jakie fakty powodują wiedzę ogólną (np. moje przekonanie, że wszyscy ludzie są śmiertelni)? Czy są fakty moralne, matematyczne, negatywne?⁷

Inna próba definicji wiedzy (K. Lehrer i T. Paxson⁸) polegała na dodaniu do prawdziwego i uzasadnionego przekonania warunku, aby uzasadnienie tego przekonania nie mogło być obalone przez dalsze prawdziwe przekonania, które jego właściciel mógłby posiadać.

Zawsze jednak znajdzie się takie przekonanie, które choć prawdziwe, to przez swoją aspektywność wzbudzi podejrzenie na temat danego przekonania (w związku z tym nie posiadalibyśmy w ogóle wiedzy). Poza tym, mówi Dancy, w zależności od tego, które dalsze przekonanie prawdziwe weźmiemy

⁴ Por. E. Gettier: *Is Justified True Belief Knowledge?* „Analysis” 1963, nr 23, s. 121–123. Por. wersja polska w: „Principia” 1990, t. 1, s. 93–99.

⁵ Por. J. Dancy: *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford 1985, s. 25–49; A. Goldman: *Epistemology and Cognition*. Cambridge 1986, s. 43–55 oraz R.M. Chisholm: *Theory of Knowledge*, wyd. cyt., s. 92–99.

⁶ Por. A. Goldman: *A Causal Theory of Knowledge*. „Journal of Philosophy” 64, s. 355–72.

⁷ Por. R.M. Chisholm: *Theory of Knowledge*, wyd. cyt., s. 95 oraz J. Dancy: *An Introduction...*, wyd. cyt., s. 33–34.

⁸ Por. K. Lehrer, T. Paxson: *Knowledge: Undefeated Justified True Belief*. „Journal of Philosophy” 66, s. 225–37.

pod uwagę, przekonanie, o które chodzi, już to będzie należeć do wiedzy, już to nie będzie. Jeśli zaś postawić warunek uwzględniania wszystkich prawd na raz, to zawsze będziemy mieli nikłe racje za tym, że wiedzę posiadamy.⁹

Kolejne próby przynoszą podobne rezultaty, narażone są na kontrprzykłady (por. np. reliabilistyczną koncepcję wiedzy D. Armstronga czy kondycjonalną definicję wiedzy R. Nozicka¹⁰) albo prowadzą do tego, że istnienie tak zdefiniowanej wiedzy jest z kolei bardzo wątpliwe (por. np. reliabilistyczno-kauzalną definicję wiedzy A. Goldmana¹¹).

W tej sytuacji pociechę stanowią słowa L. Wittgensteina, że pojęcie może być doskonale zdrowe, choć nie jest zdefiniowane¹². Pozostańmy przy tradycyjnej definicji wiedzy jako prawdziwego, uzasadnionego przekonania, definicji, która choć nieprecyzyjna, w dużym stopniu oddaje potoczne intuicje związane z wiedzą.

„Niezawodność” rozumiemy tu jako wartość poznawczą, która gwarantuje prawdę. Przekonanie niezawodne nie ma być rozumiane pragmatycznie, jako niezawodne w realizacji takiego czy innego celu, lecz jako niezawodne w relacji do prawdy (w perspektywie uzyskania prawdy). Jeśli wiedza jest niezawodna, a możemy też powiedzieć „niezawodnie prawdziwa”, to nie może okazać się fałszem, nie może być fałszem.

„Niezawodność” bywa używana zamiennie z „pewnością”, „niepowątpiewalnością”, „nieobalalnością” czy „niekorygowalnością”. Te ostatnie nazwy nie zawierają wystarczającego, absolutnego związku z prawdą. Coś jest nieobalalne, ale nie wiadomo, czy jest prawdziwe. Istnieją być może fałsze, których nie da się obalić czy skorygować (przynajmniej dla ludzkiego podmiotu). Coś, co przeżywamy jako pewne, czy coś, czego nie umiemy zakwestionować, nie musi być prawdziwe. „Niezawodność” chcemy rozumieć jako taką cechę wiedzy, która zapewnia jej psychologiczną, ale i absolutną gwarancję prawdziwości, gwarancję polegającą na wykluczeniu przez podmiot nawet możliwości fałszu. W związku z tym wszystkie te zamienne pojęcia będą obecne w pojęciu niezawodności. Jeśli mamy wyeliminować wszystkie możliwości fałszu, to trzeba wyeliminować wszystkie wątpliwości, ewentualność obalenia czy rewizji, trzeba uzyskać psychologiczną pewność, że możliwość fałszu jest wykluczona.

Nasza definicja wiedzy niezawodnej wiąże się z tym, co w tradycji filozoficznej nazywano wiedzą konieczną. Po pierwsze dlatego, że to, co sąd niezawodnie stwierdza nie może okazać się fałszem. Ale ponadto, tak jak

⁹ Por. J. Dancy: *An Introduction...*, wyd. cyt., s. 29–31.

¹⁰ Por. R.M. Chisholm: *Theory of Knowledge*, wyd. cyt., s. 96–7 oraz A. Goldman: *Epistemology...*, wyd. cyt., s. 43–46.

¹¹ Por. A. Goldman: *Epistemology...*, wyd. cyt., s. 43–46.

¹² Por. L. Wittgenstein: *Blue Book* 19–20 (cyt. za J. Dancy: *An Introduction...*, wyd. cyt., s. 26 lub M.K. Munitz: *The Ways of Philosophy*. New York 1979, s. 314).

w przypadku intuicji przeżywania podstawą niezawodności miała być jedność aktu i jego przedmiotu, tak w przypadku intuicji intelektualnej opierano ją zwykle na konieczności stanów rzeczy będących jej przedmiotem. Jednakże sama konieczność do niezawodności nie wystarczy. Konieczność bowiem może być lokalna (ograniczać się do jednego np. systemu formalnego) i może być względna (opierać się na wyjściowych aksjomatach). W wyniku tego sądy konieczne w ramach swoich systemów mogą być wzajemnie sprzeczne. Niezawodność zaś odnosimy do prawdy i sądy niezawodnie prawdziwe nie są zrealizowane do jakiegoś systemu i nie mogą sobie nawzajem przeczyć.

Niezawodność proponuje się dzielić na zasadniczą i faktyczną (całkowitą)¹³. Nas będzie interesować ta druga. Nie wiadomo bowiem, czy sąd jest niezawodny zasadniczo dopóki nie mamy co do tego wiedzy niezawodnej faktycznie. Niezawodność zasadnicza zdaje się dotyczyć tylko sądów w sensie logicznym czy źródeł wiedzy, a nie wiedzy opartej na sądzie w sensie psychologicznym, czyli przekonaniu. Wiedza albo jest, albo nie jest niezawodna (w pojęciu wiedzy zawarta jest „prawdziwość”). Jeśli można mówić tylko o niezawodności zasadniczej, to znaczy, że jej nie ma, że dopuszcza się możliwość błędu i że chodzi o wiedzę, która może zawieść.

Operujemy więc absolutnym pojęciem wiedzy niezawodnej, która nie dopuszcza możliwości błędu.

2. Spostrzeżenie immanentne w ujęciu E. Husserla

Jest sporne, czy starożytni sceptycy kierowali swoje wątplenie również w kierunku własnych doznań i myśli. Św. Augustyn stwierdza jednakże z całą siłą, że żadna sztuczka grecka nie pozbawi go wiedzy o własnych doznaniach, np. wiedzy, że teraz przedstawia mi się coś zielonego¹⁴. Podobnie mówi Kartezjusz: „Nie wiem, czy widzę światło, ale na pewno wiem, że wydaje mi się, że widzę światło”¹⁵. Doznawanie, o którym mówi św. Augustyn, i „wydawanie się”, o którym mówi Kartezjusz, należą do dziedziny własnych przeżyć psychicznych. Cudze przeżycia nie wchodzą tu w grę. Nie wchodzą też w grę własne przeżycia minione, które uobecnia zawodna przecież pamięć. Trzeba też wykluczyć nawet aktualne przekonania o własnych, ale nieświadomych warstwach psychiki, o cechach charakteru, dyspozycjach, przyzwyczajeniach itp. Mogę przecież mylić się co do tego, czy tłumię teraz lęk, czy jestem leniwa, czy lubię muzykę, czy naprawdę wierzę w Boga itp.

¹³ Por. A.B. Stępień: *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej filozofii tomistycznej*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 1–2, s. 49–83.

¹⁴ Por. św. Augustyn: *Przeciw akademikom*. Przekład K. Augustyniak. W: Św. Augustyn: *Dialogi filozoficzne*. Ks. III. Warszawa 1953, 26, s. 124

¹⁵ Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami*. T. I. Warszawa 1958, s. 37.

Dlaczego jednak przekonania o własnych aktualnych doznaniach czy myślach mają być niezawodnie prawdziwe, dlaczego ma być niemożliwe, aby okazały się fałszem?

Według F. Brentany niezawodność ta opiera się na identyczności aktu psychicznego i jego poznania. Poznanie własnego aktualnego aktu psychicznego jest elementem tego aktu (np. moje poznanie tego, że spostrzegam teraz krzesło jest elementem mojego aktu spostrzegania krzesła). Każdy akt świadomy składa się ze świadomości pierwotnej, która może dotyczyć różnych przedmiotów (np. krzesła) i świadomości wtórnej, która prezentuje podmiotowi zachodzenie tego aktu (oraz – według Brentany – jest sądem jego dotyczącym). Świadomość bowiem nie może być nieświadoma. Identyczność zaś aktu świadomego i jego prezentacji wyklucza nawet możliwość ingerencji kartezjańskiego demona¹⁶.

E. Husserl zmodyfikował powyższą koncepcję. Po pierwsze, uznał za nietrafne traktowanie aktów psychicznych jako momentalnych, punktowych, rozgrywających się w niepodzielnym „teraz” (a co najwyżej skojarzonych wyobrażeniowo z poprzednimi). Przeżycia – zdaniem Husserla – rozciągają się w czasie i jeśli mamy posiadać niezawodne ich poznanie, musi ono dotyczyć całej ich rozciągłości czasowej. Momentalne spostrzeżenie to tylko „idealna granica”, „abstrakt”¹⁷.

Po drugie, w sposób niezawodny poznajemy nie wszystkie przeżycia psychiczne, lecz tylko te, które dane są w tzw. spostrzeżeniu immanentnym. Warunkiem jego zaistnienia jest zastosowanie redukcji fenomenologicznej, która pozwala strumień świadomości potraktować jako strumień „czystych przeżyć”, tj. wolnych od traktowania jako części świata czy czynności indywiduum psychofizycznego (przeżyć, które nie są dane poprzez wyglądy).

Po trzecie, Husserl wydaje się porzucać stanowisko, jakoby w jednym akcie świadomym, np. spostrzeżeniu krzesła, zawarta była zarówno prezentacja tego aktu (spostzegania krzesła przeze mnie), jak i sąd na ten temat. Sąd stanowi osobny akt, nie może być elementem innego aktu. Każdy akt świadomy zawiera wprawdzie jako swój element „praświadomość”, ale ta nie tylko nie jest sądem, ale w ogóle nie daje wiedzy (poznawczego uchwycenia)¹⁸. Jeśli mamy poznać nasze przeżycia, musi się to dokonać w osobnym akcie. Sam sąd zaś jest wtórny wobec aktu spostrzegania wewnętrznego, czyli aktu refleksji (spostreżenie immanentne jest jej rodzajem).

¹⁶ D. Frydman: *Zagadnienie oczywistości u Fr. Brentany*. W: *Charisteria: Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin* (red. T. Czeżowski). Warszawa 1960, s. 63–65 oraz H. Buczyńska-Garewicz: *Znak i oczywistość*. Warszawa 1982, s. 110.

¹⁷ Por. E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Przekład J. Sidorek. Warszawa 1989, s. 32, 124.

¹⁸ Por. S. Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 188.

Po czwarte wreszcie, Husserl stara się pokazać, jak w ogóle refleksja jest możliwa. Wszystkie zarzuty wobec możliwości refleksji (np. zarzut A. Comte'a, że niepodobna być zarazem podmiotem i przedmiotem poznania, że niepodobna autentycznie coś przeżywać i zarazem badać to przeżywanie itp.) polegają – zdaniem Husserla – na nieznanym funkcjonowaniu świadomości¹⁹. Refleksja byłaby – jego zdaniem – istotnie niemożliwa, gdyby nie czasowość świadomości, praświadomość każdego jej aktu, mechanizm retencji, a przede wszystkim, zdolność „rozdawania się Ja” (podwójnej intencjonalności).

Ponieważ przeżycia świadome rozciągają się w czasie (a tak samo ich immanentne spostrzeganie), składają się przynajmniej z kilku faz. W chwili rozgrywania się pierwszej, następne należą jeszcze do przyszłości, a w chwili rozgrywania się faz kolejnych – pierwsza faza jest już miniona. O jedności przeżycia decyduje jednak mechanizm retencji czy raczej kontinuum retencji, które zatrzymują minione fazy jako teraźniejsze. Kiedy te minione fazy są już uchwycone, a nowe fazy wciąż jeszcze następują, można na nie spojrzeć w nowym akcie jako akcie refleksji (spozrzeżenia immanentnego). Jeśliby zaś wszystkie fazy były już minione, to spojrzenie w nowym akcie byłoby przypomnieniem. „Retencji zawdzięczamy [...] że świadomość można uczynić obiektem”²⁰.

Retencja początkowych faz przeżycia byłaby jednak niemożliwa, gdyby nie były to fazy „praświadome”, „dane w pierwotnym przepływie”. „Świadomość z konieczności jest świadomością w każdej ze swych faz”²¹. Podobnie jak retencja, praświadomość nie czyni tych faz przedmiotem i nie stanowi osobnego aktu. Wiązałoby się to zresztą z nieskończonym regresem. „Jeśli ktoś mówi: Każdy akt dochodzi do świadomości tylko przez skierowany nań akt ujęcia – to natychmiast powstaje pytanie o świadomość, w której ten akt ujęcia, sam będący wszakże treścią, jest uświadamiany”²².

Refleksja byłaby niemożliwa bez tej „całej gry praświadomości i retencji”²³, lecz ostatecznie decyduje tutaj zdolność „rozdawania się Ja” na Ja będące podmiotem i Ja będące przedmiotem. „Identyczność »obu« tych Ja nie jest jednak statyczną identycznością. Jest ona raczej ruchem, wracaniem do siebie samego w ciągle ponawiającym się wypływie”²⁴. Polega to – jak można sądzić – na balansowaniu Ja (dzięki rozciągłości w czasie) między samym przeżywaniem a refleksją nad nim tego przeżywania. To rozdwojenie Ja występuje już w świadomości nierefleksyjnej, praświadomości, która rozdawia się pasywnie na retencję i protencję²⁵.

¹⁹ Por. E. Husserl: *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 182.

²⁰ Tamże, s. 180.

²¹ Tamże, s. 181.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 182.

²⁴ S. Judycki: *Intersubiektywność i czas*, wyd. cyt., s. 187.

²⁵ Por. tamże, s. 188, 190.

Powyższe analizy pozwalają Husserlowi stwierdzić podobnie jak Brentano, ale jak się zdaje w sposób bardziej uzasadniony, że spostrzeżenie immanentne wraz z tym, co spostrzegamy, tworzy „z istoty swej jedność niezapośredniczoną, jedność jednej jedynej konkretnej *cogitatio*. Spostrzeżenie zawiera tu swój obiekt w ten sposób w sobie, że da się tylko abstrakcyjnie, tylko jako coś z istoty swej niesamodzielnego od niego wyodrębnić”²⁶. Spostrzeżenie to zakłada więc istnienie swojego przedmiotu (jest nad nim nadbudowane) i z racji strukturalnej jedności ujmuje ten przedmiot bezpośrednio.

W związku z tym „akt spostrzeżenia immanentnego *sensu stricto* dostarcza wyniku bezwzględnie prawdziwego i pewnego. To, co zostało w danym akcie tego spostrzeżenia uchwycone (dane), nie może nie istnieć i nie może być inne, niż jest dane”²⁷. W późniejszych latach życia Husserl ograniczał niepowątpiewalność spostrzeżenia immanentnego do „istnienia i ogólnego typu przeżycia spostrzeganego”, a nie odnosił do „wszystkich jego indywidualnych, w nieustannej zmianie pogrążonych, w różnym stopniu świadomych czy zakrytych szczegółów”²⁸.

Przedstawiona przez E. Husserla koncepcja spostrzeżenia immanentnego (i refleksji w ogóle) jest wielce prawdopodobną hipotezą, aby jednak uznać za niezawodne rezultaty refleksji nad czystymi przeżyciami, trzeba, aby ta hipoteza sama uzyskała niezawodność. W jaki jednak sposób można tego dokonać? Ten zasadniczy problem wskazał R. Ingarden.

Husserl dostrzegł, że praświadość eliminuje nieskończony regres w uświadamianiu, ale nie dostrzegł, że jeśli odbierze się praświadości wartość poznawczą, powstaje niebezpieczeństwo nieskończonego regresu w uzasadnianiu. Spostrzeżenie immanentne jest aktem refleksji, wobec tego, albo prezentuje samo swoją wartość, albo poznawane jest w nowym akcie. Jeśli prezentuje się samo, to znaczy, że prezentuje się we własnej praświadości, a ta jednak nie została uznana za wiedzę. Jeśli zaś poznawane jest w nowym akcie, to aby zachować niezawodność, tym aktem może być tylko nowe spostrzeżenie immanentne. „Skąd [...] wiem o tym, że istnieje moje spostrzeżenie immanentne? [...] wydaje się, że muszę wówczas rozporządzać spostrzeżeniem rozgrywającym się, że tak powiem, o stopień wyżej, z czego wynika nieskończony regres”²⁹.

Poza tym, immanentne spostrzeganie, np. spostrzeganie spostrzegania drzewa, jest niezależne od tego ostatniego w tym sensie, że może dotyczyć

²⁶ Por. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Ks. I. Przekład D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 68.

²⁷ R. Ingarden: *Dążenia fenomenologów*. W: Tenże: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963, s. 374.

²⁸ R. Ingarden: *Główne fazy rozwoju filozofii E. Husserla*. W: Tenże: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963, s. 420–421.

²⁹ R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii E. Husserla*. Warszawa 1974, s. 214, por. s. 120.

innego przeżycia, a z drugiej strony, to spostrzeżenie drzewa może zachodzić bez spostrzeżenia immanentnego. Wtedy zaś trudno mówić o „niezapośredniczonej jedności” tych obu spostrzeżeń³⁰.

Podobnie uważa G. Kūng. Jego zdaniem sam Husserl pokazał, że w każdej aktowej refleksji nad przeżyciami „mamy do czynienia z już ukonstytuowanym przedmiotem noematycznym”. Ponieważ zaś ukonstytuowany sens jest pośrednikiem, nie może tu zachodzić owa „niezapośredniczona jedność”³¹.

Wobec tego – zdaniem Ingardena – nie akt spostrzeżenia immanentnego, który bez praświadości pozostałby dla podmiotu nieznanym i tym samym nieprawomocnym, lecz praświadość należy uznać za absolutnie immanentne i niepowątpiewalne poznanie.

3. Intuicja przeżywania w ujęciu R. Ingardena

Husserlowską „praświadość” Ingarden nazywa „intuicją przeżywania” i pojmuje ją jako nieaktowy moment wszystkich aktów i stanów świadomych (dzięki któremu są one „świadome”), który w prosty sposób ujawnia podmiotowi te akty i stany w trakcie ich zachodzenia. W węższym sensie „intuicja przeżywania” to „największe możliwe rozjaśnienie aktu samoświadomościowego”³².

„Przy intuitywnym przeżywaniu aktu to, co poznawane, jest po prostu identyczne z poznawaniem, poznanie jest w tym wypadku uchwytaniem samego siebie. Ponieważ jednak tutaj zachodzi ta identyczność, przeto przy intuitywnym przeżywaniu zasadniczo wykluczona jest możliwość jakiegokolwiek złudzenia”³³. Tak pojęta intuicja przeżywania – zdaniem Ingardena – jest poznaniem, które 1) nie może być fałszywe, 2) gwarantuje istnienie własnego przedmiotu, 3) jest poznaniem adekwatnym i 4) poznaniem, które samo informuje o swojej wartości³⁴. „[...] nie trzeba nam [...] szukać nowych poznań, aby poznać naturę i wartość poznawczo intuitywnego przeżywania, gdyż w prostym jego spełnianiu poznajemy je intuitywnie [...] trzeba tylko przemiany mrocznie przeżywanego aktu w akt intuitywny”³⁵.

³⁰ Por. R. Ingarden: *O niebezpieczeństwie petitionis principii w teorii poznania*. Przekład D. Gierulanka. W: Tenże: *U podstaw teorii poznania*. Warszawa 1971, s. 367.

³¹ Por. G. Kūng: *The Phenomenological Reduction as Epoche and as Explication*. „The Monist” 1975, nr 59, s. 75.

³² R. Ingarden: *O niebezpieczeństwie...*, wyd. cyt., s. 376–377.

³³ Tamże, s. 377.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Tamże.

Oto trzecia wersja uzasadnienia niezawodności wiedzy o własnych aktualnych przeżyciach. Wydaje się jednak, że niezawodność rezultatów intuicji przeżywania jest również wątpliwa.

Wyobraźmy sobie siebie spostrzegającego krzesło. W czasie przebiegu spostrzegania krzesła samo to spostrzeganie jest w tle mojej świadomości czy uwagi tak, że właściwie nie zdaję sobie sprawy z tego, że spostrzegam. Moja uwaga skupiona jest np. na kolorze krzesła, jego miękkości czy przydatności do siedzenia. Gdyby jednak ktoś zapytał mnie nagle „Co robisz?”, wiedziałbym, że spostrzegam krzesło czy raczej, że spostrzegałem je do tego momentu. Można przyjąć, że to moje spontaniczne przekonanie opiera się na intuicji przeżywania. Gdyby nawet ktoś próbował argumentować, że wchodzi tu w grę raczej przypomnienie, to trzeba stwierdzić, że przypomnieć sobie można tylko to, czego było się świadomym. Podobnie jest z refleksją – nie można poddać refleksji przeżycia, które przebiegałoby w zupełnej nieświadomości.

Intuicja przeżywania jest jednak zjawiskiem bardziej postulowanym (koniecznym do wyjaśnienia funkcjonowania naszej świadomości), niż doświadczanym. Doświadczamy jej tylko peryferyjnie (w tle) albo w przypomnieniach minionych przeżyć (jej minioną fazę). Intuicja ta nie jest nam dana wprost, w centrum naszej uwagi i w chwili jej zachodzenia. Kiedy próbujemy ją uchwycić, ustępuje miejsca refleksji, sama przenosząc się na wyższy poziom, tj. na poziom świadomości tej refleksji, gdzie znowu jest świadomością peryferyjną. Jest doświadczalnie tak samo trudna do uchwycenia, jak trudno jest doświadczalnie uchwycić aktualny podmiot aktów, tj. Ja. Jest obecna w każdym akcie (stanie) świadomym, wobec tego nie ma takiego aktu, który mógłby ją uczynić swoim przedmiotem. W chwili bowiem konstytuowania się tego aktu, ona jest już jego momentem, dzięki któremu jest to akt świadomy.

Intuicja przeżywania wydaje się równie konieczna, co doświadczalnie nieuchwytna. Nie ma więc podstaw do wątpienia o jej istnieniu. Nasz problem polega jednak na tym, czy jest ona niezawodnym, niepowątpiewalnym rodzajem poznania.

R. Ingarden uzasadnia wartość rezultatów intuicji przeżywania dwojako. Po pierwsze, odwołuje się do struktury aktu świadomościowego i postulowanego sposobu funkcjonowania intuicji przeżywania, który wyklucza – jego zdaniem – aby te rezultaty podlegały możliwości błędu. Uzasadnienie to nie jest jednak niezawodne, ponieważ korzysta z pamięci, refleksji i rozumowania. Dwa pierwsze źródła nie uzyskały statusu niezawodnych, a poprawne rozumowanie może dać niezawodny wniosek tylko wtedy, gdy jego przesłanki są niezawodne. Wobec tego za ważniejszy należy uznać drugi sposób, według którego intuicja przeżywania sama informuje o swojej wartości.

Wobec niezawodności rezultatów intuicji przeżywania (inaczej „przeżywania”) stawiano jednak zarzuty: już od Husserla znane jest stanowisko, że

nierefleksyjna samoświadomość albo nieaktowa „refleksja” nie jest wiedzą³⁶. G. Kūng jako warunek poznania (wiedzy) stawia podział na akt i przedmiot³⁷. Intuicja przeżywania nie stanowi zaś osobnego aktu i nie da się w jej przypadku dokonać podziału na akt i przedmiot: „Przeżywanie nie ujmuje tego, czego dotyczy (mianowicie przeżywanego przeżycia) jako czegoś drugiego, na co jest (tak jak akt) skierowane, ponieważ samo jest momentem przynależnym do przeżycia [...]”³⁸. Owa nieaktowość intuicji przeżywania jest zresztą – jak widzieliśmy – niezbędna, aby uniknąć ciągu w nieskończoność, zarówno w uświadamianiu sobie, jak i uzasadnianiu.

Podobnie jak Kūng powiedzieliby wszyscy ci, dla których wiedza w swej definicji zawiera warunek żywienia przekonania jako sądu w sensie psychologicznym (przynajmniej, kiedy jest zdobywana po raz pierwszy). Przekonanie zdobywamy – wydaje się – w sytuacji, gdy przedmiot tego przekonania znajduje się w centrum naszej uwagi. Intuicja przeżywania zaś dotyczy przedmiotów, które nie są w centrum uwagi podmiotu (np. interesuje mnie kolor krzesła, zaś intuicja przeżywania dotyczy tego, że w ogóle krzesło spostrzegam). Wobec tego nie możemy utworzyć przekonania, że to a to przeżywamy, wtedy gdy to w intuicji przeżywania jest nam dane. Innymi słowy, intuicja ta nie polega nażywieniu żadnego przekonania. Jeśli mamy przekonania utworzone na podstawie intuicji przeżywania, to są one *ex post*, dotyczą tej fazy intuicji przeżywania, która już minęła i powstają one w refleksji lub przypomnieniu. Aktualna faza intuicji przeżywania wydaje się przekonaniowo nieuchwytna.

Można jednak powiedzieć, że takie pojmowanie wiedzy jest zbyt wąskie i że nie ma podstaw do stawiania w jej definicji warunku „przekonania” (sądu w sensie psychologicznym). Sam Ingarden podaje szeroką definicję poznania: „Tę sytuację, że coś w ogóle w ten sposób podmiotowi dochodzi do świadomości, że – innymi słowy – podmiot widzi je takim, jakie ono w sobie jest, nazywamy »poznaniem« w najszerszym sensie tego słowa”³⁹.

Zamiast „przekonania” jest tu warunek, aby „coś w ogóle dochodziło podmiotowi do świadomości”. Intuicja przeżywania mieści się w tak szerokiej definicji poznania, ponieważ jest ona – co prawda mglistym i niewyraźnym – ale ujawnianiem pewnych zjawisk. Nie ma powodu, aby w ten sposób nie rozszerzyć – za Ingardenem – rozumienia poznania. Zadaniem naszym nie jest zresztą rozstrzyganie, czy dane intuicji przeżywania są wiedzą, lecz czy

³⁶ „Husserl nie zaprzeczając istnieniu świadomości bezrefleksyjnej (Ingardena intuicja przeżywania), nie uważał jej za ten rodzaj świadomości, w którym mogłoby dojść do jakiegokolwiek poznawczego uchwycenia”. (S. Judycki: *Interobiektywność i czas*, wyd. cyt., s. 188).

³⁷ G. Kūng: *Czy możemy poznawać rzeczy takimi, jakimi są?* (*Współczesny antykartezjanizm i jego granice*). Przekład T. Styczeń. „Zeszyty Naukowe KUL” 1981, t. 24, nr 1 (93), s. 28.

³⁸ A.B. Stępień: *Wprowadzenie do metafizyki*. Kraków 1964, s. 12.

³⁹ R. Ingarden: *O niebezpieczeństwie...*, wyd. cyt., s. 376.

są wiedzę niezawodną. Rozszerzając definicję wiedzy, nie rozszerzamy definicji niezawodności. Nadal za wiedzę niezawodną uważamy taką, która nie może okazać się fałszem. Pytamy więc, czy poznawanie drogą intuicji przeżywania jest poznaniem w tym sensie niezawodnym.

Problemem intuicji przeżywania wydaje się jej niewyraźność i mglistość. Przyznaje to A.B. Stępień: „W przypadku intuicji przeżywania poznaję je [własne przeżycie – R.Z.] w sposób nieomylny, choć nie zawsze wyraźny”⁴⁰. Husserl pisze: „Tutaj [w bezrefleksyjnej świadomości – R.Z.] Ja żyje, aby tak powiedzieć, w pełnej anonimowości; posiada tylko rzeczy, ale nie posiada nic podmiotowego. Dopiero przez refleksję, a w najpierwotniejszej formie dzięki prostemu spostrzeżeniu siebie osiąga ono „samoświadomość”, wiedzę o sobie samym i ewentualne poznanie samego siebie; jest w stanie ocenić samo siebie, samo siebie analizować”⁴¹.

Ingarden musiał dostrzegać ten problem niewyraźności, ponieważ pisał, że aby poznać wartość intuicji przeżywania, trzeba przemienić mrocznie przeżywany akt w akt intuitywny, trzeba ten akt rozjaśnić. W takim wypadku intuicja przeżywania mogłaby być niezawodna – już bez zarzutu mglistości i niewyraźności – przynajmniej w niektórych przypadkach przeżyć, mianowicie wtedy, gdy przeżywamy coś intuitywnie.

Co to jednak znaczy „akt intuitywnie przeżywany”, na czym polega przemiana aktu mrocznie przeżywanego w akt intuitywny?

Wydaje się, że można tę przemianę zrozumieć tylko jako „zwrócenie większej uwagi” na to, co przeżywane. Intuicja przeżywania byłaby wtedy kwestią odpowiedniego stopnia uwagi. Nie może to być stopień zbyt mały, aby akt został „wydobyty z mroku” i rozjaśniony ani stopień zbyt duży, co groziłoby postawieniem tego aktu w centrum uwagi podmiotu, a tym samym przejściem do refleksji.

Metoda ta wydaje się wątpliwa co do swej skuteczności. Czy w samej intuicji przeżywania, bez naruszenia przeżywanego aktu, podmiot może dokonywać takiego zabiegu wyważania stopnia uwagi? Wydaje się to możliwe tylko w akcie refleksji, kiedy podmiot tematyzuje swoje przeżycie i swoją uwagę.

Być może jednak nasza świadomość posiada taką zdolność, a tylko my nie umiemy odkryć sposobu jej funkcjonowania. Zakładając więc, że przeżywanie może być rozjaśnione, zapytajmy, czy to rozjaśnienie wystarczy, aby dane intuicji przeżywania uznać za niezawodne.

Niezawodność jest wartością epistemiczną, odniesioną do prawdy, tzn. chodzi o niezawodność co do prawdziwości. Zamiast mówić o wiedzy niezawodnej, można mówić o wiedzy niezawodnie prawdziwej. (Zdefiniowaliśmy ją jako wiedzę, która nie może okazać się fałszem.) Prawda zaś jest pojęciem

⁴⁰ A.B. Stępień: *Wprowadzenie do metafizyki*, wyd. cyt., s. 152.

⁴¹ Cyt. za: S. Judycki: *Intersubiektywność i czas*, wyd. cyt., s. 183.

absolutnym, tj. wyklucza stopniowanie czy relatywizację. Albo coś jest prawdziwe, albo nie jest prawdziwe. W związku z tym prawdę orzekamy o wiedzy propozycjonalnej lub o sądach, które nie stanowią niczyjej wiedzy (nie zaś np. o „wiedzy, jak”). Podobnie jest z niezawodną prawdziwością. Jeśli istnieje wiedza niezawodnie prawdziwa, musi to być wiedza propozycjonalna czyli sądowa. Wiedza sądowa zaś, kiedy nie jest jeszcze wyrażona w języku, wymaga przynajmniej sądu w sensie psychologicznym czyli przekonania. Mówiliśmy o tym, że intuicja przeżywania nie polega na żywieniu przekonania, gdyż jej przedmiot nie znajduje się w centrum uwagi podmiotu.

Co jednak znacznie ważniejsze – żywienie przekonania jako sądu w sensie psychologicznym wymaga również udziału pojęć. Bez nich bowiem nie można – choćby w myśli – sformułować żadnego sądu. Czy intuicja przeżywania posługuje się pojęciami? Jeśli się nimi nie posługuje, to 1) jest uzależniona od zawodnych źródeł wiedzy, gdyż kategorie pojęciowe zostały wypracowane w toku wielu minionych doświadczeń społecznych (nie tworzymy pojęć w akcie jednej intuicji⁴², a nawet w ogóle nie możemy stworzyć prywatnego języka⁴³), i 2) jest narażona na możliwość błędu, gdyż przy stosowaniu kategorii można popełnić błąd⁴⁴ i trzeba posługiwać się pamięcią (nawet gdyby to był nasz prywatny język). W przypadku zaś, gdyby nasze kategorie pojęciowe były wrodzone a mechanizm ich funkcjonowania niezawodny, to i tak trzeba by wykazać, że właśnie tak jest, aby móc stwierdzić, że intuicja przeżywania daje wiedzę niezawodną.

Jeśli posiadam przekonanie, np. „doznaję zieleni”, to przekonanie to uwikłane jest np. w kategorię „zieloności”⁴⁵. Bez tego pojęcia nie mogłoby mi się nawet wydawać, że doznaję zieleni⁴⁶. Samoświadomość – w tym intuicja przeżywania – bez pojęć byłaby „ślepa”⁴⁷, jej dane nie byłyby identyczne i zindywidualizowane⁴⁸. W związku z obecnością pojęć nie ma jednoznacznej korelacji między treściami, które dochodzą do świadomości (w mniej lub bardziej wyraźny sposób), a własnymi przekonaniami o tych aktualnych nawet treściach. Sądy nie są prostym przykładem bezpośredniego doświad-

⁴² Por. K. Ameriks: *Chisholm's Paralogism*. „Idealistic Studies” 1981, nr 11, s. 105.

⁴³ L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*. Przekład B. Wolniewicz. Warszawa 1972, s. 134–135, np. 256, 258, 261, 263 oraz A. Gawroński: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z „Państwa”?* *U źródeł współczesnych badań nad językiem*. Warszawa 1984, s. 277.

⁴⁴ Por. D.M. Armstrong: *Is Introspective Knowledge Incorrigible?* „Philosophical Review” 1963, s. 422.

⁴⁵ Por. J. Dancy: *An Introduction...*, wyd. cyt., s. 60–61.

⁴⁶ Por. K. Ameriks: *Chisholm's Paralogism*, wyd. cyt., s. 106.

⁴⁷ Por. A. Gawroński: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z „Państwa”?*, wyd. cyt., s. 301–303.

⁴⁸ „Konstytuujące się w procesie pasywnego czasowienia się pierwotnej teraźniejszości przedmioty, np. daty wrażeniowe, a tym samym także sam strumień, nie są jeszcze uświadamiane jako identyczne i zindywidualizowane dane.” (S. Judycki: *Intersubiektywność i czas*, wyd. cyt., s. 192).

czenia, choćby dlatego, że klasyfikują jednostkowe dane zmysłowe do ogółu. Dane zmysłowe nie są ani prawdziwe, ani fałszywe – dopiero oparte na nich przekonania posługujące się pojęciami, mogą być prawdziwe lub fałszywe⁴⁹.

Gdyby więc intuicja przeżywania dostarczała nam przekonani na temat naszych aktualnych przeżyć, to nie mogłaby być niezawodna (nie mogłaby zachować bezpośredniości i identyczności z danym przeżyciem). Jeśli zaś intuicja przeżywania nie jest poznaniem sądowym, to nie da się jej danych wypowiedzieć w żadnym języku⁵⁰, i są one dla podmiotu co najwyżej mglistym przeczuciem (które dopiero *ex post* może zostać wyartykułowane), a nie wiedzą niezawodną. Potwierdza ten wniosek Perelman: „Oczywistość ufundowana na identyczności podmiotu i przedmiotu dotyczy intuicji, która może być faktem przeżytym, lecz nie dostarcza sądu mogącego pretendować do wiedzy”⁵¹. Podobną tezę stawia Kūng: „Albo dane immanentne uobecniają się bezpośrednio, lecz wówczas [...] nie są poznawane w ścisłym tego słowa znaczeniu, albo dane immanentne stają się przedmiotem odniesienia refleksji poznawczej, ale wtedy już nie są obecne w sposób bezpośredni. Zdaje mi się, że nie jest możliwa tożsamość między chwilą, w której dane są przeżywane, i chwilą, w której dane te są przedmiotem właściwym poznania. Trzeba więc rozstać się z ideą absolutnej doskonałości i immanentnego poznania”⁵².

Osobną kwestią jest sprawa czasowości procesu sądzenia przy jednoczesnej beczasowości (koniecznej dla absolutności prawdy) stanów rzeczy, które są jego przedmiotem⁵³. Już św. Augustyn pisał, że o bytach czasowych nie może być wiedzy niezawodnej⁵⁴, a Husserl, że „wartość nie ma miejsca w czasie”⁵⁵. Sąd nie może dotyczyć przeżycia w jego stawianiu się, lecz zawsze pewnego beczasowego momentu, fazy tego przeżycia. Aby oddać całe bogactwo pojedynczego przeżycia, trzeba by dokonać nieskończonej liczby sądów, które odpowiadałyby każdemu niepodzielnemu „teraz” przeżycia (co prowadziłoby zresztą do paradoksu podobnego paradoksom Zenona z Elei).

W związku z tym, sąd nie może być równoczesny z dokonywaniem się przeżycia. Jego wydanie wymaga dokonania osobnego aktu, a poza tym sądzenie też jest procesem rozgrywającym się w czasie. Kiedy dochodzimy do uświadomienia końca sądu, jego początek należy już do przeszłości⁵⁶.

⁴⁹ Por. O.A. Johnson: *The Problem of Knowledge. Prolegomena to an Epistemology*. The Hague 1974, s. 30 i nast.

⁵⁰ Por. tamże, s. 32 oraz P. Kosiński: *Oczywistość jako pojęcie epistemiczne*. „Studia Filozoficzne” 1969, nr 3, s. 203.

⁵¹ Ch. Perelman: *O oczywistości w metafizyce*. W: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*. Kraków-Warszawa 1964, s. 166.

⁵² G. Kūng: *Czy możemy poznawać...*, wyd. cyt., s. 28.

⁵³ Por. E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, wyd. cyt., s. 202.

⁵⁴ Por. św. Augustyn: *Wyznania*. Przekład Z. Kubiak. Warszawa 1987, s. 73.

⁵⁵ E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, wyd. cyt., s. 143.

⁵⁶ Por. D.A. Armstrong: *In Introspective Knowledge Incorrigible?*, wyd. cyt., s. 420-421.

Wobec tego, gdybyśmy nawet założyli możliwość jednoczesnego przeżywania i sądenia – pewna faza sądenia byłaby i tak późniejsza od tej fazy przeżycia, której ten sąd dotyczy.

Być może coś podobnego miał na myśli Ingarden, kiedy – jakby wbrew swojej koncepcji intuicji przeżywania – pisze: „Zawsze spóźniamy się trochę w swym poznaniu i jesteśmy zdolni uchwycić jedynie to, co już należy do przeszłości”⁵⁷.

Kiedy Ingarden stwierdza, że intuicja przeżywania sama informuje o swej wartości (a jest to jedyny sposób zapewnienia jej niezawodności, ponieważ żadne inne niezawodne poznanie nie zostało rozpoznane, a żadne poznanie zawodne nie mogłoby mieć znaczenia), to już wtedy, bez powyższych rozważań, można było zapytać, w jaki sposób ma być stwierdzona niepowątpiewalność jakiegoś poznania w trakcie jego zachodzenia⁵⁸, zwłaszcza gdy chodzi o świadomość peryferyjną. Nie jest ona chyba wystarczającą podstawą do wydania tak wysokiej oceny, jaką jest niezawodność, czyli niemożliwość okazania się fałszem. Nasuwa się wręcz uwaga, że na podstawie żadnego doświadczenia nie można stwierdzić niemożliwości czegoś.

Dyskusję Ingardena z Husserlem w kwestii samoświadomości można przedstawić następująco: Husserl nie uniknął nieskończonego regresu w uzasadnianiu spostrzeżenia immanentnego, ale dostrzegął, że niepowątpiewalna może być tylko świadomość aktowa. Ingarden – pozornie idąc dalej – starał się uniknąć błędu Husserla i skupił się na eliminacji tego regresu. Zapoznał jednak sprawę trudności związanych z nieaktywnością intuicji przeżywania i popełnił błąd podobny, bo też *petitio principii*. Skłania to do stwierdzenia pewnej aporii: refleksja daje wiedzę o przeżyciach, ale zawodną; intuicja przeżywania niezawodnie współpłyynie z przeżyciami, ale jest niedostępna w postaci wiedzy.

4. Sądy typu „wydaje mi się” i poznanie własnego istnienia

Zanim dojdziemy do końcowej konstatacji w sprawie niezawodności intuicji przeżywania, zostały nam do rozpatrzenia dwie sprawy: kwestia wyrażenia „wydaje mi się” i kwestia własnego istnienia.

Kartezjusz i inni mówią, że choćbyśmy nawet nie wiedzieli, czy czujemy zimno, to jednak wiem na pewno, że wydaje mi się, że czuję zimno. Wyrażenie „wydaje mi się” według A. Gawrońskiego należy traktować jako czasownik

⁵⁷ R. Ingarden: *Rozważania dotyczące zagadnienia obiektywności*. Przekład D. Gierulanka. W: Tenże: *U podstaw teorii poznania*. Warszawa 1971, s. 471.

⁵⁸ „Trudno bowiem przypuścić, aby istniały jednorazowe niezreflektowane stany poznawcze, które dawałyby gwarancję bezbłędności.” (S. Kamiński: *Możliwość prawd koniecznych*. W: Tenże: *Jak filozofować?* Lublin 1989, s. 122.

performatywny, a nie opisowy (nie ma przeżycia wydawania się). Czasownik ten pełni funkcję zastrzeżenia, że to, co po nim następuje, jest tylko prywatnym sądem, za który mówiący nie bierze odpowiedzialności⁵⁹. D. Armstrong zaś komplementarnie stwierdza, że jeśli wyrażenie „wydaje mi się” pełni funkcję opisową, to nie może być traktowane wyjątkowo. Przeżycie „wydawania się, że...” podlega zatem takim samym możliwościom błędnego poznania, jak pozostałe przeżycia⁶⁰.

Jak dotąd wykazaliśmy, że wszelkie treści świadomości wydają się nie stanowić przedmiotu niezawodnej wiedzy. Pomijając powyższe rozważania, przemawia za tym choćby Kartezjańska hipoteza demona czy współczesna hipoteza, że jesteśmy mózgami w laboratorium⁶¹. Czy jednak nie należy uznać za niezawodnie prawdziwą wiedzę przynajmniej faktu własnego istnienia albo tego, że coś w ogóle przeżywam? Trzeba tu rozpatrzyć Kartezjańskie *cogito ergo sum*.

Jeśli myślę, to istnieję, gdyż nie można myśleć, nie istniejąc. Jest to prawda konieczna. Jednakże jest to również prawda warunkowa. Warunkiem tym jest „jeśli myślę”. Sama konieczność implikacji „Jeśli myślę, to istnieję”, nie implikuje prawdziwości poprzednika, czyli tego, że myślę, ani następnika, tj. tego, że istnieję⁶². Zatem teza „istnieję” (a tak samo „myślę”) nie jest koniecznie prawdziwa.

Pewność sądu o własnym istnieniu nie opiera się na jakiejś szczególnej intuicji – mówi Ayer – lecz właśnie na rozumowaniu. Jeśli ktoś (np. ja) w ogóle mówi, że wie, iż istnieje, to musi mieć rację, bo inaczej nie mógłby tego stwierdzić⁶³. To jednak, że ten ktoś (ja) coś w ogóle mówi czy myśli, jest wątpliwe. Przynajmniej w naszych powyższych rozważaniach niezawodność takich stwierdzeń nie została wykazana.

Podobnie, z samego faktu wątpienia wynika logicznie, że istnieję, ale problem polega na niezawodnym stwierdzeniu „wątpię”. Wątpienie jest jednym z przeżyć i poznawanie go podlega tym samym trudnościom, jak poznanie pozostałych przeżyć. Jeśli więc „wątpię” będzie stanowić przesłankę

⁵⁹ Por. A. Gawroński: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z „Państwa”*, wyd. cyt., s. 284. R. Chisholm przypisuje temu wyrażeniu zarówno funkcję opisową, jak performatywną. Por. R.M. Chisholm: *Theory of Knowledge* wyd. cyt., s. 21.

⁶⁰ Por. D.A. Armstrong: *In Introspective Knowledge Incorrigible?*, wyd. cyt., s. 427.

⁶¹ Por. J. Dancy: *An Introduction...*, wyd. cyt., s. 10–11. Hipoteza ta pochodzi od H. Putnama. Można ją streścić następująco: złośliwy uczony oddzielił nasz mózg od ciała i umieścił w pojemniku z odżywkami. Końcówki nerwowe mózgu zostały podłączone do komputera, który wywołuje w nas iluzję świata i własnego ciała.

Dla analogii można dodać: pantofelek nie wie, że poddawany jest eksperymentom w laboratorium. Być może jakaś inna istota, której nie potrafimy ogarnąć poznawczo tak jak pantofelek człowieka, czyni z nas przedmiot eksperymentów.

⁶² Por. A. Gawroński: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z „Państwa”*, wyd. cyt., s. 272–273.

⁶³ Por. A.J. Ayer: *Problem poznania*, wyd. cyt., s. 63.

nawet poprawnego rozumowania, wniosek tego rozumowania nie będzie niezawodny.

Istnienie wynika również stąd, że coś przeżywam. „Przeżywanie” jednak to pewna kategoria, która wprowadza do samoświadomości całe dziedzictwo języka i problemy wyżej wskazane. Można jednak przyjąć, że określenie to odnosimy do tych niewypowiedzianych treści intuicji przeżywania, które wprawdzie nie mogą być bez zniekształceń wyrażone w żadnych słowach, ale które jakoś ujmujemy na peryferiach świadomości. Gdyby jednak te dane miały być podstawą sądu o własnym istnieniu, to jako przesłanki rozumowania musiałyby jednak uzyskać postać sądu czy przekonania, a to wydaje się niemożliwe na płaszczyźnie „niewypowiedzianych ujęć”. Ponadto, sam proces rozumowania, przebiegając w czasie, angażowałby pamięć.

Wobec tych trudności pozostałoby jedynie przyjąć – wbrew Ayerowi – coś w rodzaju intuicji własnego istnienia – analogicznej do intuicji przeżywania. Tu jednak wracałyby analogiczne trudności. Albo nasze istnienie jest mgliście przeżywane, albo jest wiedzą ale zawodną, narażoną na możliwość błędu.

Wydaje się więc, że nawet sąd o własnym aktualnym istnieniu nie stanowi wyjątku dla wcześniejszych naszych rozważań.

* * *

Rozważaniom powyższym można postawić m.in. zarzut następujący: jeśli wykazano, że nie ma podstaw do uznawania za wiedzę niezawodną przekonań o własnych przeżyciach, danych intuicji przeżywania, to teza ta obraca się przeciwko sobie – w toku powyższych rozważań odwoływano się wszak do samowiedzy, do refleksji, do danych pamięci. Nie można by też było ich przeprowadzić, gdyby nie intuicja przeżywania. Bez niej nie wiedzielibyśmy wszak, co piszemy, nie moglibyśmy też tego poddać refleksji czy przypomnieć sobie wcześniejszych partii tekstu. Trzeba jednak jeszcze raz podkreślić, że nie fakt istnienia intuicji przeżywania, ale rzekoma niezawodność jej rezultatów była przedmiotem tej krytyki. Oczywiście jest, że rezultat tej krytyki, teza o zawodności danych intuicji przeżywania, sama nie może być traktowana jako niezawodna. Kwestia więc, czy dane te są niezawodne, nie została definitywnie rozstrzygnięta i jest prawdopodobnie nierozstrzygalną. Wydaje się jednak, że ktoś, kto chciałby twierdzić, że dane intuicji przeżywania są niezawodne, winien odeprzeć przedstawione tu zarzuty.