

De Solipsismo, red. J. Dadaczyński, A. Olszewski, Z. Wolak,
Kraków 2020, s. 161–188.

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374389303.08>

MARCIN TOMASIEWICZ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

Elementy solipsyzmu w myśli Augustyna z Hippony

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest próba wskazania korzeni solipsyzmu w myśli Augustyna z Hippony. Autor nie traktuje tym samym o solipsyzmie w jego dojrzałej, nowożytnej wersji, lecz stara się uchwycić te elementy filozofii biskupa z Hippony, które stanowiły inspirację dla późniejszych myślicieli, w szczególności zaś Kartezjusza. Źródeł solipsyzmu należy szukać w augustyńskiej teorii poznania, w której na pierwsze miejsce wysuwa się podmiot poznający. Dzięki rozwiniętej przez Augustyna metodzie uprawiania filozofii z perspektywy pierwszej osoby z całą ostrością zostaje postawione pytanie o uwarunkowania naszego poznania. Teoria poznania znajduje swoje bezpośrednio przełożenie na koncepcję czasu jako rzeczywistości mentalnej, którą Augustyn określa mianem „rozszerzenia duszy”. W toku wywodu autor zwraca szczególną uwagę na wzajemną zależność epistemologii i ontologii, która to kwestia staje się główną osią rozważań, ogniskującą poruszane wątki.

Słowa kluczowe

Augustyn z Hippony, Kartezjusz, teoria poznania, prawdy pierwszoosobowe, koncepcja czasu, rozciągłość duszy

Abstract

This paper aims to indicate the roots of solipsism in the thought of Augustine of Hippo. The author thus does not deal with solipsism in its mature modern version, but tries to capture those elements of the philosophy of the bishop of Hippo, which were an inspiration for later thinkers, especially Descartes. The sources of solipsism are to be found in the Augustinian theory of knowledge, where one's mind comes first. Thanks to Augustine's method of practicing philosophy from the first-person perspective, the question of the determinants of our cognition is posed with all distinctiveness. The theory of cognition finds its direct transmission into the concept of time as a mental reality, which Augustine calls "the extension of the soul". In the course of the argument, the author pays special attention to the mutual dependence of epistemology and ontology, which issue becomes the main axis of considerations, focusing the discussed threads.

Keywords

Augustine of Hippo, Descartes, theory of knowledge, first-person truths, concept of time, extension of the soul

Solipsyzm można określić jako pogląd głoszący, iż istnienie świata zewnętrznego (obiektywnego) względem podmiotu poznającego jest bądź to uwarunkowane tymże podmiotem, bądź też wykluczone. W tym drugim wypadku mamy do czynienia z sytuacją, gdy całość rzeczywistości jest wytworem podmiotu poznającego i nie posiada żadnych reprezentacji poza sferą immanencji myśli owego podmiotu.

Wielu badaczy zgodzi się z opinią, iż mówiąc o nowożytnym solipsyzmie, tak naprawdę stosujemy pleonazm. W istocie bowiem solipsyzm jest zjawiskiem obcym średniowiecznym i antycznym autorom. Trzeba jednak zaznaczyć, że problematyka datowania początków solipsyzmu przypomina nieco zagadnienie genezy filozofii dziejów, co do której również panuje przekonanie, iż jest zjawiskiem zapo-

czątkowanym dopiero przez epokę nowożytną. Nie zmienia to jednak faktu, iż pewne elementy historiozoficzne są wcześniejsze. Nikt przecież nie zaprzeczy temu, że filozoficzne (lub teologiczne) wyjaśnienie procesu dziejowego odnajdujemy już u Platona, Augustyna, Orozjusza czy Joachima z Fiore. W przypadku solipsyzmu mamy do czynienia z sytuacją analogiczną. Brak szerszego jej uwzględnienia i trwalszego wpisania w kontekst badań nad solipsyzmem należy uznać za poważną lukę w literaturze przedmiotu.

Chociaż dyskusję wokół solipsyzmu zrodziła dopiero filozofia nowożytna, to samo zagadnienie sięga swymi korzeniami czasów antycznych. Wątków solipsystycznych możemy się doszukiwać we wszystkich próbach ustanowienia relacji pomiędzy umysłem a światem zewnętrznym względem podmiotu poznającego. Innymi słowy, ustalenie związku, jaki zachodzi pomiędzy danymi płynącymi z poznania zmysłowego a reprezentacjami w intelekcie (czy też w duszy), często prowadzi do postawienia pytania o wzajemną ich zależność na poziomie ontologicznym i epistemologicznym. I nie będzie wielką przesadą, jeśli powiemy, że w tych właśnie obszarach ludzkiej myśli wątpliwości towarzyszące solipsyzmowi wręcz się narzucają.

Niniejsze opracowanie ma na celu ukazanie elementów solipsyzmu obecnych w filozofii Augustyna z Hippony. Wybór akurat tego myśliciela jest podyktowany przemożnym wpływem, jaki wywarł autor *De Civitate Dei* na przyszłe pokolenia filozofów. Wypada w tym miejscu przytoczyć słowa Chadwicka, który stwierdza:

Anzelm, Akwinata, Petrarka (nigdy nierozstający się z podręczną kopią *Wyznań*), Luter, Bellarmin, Pascal i Kierkegaard, wszyscy oni stoją w cieniu jego [Augustyna – M. T.], szerokiego dębu. Jego dzieła należały do ulubionych ksiązek Wittgensteina. On był *bête noire* Nietzschego. Jego psychologiczne analizy w części antycypują Freuda: on pierwszy badał istnienie podświadomości¹. (Chadwick 2001: 4)

¹ Tłumaczenie własne.

Bez wątpienia refleksja nowożytna pozostaje wielką dłuźniczką Augustyna. Niewykluczone, że do dłuğu tego naleźy zaliczyć równieź wkład w rozwój koncepcji solipsyzmu.

Wielu badaczy widzi w Augustynie właŝnie tego myŝliciela, który jako pierwszy zagłębił się w zagadnienie subiektywnej perspektywy poznania, który uprawiając filozofię w konwencji autobiograficznej, z pozycji pierwszej osoby roztrząsał kwestie wewnętrznej jaźni i prawd jawiących się umysłowi jako oczywiste i niekwestionowane (Dutton 2006: 228)². Wpływu, jaki biskup z Hippony wywarł na Kartezjusza, był już dostrzeżony przez współczesnych temu ostatniemu. Pokrewieństwa i zbieżności u obydwu filozofów podkreślają tacy myŝliciele jak Mersenne, Colvius czy Arnauld (Dutton 2006: 235). Równieź obecnie wielu autorów prezentuje swoje studia na temat augustyńskich źródeł kartezjanizmu (zob. Gilson 1930: 191–201; Gouhier 1978; Matthews 1992; Menn 1998).

Z mocą jednak naleźy podkreŝlić, że solipsystą Augustyn nie był. Pogląd ten jest powszechnie podzielany w ramach literatury przedmiotu, o czym dobitnie ŝwiadczy fakt, że nawet samo słowo „solipsyzm” nie pada w opracowaniach poświęconych zagadnieniom umysłu i poznania ŝwiata zmysłowego w filozofii Augustyna. U samego zaŝ autora *De Civitate Dei* znajdujemy liczne wypowiedzi, w których wiara w istnienie ŝwiata zewnętrznego względem podmiotu poznającego jest wyrażona w sposób niebudzący wątpiwości. Nie przesądza to jednak negatywnej odpowiedzi na pytanie: czy możemy przypisać biskupowi z Hippony rolę inspiratora solipsyzmu nowożytnego? Rola ta polegać by miała na otwarciu pewnych wątków, poddaniu myŝli czy teź postawieniu pytań, które z powo-

² O praktyce uprawiania filozofii z perspektywy pierwszej osoby zob. Matthews 2010: 41–60; Taylor 1989: 127–142. O zagadnieniu wewnętrznej jaźni w myŝli Augustyna z Hippony pisze Cary 2000. Z kolei przedstawienie stanowiska Augustyna w ramach szerszego studium wokół pojęcia samoŝwiadomości czytelnik znajdzie w Sorabji 2006.

dzeniem mogłyby się wpisywać w późniejszą dyskusję na temat solipsyzmu.

Niniejszy artykuł stawia sobie za zadanie przebadanie, na ile kluczowe dla solipsyzmu wątki są obecne w refleksji Augustyna z Hippony. Aby zrealizować tak ustalony cel, należy wyjść od ustalenia istotowych elementów konstrukcyjnych solipsyzmu.

1. U podstaw solipsyzmu

Według Richarda Watsona solipsyzm jest rodzajem idealizmu, stanowiącym ostateczną implikację empirycznych poszukiwań wiedzy pewnej, które wypływają z refleksji Kartezjusza (Watson 2016: 4). W powszechnie podzielanej przez środowisko naukowe opinii autor *Rozprawy o metodzie* uchodzi za ojca nowożytnej filozofii zachodniej. Postawione przez niego pytanie o metodę i możliwości poznawcze podmiotu legło natomiast u podstaw dyskusji prowadzonej przez kolejne stulecia. Kartezjańska refleksja wychodzi od próby ustalenia odpowiedniego dla dociekań filozoficznych sposobu postępowania, czyli metody, którą francuski filozof sprowadza do kilku zasadniczych postulatów badawczych. Katalog tychże postulatów otwiera następująca deklaracja:

Pierwszym było nie przyjmować nigdy żadnej rzeczy za prawdziwą, zanim jej nie poznam z całą oczywistością *jako* takiej: to znaczy unikać *starannie* pośpiechu i uprzedzeń i nie obejmować swoim sądem niczego poza tym, co się przedstawi swemu umysłowi tak jasno i wyraźnie, iż nie miałbym żadnego powodu podania tego w wątpliwość. (Kartezjusz wyd. 1952: 37)

Wierny owemu postulatowi Kartezjusz popada w hiperboliczne wątpienie, które nie ogranicza się już do zawieszenia sądu, lecz przechodzi w zaprzeczenie istnienia wszystkiego, o czym można wątpić (Rodis-Lewis 2000: 27). W drugiej medytacji czytamy:

Zakładam więc, że wszystko to, co widzę, jest fałszem, wierzę, że nie istniało nigdy nic z tego, co mi kłamliwa pamięć przedstawia, i nie posiadam wcale zmysłów. Ciało, kształt, rozciągłość, ruch i miejsce są chimerami. Cóż zatem będzie prawdą? Może to jedno tylko, że nie ma nic pewnego. (Kartezjusz wyd. 1958: 30–31)

Zarzucając kłam własnym zmysłom, Kartezjusz posuwa się aż do kreacji hipotetycznej postaci złośliwego demona zwodziciela, który pracowicie dostarcza filozofowi fałszywych przedstawień. Jednak w tym gąszczu miraży jedna prawda jawi się tak jasno, że nie budzi najmniejszych wątpliwości. Jest nią istnienie podmiotu wątpliwego: „Skoro więc nie możesz zaprzeczyć, iż wątpisz, lecz przeciwnie, jest rzeczą pewną, że nie możesz w to wątpić, w takim razie jest prawdą, że Ty, który wątpisz, istniejesz, a to jest także tak dalece prawdziwe, że już nie możesz w to wątpić” (Kartezjusz wyd. 2002: 91).

W tym kontekście inspiracją dla solipsyzmu będzie postawienie pytania o to, czym właściwie jest demaskowany przez Kartezjusza fałsz. Wydaje się, iż fałszem bez wątpienia są widzenia senne i obrazy – przedstawienia, za którymi nie kryje się żadna obiektywnie i niezależnie względem podmiotu istniejąca rzeczywistość³.

Doszliśmy zatem do pierwszego z dwóch poglądów, na których wspiera się solipsyzm. Idąc za Watsonem, można go ująć następująco: jedynym twierdzeniem, co do którego prawdziwości nie możemy powątpiewać, jest istnienie aktualnej uważności, czy też świadomości.

³ „Tymczasem wiem już na pewno, że istnieję, a równocześnie wiem, że jest możliwe, iż wszystkie te obrazy i w ogóle wszystko, co odnosi się do natury ciała, nie jest niczym innym jak tylko sennym widziadłem”. Kartezjusz wyd. 1958: 35. „W końcu to ten sam ja jestem, który czuję, czyli który rzeczy cielesne jakby za pomocą zmysłów spostrzegam. Widzę wszak oczywiście światło, słyszę hałas, czuję ciepło. Ależ to wszystko jest fałszem! Przecież śpię! Jednakże na pewno wydaje mi się przynajmniej, że widzę, że słyszę, że czuję ciepło. To nie może być fałszem, to jest właśnie tym, co się we mnie czuciem nazywa, to zaś czucie, tak właśnie rozumiane, nie jest niczym innym jak myśleniem”. Kartezjusz wyd. 1958: 37.

mości, w której znajdują się informacje dotyczące doświadczenia empirycznego oraz idei intelektualnych.

Logiczną konsekwencją tego poglądu jest drugi, głoszący, iż owa świadomość bytuje tylko w terażniejszości i jako terażniejszość. A zatem ani przeszłość, ani przyszłość nie mogą uchodzić za istniejące; w każdym razie nie istnieją na sposób inny niż doświadczenia empiryczne i idee, których uwaga towarzyszy podmiotowi w niepodzielnej aktualności (Watson 2016: 5). Innymi słowy, ulegamy złudzeniu trwania w czasie i ciągłego przechodzenia od przeszłości do terażniejszości, która z kolei bezustannie zmierza ku przyszłości. Z ontologicznego punktu widzenia nie ma żadnej istotnej różnicy pomiędzy obecnym w naszym umyśle wspomnieniem ostatniego przeczytanego zdania a aktualnym wrażeniem białości kartki i czerni zapisanych na niej wyrazów. Negacja przeszłości i przyszłości obok negacji istnienia świata poza podmiotem poznającym jest zatem drugim filarem solipsyzmu.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że chociaż wnioski dotyczące czasu logicznie wynikają z przyjętego przez Kartezjusza metodologicznego wątpienia, to jednak sam autor *Rozprawy o metodzie* nie wyciągnął z nich ostatecznej konsekwencji. W kwestii czasu idzie on po linii arystotelesowskiej, upatrując dlań zewnętrzną i obiektywną miarę (Sytnik-Czetwertyński 2006: 36). Problem ten doczekał się rozwinięcia dopiero w pismach Berkeleya (Watson 2016: 21n)⁴.

Opierając się na powyższych uwagach, możemy wnosić, że solipsyzm wypływa z dociekań o charakterze metodologicznym. Rodzi się on ze sceptycyzmu, który podaje w wątpliwość prawdziwość świata zmysłowego. Jest to jednak inny rodzaj sceptycyzmu od tego, który był znany w starożytności i legł u podstaw relatywizmu sofistów. Sceptycyzm nowożytny stanowił zabieg programowy, konieczny element przyjętej przez badacza metody, której ostatecznym celem

⁴ Zagadnienie nieistnienia przyszłości i przeszłości jest również istotnym elementem filozofii George'a Santayany (Watson 2016: 110n).

było przewyższenie niepewności. Stąd też wypływał on z epistemologii. Jednak w odróżnieniu od doktryny antycznej konsekwencje sceptycyzmu nowożytnego rozciągały się również na ontologię. Nie zatrzymywał się tylko na stwierdzeniu pewnych aporii dotyczących poznania czy też komunikowalności poznanych już prawd, jak na przykład sceptycyzm w pojęciu Gorgiasza czy Protagorasa (Korolko 2001: 13). Dla starożytnych istnienie świata obiektywnego nie budziło kontrowersji. Negację tę przyniosła dopiero myśl nowożytna. Stało się to za sprawą powiązania epistemologii i ontologii, a konkretniej przez uwarunkowanie bytu, przez poznanie, którą to zależność należy uznać za kluczowy wątek przy badaniu korzeni solipsyzmu.

Jednak ani Kartezjusz, ani Augustyn do grona solipsystów się nie zaliczali. W gruncie rzeczy byli oni spokojni o istnienie bytu zewnętrznego względem podmiotu poznającego. Pewności tej dostarczała im pokorna wiara chrześcijańska, która w centrum stawiała Boga jako źródło wszelkiego istnienia. Zatem gdy mówimy o Kartezjuszu w kontekście dziejów solipsyzmu, czynimy to, mając na względzie relację, jaką ustanowił on pomiędzy poznaniem a bytem. Pozostaje otwarte pytanie, czy również w pismach Augustyna można dostrzec podobną zależność.

Stąd też badając temat solipsyzmu w myśli Augustyna, wyjść należy od kwestii umysłu (czy też duszy) – jego niematerialności i sposobu poznania. W tym zaś kontekście należy przebadać relację, którą ustanowił biskup z Hippony pomiędzy epistemologią i ontologią⁵. Odpowiedzi na nurtujące nas pytanie poszukiwać będziemy w szczególności na kartach *Dialogów z Cassicianum* i dzieła *O Trójcy Świętej*. Do zagadnień natury czasu i statusu ontologicznego przy-

⁵ Ważnym zastrzeżeniem, które w tym miejscu wypada poczynić, jest to, iż poza obszarem naszych dociekań pozostawimy augustyńską teorię iluminacji. Dzieje się tak z tego względu, że charakter poznania przez iluminację jest transcendentny, dotyczy bowiem szczególnego zaangażowania Boga, sama koncepcja zaś nie wypływa z refleksji nad ludzkimi zdolnościami poznawczymi, ale opiera swoją ważność na ustaleniach natury teologicznej.

szłości i przeszłości Augustyn powraca wielokrotnie przy różnych okazjach, jednak najczęściej uwagi poświęca im w rozważaniach, które zawiera księga jedenasta *Wyznań*⁶.

Chociaż obydwa problemy są stosunkowo dobrze opracowane przez wielu autorów, to jednak ich powiązanie z solipsyzmem w najlepszym razie pozostaje na poziomie wzmianek o charakterze wręcz przyczynkarskim. Tym samym brakuje ujęcia kwestii poznania i koncepcji czasu w myśli Augustyna, któremu przyświecałaby intencja prześledzenia występowania zależności pomiędzy epistemologią i ontologią z punktu widzenia badań nad dziejami solipsyzmu.

2. Teoria poznania

Jak zauważa Blake D. Dutton w *Augustine and Academic Scepticism*, dla Augustyna podstawowym spostrzeżeniem na temat umysłu jest fakt, że może on (umysł) być obecny dla siebie samego, jako obiekt własnych dociekań. Z tej pierwszoosobowej perspektywy umysł staje się przedmiotem metarefleksji. Obecnie niniejszy fakt jest dla nas oczywistością, lecz to właśnie Augustyn jako pierwszy zaczął postrzegać umysł w ten sposób i żaden pisarz przed nim tego nie czynił (Dutton 2006: 228).

W refleksji biskupa z Hippony możemy wyróżnić kilka rodzajów prawd wraz z przynależnymi im sposobami poznania: wiedzę pewną, wiedzę niepewną oraz to, względem czego nie możemy mieć żadnej wiedzy.

Zacznijmy od omówienia wiedzy pewnej. W dialogu *Solilokwia* Augustyn bada umysł, uciekając się do formy rozmowy, którą prowadzi w swym wnętrzu, obierając za interlokutora własny rozum⁷.

⁶ Szersze opracowanie tego tematu czytelnik odnajdzie w: van Dusen 2010; Gilson 1955: 250–257; Pranger 2010.

⁷ Nadmienić wypada, że zwrócenie się o naukę do własnego umysłu nie do końca jest oryginalnym pomysłem Augustyna. W literaturze patrystycznej odnajdujemy

To właśnie tutaj pada słynne stwierdzenie, że wiedza pewna i oczywista dotyczy w pierwszej kolejności istnienia podmiotu myślącego. Przytoczmy wybrany fragment:

R. Człowieku, który chcesz poznać siebie, czy wiesz, że istniejesz?

A. Wiem.

R. Skąd wiesz?

A. Nie wiem.

[...]

R. Czy wiesz, że myślisz?

A. Wiem.

R. A więc prawdą jest, że myślisz.

A. Tak. (Augustyn z Hippony wyd. 1953d: II, I-1)

Jednak nie tylko fakt istnienia i myślenia jest przedmiotem bezpośredniego poznania umysłu. W dialogu z Ewodiuszem *O wolnej woli* padają argumenty na rzecz istnienia Boga. Przy tej właśnie okazji Augustyn poszerza katalog prawd oczywistych o rozumienie i życie:

A. [...] Aby więc zacząć od rzeczy najbardziej oczywistych – powiedz mi, czy sam istniejesz. Może mając odpowiedzieć na to pytanie boisz się pomyłki? Ale gdybyś nie istniał, z pewnością nie mógłbyś się w ogóle mylić⁸.

E. Przejdź raczej do następnych pytań.

podobny zabieg u innego afrykańskiego autora. Żyjący na przełomie II i III wieku Tertulian powołuje na świadka i nauczyciela duszę chrześcijańską. Dzieło jego nie jest jednak ujęte w formę dialogu, nigdzie też nie pada wprost stwierdzenie, iż autor rozmawia ze swoją własną duszą (zob. Tertulian wyd. 1983: 100–109). Również i późniejsi autorzy na kartach swych dzieł prowadzili wewnętrzny dialog z duszą. Za przykład może nam tutaj posłużyć oddana w ręce polskiego czytelnika w 2019 *Czerwona księga* Carla Gustava Junga.

⁸ Przykłady podobnych stwierdzeń Augustyna czytelnik odnajdzie także w dziełach *O życiu szczęśliwym* (7), *Soliloquia* (2, 1), *O wierze prawdziwej* (73), *O Trójcy Świętej* (15, 12, 21).

A. A więc twoje istnienie jest faktem oczywistym. Nie byłoby oczywiste, gdybyś nie żył; wobec tego jasne jest także to, że żyjesz. Czy rozumiesz, że te dwie prawdy są zupełnie pewne?

E. Tak jest.

A. W takim razie jasna jest jeszcze ta trzecia, że masz rozum.

E. Jasna. (Augustyn z Hippony wyd. 1953b: II, 3, 7)

W ten sposób uzyskaliśmy zręby tego, co jest przedmiotem bezpośredniego poznania umysłu: myślenie, istnienie, życie i rozumienie. Jednocześnie mogą być one uznane za przymioty, które znamionują sam goły, ujęty w izolacji umysł, niejako go konstytuują. Rzecz o nich wypada, iż są wrodzone i ujmowane intuicyjnie, a dalej, że nie są intersubiektywnie komunikowalne i nie mają podstawy w świecie zewnętrznym. Lecz nie tylko te prawdy umysł poznaje w sposób bezpośredni, bez pośrednictwa zmysłów.

W dialogu *O Nauczycielu* czytamy:

Kiedy zaś chodzi o przedmioty, które widzimy myślą, to jest przy pomocy inteligencji i rozumu [czyli poprzez zaangażowanie myślenia i rozumienia – M. T.], słowa nasze odnoszą się wprawdzie do rzeczy obecnych, oglądanych w owym wewnętrznym świetle prawdy, którą oświeca się i której zażywa tak zwany wewnętrzny człowiek, lecz i wtedy nasz słuchacz, jeśli sam także widzi te przedmioty w sposób czysty ukrytym okiem duszy, wie, o czym mówię, nie na podstawie moich słów, lecz własnego wewnętrznego widzenia. A więc nawet w tym wypadku nie pouczam go słowami, gdyż on sam tę prawdę ogląda. Uczy się on nie z mych słów, lecz dzięki temu, że Bóg przed oczami jego duszy odsłania same rzeczy; zapytany o nie, mógłby sam odpowiedzieć. (Augustyn z Hippony wyd. 1953a: XII, 40)

Z powyższego cytatu wynika, że poza prawdami pierwszoosobowymi, które już zostały wymienione (istnienie, myślenie, rozumienie i życie), wedle Augustyna umysł jest zdolny do poznania (nie bez łaski Bożej) pewnych treści, które również nie wymagają uprzed-

niego działania zmysłów⁹. Wydaje się, że przykładem tego typu prawd mogą być prawdy matematyczne, dialektyczne czy tautologie (Dutton 2006: 229). Dla lepszego zobrazowania swej nauki Augustyn sięga po metaforę wewnętrznego oka duszy. Prawdy oglądane tym okiem różnią się od wcześniej wymienionych przynajmniej w dwóch aspektach. Po pierwsze, są intersubiektywnie komunikowalne. A zatem pojęcie ich jest jednakie u wszystkich ludzi. Po drugie, nie konstytuują samego umysłu. Tytułem przykładu, nie mogę podzielić się z nikim bezpośrednim doświadczeniem istnienia moich myśli i rozumienia, lecz prawdy arytmetyki pojmuję dokładnie tak samo jak inni znający je ludzie.

W ten sposób doprowadziliśmy nasze rozważania do punktu, w którym ukazuje się pierwsze ważne rozróżnienie. Ma ono charakter przede wszystkim epistemologiczny, a dopiero w następnej kolejności ontologiczny. Prawdy przez umysł pojmowane bezpośrednio dotyczą albo samego umysłu, albo też rzeczy, które chociaż ciężko jest z samym umysłem utożsamić, to jednak pozostają one w dyspozycji jego immanencji. Co do sposobu poznania w obu przypadkach jest on bezpośredni, intuicyjny i niezmysłowy. Rozróżnienie ich opiera się na sposobie, w jaki umysł je sobie uświadamia, oraz na możliwości intersubiektywnej komunikacji, a zatem ma charakter epistemologiczny. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że różnica ontologiczna jest ściśle uwarunkowana przez różnicę epistemologiczną. Chociaż obydwie te rodzaje prawd zdają się istnieć w odmienny sposób, to jednak dzielą tę samą przestrzeń immanencji umysłu. Granica pomiędzy nimi jest wyznaczana przez sposób, w jaki podmiot je sobie uświadamia.

Powyższą konstatację można przedstawić graficznie jako koncentryczne kręgi umysłu, w których obrębie w centralnym punkcie

⁹ W *Państwie Bożym* (11. 26) Augustyn twierdzi, że ślady Trójcy są widoczne także w naszym umyśle. Zauważa, że: istniejemy, wiemy, że istniejemy, radujemy się z tego, że istniejemy i wiemy o tym.

są ulokowane prawdy takie jak istnienie, rozumienie, myślenie czy życie, w najbliższym sąsiedztwie zaś znajdują się pozostałe z wymienionych wewnętrznych treści.

Jednak ten katalog prawd dla rozumu oczywistych nie jest kompletny. Brakuje bowiem jeszcze jednej. Przeświadczenie o jej istotności wraz z Augustynem dzieli również Kartezjusz. Mowa jest o wątpleniu, owym znamiennym *dubio, ergo sum*. W dziele *O Trójcy Świętej* Augustyn tak oto pisze:

Ludzie wątpią o tym [o wiedzy zaczerpniętej z poznania zmysłowego – M. T.], tak że jeden utrzymuje jedno, a drugi co innego. Ale któż by wątpił o tym, że żyje i pamięta, rozumie i chce, poznaje i myśli, i formułuje sądy? Przecież jeżeli nawet wątpi, to żyje; jeżeli wątpi, to pamięta, że wątpi; jeżeli wątpi, to wie, że wątpi, chce być pewny; jeżeli wątpi, to myśli, jeżeli wątpi, to wie, że nie wie; jeżeli wątpi, to sądzi, że nie powinien pochopnie się zgadzać. Można o wszystkim innym wątpić, ale o tych aktach ducha nikt nie powinien wątpić. Gdyby tych aktów nie było, to w ogóle nie można by wątpić. (Augustyn z Hippony wyd. 1963: X, 10, 14)

Zagadnienie wątplenia otwiera przed nami kolejny podział. Z faktu, że wątpimy – który to fakt sam z siebie jest niezaprzeczalny – wynika jasno, że:

- a. istnieją prawdy, o których umysł wątpić nie może;
- b. istnieją także i takie prawdy, które leżą poza sferą pewności i oczywistości dla rozumu.

Aby zbadać te ostatnie, odwołajmy się do słów samego Augustyna:

Niech więc dusza [...] nie dąży do poznania siebie, jakby siebie nie znała, ale niech wyodrębni poznanie siebie od poznania innych. [...] Nie mówi się bowiem do duszy: „Poznaj samą siebie”, tak jakby się jej mówiło: „Poznaj cherubinów i serafinów”. O nieobecnych bowiem mówimy wtedy, wierząc jednak w to, o czym nas uczy wiara, że są to moce niebieskie. Nie każe się również duszy poznawać siebie w taki sposób, jak gdybyśmy

jej powiedzieli: „Poznaj wolę tego człowieka”, gdyż ta wola nie jest dla niej obecna, więc jej nie odczuwa, i nie rozumie, a tylko poznaje ją za pośrednictwem znaków zewnętrznych, którym bardziej wierzymy, niż je rozumiemy. I nie w taki sposób, jak byśmy powiedzieli człowiekowi: „Zobacz swoją własną twarz”, co może uczynić jedynie przeglądając się w zwierciadle. Bo nasze własne oblicze nie jest obecne dla naszego wzroku, gdyż nie jest ono tam. Dokąd wzrok może się skierować.

Lecz kiedy mówi się duszy: „Poznaj samą siebie”, dusza od razu rozumie te słowa. „Sama siebie” – zna siebie; nie dlatego innego siebie zna, ale po prostu z tej racji, że jest dla siebie obecna. Gdyby nie rozumiała tego, co się do niej mówi, to z pewnością by tego nie uczyniła. A więc każe jej się czynić to, co czyni, od razu, gdy tylko zrozumie nakaz. (Augustyn z Hippo wyd. 1963: X, 9, 12)

W słowach tych Augustyn ukazuje nam trzy przykłady treści, co do których pewności umysł mieć nie może. Są to: aniołowie, myśli innych ludzi oraz własna twarz. Aniołowie nie są osiągalni za pomocą intelektu i nie mogą być poznani w sposób, w jaki rozum rozważa prawdy o sobie samym bądź twierdzenia matematyczne. Tylko specjalne objawienie Boże jest źródłem wiedzy na ich temat. Podobnie myśli innych ludzi. O ich istnieniu i biegu możemy wnioskować jedynie na podstawie czynów, słów i znaków zewnętrznych, których znaczenie nie jest nawet przedmiotem naszego rozumienia, a jedynie pewnego przeświadczenia i wiary. Wreszcie nawet nasza twarz nie jawi się umysłowi inaczej jak tylko na sposób zmysłowy, za pośrednictwem zwierciadła.

Pozostawmy na boku sprawy związane z aniołami i skupmy się na dwóch pozostałych przykładach. Zarówno w drugim, jak i trzecim przypadku (myśli innych ludzi i twarz) treści są nam udostępniane za pomocą zmysłów, na przykład wzroku i słuchu. W zaproponowanym wcześniej schemacie umyślu umieścilibyśmy je na trzecim, najszerszym, zamykającym dwa pozostałe kręgu. Różnica, jaka zachodzi w stosunku do dwóch mniejszych, wewnętrznych kręgów, znów ma

charakter w pierwszej kolejności epistemologiczny i tak jak poprzednio rzutuje ona na kwestie ontologiczne. Czy jednak dalej mamy do czynienia z immanencją umysłu, czy może już ją przekroczyliśmy i teraz zmysłom ukazuje się świat zewnętrzny? Jaka jest różnica ontologiczna pomiędzy przedstawieniami, które są w umyśle, a tym, co one reprezentują? Czy to, co zmysły ukazują, istnieje? A jeśli tak, to jak? – Oto są pytania o isticie solipsystycznym wydzwiku.

Więcej światła rzuca na te kwestie argument, którym posłużył się Augustyn, aby dowodzić niematerialności duszy¹⁰. W cytowanym już dziele na temat Trójcy Świętej biskup z Hippony tak oto pisze:

Otóż absolutnie nie można mówić o poznaniu jakiejś rzeczy, kiedy się nie zna jej substancji. Toteż znając siebie, dusza zna swoją substancję. [...] Natomiast wcale nie jest pewna, czy jest powietrzem, ogniem albo jakimś ciałem. Toteż nie jest żadnym z nich. Więc nakaz poznania siebie sprowadza się do tego, by z pewnością wiedziała, że jest niczym z tego, co do czego nie posiada pewności. Że tylko tego może być pewna, o czym wie, że tym jest. W taki bowiem sposób myśli o ogniu, powietrzu czy innych rzeczywistościach cielesnych. Lecz zupełnie nie może tak myśleć o tym, czym sama jest, jak myśli o tym, czym nie jest. Wyobrażenia dostarcza jej przedstawień tamtych wszystkich rzeczy – ognia, powietrza czy innego elementu materialnego albo części ciała, albo powiązania i harmonii ciała [...]. Otóż gdyby dusza była rzeczywiście jedną z wymienionych rzeczy, wówczas inaczej myślałaby o tej jednej, a inaczej o pozostałych. To znaczy nie myślałaby o niej za pośrednictwem wyobrażeń, tak jak się myśli o rzeczach nieobecnych, postrzeganych przez zmysły, albo o czymś innym tego rodzaju. Ale poznawałaby tę jedną rzecz dzięki pewnego rodzaju wewnętrznej, nie ułudnej, lecz prawdziwej obecności [...]. W taki sam sposób dusza myśli o tym, że żyje, pamięta, rozumie i chce. (Augustyn z Hippony wyd. 1963: X, 10, 16)

¹⁰ Nadmienić wypada, iż również niematerialność duszy jest przedmiotem jej bezpośredniego poznania; zob. Dutton 2006: 233.

W powyższym cytacie skupiają się wszystkie otwarte wcześniej wątki. Są tutaj obecne kwestie samoświadomości umysłu, prawd pierwszoosobowych oraz rzeczy cielesnych. Z wyraźną ostrością powraca kwestia wiedzy pewnej i wątpliwej. Ponownie różnica ontologiczna jest podyktowana przez poznanie. Dusza wie, czym jest, i wie, czym nie jest. Wiedza pewna dotyczy prawd uświadamianych przez umysł w sposób bezpośredni, z perspektywy pierwszej osoby, podczas gdy świat zmysłowy jest zewnętrzny względem duszy. Ta zewnętrzność wynika jednak właśnie z owego braku pewności, dotyczy tego, „co do czego nie posiada pewności” – jak to ujmuje Augustyn.

Podsumowując, istnieją w umyśle trzy rodzaje treści. Pierwsze dwa zaliczają się do rzeczy niewątpliwych – są to prawdy, które umysł uświadamia sobie bezpośrednio na swój temat, oraz te prawdy, które chociaż nie dotyczą go w sposób bezpośredni, to jednak są uświadamiane na drodze intuicyjnego i dyskursywnego poznania. Trzeci rodzaj treści stanowią przedstawienia będące efektem za pośredniczenia zmysłowego¹¹. A chociaż wszystkie te trzy rodzaje prawd istnieją na sposób sobie właściwy, to wspólnie przynależą immanencji umysłu.

Jednak w dalszym ciągu nurtuje nas pytanie o relację, jaka zachodzi pomiędzy intelektualnymi przedstawieniami rzeczy zmysłowych a światem zewnętrznym. W rozstrzygnięciu tej kwestii okazuje się pomocna augustyńska polemika z akademikami. Punktem wyjścia jest pytanie o charakterze solipsystycznym. Podeprzyjmy się cytatem:

Skąd – powie akademik – wiesz, że istnieje ten świat, skoro zmysły cię zwodzą? [...]

Ja zatem nazywam światem to wszystko, co nas otacza i utrzymuje – jakkolwiek ono jest – wszystko, co według świadectwa moich oczu i moich zmysłów posiada ziemia i niebo albo pozory ziemi i pozory nieba. [...]

¹¹ Rozróżnienie to odnajdujemy również w: Augustyn z Hippony wyd. 1953a: XII, 39.

Jeżeli natomiast mówisz, że to, co przedstawia się moim oczom, nie jest światem, wszczynasz spór o nazwę, ponieważ ja powiedziałem, że nazywam to światem. (Augustyn z Hippony wyd. 1953c: III, 11, 24)

Augustyn odrzuca sceptycyzm akademików, którzy podają w wątpliwość twierdzenie o możliwości poznania istnienia świata, ponieważ opiera się ono na świadectwie zmysłów. W odpowiedzi biskup z Hippony wychodzi od definicji świata, który określa jako wszystko to, co jawi się w umyśle. W ten sposób ucina dyskusję dotyczącą zawodnego poznania zmysłowego. Augustyn nie rozstrzyga kwestii realnego istnienia rzeczy przedstawianych w umyśle. Godzi się, że mogą one być tylko pozorem, widziałem sennym bądź też majakami człowieka złożonego w malignie. Nie zmienia to wszakże faktu, że istnieją, bo się jawią. Świat jako taki zdaje się zatem tożsamy ze światem tego, co się jawi. Punktem odniesienia dla istnienia świata jest sam umysł – istnieje to, co jest oglądane w umyśle. Tym samym biskup z Hippony dotarł do miejsca, gdzie tylko niewielki krok dzieli go od stwierdzenia, iż istnienie jakichś realnych bytów na zewnątrz samego umysłu wcale nie jest konieczne.

3. Czas

Plutarch z Cheronei w tych partiach swoich *Moraliiów*, które poświęcił refleksji nad Platonem (ed. 1874: VIII.4), zbiera różne koncepcje czasu obecne w myśli starożytnej. Kompletuje on w ten sposób pewnego rodzaju katalog stanowisk na dany temat. Tak tedy w opinii Arystotelesa czas jest to ilość ruchu wedle kryterium sprzed i po. Podobnie twierdzi Speuzyp – dla niego czas stanowi wielkość ilościową w samym ruchu. Z kolei zdaniem stoików czas nie jest niczym innym jak tylko pewnym interwałem ruchu. W sposób bardziej poetycki odnosił się do tego zagadnienia Pitagoras, twierdząc, iż czas jest duszą niebios. Pindar zaś personifikuje czas, zwracając się doń jako

do wzniosłego pana, który przewyższa wszystkich błogostawionych bogów.

Sporządzona przez Plutarcha typologia dobrze pokazuje, że problem czasu w opinii starożytnych ograniczał się właściwie do znalezienia odpowiedniej miary. Zagadnienia ontologiczne schodziły na plan dalszy. Tajemnica czasu powinna być tedy wyjaśniona przez przydanie mu odpowiedniej wartości ilościowej. W ten sposób czas próbowano sprowadzić do fizycznej właściwości przynależącej ciałom, jak na przykład odległość lub waga. Jednak jak znaleźć odpowiednią dlań miarę?

Rozwiązania tego problemu dostarczyły ciała niebieskie. Ich ruch wszak cechuje się regularnością i ciągłością. Ponadto jest on zewnętrzny i niezależny względem jakichkolwiek zmian w świecie sublunarnym. Spostrzeżenie to doprowadziło do skojarzenia czasu z ruchem. W tym miejscu warto podkreślić, że u wymienionych filozofów mieliśmy do czynienia z obiektywizacją czasu. Temporalność była cechą przynależną ciałom. Trwała ona w rzeczywistości zewnętrznej względem umysłu i obiektywnej.

Augustyn jednak nie uznaje powyższego rozwiązania za satysfakcjonujące. Zabiegowi polegającemu na utożsamieniu czasu z ruchem stawia on szereg zarzutów, z których na czoło wysuwa się spostrzeżenie, iż skoro czas można mierzyć ruchem, to również i ruch daje się sprowadzić do czasu. W *Wyznaniach* czytamy:

Pewien uczony powiedział mi kiedyś, że czas to nic innego jak ruch słońca, księżyca i gwiazd, ale nie trafiło mi to do przekonania. Dlaczego czas nie miałby polegać raczej na ruchu wszelkich ciał? Gdyby światła niebieskie znieruchomiały, lecz jeszcze obracałyby się koło garncarskie, czyż nie istniałby nadal czas, według którego mierzylibyśmy obroty koła? Czy nie moglibyśmy stwierdzić, że obraca się ono w regularnym rytmie albo że szybkość jego ruchu się zmienia, gdyż niektóre obroty zajmują więcej czasu niż inne? A mówiąc tak, czyż sami nie mówilibyśmy tego w czasie? I czyż nasze słowa nie składałyby się z sylab o nierównej długości – po pro-

stu dlatego, że wymówienie jednej z nich wymagałoby więcej albo mniej czasu niż wymówienie innej? (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 23)

Wypada w tym miejscu poczynić drobną uwagę, iż Augustyn w swojej deprecjacji koncepcji czasu pogańskich filozofów nie porzeka tylko na tym argumentie. Mnoży on zarzuty przeciwko utożsamieniu czasu z ruchem, rozciągając front polemiczny na zagadnienia o naturze moralnej, teologicznej, historiozoficznej czy matematycznej. Nie ma sensu w tym miejscu przytaczać całości jego argumentacji. Dla interesującej nas kwestii solipsyzmu wystarczy, jeśli zauważymy, że Augustyn odrzuca postrzeganie czasu oparte na zewnętrznej, obiektywnej wielkości.

Po ustaleniu, iż nie można uzyskać odpowiedniej symetrii pomiędzy ruchem ciała a czasem, Augustyn rozważa możliwość znalezienia innej miary. Podejmuje tedy próbę mierzenia czasu czasem. Pomysł ten kieruje dalszą refleksję biskupa z Hippony na obszary bliskie zagadnieniu solipsyzmu. Zastanawia się on nad możliwością mierzenia długiego dźwięku trwaniem krótkich dźwięków, a dalej długości całego poematu liczbą wierszy, które z kolei dzielą się na stopy i głoski, z których da się przecież wyróżnić najkrótszą głoskę. Jednak i ten sposób mierzenia czasu Augustyn odrzuca, bo przecież każdy wiersz i każdą głoskę możemy wedle woli wypowiadać krócej lub dłużej (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 26). Nie mają one zatem zewnętrznej i obiektywnej miary, lecz są uwarunkowane subiektywnie. Co więcej, jak zauważa autor *Wyznań*, można przecież, nie otwierając nawet ust, w myślach jedynie, przebiegać kolejne strofy i wiersze (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 27). Wydaje się, iż już w tym miejscu pojawiają się wątpliwości charakterystyczne dla rozważań o wydzwięku solipsystycznym, a mianowicie pytanie o zakres istnienia bytów poza umysłem w kontekście czasowości (Gilson 1955: 255).

Dodatkowym problemem okazuje się kwestia sposobu istnienia trzech wymiarów czasu. Augustyn pyta:

Owe dwie dziedziny czasu – przeszłość i przyszłość – w jakież sposób istnieją, skoro przeszłości już nie ma, a przyszłości jeszcze nie ma? Teraźniejszość zaś, gdyby zawsze była terażniejszością i nie odchodziła w przeszłość, już nie czasem byłaby, ale wiecznością. Jeśli więc terażniejszość jest czasem tylko dlatego, że odchodzi w przeszłość, to jakże i o niej możemy mówić, że jest, skoro jest tylko dzięki temu, że jej nie będzie? Nie możemy więc właściwie mówić, że czas jest, jeśli nie dodajemy, iż zmierzają on do tego, że go nie będzie. (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 14)

Stwierdzenie o nieistnieniu przeszłości i przyszłości w gruncie rzeczy funduje się na innym sposobie ich doświadczania niż terażniejszości. Przeszłość i przyszłość nie istnieją na sposób, jaki jest właściwy terażniejszości, gdyż nie są przedmiotem bezpośredniej uwagi. Percepcja ich odbywa się w terażniejszości i stąd też bytują one pod postaciami wspomnienia i oczekiwania. Zatem każdy ma swoje trzy czasy. Jak stwierdza biskup z Hippony:

[...] obecność rzeczy minionych, obecność rzeczy terażniejszych, obecność rzeczy przyszłych. [...] Jakież tego rodzaju trzy dziedziny istnieją w duszy; ale nigdzie indziej ich nie widzę. Obecnością rzeczy przeszłych jest pamięć, obecnością rzeczy terażniejszych jest dostrzeganie, obecnością rzeczy przyszłych – oczekiwanie. (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 20)

Jednak oczekiwanie i pamięć są w istocie zjawiskami o czysto mentalnym charakterze. Wynika z tego, że przeszłość i przyszłość nie są bytami zewnętrznymi, obiektywnymi i przynależnymi światu. Jeśli tak, to należy porzucić jakiegokolwiek próby poszukiwania obiektywnej podstawy dla czasu. Nie można go postrzegać w odniesieniu do miar, którymi się posługujemy do opisanego rzeczywistości fizycznej, nie da się bowiem określić długim lub krótkim tego, czego w ogóle nie ma (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 15).

A jednak przecież mierzymy czas; mówimy, iż jakiś okres w przeszłości był dwa razy dłuższy od innego, albo coś nastąpiło wcześniej

lub później. Wynika z tego, że mimo wszystko posługujemy się pewną periodyzacją. Augustyn odkrywa podstawy dla miary czasu we własnym umyśle. Przytoczmy jego słynną wypowiedź:

W tobie, umyśle mój, mierzę czas. [...] Wrażenie, jakie mijające rzeczy na tobie wywierają, pozostaje w tobie, gdy one przeminęły. To wrażenie, jako obecne, mierzę, a nie owe rzeczy, dzięki którym przeminęciu ono powstało. To wrażenie mierzę, kiedy mierzę czas. Albo więc to właśnie jest czasem, albo wcale nie mierzę czasu. (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 27)

W stosunku do swoich poprzedników Augustyn całkowicie odwraca perspektywę. Rezygnuje on z poszukiwania obiektywnej podstawy dla czasu, a zamiast tego przenosi dyskusję z obszaru filozofii przyrody na grunt psychologiczny, czy może lepiej epistemologiczny. Zauważyć trzeba, że dokonany przez niego zabieg odpowiada wskazanemu wcześniej elementowi solipsyzmu, polegającemu na uwarunkowaniu sposobu bytowania przez sposób percepcji. Refleksja na temat tego, co jawi się w umyśle, stanowi dla biskupa z Hippony punkt wyjścia do próby uchwycenia istoty czasu. Dopiero na podstawie tych ustaleń buduje on definicję czasu jako „rozciągłości” duszy (Cochrane 1960: 428). Owa *distentio animae* umożliwia trwanie przeszłości i przyszłości w teraźniejszości, a także umożliwia dokonywanie ich pomiaru (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 23, 26).

Reasumując, elementy solipsyzmu w pojęciu czasu u św. Augustyna możemy ująć w trzech następujących punktach:

- 1) stwierdzeniu braku obiektywnego istnienia przeszłości i przyszłości;
- 2) przekonaniu, że czas jest zjawiskiem czysto mentalnym;
- 3) próbie uchwycenia istoty czasu przez odwołanie się do sposobu jego percepcji, a zatem uwarunkowanie bytu od poznania.

Na koniec warto jeszcze poczynić uwagę, iż pojęcie czasu jako rzeczywistości mentalnej, pewnej „rozciągłości duszy”, znajduje swoje przedłużenie w augustyńskiej nauce dotyczącej ciała. Cho-

ciaż kwestia ciała w pojęciu Augustyna nie jest wprost związana z solipsyzmem, to wydaje się mieć z nim pewne elementy wspólne, stąd też warto jej w tym miejscu poświęcić uwagę.

Według Davida van Dusena, autora monografii poświęconej zagadnieniu zmysłowości czasu w filozofii Augustyna, końcowe treści książki jedenastej (wersy 14–29) *Wyznań* wskazują na zmysłowy wymiar czasu. Zauważa on, że wszelkie odniesienia do słyszalnej muzyki czy odtwarzanych w myślach dziełach literackich sugerują, że owa rozciągłość duszy odnosi się również do sfery zmysłowej. Doświadczenie czasu jako zjawiska mentalnego, które objawia się przez pamięć czy też oczekiwanie, zawiera także pewien zmysłowy aspekt rozciągłości. Nie można zatem poprzestać na rozumieniu czasu jako rozciągłości duszy; uwzględnienia wymaga również aspekt rozciągłości doświadczenia zmysłowego w czasie (van Dusen 2010: 138–139). Na podstawie tej uwagi warto jest postawić pytanie, czy obecne w koncepcji czasu wątki solipsyzmu nie znalazły przedłużenia również na gruncie augustyńskiej nauki o ciele.

Zaiste jedną z trudności, które biskup z Hippony dostrzega w dociekaniach dotyczących zarówno czasu, jak i sposobu poznania, jest kwestia ustalenia adekwatnej nauki na temat tego, czym właściwie jest ciało. Zagadnieniu temu poświęca on sporą część książki dziesiątej *Wyznań*, w której rozpatruje wrażenia zmysłowe przechowywane w skarbcu pamięci.

Augustyńska nauka o ciałach znacznie odbiega od tej, ku której skłaniali się filozofowie o proveniencji akademickiej. Platonicy, przypomnijmy, przyjmują, iż ciało jest tylko pewnym odbiciem świata idei, cieniem na ścianie. Augustyn z kolei wołał rozpatrywać ciało jako organ, czyli narzędzie, za którego pomocą człowiek nawiązuje kontakt ze światem. Pogląd ten jednocześnie implikuje stwierdzenie, że świat niejako odsłania się człowiekowi w doświadczeniu zmysłowym ciała. Ale przecież doświadczenie dostarczane przez zmysły pozostaje zamknięte w czasie, stąd też „wszystko, czego dotyczy zmysł cielesny i co dzięki temu nazywa się dotykającym, jest podległe zmia-

nie bez przerwy, a zmiana ta odbywa się nieustannie i nieprzerw nie, bez najmniejszego zatrzymania się¹². Tutaj Augustyn zdaje się podzielać doskonale znane już Heraklitowi poczucie płynięcia przez świat zmysłowy (Cochrane 1960: 427). Percypowana w ten sposób rzeczywistość przybiera postać *imaginale figmentum*. Jest to rodzaj wytworzonego przez umysł obrazu, który jednocześnie indywidualizuje podmiot poznający, niby „dowód osobisty” (Cochrane 1960: 428). Świat tedy daje się sprowadzić do nieustannie pojawiającego się i niknącego we wspomnieniu korowodu poruszających się wzorów rejestrowanych przez zmysły ciała. Spostrzeżenie to doprowadza Augustyna do relatywizacji rzeczywistości obiektywnej. Uważa on mianowicie, że nie istnieje coś takiego jak absolutne ciało. Wszelkie fizyczne wielkości, które przypisujemy bytom zewnętrznym, w istocie pozostają względne w stosunku do nas samych. Augustyn powiada: „Wydaje się zaś wielki [świat – M. T.] nie przez swój rozmiar, lecz przez małość naszą, to jest istot, których jest pełny” (Augustyn z Hippony wyd. 1954: 43, 80). Innym przykładem może być muzyka, w której interwały są różne dla każdego stworzenia obdarowanego zmysłem słuchu (Cochrane 1960: 428).

Trudno jest rozpatrywać koncepcję czasu u świętego Augustyna w oderwaniu od jego teorii na temat poznania świata zmysłowego. W gruncie rzeczy percepcja czasu i percepcja zjawisk zmysłowych zachodzi w tej samej rozciągłości uwagi duszy. A chociaż dane płynące z doświadczenia docierają do umysłu za pośrednictwem zmysłów, to jednak poznanie to nie wykracza poza granice temporalności, która jest domeną przynależną duszy. Właśnie z tego powodu podlegają one bezustannej przemijalności, natomiast miejscem, w którym są udostępniane dla intelektu, jest pamięć. Wątek solipsyzmu ujawnia się tutaj nie tyle bezpośrednio, ile właśnie w kontekście temporalności zmysłów. Przez powiązanie percepcji czasu z percepcją bytu zmysłowego Augustyn dochodzi do relatywizacji świata zewnętrznego.

¹² Augustyn z Hippony, *Różne zagadnienia*: LXXXIII, 9, za: Cochrane 1960: 427.

Nie ma już absolutnego ciała, posiadającego obiektywne właściwości, jak na przykład waga bądź wielkość. W gruncie rzeczy dokonuje się tutaj zabieg myślowy dokładnie odwrotny od tego, który przyświecał filozofom pogańskim. Próbowali oni, zakładając obiektywność świata zewnętrznego, stworzyć równie obiektywną miarę czasu. Augustyn z kolei przez uwewnętrznienie czasu i sprowadzenie go do sfery umysłu relatywizuje również i świat ciał poznawalnych zmysłowo. W tym właśnie punkcie daje się zaobserwować charakterystyczną dla solipsyzmu zależność sposobu bytowania od sposobu poznania.

Zakończenie

Na podstawie powyższych rozważań możemy wyciągnąć następujące wnioski:

1) Elementem wiążącym myśl Augustyna z solipsyzmem jest przyjęcie pierwszoosobowej perspektywy rozważań. Zabieg ten w ostateczności doprowadził do ustanowienia zasady, iż różnica w poznaniu pociąga za sobą różnicę ontologiczną – nie na odwrót. Co więcej, kwestia istnienia koniecznego związku pomiędzy przedstawieniami rzeczy zmysłowych, które posiada umysł, a realnym ich bytem nie została ostatecznie rozstrzygnięta.

2) Należy zauważyć, że ustanowienie zasady uzależniającej sposób bytowania od poznania otwiera drogę do solipsyzmu. Wystarczy bowiem zanegować różnicę w sposobach poznania poszczególnych rodzajów treści, zamazać krzywe wyznaczające kolejne wewnętrzne kręgi na naszym schemacie, by stwierdzić, że zniknęła również różnica ontologiczna. W istocie aby dokonać takiego zabiegu, potrzebna jest tylko drobna zmiana perspektywy. Mianowicie należy nieco oddalić punkt widzenia, aby ujrzeć wszystkie opisywane przez nas prawdy złane w jeden strumień świadomości, poza którym nie ma już nic.

3) Augustyńska koncepcja czasu zawiera pewne elementy wspólne z solipsyzmem. Przede wszystkim odrywa ona czas od zewnętrznych,

obiektywnych wielkości i przenosi do sfery immanencji podmiotu. Czas istnieje w duszy, lecz nigdzie poza nią. Tym samym nie istnieją ani przyszłość, ani przeszłość jako oddzielne dziedziny czasu. Cały ciężar temporalności spoczywa na terażniejszości, w której uobecnia się także pamięć rzeczy minionych i oczekiwanie tego, co ma się dopiero wydarzyć.

4) Z koncepcji czasu jako rozciągłości duszy Augustyn wyciąga wnioski dotyczące doświadczeń zmysłowych. Zmysły mianowicie również cechuje pewna rozciągłość. Konstatacja ta doprowadza Augustyna do negacji istnienia absolutnego ciała. Byty zewnętrzne względem podmiotu poznającego są uwarunkowane jego sposobem percepcji. Tym samym dochodzi do ich relatywizacji.

Wszystkie powyżej wyszczególnione elementy augustynizmu można zaobserwować również w solipsyzmie. Bliskość tych koncepcji nie ogranicza się tylko do werbalnej powierzchowności, lecz dotyka konstrukcji poszczególnych partii całego systemu myślowego (na przykład epistemologii). Nie przesądza to jednak ostatecznie o bezpośredniej inspiracji, jaką Kartezjusz czy Berkeley mogliby czerpać z pism Augustyna w kwestii tych elementów, które posłużyły za bazę dla solipsyzmu. Jednak jak się wydaje, ukazanie takiego związku nie jest w tym miejscu wcale konieczne. Niezależnie bowiem od potwierdzenia augustyńskiej proveniencji kartezjańskiego *cogito* czy podstaw empiryzmu Berkeleygo zbieżności pomiędzy solipsyzmem a filozofią biskupa z Hippony są faktem – chociaż może być to zbieżność czysto przypadkowa. Trzeba jednak pamiętać, że chociaż podobieństwa te istnieją i nie wyczerpują się jedynie w sferze werbalnej, to jednak poszczególne myśli są solidnie osadzone w potężnej strukturze całego filozoficznego systemu, którego sercem jest teologiczna wizja Boga. Bóg ten, rozumiany jako transcendentny absolut, w żadnej mierze nie daje się pogodzić z solipsystycznymi roszczeniami podmiotu do roli źródła i kreatora wszelkiej rzeczywistości. Niezależnie od tego, jak dalece Augustyn mógłby posunąć się w relatywizacji czasu i świata poznawanego zmysłowo, ów Bóg

będzie stanowił nieprzekraczalną granicę dla demiurgicznej mocy umysłu. Stąd też właściwszym jest mówienie raczej o pewnych elementach solipsyzmu w myśli Augustyna bądź też o prezentowanym przez biskupa z Hippony rodzaju protosolipsyzmu.

Na sam koniec chciałbym zauważyć, że chociaż zagadnienia teorii poznania i czasu u Augustyna są stosunkowo dobrze opracowane w literaturze przedmiotu, to jednak wątek solipsyzmu nie jest w nich traktowany priorytetowo (jeśli w ogóle się pojawia). Dzieje się tak między innymi z tego względu, że rozważania nad Augustynem umieszczone są najczęściej w szerszym kontekście badań skupionych wokół myśli patrystycznej bądź średniowiecznej. Solipsyzm zaś stanowi obszar zainteresowań uczonych zgłębiających filozofię nowożytną i współczesną. Niniejsza monografia jednak stworzyła dobrą okazję do przedstawienia nauki Augustyna w innym zupełnie kontekście i pogłębienia namysłu nad korzeniami pewnych koncepcji. Niewykluczone, że taka retrospektywa okaże się inspiracją dla badań nad możliwościami zaistnienia solipsyzmu w innych niż tylko nowożytny paradygmatach myślowych.

Bibliografia

- Augustyn z Hippony (wyd. 1953a). O nauczycielu. Modrzejewski, J. (tłum.). W: Augustyn z Hippony, *Dialogi filozoficzne*, 3 (s. 18–70). Warszawa: PAX.
- Augustyn z Hippony (wyd. 1953b). O wolnej woli. Trombała, A. (tłum.). W: Augustyn z Hippony, *Dialogi filozoficzne*, 3 (s. 77–235). Warszawa: PAX.
- Augustyn z Hippony (wyd. 1953c). Przeciw akademikom. Augustyniak, K. (tłum.). W: Augustyn z Hippony, *Dialogi filozoficzne*, 1 (s. 43–143). Warszawa: PAX.

- Augustyn z Hippony (wyd. 1953d). Solilokwia. Świderkówna, A. (tłum.). W: Augustyn z Hippony, *Dialogi filozoficzne*, 2 (s. 5–77). Warszawa: PAX.
- Augustyn z Hippony (wyd. 1954). O wierze prawdziwej. Ptaszyński, J. (tłum.). W: Augustyn z Hippony, *Dialogi i pisma filozoficzne*, 4 (s. 80–168). Warszawa: PAX.
- Augustyn z Hippony (wyd. 1963). *O Trójcy Świętej*. Stokowska, M. (tłum.). Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Augustyn z Hippony (wyd. 2002). *Wyznania*. Kubiak, Z. (tłum.). Kraków: Znak.
- Cary, P. (2000). *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford: Oxford University Press.
- Chadwick, H. (2001). *Augustine*. New York: Oxford University Press.
- Cochrane, Ch. N. (1960). *Chrześcijaństwo a kultura antyczna*. Pianko, G. (tłum.). Warszawa: PAX.
- van Dusen, D. (2010). *Space of Time. A Sensual Interpretation of Time in Augustine, Confessions X to XII*. Leiden–Boston: Brill.
- Dutton, B. D. (2006). *Augustine and Academic Scepticism*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Gilson, E. (1930). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système Cartésien*. Paris: J. Vrin.
- Gilson, E. (1955). *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*. Jakimiak, Z. (tłum.). Warszawa: PAX.
- Gouhier, H. (1978). *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*. Paris: J. Vrin.
- Jung, C. G. (wyd. 2019). *Czerwona księga*. Prokopiuk, J., Korpanty, J. (tłum.). Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Kartezjusz (wyd. 1952). *Rozprawa o metodzie*. Boy-Żeleński, T. (tłum.). Kraków: PIW.
- Kartezjusz (wyd. 1958). *Medytacje o filozofii pierwszej*. Ajdukiewicz, M., Ajdukiewicz, K. (tłum.). W: Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*. Kraków: PWN.

- Kartezjusz (wyd. 2002). *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*. Chmaj, L. (tłum.). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Korolko, M. (2001). *Retoryka i erystyka dla prawników*. Warszawa: PWN.
- Matthews, G. (1992). *Thought's Ego in Augustine and Descartes*. Ithaca: Cornell University Press.
- Matthews, G. (2010). Augustine's First-Person Perspective. W: P. Cary, J. Doody, K. Paffenroth (Eds.), *Augustine and Philosophy* (s. 41–60). Lanham: Lexington Books.
- Menn, S. (1998). *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plutarch (ed. 1874). *Platonicae Quaestiones*. Pobrane z <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0384%3Achapter%3D8%3Asection%3D4>
- Pranger, M. B. (2010). *Eternity's Ennui. Temporality, Perseverance and Voice in Augustine and Western Literature*. Leiden–Boston: Brill.
- Rodis-Lewis, G. (2000). *Kartezjusz i racjonalizm*. Cichowicz, S. (tłum.). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Sorabji, R. (2006). *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sytnik-Czetwertyński, J. (2006). *Metafizyczne zasady wszechświata. Kartezjusz – Newton – Leibniz*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tertulian (wyd. 1983). Świadectwo duszy. Guryń, A. C. (tłum.). W: Tertulian, *Wybór pism*, 2 (s. 100–109). Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Watson, R. A. (2016). *Solipsism. The Ultimate Empirical Theory of Human Existence*. South Bend: St. Augustine Press.