

Szymon Wróbel

Refleksyjność aporetyczna : na marginesach książki Roberta Piłata "Aporie samowiedzy"

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (150), 190-204

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Szymon Wróbel

Refleksyjność aporetyczna. Na marginesach książki Roberta Piłata *Aporie samowiedzy*¹

1. Obawa

Przyznam się, że nieco obawiałem się efektu kolejnego projektu Roberta Piłata związanego z samowiedzą, bowiem jego roboczy tytuł – *Teorie samowiedzy*, sugerował stworzenie ogólnej, fundamentalnej, ostatecznej i rozbudowanej teorii samowiedzy, która ekstrapolowała by na nowy teren metodologię analityczną. Niezwykle ucieszyła mnie jednak struktura książki zatytułowanej *Aporie samowiedzy*, która ma charakter otwarty, ściśle niefundamentalistyczny, aporetyczny właśnie. Robert Piłat jest w tej książce zainteresowany bardziej szkicowaniem pól problemowych związanych z pojęciem samowiedzy, mniej zaś poszukiwaniem ostatecznych rozstrzygnięć w tym temacie. Nie może być inaczej, skoro sam autor w końcowych fragmentach wyznaje – „Ktoś, kto chce utrzymać ideał refleksyjnego samopoznania, musi być przygotowany nie tylko na aporie, lecz także na ostateczne fiasko refleksji, która nie potrafi sobie z nimi poradzić”². Robert Piłat pisze tak, jakby

Szymon Wróbel –

profesor filozofii w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk oraz w Instytucie Badań Interdyscyplinarnych Artes Librales UW. Ostatnie trzy książki to: *Deferring the Self* (2013), *Grammar and Glamour of Cooperation. Lectures on the Philosophy of Mind, Language and Action* (2014) oraz *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej* (2014). Kontakt: wrobelsz@gmail.com

1 R. Piłat *Aporie samowiedzy*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2013.

2 Tamże, s. 310.

przeczuwał, że naturalną i nieuniknioną ontologią humanistyki nie jest ontologia sukcesu, ale ontologia porażki, tak jakby świadomość porażki od samego początku definiowała kondycję podmiotu piszącego, podmiotu refleksyjnego. Ontologia sukcesu definiuje przedsięwzięcia z zakresu techné (τέχνη), projekty z zakresu poiesis (ποίησις) definiuje porażka.

Książka Piłata to raczej kolejne próby zmierzenia się z trzynastoma aporiami i wariacje na temat ich możliwych rozwinięć niż konsekwentne usiłowania wyeliminowania tych problemów (anomalii). Robert Piłat w tej książce zachowuje się co najwyżej jak falsyfikcjonista odrzucający fałszywe tropy teorii samowiedzy lub programy, które okazują się mało efektywne (w terminologii Imre Lakatosa – zdegenerowane), nie lansuje jednak jednego ostatecznego paradygmatu i nie próbuje nas przekonać do „nowej fenomenologii badań nad samowiedzą”, która byłaby zdolna rozwiązać problem refleksyjnego cogito. Nic zatem bardziej nie mogło dodać wartości temu projektowi niż taki rozdyskutowany, polemiczny charakter książki. To więcej niż zbawienne dla tego projektu, że Robert Piłat nie zechciał rywalizować, powiedzmy, z dziełem Józefa Kozielskiego, który wiele lat temu ofiarował nam książkę z tytułowaną *Psychologiczna teoria samowiedzy*³, książkę, która stała się czymś w rodzaju podręcznika samowiedzy dla kilku pokoleń psychologów, w tym dla mnie. Prawdę mówiąc, od czasu wydania książki Józefa Kozielskiego nie zauważyłem na polskim rynku tak ambitnego projektu scalenia naszej wiedzy na temat samowiedzy. Jak się za chwilę okaże, moim zdaniem, stało się tak z powodów zasadniczych.

Twierdząc zatem, że książka Roberta Piłata na szczęście nie ma nic z podręcznika, a w pisaniu Roberta Piłata nie ma nic z dydaktyzmu. Są natomiast otwarte polemiki i dyskusje z tak znanymi filozofami jak – św. Augustyn, Michel de Montaigne, Blaise Pascal, René Descartes, Søren Kierkegaard, Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Ludwig Wittgenstein, Donald Davidson, Hannah Arendt, Martha Nussbaum, Saul Kripke, Michel Foucault, Paul Ricœur, i tymi nieco mniej znanymi jak – Stephen Greenblatt, Elizabeth Anscombe, Roderick Chisholm, Donald Verene, José Luis Bermúdez, David Rosenthal, Dan Zahavi, Richard Moran czy Héctor Neri Castañeda. Już samo wyliczenie tych nazwisk (a lista ta nie pretenduje do kompletności) sugeruje, że nie ma prostego klucza do książki Roberta Piłata. Prawdopodobnie w myśleniu autora nadal dominuje orientacja fenomenologiczna oraz analityczna, ale wśród wymienianych

3 J. Kozielski *Psychologiczna teoria samowiedzy*, PWN, Warszawa 1981.

przez niego filozofów znajdujemy też „myślicieli życia” od Sokratesa przez Montaigne’a po Foucaulta. I to otwarcie na życie, tj. naiwność, spontaniczność, samopobudzającą się refleksyjność uważam za największą zaletę tej książki i pisarstwa Roberta Piłata w jego obecnej formie.

Skrupulatnie wyliczając, w trybie buchalteryjnym książka składa się z szesnastu raczej krótkich, ale bardzo rozbudowanych rozdziałów. Pierwsze dwa, wprowadzające – *Wstęp* i *Przyczyny aporetyczności samowiedzy*, wyjaśniają, w jakim sensie aporie samowiedzy są nieuniknionym skutkiem refleksji. Te rozdziały jednak poza aspektem czysto epistemologicznym wprowadzają także refleksję etyczną (zawsze u Roberta Piłata obecną), w której samowiedza okazuje się praktycznym ideałem kierowania sobą, czymś w rodzaju warunku *a priori* „etyki troski o siebie” (mądręgo samozarządzania). Kolejne rozdziały to dyskusje wokół diagnozowanego przez autora problemu, tj. aporii. I tak kolejno spotykamy w tej książce następujące aporie – *Znaczenie zaimka „ja”*, *Dialektyka samooskarżenia i samousprawiedliwienia*, *Samowiedza jako modyfikacja własnego przedmiotu*, *Zła wiara*, *Omylność i wewnętrzny autorytet*, *Perspektywa drugiej osoby*, *Samowiedza a system nerwowy*, *Przypisywanie sobie działań*, *Samozakłamanie*, *Normatywność*, *Samoświadomość*, *Słaba wola*, *Znajomość własnych uczuć*. Książka kończy się podsumowaniem pod bardzo obiecującym tytułem – *Samowiedza pogodzona z aporią*. W tym ostatnim rozdziale znajdujemy skrupulatny bilans, który pozwala autorowi naszkicować granice teorii samowiedzy. Trudno dyskutować z tak ambitnym projektem badawczym w całości i ze wszystkimi aporiami wyliczonymi przez autora. Dlatego w celu nadania swej wypowiedzi spójności, zadam Robertowi Piłatowi trzy pytania – (1) co to jest samowiedza i teoria samowiedzy?, (2) czym jest w ogóle aporia?, i wreszcie, (3) czy istnieje skończona lista aporii samowiedzy? Szukając u autora odpowiedzi na te trzy pytania, spróbuję podjąć z nim dyskusję. Aporia bowiem to nie tylko aporia dziejąca się w refleksyjnym *cogito*, w jego wnętrzu, ale także aporia w obrębie rozumu komunikacyjnego, w obrębie zbiorowego sporu o kształt i listę aporii.

2. Od samowiedzy i teorii samowiedzy

Zacznę od pytania podstawowego, tj. o rozumienie samowiedzy i jej teorii. Robert Piłat pisze otwarcie, jasno deklarując i diagnozując swoją pozycję intelektualną –

Rozważania zawarte w tej książce mieszczą się w paradygmacie refleksyjnym umysłu i noszą na sobie kartezjańskie piętno, czyli ciężar aporii. Aporia polega na tym, że skoro są argumenty za tym, że nie da się zastąpić „ja” żadnym opisem tego, kto tu i teraz mówi o sobie „ja” i jeśli w związku z tym uznamy odniesienie ja za nieeksplicowalne, a dostępne tylko przez jego realizacje w różnych kontekstach, to mówiący nie ma też możliwości sprawdzenia, czy w danym przypadku naprawdę wskazuje na samego siebie.⁴

Jeśli dobrze rozumiem tę centralną dla książki deklarację, sugeruje ona dwie sprawy – (1) opowiedzenie się przez Roberta Piłata za paradygmatem refleksyjnego umysłu, (2) uznanie nieusuwalnej aporetyczności samowiedzy związanej z odwołaniem się do tego paradygmatu. Powstaje zatem pytanie, dlaczego odznaczający się racjonalnością i znany z niej autor z taką premedytacją i stanowczością odwołuje się do teorii, która wywołuje lawinę trzynastu anomalii?

Otóż paradygmat refleksyjnego umysłu to teoria umysłu, która próbuje zdobyć samowiedzę, nie tyle posiłkując się wiedzą naukową na swój temat (np. psychologią, naukami behawioralnymi, kognitywistyką, psychoanalizą czy neurologią – perspektywą trzecioosobową) ani wiedzą innych ludzi na swój temat (perspektywą drugiej osoby – obserwatora), ile zwyczajną samorefleksją, autoanalizą, samoinspekcją, by nie powiedzieć „introspekcją” (tego słowa Robert Piłat nie używa). Jeśli tak się rzeczy mają, to pytanie brzmi: czy podmiot poznający jest wyposażony w narzędzia pozwalające mu na skuteczną autoobserwację? Mówiąc językiem Gilberta Ryle’a, należałoby zastanowić się nie tyle nad tym, czy podmiot poznający wyposażony jest w uprzywilejowaną wiedzę na swój temat (w to już chyba nikt nie wierzy), ile czy w ogóle jest wyposażony w narzędzia pozwalające mu na zdobycie tej wiedzy o sobie?

Robert Piłat na przekór behawiorystom, kognitywistom, neurologom i psychoanalitykom nie celebrytuje „odkrycia nieświadomości” i nie deprecjonuje przywileju autoanalizy (autorefleksji), ale przeciwnie – próbuje stworzyć coś na kształt „obrony rozumu refleksyjnego”. Szkoda, że w tej obronie nie konfrontuje swych intuicji z obecną wiedzą psychologiczną i psychoanalityczną, która znacznie osłabia naszą wiarę w moc samopoznania. Robert Piłat wierzy, że metodami analizy pojęciowej i naturalnej

4 R. Piłat *Aporie samowiedzy*, s. 43.

obserwacji jest w stanie powołać na nowo do życia paradygmat umysłu refleksyjnego, dlatego pisze w sposób tak kategoryczny: „Bronię ideału refleksyjnej samowiedzy, nawet jeśli zawsze będzie on wywoływał aporie”⁵. Sam byłbym tu bardziej ostrożny, uważam bowiem, że kwestia nieświadomych stanów umysłowych (w książce Roberta Piłata w zasadzie nieobecna) mocno komplikuje możliwości samoobserwacji, samorefleksji i samopoznania⁶.

Robert Piłat pisze:

Mamy powody sądzić, że niektóre z istotnych funkcji umysłu – związane z poznaniem i działaniem – są ukryte przed tą właśnie zdolnością umysłu, która samopoznaniu ma służyć – przed racjonalnym dociekaniami. Dlatego w samopoznaniu odnosimy się tylko częściowo do samoobserwacji i wyciągania wniosków z doświadczenia.⁷

Ukryte własności umysłu, jego utajone funkcje to przecież inne imię nieświadomości. Ich obecność nie przeszkadza jednak autorowi projektu nalegać na przynajmniej częściową teorię samopoznania. Robert Piłat nie jest oczywiście naiwny – odróżnia on możliwość od konieczności i od samego początku zdaje sobie sprawę z tego, że taka teoria refleksyjnego rozumu może być tylko aporetyczna, tj. niepewna, fragmentaryczna i do pewnego stopnia paradoksalna.

W jaki sposób Robert Piłat broni refleksyjnej samowiedzy człowieka? No cóż, przez zadanie pytania – czemu służy samowiedza?, a zatem głównie przez wskazanie jej funkcji. A tych funkcji jest bardzo dużo – wiedza o samym sobie jest najistotniejszym składnikiem tożsamości, ponadto samowiedza jest zakładana przez rozumowania moralne, w sądach stwierdzających odpowiedzialność moralną za czyn; wreszcie, co być może najistotniejsze, samowiedza jest ściśle związana z postulatami doskonalenia samego siebie, tj. bez samowiedzy niemożliwe wydaje się ucieleśnienie ideałów szczęśliwego i dobrego życia. Otóż to powiązanie samowiedzy z poszukiwaniem doskonałości moralnej oraz zdolnością zobowiązania

5 Tamże, s. 8.

6 Patrz: Sz. Wróbel *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego podmiotu poznającego?* Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1997; Wznowienie: Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012.

7 R. Piłat *Aporie samowiedzy*, s. 19.

siebie samego do przestrzegania określonych reguł jest, śmiem twierdzić, dla Roberta Piłata wartością naczelną. Robert Piłat definiuje samowiedzę jako wiedzę na temat samego siebie, która prowadzi do samozobowiązania w takich zakresach działania, myśli i mowy, które regulowane są normami uznawanymi przez daną osobę. Samowiedza jawi się zatem jako doniosły ideał teoretyczny i praktyczny. Mówiąc wprost: bez refleksyjnej jaźni nie byłoby podmiotu zdolnego realizować normatywne zobowiązania, nie byłoby zatem podmiotu etycznego. Paradygmat refleksyjnego umysłu okazuje się zatem paradygmatem refleksyjnego umysłu praktycznego. Skoro tak, skoro refleksja jest tak silnie skorelowana z działaniem i regulacją działania, skoro refleksja nie jest wycofaniem się ze świata, ale byciem w świecie, to pozostaje pytanie: dlaczego ten refleksyjny podmiot jest stale i w sposób konieczny zagrożony aporetycznością? I na czym ta aporetyczność polega? Pytanie istotne tym bardziej, jeśli samowiedza ma się stać ironiczną samowiedzą, tj. częścią podmiotu ironicznego?, o czy dowiadujemy się – ku mojemu niemałemu zaskoczeniu – w końcowych fragmentach książki.

No cóż, jeśli dobrze rozumiem główną tezę Roberta Piłata, to brzmi ona tak: z jednej strony mogłoby się wydawać, że towarzyszący każdemu doświadczeniu moment podmiotowy jest ontologicznie niesamodzielny (jest momentem bytowym, nieoddzielanym od całości), poznawczo pusty (cała jego treść pochodzi z kontekstu, a ponadto nie prezentuje się on w refleksji) oraz etycznie nieistotny (nasza czysta obecność nie jest przedmiotem troski, jest nim raczej pełny fenomen życia); z drugiej jednak strony wydaje się, że subiektywny biegun każdego doświadczenia tworzy pewną spójną i ciągłą strukturę związaną z kontrolą ciała, propriocepcją i kinestezami, co oznacza, że podstawą samowiedzy jest nie epizodyczna samoświadomość, lecz odwrotnie, to epizodyczna samoświadomość domaga się pewnej podstawy w postaci stałego pola autoprezentacji podmiotu tych epizodów. Oto główny paradoks książki: podmiot wydaje się być jedynie pustym założeniem doświadczenia umysłowego, pustym postulatem rozumu, i jednocześnie jego jedynym możliwym substratem, polem autoprezentacji, jego jedyną realnością.

Robert Piłat pisze o tym wprost: „Gdyby chcieć w jednym zdaniu określić *ap o r e t y c z n o ś ć* samowiedzy, należałoby powiedzieć, że dążąc do samopoznania, pragniemy dowiedzieć się właśnie tego, co mogłoby nam samowiedzę umożliwić. Przedmiotem zainteresowania jest tu bowiem *prima facie* nie treść doświadczenia (fenomenologia nie jest po prostu wyrafinowanym opisem tego, czego się doświadcza), lecz byt samego

doświadczenia. Fenomenologia kontynuuje długą tradycję poszukiwania samowiedzy we wnętrzu i środkami własnego umysłu. I trzeba powiedzieć, że tu właśnie leży źródło większości aporii omówionych w tej pracy. Przedmiotem samopoznania są bowiem, przynajmniej częściowo, właśnie te atrybuty umysłu, które służą poznawaniu samego siebie”. Słowo „częściowo”, do którego Robert Piłat bardzo często się odwołuje, zbyt często, nie rozwiązuje jednak głównego problemu, a to, że atrybuty poznania są także atrybutami narzędzia poznania, skazuje teorię samowiedzy na rodzaj samouwikłania i samozapętlenia.

Odważmy się zapytać: jakiego samouwikłania i samozapętlenia? Otóż, twierdząc, że Robert Piłat, opisując paradoks główny samowiedzy refleksyjnej, wpada w pewną pułapkę, którą sam na siebie zastawia. Jaka to pułapka? Odwołując się do diagnoz Paula Ricœura powiedziałbym, że należy odróżnić apodyktyczność od adekwatności poznania. Apodyktyczność wiąże się z wyprowadzeniem „jestem” z „wątpię”. Tu spotykamy Kartezjusza i Husserla. Adekwatność natomiast wiąże się z ustaleniem stosunku tego istnienia z formą istnienia. Tu spotykamy Montaigne’a i Freuda. Jestem, ale jaki jestem /*a*, który jestem, czy jestem rzeczywiście taki, jakim się postrzegam? „Jak istnienia” nie pokrywa się z „że istnienia”. Pytając wprost: czy mielibyśmy przyjąć, że umysł refleksyjny jest taką strukturą, która poznając samą siebie, samą siebie ustanawia? Gdyby tak było, to paradoks (aporia) samowiedzy polegałaby na tym, że albo – myśląc o sobie, podmiot sam siebie by ustanawiał, i nie byłoby niezależnego od jego myślenia „obiekta” poznania lub wartościowania. Wtedy też samowiedza wyczerpywałaby nie tylko wiedzę o umyśle, ale też byłaby tym umysłem. Albo też – samowiedza nie miałaby mocy konstytutywnych, ale wtedy pozostawałaby wobec swego obiektu w takiej samej relacji poznawczej jak każda inna wiedza wobec dowolnej struktury świata. Wtedy też należałoby przeprowadzić wobec tej wiedzy krytykę poznania na wzór kantowskiej krytyki czystego rozumu.

Robert Piłat to oczywiście wie i mam przecucie, że stale krąży wokół tego problemu i o nim pisze, ale nigdy go nie tematyzuje wprost. Gdyby to uczynił, okazałoby się, że albo jest radykalnym konstruktystą mentalnym (powiedzmy „robi” wobec stanów umysłowych to, co John R. Searle „robi” wobec prezydentów, państw i pieniędzy), albo że po prostu chce powtórzyć wyczyn Kanta, tj. raz jeszcze powtórzyć krytykę czystego rozumu, ale w odniesieniu do świata wewnętrznego, a nie zewnętrznego. Robert Piłat robi jedno i drugie – czyni umysł obiektem intencjonalnym

świadości refleksyjnej, a sam umysł okazuje się tym, czego sam na swój temat się domyśla, równocześnie wzbudzając nieufność wobec domysłów umysłu na swój temat, czyniąc z nich ciąg przesłanek do generowanych (lub odkrywanych) przez siebie aporii.

3. Czym jest aporia?

W książce Roberta Piłata nie znajdujemy systematycznego i jednolitego wyjaśnienia pojęcia „aporii”. Znajdujemy w zamian kilka przybliżeń tego pojęcia. Robert Piłat pisze *inter alia* –

Przedstawiam w tej książce trudności, z którymi musimy się zmierzyć dążąc do samopoznania. [...] Trudności te nazywam aporiami, ponieważ modyfikowanie aparatu pojęciowego mogące usunąć trudności wywołuje równie poważne trudności w innych obszarach refleksji.⁸

Tutaj aporie są po prostu trudnościami poznawczymi, które piętrzą kolejne trudności przy każdej próbie ich usunięcia. W innym miejscu znajdujemy jednak silniejszą definicję aporii –

Aporia powstaje wówczas, gdy wartości zmiennych, czyli określone zbiory sytuacji i pojęć, generują pytania, na które nie da się odpowiedzieć, nie przecząc przekonaniom powziętym wcześniej na podstawie tego samego zbioru sytuacji i pojęć.⁹

W tym znaczeniu aporia zbliżałaby się do pojęcia paradoksu, w rozumieniu etymologicznym, tj. jako czegoś nieoczekiwanego, oraz logicznym, tj. twierdzenia prowadzącego do sprzecznych wniosków. W tekście Roberta Piłata znajdujemy jednak jeszcze inne rozumienie aporii (cytuję za autorem) –

aporia nie jest tymczasową zagadką, która znajdzie się w intelektualnym niebycie, kiedy wreszcie wpadniemy na jakiś pomysł, lecz ona sama coś wyraża, powstaje na mocy jakiejś własności świata.¹⁰

8 Tamże, s. 8.

9 Tamże, s. 21.

10 Tamże, s. 34.

Co to oznacza? Co oznacza to enigmatyczne stwierdzenie, że „aporia powstaje na mocy jakiejś własności świata”!? Oznacza to, że nie tylko nasze myślenie ma charakter aporetyczny, ale że sama struktura świata (w tym wypadku umysłu) ma aporetyczną postać. W rezultacie aporia, jest „problemem” (anomalia?, antynomią?, kontrowersją?), który nie da się rozwiązać w ramach posiadanego aparatu pojęciowego, ale jest też czymś więcej. Robert Piłat mówi bowiem: aporia, jest „anomalią” (kontrowersją?), która nie da się rozwiązać w ramach żadnego aparatu pojęciowego. A nie da się rozwiązać w ramach żadnego aparatu pojęciowego, bo umysł z natury ma charakter aporetyczny. Krótko: umysł jest anomalią. To twierdzenie wykracza już znacznie poza standardową filozofię nauki. Być może odniesienia do teorematów Kurta Gödela, którego nazwisko jednak nie pojawia się tekście, byłoby tu na miejscu.

Nie koniec jednak na tym. W kolejnym fragmencie książki czytamy coś jeszcze bardziej zagadkowego –

Pewna *prima facie* zagadkowość jest bowiem na poziomie krytycznej świadomości uznawana przez jednych za aporię, a przez innych za problem do metodycznego rozwiązania w obrębie wiedzy naukowej, jeszcze przez innych za zwykłą łamigłówkę wynikającą z błędnego czy frywolnego posługiwania się językiem, przez jeszcze innych za zwykły nonsens. Wstępna analiza aporii musi brać pod uwagę te cztery możliwości.¹¹

Aporia zatem może być zarówno zagadką, problemem, łamigłówką, jak i wreszcie nonsensem. Wszystkie te cztery sposoby rozumienia tego terminu zakładają inną optykę poznawczą. Szczególnie chyba kłopotliwe byłoby dla Roberta Piłata rozpatrywanie aporii w kategoriach zagadki, bowiem wtedy powstałoby pytanie o możliwość racjonalnej reakcji na taką zagadkową strukturę. Robert Piłat w tej sytuacji, tj. pod ostrzałem nie tylko mnogości aporii, ale i samych znaczeń głównego terminu, decyduje się na bardzo nieoczywisty ruch, pisząc –

Aporie powstają poza metodologią naukową, lecz wciąż w obrębie racjonalnych roszczeń człowieka – roszczeń do kierowania własnym życiem, organizowania życia społecznego itd. Powstają tam, gdzie mamy powody do rewizji podstaw naszych przekonań i zarazem uzasadnione

¹¹ Tamże, s. 32.

przekonanie, że tej rewizji nie uda się dokonać za pomocą metodycznych wysiłku nauki, a przynajmniej nie wyłącznie za ich pomocą.¹²

Aporie nie należą do języka nauki, ale nie należą też do sfery nonsensu. Czym zatem są? Myślę, że Piłata kusi odpowiedź najbardziej dalekosiężna, która chyba zawsze także była obecna w refleksji Johna Rawlsa: refleksyjna racjonalność, mimo że aporetyczna, nie jest racjonalnością w wąskim znaczeniu tego terminu, ale jest czymś więcej – rozumnością. I w takim sensie, w jakim Rawls pozostaje dłużnikiem Kanta, dla którego antynomie rozumu ludzkiego nie były przecież zwykłymi błędami poznawczymi, ale nieusuwalnymi problemami zdeponowanymi na styku rozumu (dialektyki transcendentalnej) i intelektu (analityki transcendentalnej), Piłat pozostaje dłużnikiem Rawlsa, dla którego rozumność to coś więcej niż zwykła racjonalność.

Kłopotliwość pojęcia aporii wynika również z tego, że podmiot poznający nigdy nie wie, czy ma do czynienia z sytuacją aporetyczną, czy też po prostu błędem poznawczym, który wymaga standardowych operacji poprawiania wiedzy. Jak sam Robert Piłat pisze –

Aporie zakładają racjonalną strukturę podmiotu, który w obliczu danej sytuacji i posiadając pewne pojęcia, jest zdolny: 1) uznawać pewne sądy i odrzucać inne; 2) zadawać pytania; 3) wskazywać zakresy wiedzy relewantne dla postawionych pytań; 4) konstatować sprzeczności pomiędzy fragmentami swojej wiedzy. Racjonalny podmiot przypisuje sobie również – zasadnie lub nie – zdolność do modyfikowania własnej struktury poznawczej, w szczególności do modyfikacji zbioru przekonań – tych głoszonych otwarcie i tych niejawnie zakładanych.¹³

To bardzo rygorystyczne warunki wstępne dla podmiotu aporetycznego, podmiotu refleksyjnego.

Nie jestem pewny nie tylko tego, czy jesteśmy w stanie je spełnić, ale również tego, czy narzucając te warunki podmiotom, nie czynimy z nich podmiotów nadkompetentnych, tj. zdolnych do pełnego monitorowania swoich stanów i diagnozowania regionów niespójności. W takiej sytuacji podmiot aporetyczny nie byłby podmiotem tragicznym – tj. niezdolnym

¹² Tamże, s. 21.

¹³ Tamże, s. 20.

do unieważnienia postawionych pytań przez odrzucenie ich założeń – ale byłby podmiotem widzącym różnorodność niespójnych racji i próbującym deliberować między tymi racjami. Czym taka deliberacja mogłaby być? Czy byłaby rozmową z sobą samym jako Innym? Czym taka królewska deliberacja mogłaby się skończyć? Otóż mogłaby się skończyć tylko autoironią. Podmiot samowiedzy refleksyjnej stałby się podmiotem autoironicznym. Gdyby tak było, Piłat nie miałby innego wyjścia jak tylko przemyśleć możliwość i niemożliwość etyki w obrębie podmiotowości ironicznej. Paradoksalnie okazałoby się, że Piłatowi bliżej do Richarda Rorty’ego niż do Donalda Davidsona. Najbliżej mu jednak do podmiotu refleksyjnej deliberacji Johna Rawlsa.

Czy istnieje skończona lista aporii samowiedzy?

Chciałbym też zadać pytanie o stworzoną przez autora książki listę aporii samowiedzy człowieka. Robert Piłat ma świadomość tego, że jego lista może zostać potraktowana jako arbitralna. Pisze on przecież –

Przedstawiam poniżej listę aporii związanych z samopoznaniem, które rozważam w obecnej pracy. Ich pojęciowa i logiczna forma jest owocem filozoficznej tradycji; dotyczą one różnych sfer życia i posiadają różne konsekwencje. [...] Trzeba jednak odnotować dwa inne możliwe uporządkowania. Pierwsze przebiegałoby według kategorii filozoficznych: aporia 1 jest semantyczna, aporie 3, 5, 6, 7 mają charakter epistemologiczny, aporie 8, 9, 12 dotyczą kierowania własnym działaniem, aporia 9 dotyczy relacji do własnych przekonań, zaś aporie 2, 4, 10, 13 dotyczą kwestii etycznych i egzystencjalnych. Drugie uporządkowanie polega na wydzieleniu pierwszych dwóch aporii jako źródłowych, dających początek wszystkim następnym.¹⁴

Z pewnością dla Piłata to drugie uporządkowanie jest ważniejsze, pokazuje bowiem myślowe zależności między aporiami, których syntetyczne ujęcia autor podaje zawsze, powtarzając je na początku odpowiednich rozdziałów.

Robert Piłat dopuszcza zatem inne sposoby porządkowania aporii, a ponadto dopuszcza w ogóle inne listy aporii samowiedzy, pisząc np. – „Trzyście przeanalizowanych w tej książce aporii jest tylko sondą zapuszczoną

¹⁴ Tamże, s. 22.

w zawiłą strukturę samopoznania”. Być może warto rozważyć pomysł wykorzystania różnych sposobów rozumienia terminu aporia do uporządkowania tej listy, być może niektóre z nich są łamigłówkami, a inne zagadkami, wreszcie jeszcze inne paradoksami lub nieusuwalnymi kontrowersjami (aporiami w wąskim znaczeniu)? Być może też warto zastanowić się, czy wymienione w liście aporie są poznawczo i dziedzinowo rozłączne?

Spytajmy naiwnie: jakie tematy znajdujemy na liście aporii Roberta Piłata i jaki ta lista ma charakter? Otóż, czytając listę literalnie, znajdujemy na niej następujące kwestie (w kolejności): *Znaczenie zaimka „ja”, Dialektyka samooskarżenia i samousprawiedliwienia, Samowiedza jako modyfikacja własnego przedmiotu, Zła wiara, Omylność i wewnętrzny autorytet, Perspektywa drugiej osoby, Samowiedza a system nerwowy, Przypisywanie sobie działań, Samozakłamanie, Normatywność, Samoświadomość, Słaba wola, Znajomość własnych uczuć*. Pisząc w ten sposób, tj. decydując się na taki a nie inny układ, Robert Piłat ma z pewnością rację narracyjną (lub dramaturgiczną): rzeczywiście ta lista jest uzasadniona, nie tyle nawet kolejnością i porządkiem zazębiania się idei, ile raczej dramaturgią przedstawienia (przedstawiania) aporii samowiedzy. Wydaje mi się jednak, że ta lista jest problematyczna z tego głównie względu, że wymieniane aporie są sobie nierówne, a lista suponuje implikaturę aporii oraz ich poznawczą jeśli nie suwerenność to przynajmniej równość. Tak jednak nie jest. Z pewnością aporią, w pełnym tego słowa znaczeniu – nieusuwalną kontrowersją ludzkiego rozumu, jest pierwsza anomalia – *Znaczenie zaimka „ja”*. Osobiście większość pozostałych aporii uznałbym za przygodne okoliczności historycznego i kulturowego porządku naszej egzystencji, łącznie z aporią nazwaną *Dialektyką samooskarżenia i samousprawiedliwienia*, która w opisie brzmi jednak dość banalnie – oscylowanie samooceny między biegunem samouniejszenia i biegunem samowyyższenia. Twórczość Jean-Paul Sartre’a oraz lektura *Neurotycznej osobowości naszych czasów* Karen Horney chyba wystarczy w tej raczej niewybrednej dziedzinie ludzkich rozterek, która być może swój nowożytny początek bierze w historycznych wyznaniach Blaise Pascala zaczynających się od słów – *Czym jest człowiek w kosmosie?*

Mam poważne wątpliwości, na ile aporie nazwane – nieuchwytnością podmiotu refleksji (refleksja zmienia podmiot, który oddaje się refleksji, w konsekwencji to, co nazywa się samowiedzą, jest bardziej modyfikacją podmiotu niż jego poznaniem), fenomenem złej wiary (określamy sami siebie przez swoje wolne czyny, lecz podstawa samej wolności jest nam niedostępna), oraz niemożliwością wyjaśnienia

poznawczego charakteru samowiedzy i niezawodności samoodniesienia (aspiracje do samowiedzy opierające się na przekonaniu, że w stosunku do samych siebie rozporządzamy szczególnie, lepszą bazą poznawczą niż w poznawaniu innych ludzi czy świata w ogóle, lecz jeśli samopoznanie ma być rzeczywiście odmianą poznania, to musi mieć możliwość pomyłki) są autentycznie niezależnymi aporiami, tj. dziedzinami samopoznania, sferami życia umysłu, a na ile stanowią warianty tej samej głównej aporii: podmiot, poznając siebie, tworzy siebie, samowiedza jest zatem identyczna z „o-sobą”, ale ta identyczność przeczy możliwości samopoznania, jedynie zezwala na samo-stworzenie.

Moim zdaniem Heidegger i Sartre przez całe swoje życie nie pisali o niczym innym. Być może Kartezjusz był pierwszym myślicielem świata nowożytnego, który z tego problemu uczynił filozofię, a Husserl pierwszym, który usiłował ten problem przełożyć na dogmatykę (naukę ejdetyczną). Bruno Latour zaś pierwszym, który stworzył na bazie erozji tych filozofii listę kontrowersji rozumu, który nie może już zostać nazwany ludzkim. Robert Piłat nosi na sobie kartezjańskie piętno, co oznacza, że próbuje on przełożyć samo istnienie podmiotowości na język paradoksów, anomalii, aporii. Droga od dogmatyki do aporetyki jest drogą, którą przebyło *cogito* XX wieku. I to jest być może główna lekcja genealogiczna, jaką należy wyprowadzić z lektury książki Roberta Piłata. Powtarzam tezę z początku: humanistyka spełnia się w zakresie ontologii porażki, a nie ontologii sukcesu. Kto pragnie w humanistyce ontologii sukcesu, ten w szybkim tempie przestaje być filozofem, a staje się politykiem. Robert Piłat na szczęście takich aspiracji nie ma. Robert Piłat jest filozofem.

Podmiot aporetyczny

Jaki jest zatem bilans rozumu aporetycznego? Czym staje się podmiot w chwili przebycia drogi przez długą i karkołomną drogę krzyżową aporii? Rozdział końcowy książki zatytułowany – *Samowiedza pogodzona z aporią*, obiecuje heglowskie uspokojenie, tj. doprowadzenie myślenia jeśli nie do pogodzenia ze światem, to przynajmniej do pogodzenia z sobą samym. Robert Piłat wprowadza tu pojęcie podmiotu ironicznego. Kim jest ironista? Robert Piłat pisze –

Otóż ironista wie, że rzeczywistość, do której się odnosi, nie jest taka, jak być powinna, dlatego nie prowadzi z nią poważnej gry, nie widzi

w niej pozytywnego punktu zaczepienia do dyskusji, jedynie coś w rodzaju *ancient regime*, który musi odejść, aby jakakolwiek rozmowa była możliwa. Ironista widzi jako istotną pozytywną cechę świata właśnie to, co negatywne, pożądaną rzeczywistość, która pozostaje.¹⁵

Pomijając fakt, że w tym fragmencie Robert Piłat nie tylko zaczyna przypominać Richarda Rorty'ego z *Przygodności, ironii i solidarności*, ale po prostu go cytuje, chciałoby się przede wszystkim zapytać, co to może oznaczać dla teorii samowiedzy, że podmiot „wie, że rzeczywistość, do której się odnosi, nie jest taka, jak być powinna”?

No cóż, moim zdaniem, oznacza to koniec roszczeń normatywnych. Podmiot ironiczny nie jest już w stanie do niczego się zobowiązać i nie może się zdefiniować przez samowiedzę, rozumianą jako taka wiedza na temat samego siebie, która prowadzi do samozobowiązania w takich zakresach działania, myśli i mowy, które regulowane są normami uznawanymi przez daną osobę. W rezultacie, nie mówiłbym tu o „pogodzeniu”, ale o „kresie” podmiotu refleksyjnej samowiedzy. Pogodzenie z aporią to pogodzenie z (nie)wiedzą, a nie (samo)wiedzą.

Robert Piłat znakomicie zademonstrował źródłowy paradoks samowiedzy: kiedy wypowiadamy się na temat własnych stanów, działań czy cech, musimy się utożsamiać zarówno z Ja w części niezależnej (tym, który mówi – podmiotem), jak i z tym, o którym się mówi, oznaczonym przez Ja w części zależnej (przedmiotem), jednak nie ma żadnego opisu mówiącego podmiotu, który wskazywałby na tego, kto orzeka o sobie te opisy. To znakomite sformułowanie problemu, po którym następuje błyskotliwe rozwinięcie fundamentalnego paradoksu samowiedzy. Nie jestem w stanie nawet w części oddać inteligencji Roberta Piłata, który wznosi się na wyżyny ekwilibrystyki intelektualnej, formułując różne drogi rozwiązywania tego paradoksu. Robert Piłat twierdzi –

Trudności samowiedzy, o których piszę mają charakter fundamentalny, ponieważ wiążą się z własnościami aparatu pojęciowego służącego samointerpretacji, nie zaś z niedostatkami informacji na temat samego siebie.¹⁶

Zgoda: aporia jest fundamentalna.

¹⁵ Tamże, s. 88.

¹⁶ Tamże, s. 8.

Jesteśmy dziećmi aporii, które być może do pewnego stopnia czynią nas podmiotami, tj. refleksyjnymi obserwatorami własnych porażek intelektualnych. Pozostaje pytanie: czy porażka jest czymś wstydliwym? Czy porażka może stać się przyczyną naszego sukcesu? Odpowiedź, którą znajduję w sobie, jest taka oto. Tak, porażka może być przyczyną sukcesu, o ile staje się otwartą zachętą nie tylko do przebudowania filozofii, ale także naszych projektów antropologicznych, tj. naszych wizji tego, czym możemy być w świecie. I tego, co możemy zrobić ze swoim życiem? Robert Piłat tą książką poszukuje sposobu zestrojenia starożytnego ideału kształcenia cnoty i troski o własną duszę z teoretycznym uzasadnieniem tej praktyki przez refleksyjne studium własnej natury. Dla niego *r e f l e k s y j n e c o g i t o*, nawet jeśli pozostaje niespójne i niekompletne, nawet jeśli narażone jest na rodzaj autoironii, wydaje się wielką zdobyczą i być może jedynym darem wartym ocalenia.

Abstract

Szymon Wróbel

UNIVERSITY OF WARSAW

Aporetic reflexivity: on Robert Piłat's Aporie samowiedzy [Aporias of self-knowledge]

In his book *Aporie samowiedzy [Aporias of self-knowledge]* Robert Piłat confronts and attempts to develop the catalogue of aporias relating to self-knowledge. He does not promise to remedy these anomalies, nor does he promote a definitive paradigm of self-knowledge or try to convince us of a phenomenological study of self-consciousness that would solve all problems of the reflective cogito. Wróbel asks three questions of Piłat's book, entering thereby into a discussion with the author: (1) what is self-knowledge and self-knowledge theory? (2) what is aporia? and (3) can there be a finite catalogue of aporias of self-knowledge? For Wróbel, aporia is not simply a problem of the reflective cogito, originating within his or her interior, but it is a discord within the communicative mind, within the collective debate on the form and a catalogue of aporias of self-knowledge.