

Maciej Potępa

Odpowiedź na zarzuty

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 11, 249-259

2005

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Maciej Potępa

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Odpowiedź na zarzuty

Na wstępie chciałbym serdecznie podziękować wszystkim, którzy zadalili sobie trud i wypowiedzieli się na temat problemów poruszonych w mojej książce. Chciałbym ustosunkować się do niektórych kwestii przez nich poruszonych.

Sądzę, że rację ma P. Dybel, zwracając uwagę na problemowy charakter mojej rozprawy. Celem moim bowiem była nie tyle rekonstrukcja rozumienia podmiotu w niemieckiej filozofii współczesnej, ile umieszczenie tej problematyki na tle całej koncepcji filozoficznej omawianego filozofa oraz prześledzenie transformacji, jakiej podlegało pojęcie podmiotu. Zadaniem moim było ukazanie w szeroko zakrojonym badaniu ewolucji zagadnienia podmiotu i podmiotowości w XX-wiecznej filozofii niemieckiej. Interesowały mnie wzajemne zależności i różnice oraz wewnętrzna logika rozwojowa, jaka wiąże myśl Husserla, Heideggera, Gadamera i Jaspersa. U podstaw takiego podejścia leży przekonanie, że filozofia nie tylko jest wyrazem określonej historycznie kultury i nie opiera się na arbitralnych aktach symbolicznych, którym zawdzięczamy podstawy naszej racjonalności. Podzielam więc pogląd, że w filozofii nie jesteśmy w stanie w sposób arbitralny zadekretować naszych decyzji symbolicznych i mocą czystego intelektu nadać celowy bieg naszym myślom. Wszystkie decyzje symboliczne mają bowiem pewne ukryte założenia, których filozof nie jest w stanie w pełni sobie uświadomić. Heidegger mówi w związku z tym o przedrozumieniach, a Gadamer o przesądach wpływających z naszego usytuowania w dziejach. Wszelkie poszukiwanie w filozofii absolutnego *fundamentum inconcussum* – wbrew Kartezjuszowi – opierać się musi na określonych założeniach, nigdy do końca przez filozofa nie uświadamianych. Nie ma więc filozofii bez założeń. Zostają one dopiero wtedy uświadomione, kiedy powstanie nowy paradygmat uprawiania filozofii. W tym sensie można powiedzieć, że ukryte założenia filozofii Husserla wydobywa dopiero Heidegger w swoim projekcie ontologii hermeneutycznej w *Byciu i czasie*, a Gadamer w hermeneutyce filozoficznej czyni zrozumiałymi założenia, na których opiera się program ontologii hermeneutycznej Heideggera. Uważam, że każda filozofia uwikłana jest w permanentny dialog z przekazem

filozoficznym przeszłości, bez którego nie jest właściwie w stanie sformułować własnego stanowiska.

Czymś niezwykle ważnym w filozofii współczesnej jest zwrócenie uwagi na rolę, jaką w niej odgrywa mowa, rozmowa i język. Szczególnie filozofia hermeneutyczna, która jest mi bliska, postawiła w centrum swojego zainteresowania język i językowe doświadczenie świata. Przywiązuje ona wagę do twierdzenia, że dialektyka związana z ludzką myślą nie powstaje w wyniku prowadzenia spekulatywnego monologu rozumu, lecz dzięki prowadzeniu przez filozofów rozmowy z innymi filozofami i z przekazem filozoficznym przeszłości. Takie rozmowy posiadają wewnętrzną logikę, którą odkryć możemy tylko *ex post*. Właśnie w tym sensie chciałem pokazać, że koncepcja podmiotu Heideggera została w znacznym stopniu wypracowana w rozmowie z koncepcją podmiotu transcendentalnego fenomenologii Husserla, a Gadamer w konfrontacji z koncepcją ontologii hermeneutycznej Heideggera pokazał, iż podmiot, subiektywność są czymś pochodnym w stosunku do pierwotniejszych od nich realności, a mianowicie „dziejów oddziaływania” (*Wirkungsgeschichte*) i języka.

W swojej recenzji prof. P. Dybel krótko polemizuje z moją tezą, zaledwie naszkicowaną w zakończeniu książki, że własność samorefleksji, którą koncepcje modernistyczne przypisywały podmiotowi, w koncepcjach postmodernistycznych powróciła – wbrew ich twórcom – jako własność czystej formy języka, będącej strukturą pierwotniejszą od podmiotu. Wedle prof. Dybla poststrukturaliści wykazując, że samorefleksyjność jest „ontologicznie wtórnym efektem pre-ontologicznej struktury samego języka”, w której nie ma jeszcze dla niej jako takiej miejsca, dokonują „znacznie bardziej zasadniczego przelomu” w ujęciu „genealogii” podmiotu niż Heidegger, Gadamer i Jaspers. Nie mogę tu bliżej ustosunkować się do tego twierdzenia, ponieważ w mojej książce prawie w ogóle nie uwzględniłem „dekonstrukcyjnego wątku obecnego w filozofii współczesnej”. Jednakże sądzę, że uwaga Dybla trafnie sugeruje, że dekonstruktywiści poszli jeszcze dalej niż Heidegger i Gadamer w wykazywaniu głębszej, pre-ontologicznej podstawy samorefleksyjności świadomości i subiektywności. Jednakże mimo tego chciałbym zwrócić uwagę, iż mój problem dotyczył czegoś innego, mianowicie chodziło mi o to, czy postrukturaliści przyjmując pre-ontologiczną strukturę języka jako pierwotną wobec samorefleksyjności i subiektywności – wbrew sobie – nie przypisali strukturze czystej formy języka własności, jakie w tradycyjnej koncepcji podmiotu przysługiwały samorefleksyjności, na przykład: własność samozwrotnego odnoszenia się języka do siebie, własność generowania różnic między znakami językowymi, określanie sensu znaku poprzez opozycję między znakami językowymi, istnienie przestrzeni między znakami itp.

W rozmowie filozoficznej niezwykle trudno o rozstrzygnięcie tego, który z filozofów miał rację. Zawsze wymaga to oparcia się na punkcie widzenia stanowiska filozoficznego, które zostało już wypracowane w dziejach filozofii. Stwierdzenie to daje mi okazję do nawiązania do zarzutu, jakie

postawił prof. Lorenc, który twierdzi, iż przyjmuję punkt widzenia omawianych filozofów. Szczególnie razi go to w przypadku Heideggera, co wedle niego prowadzi mnie do „bezkrytycznego zaufania okazywanego jego filozofii”. Zarzut ten, który w zmodyfikowanej formie wysuwa także Z. Zwoliński w swojej kompetentnej i niezwykle erudycyjnie napisanej recenzji, rozumiem jako konieczność opowiedzenia się za którymś z przedstawianych stanowisk – i rozstrzygnięcie kwestii, który z omawianych filozofów ma rację.

Otóż nie zgadzam się z takim postawieniem sprawy. Wedle mnie dzieje filozofii to nie dzieje problemów, które są przez kolejnych filozofów lepiej lub gorzej rozwiązywane. Nie istnieje w tym sensie postęp w filozofii. Mamy bowiem w niej do czynienia ze swoistymi światami myśli, które za każdym razem otwierają nam całkowicie nowy punkt widzenia na świat i na nas samych. Te różne światy filozoficzne ani nie dają się do siebie teoretycznie sprowadzić, ani nie istnieje żadne stanowisko metafizyczne, z którego można by poddać je ocenie. O wykazanie swoich racji należy starać się w rozmowie, nie sięgając po jakieś transcendentne wobec niej stanowisko, ponieważ takie w ogóle nie istnieje. Sens poszczególnych pojęć filozofii jest głęboko zakorzeniony i uwikłany w teoretyczny kontekst całości danej doktryny filozoficznej i nie sposób bez uproszczeń i zniekształceń wyrwać je z kontekstu, w jakim funkcjonują. Dopiero osadzenie pojęć w kontekście danej filozofii może być podstawą dążenia do zrekonstruowania wewnętrznej dynamiki myśli filozofa. Ten wewnętrzny ruch pojęć i myśli jest swoisty dla każdego filozofa i nie można go z niczym zewnętrznym porównywać. Celem moim właśnie było dążenie do uchwycenia za każdym razem nowego, niepowtarzalnego świata filozoficznego analizowanego autora. Czy takie dążenie musi zakładać własny punkt widzenia? Otóż nie ulega to dla mnie najmniejszej wątpliwości. Sądzę, bowiem, że rację ma Heidegger i Gadamer, którzy odrzucili w filozofii zasadę bezstronności, wskazując, że stronniczość w filozofii związana jest z każdą próbą zrozumienia czegokolwiek. Wypływa ona niejako na zasadzie ontologicznej z naszej skończoności i dziejowego charakteru bycia. Sądzę, że w sporze Heideggera z Husserlem rację ma raczej Heidegger niż Husserl. Ale czy z tego ma wynikać, że stanowisko transcendentalnej fenomenologii Husserla uważam za fałszywe i zasługujące w filozofii na odrzucenie? Bynajmniej tak nie sądzą. Husserl jest przekonany, że rezultaty jego filozofii mają walor powszechnej ważności. Wedle niego prawdziwość twierdzeń filozoficznych nie daje się zredukować do poziomu relatywnej sfery bycia historycznym produktem kultury, czy kolektywnie sformułowanym światopoglądem, wyrażającym potrzeby określonego społeczeństwa. W tej kwestii podzielam jego przekonanie. Ale można zapytać, czy program uprawiania filozofii w sensie Husserla jako nauki apodyktycznie pewnej jest jeszcze dzisiaj do utrzymania? Czy też raczej odszedł do lamusa historii? I czy w takiej sytuacji skazani jesteśmy na uprawianie wyłącznie filozofii światopoglądowej? Nie sądzą, żeby tak było. Mimo że bliższe mi

jest stanowisko ontologii hermeneutycznej Heideggera z *Bycia i czasu* i filozoficznej hermeneutyki Gadamera z *Prawdy i metody* niż stanowisko fenomenologiczne z *Medytacji Kartezjańskich* Husserla, to jednak sędzę, że sposób transcendentálny uprawiania filozofii w stylu Husserla czy Kanta nie jest czymś przebrzmiałym w filozofii. Uważam podejście transcendentálne w filozofii za wielkie odkrycie. Zarówno Husserl, jak i Kant, pytając o prawomocną podstawę poznania wykazali obecność w doświadczeniu ludzkim apriorycznych pojęć i zasad. Sędzę, że podejście transcendentálne w filozofii nie musi w sposób konieczny prowadzić do poszukiwania w filozofii absolutnie pewnego fundamentu. (Przedsięwzięcie to w filozofii uważam za nie do zrealizowania). W. Lorenc pisze, że nie sędzi, żeby jeszcze dzisiaj należało podążać drogę, jaką przebył Heidegger w *Byciu i czasie*. Zapewnie różni się co do samej oceny dokonania filozoficznego Heideggera. W moim przekonaniu *Bycie i czas* jest jednym z największych dzieł filozoficznych, jakie zostały napisane w XX wieku. Oczywiście mam świadomość, że w sposób intersubiektywnie ważny takiej oceny nie daje się udowodnić. Nie mogąc tutaj wdawać się w merytoryczną dyskusję, chciałbym tylko zwrócić uwagę, że żaden ze współczesnych filozofów (za wyjątkiem być może Wittgensteina) w takim wielkim stopniu nie oddziałał na filozofię współczesną, jak Heidegger. Na przykład nie ulega wątpliwości, że współczesna myśl filozoficzna francuska oraz filozofia postmodernistyczna jest nie do pomyślenia bez Heideggera.

Chciałbym również odnieść się do innych zarzutów, jakie pod moim adresem postawił W. Lorenc. Otóż stwierdza on, że w książce nie podejmuję próby wyjaśnienia tego, czym jest u Heideggera *Dasein* i w jakiej relacji pozostaje do pojęcia podmiotu. Pojęcie *Dasein*, idąc za pracami Michalskiego, określiłem jako „byt przytomny”. Zwróciłem przy tym uwagę na niemożliwość adekwatnego przełożenia tego terminu na język polski. Jeśli chodzi o jego sens w *Byciu i czasie* to nie można utożsamiać go z podmiotem. Nie jest również trafne określenie *Dasein* jako nowego podmiotu egzystencjalnego. Nie ulega wątpliwości, że celem Heideggera było przewyciężenie filozofii podmiotu (subiektywności) i podmiotowości – tradycji, która na wiele stuleci określiła europejską metafizykę. Wedle Heideggera pojęcie podmiotu jest wtórne wobec pierwotniejszych od niego struktur egzystencjalnych, które nazywa on egzystencjami odnoszącymi się do bycia *Dasein*. Niewątpliwie rację ma Z. Zwoliński wskazując na całkowitą wtórność pojęcia podmiotu u Heideggera. Rzeczywiście w *Byciu i czasie* nie znajduje się ono w centrum myśli Heideggera. Jednakże sędzę, że powinniśmy mieć świadomość całkowicie nowego, odkrywczego postawienie przez Heideggera w ontologii egzystencjalnej problemu podmiotu. To u niego nagromadzi się po raz pierwszy potencjał krytyczny wobec podmiotu, który później wykorzysta filozofia dekonstruktywistyczna i postmodernistyczna.

Co do twierdzenia W. Lorenca, że u Heideggera pojęcie *Dasein* jako bytu przytomnego nie przysługuje każdemu człowiekowi w równym stopniu, to uważam je za fałszywe. Bowiem zakresu odniesienia *Dasein* nie można

ograniczyć kulturowo i powiedzieć na przykład, że nie przysługuje ono przedstawicielom tzw. kultur prymitywnych czy dzieciom, których bycie świadome nie jest jeszcze w pełni rozwinięte. *Dasein* oznacza bowiem strukturę ontologiczną każdego człowieka, bez względu na charakter kulturowy, płeć czy rozwój osobowo-psychologiczny i z zasady nie podlega stopniowości. Należy uświadomić sobie, że *Dasein* wraz ze swoją strukturą egzystencjałów usytuowany jest w płaszczyźnie ontologicznej, natomiast kultura, antropologia, psychologia, dzieje leżą w płaszczyźnie ontycznej, którą Heidegger ściśle odróżnia od tej pierwszej. A to znaczy, że struktury ontologiczne *Dasein* poprzedzają wszelką kulturę, antropologię filozoficzną i historię i są transcendentalnymi warunkami możliwości sfery ontycznej. *Dasein* nie jest żadną istotą człowieka, ponieważ człowiek wedle Heideggera nie posiada żadnej istoty. Jest ono czymś najbardziej pierwotnym w każdym człowieku. Oczywiście chodzi tu o uniwersalnie ważne ontologiczne struktury egzystencjałów zawarte w *Dasein*, których wydobyć i zrozumieniem ma zająć się hermeneutyka ontologiczna.

Chciałbym teraz odnieść się do drugiego zarzutu W. Lorenca, który stwierdza, że błędem Heideggera było wykluczenie w analizie egzystencjalnej ze sfery ontycznej znacznych obszarów życia empirycznego człowieka, na przykład nieuwzględnienie kwestii społecznych, problemu władzy, zagadnień związanych z wychowaniem człowieka itd. Sądzę, że taka interpretacja wczesnej filozofii Heideggera, w której notabene Lorenc nie jest odosobniony, zapoznaje istotę tej filozofii. Próbowałem w wielu miejscach książki pokazać, że analizy ontologiczne, które są nerwem konstrukcyjnym *Bycia i czasu* mają wyłącznie charakter formalny. Taki sam formalnowskazujący charakter mają wszystkie podstawowe egzystencjały *Dasein*, począwszy od „położenia”, „rozumienia”, „mowy”, „upadania”, „trwogi”, „troski”, „bycia ku śmierci”, a skończywszy na „czasowości” *Dasein*. Do tego aspektu swoich analiz ontologicznych Heidegger przywiązywał dużą wagę już w latach 1919–1923, w czasie wykładów we Freiburgu, kiedy w duchu filozofii życia Diltheya ustalał faktyczne charaktery życia. Z tego punktu widzenia nie można twierdzić, że na przykład analiza egzystencjału upadania *Dasein* jest równoznaczna z krytyką społeczną, a analiza bycia-ku-śmierci jest psychologiczno-empirycznym opisem ludzkiego lęku przed śmiercią. Analizy ontologiczne Heideggera muszą mieć charakter formalny, ponieważ wyznaczają dopiero struktury egzystencjalne (coś w rodzaju transcendentaliów), w ramach których będą mogły zapadać konkretne faktyczne ludzkie rozstrzygnięcia, na przykład wybór bycia autentycznego czy też bycia nieautentycznego człowieka. Jest czymś oczywistym, że filozofia Heideggera nie uwzględnia wszystkiego tego, co dzieje się w sferze empirycznego życia człowieka, i zresztą nie ma takich ambicji. Sfera ontyczna, w której leży m.in. to, co empiryczne, jest tylko punktem wyjścia analizy egzystencjalnej, zaś jej właściwym celem jest odsłonięcie struktury egzystencjałów *Dasein*. Oczywiście, że najważniejszy jest tu związek, jaki istnieje między tym, co ontyczne i tym, co ontologiczne. Zgadzam się z tym,

że można zarzucić Heideggerowi, iż często obie sfery nie zostają wyraźnie odróżnione i że ich stosunek nie jest precyzyjnie określony. Ale to już całkiem inny problem. Z zarzutem formalizmu analiz Heideggerowskich wiąże się jeszcze inny ważny problem, mianowicie odniesienie tej filozofii do etyki i wartości. Niektórzy interpretatorzy (także na gruncie polskim) krytykują Heideggera za brak etyki normatywnej w jego projekcie hermeneutyki ontologicznej. Jednak należy zdawać sobie sprawę z tego, że zarzut ten, podobnie jak poprzedni, czyniony jest z pozycji transcendentnych wobec filozofii Heideggera i właściwie zmierza do wpisania w tą filozofię perspektywy dlań całkowicie obcej. Chciałbym w tym miejscu przypomnieć, że Heidegger filozofował przeciwko wartościom i że u niego porządek aksjologiczny i ontologiczny są całkowicie różnymi porządkami, niesprowadzalnymi do siebie. Wartościowanie nie pozwala bytowi być; uniemożliwia uchwycenie różnicy między byciem i bytem.

Heideggerowskie filozofowanie przeciwko wartościom właściwie można uważać za kontynuację i radykalizację procesu formalizowania etyki, który zapoczątkował już wcześniej Kierkegaard. To on jako pierwszy doprowadził do oderwania etyki od konkretnych wartości moralnych. Heidegger poszedł tylko śladem wytyczonym przez Kierkegaarda, odkrywając u podstaw wyboru moralnego wybór bardziej od niego fundamentalny, mianowicie egzystencjalny „wybór samego siebie”. Ten fundamentalny wybór między byciem autentycznym lub byciem nieautentycznym jest u Heideggera sformalizowany, ponieważ nie dotyczy konkretnego treściowo pod względem wartości określonego wyboru, lecz odnosi się jedynie do wyboru samego siebie, czyli takiej formy egzystowania, która związana jest z samą możliwością podejmowania wyborów. Heidegger idzie nawet w tym procesie odrywania sformalizowanej etyki od wartości dalej od Kierkegaarda, u którego przecież wybór fundamentalny odnosił się jeszcze do absolutu, w którym to człowiek dopiero stawał się świadomy swojej wolności. W *Byciu i czasie* analiza bycia właściwego *Dasein* nie jest w ogóle odniesiona do etyki. Heideggerowi chodzi wyłącznie o transcendentalno-ontologiczną analizę struktury *Dasein*.

Chciałbym jeszcze krótko odnieść się do krytycznych uwag zgłoszonych przez Lorenca pod adresem mojej interpretacji hermeneutyki filozoficznej Gadamera. Otóż stwierdziłem, że Gadamer w swoich analizach zachował nie tylko Heideggerowskie pojęcie rozumienia, wzbogacone o tradycję hermeneutyki pietystycznej i hermeneutyki romantycznej Schleiermachera i Diltheya, ale że także to pojęcie, jak u Heideggera, ma u niego sformalizowany charakter. Gadamer pyta bowiem o warunki możliwości rozumienia w ogóle, które zarówno leżą u podstaw nauk przyrodniczych, jak i nauk humanistycznych. Jest to dokładnie punkt widzenia Heideggera z *Bycia i czasu*, z jedną zasadniczą różnicą, że u Heideggera rozumienie ma charakter egzystencjalno-ontologiczny i jest warunkiem egzystencjalnej otwartości *Dasein* na świat i na samego siebie, a u Gada-

mera odnosi się ono przede wszystkim do nauk humanistycznych, tj. prawa, historii, sztuk, i filozofii (świadomie pomijam tu uniwersalny aspekt rozumienia, do jakiego zmierza Gadamer w ostatniej części *Prawdy i metody*). Z tego, że sens konstytuujący się w rozumieniu zawdzięczamy projektom podejmowanym na podstawie nie uświadamianych przez nas przesądów, wyprowadza Lorenc wniosek, że za tymi przesądami u Gadamera kryje się powiązanie z własnym kręgiem kulturowym, czyli z tradycją kultury i wartościami kultury Zachodu. Nie zgadzam się z takim ujęciem stanowiska hermeneutyki filozoficznej Gadamera, bowiem autorowi *Prawdy i metody* chodziło o coś zupełnie innego niż o podpisywanie się pod wartościami kultury zachodniej. To, co go interesowało, to odkrycie uniwersalnie ważnych warunków możliwości rozumienia. Wprawdzie bazuje ono na przesądach, ale nie jest ważne, z jakiej tradycji one pochodzą. Do tego nie wiadomo, jakie są to przesady, ponieważ nie są one nam dostępne w projekcie rozumienia. Wedle Gadamera pełne wyzwolenie się z przesądów nie jest w ogóle możliwe, ponieważ bycie skończone człowieka właśnie polega na tym, że nasze związki z przeszłością nigdy nie mogą w pełni wyjść na jaw. W tym punkcie Gadamer, podobnie zresztą jak Heidegger, jest anty-kartezjanistą i anty-heglistą.

Od rozumienia, które ma formalno-transcendentalny charakter i nie pociąga za sobą żadnych treściowo określonych rozstrzygnięć etycznych czy opowiedzenia się hermeneuty za określonymi wartościami, należy odróżnić cel hermeneutyki, który u Gadamera nakierowany jest na „prowadzenie rozmowy z tradycjami”, które kiedyś były ważne dla człowieka, a obecnie utraciły swoje znaczenie. Hermeneutyka propagująca sztukę prowadzenia właściwej rozmowy ma tworzyć pomost między terażniejszością a przeszłością i w ten sposób przyczynić się do zachowania w dziejach ciągłości. Ten niewątpliwie etyczny aspekt hermeneutyki filozoficznej nie jest wprost zamierzony przez Gadamera; nie jest również równoznaczny z opowiedzeniem się przez niego za wartościami kultury zachodniej. Wszystko to, co powiedzieliśmy do tej pory, nie przeczy temu, że Gadamer uważa, że filozofia powinna włączać się w dyskursy prowadzone w danym czasie i odwoływać się w rozstrzyganiu sporów do *fronesis* – naturalnej ludzkiej mądrości.

Uważam także, że nie można mówić u Gadamera, jak to utrzymuje Lorenc, o nowej koncepcji podmiotu. Tradycyjne pojęcie podmiotu zostaje przez niego, podobnie jak przez Heideggera, zakwestionowane (podmiot ujęty w roli fundamentu jako samoświadomość) i staje się czymś całkowicie drugorzędnym w stosunku do języka, dziejów oddziaływania, stopienia horyzontów, hermeneutycznego rozumienia.

Chciałbym z kolei teraz ustosunkować się rozważań pani A. Motyckiej, która nawiązując w swoich rozważaniach do koncepcji podmiotu Jaspersa, odchodzącego od kartezjańskiego modelu podmiotu bardziej niż Husserl, Heidegger czy Gadamer, nawiązuje kontakt teoretyczny z problemami współczesnej teorii poznania i wiedzy naukowej. Uważa ona, że współczesny teoretyk poznania i filozof nauki powinien nawiązywać do szeregu

dokonań w obszarze myśli XX wieku, w tym do koncepcji podmiotu, teorii mitu i pojęcia sytuacji granicznych Jaspersa, jeśli chce, żeby teoria nauki, która dzisiaj znajduje się „na rozstajnych drogach”, nie uległa samozagładzie. W tym celu nawiązała ona do pojęcia tego, co wszechogarniające (*Umgreifende*), które jako całościowy warunek poznania samo nie może zostać ujęte w jego ramach. Wedle Jaspersa człowiek nie jest w stanie ogarnąć całości, do której przynależy. Jest on rzucony w świat, który nie jest dlań czymś ogólnie abstrakcyjnym, tylko jest doświadczany konkretnie „tu i teraz”. Motycka zwraca uwagę, że doświadczenie konkretnego na płaszczyźnie epistemologicznej zakłada dostęp do całości teoretycznej, w ramach której można dopiero ująć to, co konkretne. Odrzuca przy tym teorię tradycyjnego empiryzmu, która przyjmowała istnienie tzw. nagich faktów. Wedle niej w nauce wszystkie terminy obserwacyjne obciążone są teoretycznie. W perspektywie teoriopoznawczej znajomość części zawsze zakłada uprzednią znajomość całości, która jest warunkiem możliwości wyodrębnienia konkretnego. W tym kontekście, za Jaspersem, zwraca uwagę na autonomiczny charakter kondycji ludzkiej egzystencji, który manifestuje się zarówno w sferze teoriopoznawczej, jak i ontologicznej. Z jednej strony człowiek przynależy do całości (rzucony jest w świat), której nie może poznawczo ująć. Z drugiej zaś strony zmuszony jest do ogarnięcia tej całości, żeby móc żyć „tu i teraz”. Powstaje wobec tego interesujący problem teoriopoznawczy, jak w takich antynomicznych warunkach człowiek może realizować swoją egzystencjalną kondycję. Autorka zwraca uwagę (w czym w pełni z nią się zgadzam) na niekompetencję nauk ścisłych i ograniczoną rolę w udzieleniu odpowiedzi na to pytanie. W pełni solidaryzuję się także z jej antypozytywistycznym nastawieniem w teorii nauki. Trafnie także w moim przekonaniu zwraca uwagę na olbrzymi potencjał teoretyczny, jaki tkwi w ujęciu przez Jaspersa roli mitu w kulturze. Motycka nawiązała tu do pojęcia szyfru i transcendentnej rzeczywistości, w której daleko wykracza on poza ideał oświeceniowej racjonalności i racjonalistyczno-scjentystycznego ujęcia roli mitu w kulturze. Nawiązując do rzeczywistości dostępnej tylko poprzez szyfry, Jaspers wskazał na obszar potrzeb, których nauka nie jest w stanie zaspokoić. Autorka kreśli tu paralele między koncepcjami szyfrów transcendencji Jaspersa a koncepcją „symbolu, który daje do myślenia” Ricoeura oraz koncepcją mitu Kołakowskiego. Ten sposób podejścia do roli mitu w kulturze prowadzi aż do koncepcji mitu jako nagromadzonego archetypowego doświadczenia gatunku ludzkiego w ujęciu psychologii głębi C.G. Junga. Wedle Motyckiej mit odgrywa także dużą rolę w uzyskiwaniu wiedzy naukowej. Jak wiadomo udokumentowała ona tę tezę w przekonujący sposób w szeregu swoich prac, w których wskazała na rolę myślenia mitycznego przy formułowaniu tzw. nowych paradygmatów w nauce.

Całkowita demitologizacja kultury ludzkiej jest niebezpieczną utopią. Akcentując ograniczoność scjentystycznej wizji świata, Jaspers wpisał się w tę mityczną perspektywę ujęcia całości bytu, którą scjentyzm uważa za nienaukową i bezpłodną. Autorkę interesuje także problem, jak uczone

w nauce radzi sobie z antynomicznością kondycji ludzkiej egzystencji. W tym kontekście zwraca ona także uwagę na nośność teoretyczną pojęcia „sytuacje graniczne”, które Jaspersowi posłużyło do rozjaśniania ludzkiej egzystencji. Sądzę także, że „sytuacje graniczne” to jedno z najciekawszych teoretycznie pojęć filozoficznych Jaspersa. Wykazuje ono ze swej strony na znaczne pokrewieństwo z pojęciem „sytuacji”, w jakich każdorazowo znajduje się *Dasein* Heideggera. Sama Motycka sądzi, że to pojęcie przekroczyło granice egzystencjalizmu i stało się m.in. przedmiotem zainteresowania psychologów i psychiatrów.

Na zakończenie chciałbym ustosunkować się do ciekawej rozprawy S. Blandziego i O. Facci *Podmiot aktywny – contradictio in adiecto?*, która pokazuje, jak ważne w problematyce podmiotu jest posiłkowanie się znajomością historii pojęć filozoficznych. Autor uważa sformułowanie „podmiot aktywny” za jawną sprzeczność, ponieważ termin *subiectus* pierwotnie oznaczał przede wszystkim pasywność i receptywność. W swoich rozważaniach przedstawia etapy ewolucji pojęcia podmiotu i podmiotowości w filozofii nowożytnej. Punktem wyjścia jest stwierdzenie przeciwieństwa podmiotu do przedmiotu – pierwotna opozycja między tym, co wewnętrzne i tym, co zewnętrzne. Wedle niego Kartezjusz dokonał w pojęciu podmiotu substancjalizacji myślenia, a po nim kartezjaniści przenieśli tradycyjne atrybuty przyznawane duszy na podmiot ujęty jako substancja myśląca. Z jednej strony podmiot posiadał cechy absolutnej substancji jak u Kartezjusza, z drugiej strony był nie-jawną podstawą doświadczenia, co zostało wyrażone w takich terminach, jak *hypokeimenon*, *subiectum*, *substantia*, *suppositum*, podmiot. Pojęcie podmiotu uzyskało w ten sposób znaczenie metafizyczne tego, co pierwsze – jako „podłoże gromadzące wszystko”. S. Blandzi, O. Faccia celnie zwraca uwagę, że u Greków podmiot nie posiadał znaczenia metafizycznego. Na przykład u Arystotelesa nie był on żadnym pojęciem metafizycznym, lecz jedynie podmiotem logiczno-gramatycznego orzekania lub w innych przypadkach – podstawą fizycznego stawania i ruchu. Pojęcie to odnosiło się do istoty ludzkiej jako substancji należącej do porządku natury. Jeśli człowiek jest istotą żyjącą *per se*, posiadającą do tego pewną wewnętrzną celowość, to wtedy można o nim powiedzieć, że jest podmiotem. Perspektywa ta zmieniła się radykalnie u empirystów, a przede wszystkim u Kanta wraz z deontologizacją celowości i wykluczeniem jej z porządku natury i przeniesieniem do subiektywnego porządku podmiotu. Na tej drodze osoba ludzka – należąca do porządku moralności, a nie do porządku fizycznego, czyli ontologicznego – uznana została za podmiot. Wedle autora filozofia nowożytna odrzuciła ontologiczne pojęcie podmiotu jako aktu pierwszego i substancji, zastępując je właściwie bezpodmiotową samorzutną aktywnością. Ale o ile klasyczne ujęcie podmiotu u Arystotelesa czy Boecjusza było odniesione do pojęcia osoby, to już w nowożytnej podmiotowości właściwie brak takiego odniesienia.

Szkicowa analiza pojęcia podmiotu u Husserla i Kanta służy S. Blandziemiu za egzemplifikację tej tezy. Wedle niego czymś charakterystycznym

dla koncepcji podmiotu tych autorów jest przyznawanie mu jednocześnie aktywności i pasywności. Z jednej strony świadomość transcendentálna aktywnie konstytuuje przedmioty, a z drugiej strony rzeczy konstytuują się w świadomości. Husserl zwraca uwagę, że także rzeczywistość bierze udział w procesie konstytucji przedmiotów doświadczenia. Wynika z tego, że struktura podmiotu zarazem jest aktywna i pasywna, w czym autor upatruje poważny brak nowożytnej koncepcji podmiotu. Wedle niego podmiot nowożytny to zsekularyzowane pojęcie działającej duszy. W filozofii nowożytnej jest on podłożem aktów poznawczych i ośrodkiem ich organizacji. Podmiot nie jest bytem samym w sobie, lecz jest bytem relacyjnym, znajdującym się w stosunku do czegoś. Wedle Blandziego filozofia współczesna zredukowała podmiot do czystego Ja, które ma zapewnić wewnętrzną jedność świadomości. Autor opowiada się za takim określeniem podmiotu, które ujmuje go jako jedność pewnej psychicznej realności z ciałem. Tym samym akceptuje wyjście poza perspektywę kartezjańską w ujęciu podmiotowości, czyli poza taki punkt widzenia, który wiąże podmiot z aktem poznawczym, resp. aktem przeżyciowym. Kończy on swoją rozprawę pytaniem o to, czy filozofia współczesna jest jeszcze w stanie przyjąć klasyczną koncepcję receptywno-aktywnej podmiotowości jako funkcji rozumnej duszy? Czy jest w stanie wyprowadzić z dynamicznej jedności duszy wykraczającej poza schemat „aktywne-pasywne” funkcje poznawcze podmiotu?

Sądzę, że powrót do koncepcji rozumnej duszy, która byłaby podstawą różnych funkcji podmiotu, nie jest już dzisiaj możliwy właśnie ze względu na ewolucję pojęcia podmiotu, która doprowadziła do tego, że zostało ono oderwane od pojęcia duszy i jej funkcji. Dokonało się to ze względu na specyficzne ograniczenie i powiązanie pojęcia podmiotu z poznaniem. Jeszcze Kartezjusz ujmował podmiot-Ja jako substancję myślącą (*res cogitans*), która samozwrotnie za pomocą refleksji mogła siebie uczynić przedmiotem poznania. Ale już kantowskiemu podmiotowi (transcendentálna jedność apercepcji), czyli Ja transcendentálnemu, nie możemy przypisać żadnej własności poznawania, ponieważ to podmiot funduje dopiero warunki poznania fenomenalno-kategorialnego. Ów podmiot może jedynie zostać u Kanta pomyślany. Jest to podmiot samorefleksyjny, który za pomocą refleksji ujmuje się jako przedmiot. Jak wiadomo, taki model podmiotu związany jest z wieloma trudnościami, z których najbardziej znana wiąże się z tym, że refleksja ujmująca istotę podmiotu porusza się po kole. W literaturze przedmiotu Kantowską teorię podmiotu zwykło określać się jako refleksyjną teorię podmiotu. Błędy tej teorii jako pierwszy próbował przezwyciężyć Fichte, który w różnych ujęciach swojej *Teorii wiedzy (Wissenschaftslehre)* zmierzał do stworzenia zadowalającej teorii podmiotu jako samoświadomości. Mowa Fichtego o „Ja, które samo siebie ustanawia” (*Das Ich, das sich selbst setzt*) jest krytyczną odpowiedzią na braki refleksyjnej teorii podmiotu Kanta. Podstawowa myśl Fichtego zmierza do tego, żeby pokazać, iż żadne Ja podmiotu nie poprzedza samoświadomości.

Podmiot wkracza na scenę dopiero wraz z pojawieniem się na niej samoświadomości. Teorię podmiotu Fichtego zazwyczaj nazywa się „produkcyjnym modelem podmiotu”, zapewne dlatego, iż podmiot tu nie istnieje od początku tylko zostaje wytworzony wraz z samoświadomością. Jednakże także Fichteńska teoria podmiotu została poddana krytyce. Przeprowadzili ją niemieccy romantycy: Schleiermacher, Novalis, Hölderlin, którzy wysunęli wobec niej pojęcie „bezpośredniej samoświadomości” (*unmittelbares Selbstbewusstsein*). Wedle tej teorii podmiot jest dany sobie w sposób bezpośredni bez pomocy uprzedmiotawiającej refleksji. Proces romantycznego rozbicia refleksyjno-produkcyjnej koncepcji podmiotu był później na swój sposób kontynuowany przez Heideggera i Gadamera. Podmiot zostaje nie tylko zdesubstancjalizowany i zdeponencjonowany, ale także wypierany jest z centralnej pozycji w filozofii na jej peryferie. Z tego punktu widzenia tacy filozofowie, jak Hegel czy Husserl nie wnoszą tu nic zasadniczo nowego. (Ten punkt widzenia silnie doszedł do głosu w rozprawie Z. Zwolińskiego, który zwraca uwagę na zbieżności w tym punkcie między Fichtem a Husserlem). Wprawdzie można zasadnie twierdzić, że Hegel zdynamizował ujęcie podmiotu poprzez jego stawanie się (słynne Hegłowskie sformułowanie z *Fenomenologii ducha*: substancja staje się podmiotem). Ale sądzę, że ostatecznie u Hegla możemy odnaleźć zmodyfikowaną perspektywę refleksyjnej teorii podmiotu, która zamiast pojęcia refleksji kantowskiego rozumu wprowadza pojęcie dialektycznego myślenia rozumu.