

Ireneusz Ziemiński

Ludwig Wittgenstein jako filozof podmiotowości

Analiza i Egzystencja 7, 168-176

2008

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.

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

LUDWIG WITTGENSTEIN JAKO FILOZOF PODMIOTOWOŚCI

Katarzyna Gurczyńska: *Podmiot jako byt otwarty. Problem podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej: Lublin 2007, ss. 274.

Tematem recenzowanej książki jest kwestia podmiotu jako bytu otwartego. Wprawdzie Katarzyna Gurczyńska zawęża problematykę w podtytule książki, sugerując, że analizy dotyczyć mają późnych pism Wittgensteina, w rzeczywistości jednak monografia nie ma charakteru wąskohistorycznego, lecz także filozoficzny. Ambicją Gurczyńskiej nie jest jedynie egzegeza tekstów Wittgensteina, lecz zbudowanie podstaw całościowej filozofii podmiotu w oparciu o pomysły autora *Dociekań*; recenzowana monografia może stanowić do takiego przedsięwzięcia znakomity wstęp¹.

Zdaniem Autorki przedmiotem krytyki Wittgensteina były trzy iluzje: iluzja wnętrza jako sfery ludzkiego życia psychicznego, iluzja potrzeby nawiązania kontaktu ze światem oraz iluzja zewnętrznosci świata względem podmiotu. Ich analiza zawarta została w trzech kolejnych częściach książki. Pierwsza, najbardziej obszerna, dotyczy wnętrza jako miejsca naszego życia psychicznego (rozdział 3), uprzywilejowanego dostępu do własnych stanów psychicznych (rozdział 4), introspekcji (rozdział 5), poznania Drugiego (rozdział 6), metody analogii w poznaniu Drugiego (rozdział 7), odmienności perspektywy pierwszej i trzeciej osoby (rozdział 8) oraz tożsamości osobowej (rozdział 9). Część druga traktuje o myśleniu (rozdział 10) i woli (rozdział 11) jako narzędziach nawiązania kontaktu podmiotu ze świa-

¹ Należy zaznaczyć, iż recenzowany tom jest drugą książką Katarzyny Gurczyńskiej na temat Wittgensteina. Pierwszą była monografia *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego” Ludwiga Wittgensteina* (Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2000).

tem, część trzecia natomiast – o pojęciu prywatnego świata (rozdział 12) oraz „wiedzeniu jako” (rozdział 13). Całość wywodów poprzedzona została instruktywnym wprowadzeniem na temat założeń koncepcji podmiotowości (rozdział 1) oraz terapeutycznej metody filozofowania (rozdział 2), zakończona zaś zarysem pozytywnej koncepcji podmiotu otwartego (rozdział 14).

Rozprawa stanowi – z jednej strony – inspirowaną Wittgensteinem fundamentalną i wielowątkową krytykę charakterystycznej dla filozofii europejskiej idei podmiotu zamkniętego, z drugiej – próbę nakreślenia koncepcji człowieka jako podmiotu otwartego. Głównym narzędziem budowania owej filozofii podmiotowości jest analiza naszych form i zachowań językowych. Punktem wyjścia jest dla Autorki Wittgensteinowska negacja idei wnętrza jako specyficznej „przestrzeni” ludzkich stanów, procesów i aktów psychicznych, do których dostęp ma jedynie (dzięki introspekcji) podmiot, który je przeżywa. Zdaniem Wittgensteina introspekcja jest modelowana na percepcji zmysłowej przedmiotów zewnętrznych, w związku z czym narzuca ideę podmiotu jako rzeczy pośród innych rzeczy. Zgodnie z takim modelem podmiot staje się przedmiotem izolowanym od świata, jego autorefleksja zaś nie jest bynajmniej formą samopoznania, lecz samozagubienia. Negując ideę wnętrza, Wittgenstein odrzuca także istnienie uprzywilejowanego dostępu poznawczego do własnych stanów psychicznych; wprawdzie jesteśmy inaczej otwarci dla siebie samych niż dla innych, nie znaczy to jednak, byśmy znali siebie lepiej aniżeli znają nas inni. Jest raczej odwrotnie – innych znamy lepiej niż siebie, podobnie jak inni znają nas lepiej, niż my sami. Mit uprzywilejowanego dostępu skazuje ludzi na radykalne zamknięcie i wzajemną izolację. Taki obraz relacji międzyludzkich modelowany jest na mechanizmach przyrody, podczas gdy w rzeczywistości życie ludzkie uwarunkowane jest społecznie (kryteria życia psychicznego nie mają charakteru prywatnego, lecz publicznego). Podobnie nasze pojęcia są uwarunkowane naszym zachowaniem, którego reguły są w ostatecznej instancji uwarunkowane społecznie. Z tego powodu wszelka idea podmiotu jako czystego ja odkrywanego w refleksji typu Kartezjańskiego *cogito* nie jest pierwotną daną doświadczenia, lecz nieistniejącą fikcją, stanowiącą rezultat skomplikowanych i sztucznych zabiegów teoretycznych. Ja tymczasem może być nam dane wyłącznie poprzez świat (i wraz z nim) oraz poprzez innych ludzi (i wraz z nimi).

Takie rozwiązanie problemu podmiotu rzutuje na sposób poznania cudzych stanów psychicznych, które Wittgenstein opisuje na przykładzie bólu. Jego zdaniem pojęcie bólu nie jest prywatne i nie zależy od rzeczywistego doznania bólu przez podmiot. W pojęciu bólu zawarta jest od razu wiedza, że ból odczuwają także inni ludzie; ma ono zatem charakter heterogeniczny, odnosząc się do reakcji, które pierwotnie nie muszą być nam znane z naszego doświadczenia. Pojęcie bólu obejmuje także nasz stosunek do owego doznania, a ten jest zawsze uwarunkowany

społecznie. Z tego powodu nie muszę sam doznawać bólu, aby wiedzieć, że drugi odczuwa ból. Tak bowiem, jak każdy z nas jest otwarty dla innych, tak Drugi jest otwarty dla nas, w człowieku bowiem nie ma żadnego ukrytego wnętrza, które można poznać dopiero po spełnieniu określonych zabiegów epistemicznych. Cudze stany psychiczne poznajemy bezpośrednio, bez żadnych wnioskowań; poznanie to jest przy tym rzeczywiście ujęciem **cudzych** stanów psychicznych, nie zaś projekcją własnych.

Zdaniem Wittgensteina mitem jest także idea zewnętrznego świata jako rzeczywistości niezależnej od podmiotu, do której możemy uzyskać dostęp dopiero za pomocą myślenia czy aktów woli. Świat nigdy nie jest nam dany jako czysty obiekt, w postrzeganiu go bowiem istotną rolę odgrywa nasze nastawienie; znaczy to, że świat zawsze widzimy „jako”, chociaż w samym widzeniu fakt owej interpretacji nie jest nam dany. „Widzenie – pisze Autorka – nie wspiera się na trwałym, niezależnym od nas przedmiocie, wręcz odwrotnie, przedmiot jest całkowicie zależny od sposobu, w jaki go postrzegamy” (s. 243). Jak nie ma więc podmiotu izolowanego, lecz zawsze podmiot odniesiony do świata, tak nie istnieje świat jako czysto zewnętrzny obiekt, lecz zawsze świat dla podmiotu. Konstytucja świata dokonuje się w formach językowych, które są ściśle związane z formami życia; świat nie jest zatem tworzony prywatnie, lecz społecznie. Świat czysto subiektywny nie istnieje, ponieważ nie jest możliwy ani prywatny język, ani prywatne doznania zmysłowe, ani nawet prywatne złudzenia (o tym wszak, czy coś jest złudzeniem, decydują kryteria społeczne). „O tym, czego wrażenie mamy, co stanowi subiektywny odbiór rzeczywistości, wreszcie o sposobie, w jaki łudzą nas zmysły, decydują reguły, które mają charakter wspólnotowy” (s. 227). Wspólnotowy świat stanowi zatem skutek społecznych reguł dotyczących tego, co i jak mamy widzieć. Ponieważ zaś owe umowy społeczne odnoszą się do naszego sposobu życia (czyli tego, co dla nas ważne), właśnie nasz sposób życia okazuje się ostateczną podstawą świata. Z tego powodu idea czysto obiektywnego świata jest nie tylko fałszywa, lecz także zbędna, niczego bowiem nie zmienia w naszej życiowej praktyce.

Proponowanej przez Wittgensteina idei podmiotu jako bytu otwartego nie można – jak przyznaje Gurczyńska – opisać w sposób pozytywny z racji ograniczeń naszego języka. Podmiot ten nie jest jednak zupełnie niepoznawalny, jego rozumienie jest nam bowiem dane w naszej codziennej życiowej krzątaninie. W życiu jednak odnajdujemy siebie nie jako czyste, izolowane ja o określonych własnościach, lecz jako podmiot otwarty, który jest tym, **co i jak się ujawnia**. Sposób istnienia podmiotu zatem to sposób, w jaki staje się on jawny i na ile angażuje się we wspólny świat. „Tym co konstytutywne – pisze Autorka – dla samej idei podmiotu, jest świat, w którym żyjemy wraz z innymi ludźmi” (s. 255). Podmiotowość jest więc z istoty transcendencją. „Byt ludzki charakteryzuje transcendencja – o ty-

le jesteśmy, o ile jesteśmy odniesieni do świata” (s. 262). Odniesienia tego nie należy interpretować w kategoriach intencjonalności, intencjonalność bowiem jest własnością podmiotu zamkniętego, który poszukuje pomostu zdolnego połączyć go ze światem. Podmiot Wittgensteinowski tymczasem jest na otwartość i odniesienie do świata skazany, chociaż sposób tego odniesienia jest wyuczony w społecznej tresurze. „Myślmy, czujemy, przeżywamy i doznajemy emocji pod dyktando społecznych reguł, które przyswajamy” (s. 259).

Taka wykładnia podmiotu ma, zdaniem Gurczyńskiej, pozytywne konsekwencje etyczne. Podmiot otwarty bowiem nie jest skupiony na sobie, lecz na sprawach poza sobą. Z tego powodu nie jest też do siebie przywiązany i nie traktuje siebie jako szczególnie znaczącej osoby. Można powiedzieć, że jest w jakimś stopniu uwolniony od egoizmu i obojętny wobec losu; obojętność ta jednak nie tyle dotyczy zdarzeń zewnętrznych (jak w teorii stoików), ile samego siebie.

Zaprezentowana interpretacja bytu ludzkiego jako podmiotu otwartego jest z pewnością oryginalna i zasadniczo trafna, Autorka argumentuje wszak, że filozofia późnego Wittgensteina była nie tyle filozofią języka, ile filozofią podmiotu. Tezę tę moglibyśmy rozszerzyć także na filozofię wczesnego Wittgensteina, w której problematyka podmiotu jako warunku i granicy świata z pewnością odgrywa znaczącą rolę. Wprawdzie w poszczególnych tezach *Traktatu* można upatrywać bardziej modelu podmiotu zamkniętego niż otwartego, to jednak, przynajmniej załączkowo, również ta druga koncepcja jest w nich obecna. Wittgenstein przekonywał wszak, że świat jest zawsze moim światem oraz że różnica między czystym realizmem a solipsyzmem w rzeczywistości nie istnieje. Gdyby te intuicje zyskały potwierdzenie w dalszych badaniach, to moglibyśmy stwierdzić, że Gurczyńska odkryła kolejny istotny klucz do ukazania fundamentalnej jedności obu filozofii Wittgensteina.

Innym kluczem mogłyby być wątki egzystencjalne filozofii Wittgensteina. Autorka przenikliwie wskazuje, że koncepcja filozofii jako swoistej sztuki życia (czy nawet – ćwiczenia duchowego) była obecna nie tylko w jego wczesnych, lecz także i w późnych pismach. Twierdzenie to jest cennym wkładem w historyczne studia nad filozofią autora *Dociekań*; o ile bowiem egzystencjalny (oraz etyczny) wymiar wczesnej jego filozofii nie budzi wśród badaczy wątpliwości, o tyle aspekty egzystencjalne jego późniejszych poglądów bywają w literaturze pomijane lub marginalizowane. Z tego powodu historyczno-filozoficzne ustalenia Autorki należy uznać nie tylko za istotne, lecz także za pionierskie.

Na osobne podkreślenie zasługuje akcentowana w rozprawie Wittgensteinowska idea przezwyciężenia (czy może raczej – eliminacji) wielu filozoficznych dualizmów, zwłaszcza w teorii człowieka. Jest ona o tyle cenna, że nie wiąże się bynajmniej z popadnięciem w jakikolwiek monizm – ani spirytualistyczny, ani fizykali-

styczny. Oba te stanowiska są bowiem teoriami metafizycznymi, podczas gdy idea podmiotu otwartego jest próbą uchwycenia – jak mówił Wittgenstein – powierzchni zjawisk, czyli tego, co dane w naszym niezakłóconym metafizycznymi obrazami doświadczeniu. Negując dualizm ciała i duszy (czy też – w nowszym sformułowaniu – ciała i umysłu), Wittgenstein odrzucał także dualizm tego, co wewnętrzne i zewnętrzne (zwłaszcza człowieka i świata oraz ja i innych). Ten program filozoficzny nie jest nowy, próbowało go bowiem realizować wielu myślicieli (choćby James, Lévinas czy Heidegger), chociaż niewątpliwie można argumentować, iż Wittgenstein sformułował w tej kwestii stanowisko najbardziej radykalne.

Trafne są też uwagi Autorki odróżniające negację introspekcji oraz idei wnętrza jako miejsca naszego życia psychicznego od fizykalistycznej teorii umysłu. Zdaniem wszak Gurczyńskiej neurofizjologia nie jest adekwatnym kluczem do interpretacji naszego życia psychicznego. Wprawdzie jest możliwe, że zjawiska psychiczne są powiązane ze zjawiskami zachodzącymi w mózgu (a nawet od nich zależne), związek ten nie ma jednak znaczenia dla ich istoty oraz sposobu ich obecności dla nas. Gdyby zaś dla zrozumienia tego, co zachodzi w umyśle konieczne było poznanie przebiegu zjawisk fizjologicznych, to mielibyśmy do czynienia z radykalną zmianą treści oraz sensu naszych pojęć odnoszących się do zjawisk psychicznych; zmiana ta oznaczałaby również całkowitą zmianą naszego życia. Podobnie słuszne wydają się uwagi Autorki na temat poznania Drugiego, zwłaszcza teza, iż wiedza ta ma charakter bezpośredni oraz pewny. Wprawdzie jej reguły mają źródło w doświadczeniu obcowania z innymi ludźmi i nie tworzą zwartego systemu, to jednak pozwalają na rozpoznanie cudzych stanów psychicznych bez jakichkolwiek wnioskowań.

Nie ulega wątpliwości, że w wywodach Gurczyńskiej dostrzegamy istotną próbę dotarcia do czystego, niezakłóconego metafizycznymi teoriami, widzenia zjawisk. Tendencja ta (zgodna z dążeniami samego Wittgensteina) wyraża się poszukiwaniem czystego doświadczenia podmiotu i jego relacji do świata oraz innych podmiotów. Doświadczenie to nie ma być żadną sztuczną konstrukcją teoretyczną ani specyficznym zabiegiem poznawczym, dostępnym jedynie wtajemniczonym. Przeciwnie, ma to być odsłonięcie jedynej wiarygodnej perspektywy samorozumienia w naszej codziennej krzątaninie, która jest naturalnym biegiem życia, wolnym od wszelkich filozoficznych bólów głowy. W ten sposób problem podmiotu, tak samo jak problem sensu życia, staje się całkowicie jasny wtedy, gdy przestaje nas zaprzęcać. W tym dążeniu przejawia się Wittgensteinowski model filozofii, która nie ma być dążeniem w głąb, ku ukrytym istotom zjawisk, lecz odsłanianiem powierzchni życia, by same zjawiska stały się dla nas jasne. Filozofia bowiem, jak sugeruje Gurczyńska, nie polega na rozwiązywaniu problemów teoretycznych, lecz na ich eliminacji dzięki jasności umysłu. W tym sensie sztuka filozofowania polega

na sztuce widzenia, chociaż nie widzenia w rozumieniu fenomenologii Husserla (jako intuicyjnego oglądu istotowych struktur przedmiotowych), lecz raczej dostrzeżenia jednowymiarowości codziennego, ludzkiego doświadczenia świata, pod powierzchnią którego nie kryje się żadna ukryta rzeczywistość ani żadne filozoficzne zagadki.

Wobec zaprezentowanej wykładni podmiotu można postawić kilka pytań. Pierwsze ma charakter historyczny i dotyczy kwestii, czy model podmiotu zamkniętego, który Wittgenstein uważa za błędny, był kiedykolwiek w tak skrajnej postaci głoszony. Gurczyńska podkreśla, że autorowi *Dociekań* nie chodziło o krytykę jakiejś konkretnej doktryny filozoficznej, lecz naszego potocznego obrazu świata (zwłaszcza przekonania o subiektywności, w myśl którego każdy z nas jest zamknięty w swoim świecie). Wydaje się jednak wątpliwe, czy nasze myślenie potoczne jest rzeczywiście takim grzechem izolowanego i zamkniętego podmiotu obciążone. Na gruncie myślenia potocznego (które samo w sobie jest pojęciem nieostrym) podmiot jest pojmowany raczej jako odniesiony do innych ludzi oraz do świata niż zamknięty w sobie; w tym sensie zdaje się spełniać kryteria podmiotowości otwartej. W takim jednak razie rozważania Wittgensteina są bardziej **rekonstrukcją** potocznego sposobu myślenia aniżeli jego **krytyką** (chyba że mamy na myśli źródłowy sens pojęcia krytyki jako neutralnej oceny). Rzeczywistym obiektem ataków Wittgensteina wydają się raczej filozoficzne koncepcje podmiotu, zwłaszcza zrodzone w nowożytności.

Ważniejszy problem wiąże się z odrzuceniem introspekcji jako formy samopoznania. Wprawdzie Autorka przyznaje, że Wittgensteinem, że nie poznajemy własnych stanów psychicznych przez obserwację swego zachowania (a tym bardziej przez wnioskowanie na podstawie zachowania innych ludzi), to jednak odrzuca również introspekcję. Wówczas zaś powstaje pytanie, w jaki sposób wyjaśnić bezpośredniość poznania nas samych, która ma inny charakter aniżeli bezpośredniość, z jaką poznają nas inni. Zdaniem Wittgensteina poznanie to dokonuje się dzięki samorozumieniu w codziennej krzątaninie życiowej. Taką formę poznania jednak nadal z powodzeniem możemy określać mianem introspekcji, zwłaszcza jeśli rozszerzymy to pojęcie na samowiedzę typu nieaktowego (wzorem scholastycznej *reflexio in actu exercito* czy Ingardenowskiej intuicji przeżywania). Wtedy introspekcja nie będzie oznaczać percepcji jakiejś ukrytej i izolowanej rzeczy ani jej wnętrza, lecz naszą bezpośrednią świadomość siebie oraz naszych stanów psychicznych w ich aktualnym przeżywaniu. Sam zresztą Wittgenstein zdawał się skłaniać ku takiemu rozwiązaniu, podkreślając, iż w poznaniu Drugiego mamy do czynienia z relacją, w poznaniu natomiast samych siebie żadna relacja nie zachodzi. W takim jednak razie trudno oprzeć się wrażeniu, iż całkowita negacja introspekcji nie jest uzasadniona.

Z problemem tym wiąże się także kwestia uprzywilejowanego dostępu do własnych stanów psychicznych, który – zdaniem Wittgensteina – jest jedną z wielu naszych iluzji; w rzeczywistości bowiem mamy wiedzę jedynie o cudzych stanach psychicznych, nie zaś o własnych. Powodem ma być fakt, iż warunkiem wiedzy jest obserwacja, własnych natomiast przeżyć psychicznych nigdy nie obserwujemy. Rozstrzygnięcie to jednak wydaje się czysto definicyjne, związane jest bowiem z włączeniem warunku obserwacji do pojęcia wiedzy. Tymczasem w codziennej praktyce życiowej jest dla nas oczywiste, że własne przeżycia poznajemy inaczej niż cudze, nie wątpiąc bynajmniej, że poznanie to ma charakter wiedzy (i to takiej, której nie może mieć o nas nikt inny). Wbrew Wittgensteinowi też twierdzenie o uprzywilejowanym dostępie nie jest równoznaczne z tezą o nieomyślności wiedzy o naszych stanach psychicznych. Głosi ono jedynie, że istnieją sytuacje, w których tylko ja mogę wiedzieć, że odczuwam ból, podczas gdy nikt inny tego wiedzieć nie będzie. Jeśli jest to bowiem ból nie dość silny, by przejawiać się w moim zachowaniu (np. ból kręgosłupa przy czytaniu książki, od której nie mogę się oderwać), to zewnętrzny obserwator będzie dostrzegał najwyżej moje zainteresowanie lekturą, nic nie wiedząc o towarzyszącym mi równocześnie bólu. Przykład ten każe zastanowić się również nad konstrukcją samego pojęcia bólu, którym operuje Wittgenstein. Jeżeli bowiem do tego, bym wiedział, że ktoś inny doznaje bólu, nie jest konieczne, bym kiedykolwiek wcześniej sam odczuwał ból, to źródłem tego pojęcia nie będzie doświadczenie, lecz jakieś społeczne *a priori*, które zostaje mi przekazane w procesie nauki języka. W rzeczywistości jednak można wątpić, czy potrafię zrozumieć **pełną treść** pojęcia bólu, jeżeli odnoszę je jedynie do sytuacji, w której obserwuję cudze zachowanie, sam jednak bólu nigdy nie odczuwałem. Warunkiem wiedzy, **czym jest ból** (a nie tylko wiedzy, że ktoś inny aktualnie odczuwa ból) wydaje się wcześniejsze jego doznanie.

Pewne pytania budzi także sposób rozstrzygnięcia (czy raczej eliminacji) zagadnienia subiektywności, które ma przynajmniej kilka aspektów. Podstawowym jest idea ja jako podmiotu (czy „właściciela”) stanów i przeżyć psychicznych; zdaniem Gurczyńskiej tak rozumiane ja nie istnieje. Jeżeli bowiem nie ma wnętrza, to nie ma także posiadania określonych stanów (czy cech) przez podmiot; skoro zaś nie ma posiadania, to nie ma też żadnego ja, które miałoby być właścicielem owych stanów. W takim zaś razie „życie psychiczne nie ma właściciela” (s. 100). Rozumowanie to wydaje się mało przekonujące już choćby stąd, że każde życie psychiczne jest **czymś** życiem, wobec czego istnieje doświadczalna podstawa do uznania prawomocności kategorii ja. Co więcej, obecne w naszej praktyce językowej słowo „ja” nie jest tylko wyrażeniem okazjonalnym, lecz zdaje się wskazywać na obecną w nas pewną głębszą strukturę ontologiczną (nawet, jeżeli jej adekwatny opis jest niezmierznie kłopotliwy).

Problem subiektywności ma również ważniejszy aspekt, na który wskazuje zarówno omawiany wyżej przykład bólu, jak też zjawisko ślepoty. Zdaniem Autorki ślepoty nie trzeba rozumieć jako ukrytego zjawiska zachodzącego w duszy lub głowie ludzi pozbawionych wzroku; pojęcie to da się w całości zrekonstruować dzięki analizie behawioralnej. „Ślepotą [...] faktycznie nazywamy to, że ktoś ma utrudnioną możliwość poruszania się w świecie, że porusza się po ulicach z białą laską, że nie jest w stanie samodzielnie przeczytać książki napisanej zwykłym drukiem, że nie zareaguje na nasz uśmiech” (s. 34). Wydaje się jednak, że opis ten bynajmniej treści pojęcia ślepoty nie wyczerpuje, nie odzwierciedla bowiem sfery przeżyć osoby, która jest pozbawiona wzroku. Świadomości tego, co znaczy być ślepy nie może mieć nikt, kto ma dobry wzrok i nigdy go, choćby na krótki czas, nie utracił. Stwierdzenie to nie musi automatycznie zakładać mitu ukrytego wnętrza; opiera się raczej na założeniu o subiektywności naszych przeżyć, istnienie której wydaje się niezaprzeczalnym faktem (nawet jeżeli nie jest ona dostępna nikomu poza samym podmiotem). Z tego powodu formułowany przez Thomasa Nagela (a także J. Searle’a) postulat zbudowania ontologii subiektywności wydaje się uzasadniony. Istnienie subiektywnego wymiaru naszych przeżyć nie dowodzi wprawdzie, że analiza behawioralna naszych pojęć, preferowana przez Wittgensteina, jest błędna; sugeruje jednak, że jest niepełna.

Uznanie istnienia wymiaru subiektywnego nie jest bynajmniej tworzeniem mitu ukrytego wnętrza, ducha w maszynie czy podmiotu zamkniętego; subiektywność bowiem to nie **miejsce** naszych doznań (na wzór miejsc przestrzennych), lecz ich **jakość**, wskazująca na to, że są one właśnie **moje** i przeze mnie przeżywane. Subiektywność nie musi zatem oznaczać, że nikt o moich przeżyciach nie ma żadnej wiedzy, lecz wskazuje jedynie, że istnieje taki ich aspekt, który nie przejawia się w zachowaniu. Sugeruje to, że mogę wiedzieć, iż ktoś inny odczuwa teraz ból (tak samo, jak ktoś inny może wiedzieć, iż ja teraz odczuwam ból), nie mogę jednak wiedzieć, **co dla niego znaczy** odczuwać ból (on zaś nie może wiedzieć, **co znaczy dla mnie** odczuwać ból). Fakt ten nie skazuje nas jeszcze na wzajemną izolację czy agnostycyzm w kwestii możliwości poznania cudzych stanów psychicznych; sugeruje jednak, że nikt inny nie może ze mną przeżywać mojego bólu (tak jak ja nie jestem w stanie przeżywać z Drugim **jego** bólu). Jeśli zaś można tu mówić o izolacji podmiotu (lub jego zamknięciu), to byłaby to izolacja (i zamknięcie) jedynie częściowe, nie zaś całkowite.

Uwagi te, z konieczności skrótove i upraszczające, wskazują, iż istnieje taka sfera naszych przeżyć, których nigdy nie będziemy w stanie zakomunikować innym, ponieważ są one radykalnie subiektywne, język zaś jest ze swej natury publiczny. Podobnie trudno się zgodzić, jakoby wrażenia zmysłowe nigdy nie mogły być prywatne, lecz zawsze miały charakter publiczny. Wprawdzie ich treść jest nam

wszystkim wspólna, to jednak subiektywna (i w tym sensie prywatna) pozostaje ich strona doznaniowa (choćby sposób ich przeżywania przez nas). W takim jednak razie koncepcja podmiotu radykalnie otwartego musi zostać ograniczona, podmiot bowiem niejako z definicji musi być częściowo zamknięty (nieodstępny dla innych i oddzielony od świata). Zgadzać się zatem, że w tradycji filozofii europejskiej rzeczywiście dominowała kategoria podmiotu (częściowo) zamkniętego, to – w świetle powyższych uwag – trudno oprzeć się wrażeniu, że zawierała ona elementy niewątpliwie trafne. Całkowita negacja tej tradycji i zastąpienie jej modelem podmiotu radykalnie otwartego zmusza do postawienia pytania, czy pojęcie podmiotu ma jeszcze jakikolwiek sens? Dalej zaś, czy nie wkraczamy na niebezpieczną drogę negacji tego, co w każdym z nas najbardziej ludzkie? Wydaje się wszak, że w każdej jednostce tkwi coś, co nie jest wyłącznie efektem społecznej tresury i przejętych od innych form życia; nawet sposób, w jaki w owych formach uczestniczymy, zabarwiony jest naszą niepowtarzalną subiektywnością. Jeżeli zaś Autorka – idąc za Wittgensteinem – uznałaby owo przekonanie o subiektywności jako jeszcze jeden mit, któremu hołdujemy, to wolno byłoby zapytać, dlaczego mit ten jest trwały i trudny do usunięcia. Fakt utrzymywania się tego mitu wydaje się antropologicznie znaczący, mówi wszak coś istotnego na temat nas samych. Należałoby w takim razie podjąć kwestię, co ten mit rzeczywiście znaczy i dlaczego jest mitem tak głęboko zakorzenionym w kulturze.