

Katarzyna Gurczyńska-Sady

W obronie podmiotu otwartego : polemika z recenzją I. Ziemińskiego

Analiza i Egzystencja 11, 326-332

2010

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.

KATARZYNA GURCZYŃSKA-SADY

W OBRONIE PODMIOTU OTWARTEGO.
POLEMKA Z RECENZJĄ IRENEUSZA ZIEMIŃSKIEGO*

Napisana w duchu życzliwej i profesjonalnej krytyki, będąca świadectwem wielkiej pasji poszukiwania i udręczenia tymi samymi filozoficznymi niepokojami, recenzja *Ludwig Wittgenstein jako filozof podmiotowości* skłoniła mnie do napisania odpowiedzi o charakterze polemicznym. Zasadnicze tezy recenzji Ireneusza Ziemińskiego przedstawię w postaci siedmiu uwag – i spróbuję się im kolejno przeciwstawić, broniąc stanowiska zaprezentowanego w mojej książce *Podmiot jako byt otwarty. Problem podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina*.

1. Wątpliwe jest, aby nasze myślenie potoczne było obciążone „grzechem” izolowanego podmiotu. Na gruncie myślenia potocznego podmiot jest pojmowany jako odniesiony do świata i innych ludzi. Rozważania Wittgensteina byłyby w tym sensie rekonstrukcją, a nie krytyką myślenia potocznego.

Problemy filozoficzne, według Wittgensteina, pojawiają się jako wynik błędnej interpretacji naszych form językowych. Z tego, co jest sposobem wyrazu, powstaje teza. Tak długo jednak, jak pozostajemy przy sprawach myślenia codziennego, używanie wyrażeń w postaci „nie wiem, co ona myśli, bo nie siedzę w jej głowie” itd. – nie jest szkodliwe, gdyż spełnia swój praktyczny cel, w powyższym przypadku zakomunikowania komuś, że ktoś nie wie, co myśli drugi. Kiedy jednak niewiedzę tę *wykladamy* sobie jako nieznaną wewnątrz innej osoby – wtedy, zdaniem Wittgensteina, dzieje się źle. A *wykład* ten – poza formą filozoficzną, w postaci pewnej dbającej o spójność teorii – ma również postać potocznego przekonania, iż myślenie odbywa się we wnętrzu innej osoby.

* cf. I. Ziemiński, *Ludwig Wittgenstein jako filozof podmiotowości*, „Analiza i Egzystencja” 7 (2008), s. 168–176.

Język potoczny – jego formy – nie wymagają reform, gdyż dobrze służą nam takie, jakie są. Filozof, zdaniem Wittgensteina, powinien natomiast podjąć się takich analiz języka, by zapobiegać powstawaniu przekonani rodzących problemy, które stają się pożywką nigdy niekończących się, nierozstrzygalnych rozważań i sporów filozoficznych. Analizy te polegają na „odwróceniu spojrzenia” od znaczenia, jakie zdaje się mieć dane wyrażenie (bo wtedy właśnie powstaje krytykowany „pogląd”), do pożytku, jaki z niego mamy (pogląd na temat izolowanego wnętrza jako miejsca psychicznych przeżyć człowieka pęka wtedy niczym bańka mydlana). Program Wittgensteinowskiej terapii obraca się wokół tezy, że porzucenie błędnych przekonań zwraca nam to, co musieliśmy „rozumieć”, by zdania, na gruncie których przekonania te powstały, w ogóle móc wypowiadać. Istnieje zatem, według niego, pewne nietematyzowane przez nas „rozumienie”, zniekształcone przez potoczny pogląd, które niemniej jednak „zawsze jest już z nami” – by w ogóle móc się wypowiadać.

Jeśli więc uznać, że krytyczne uwagi Wittgensteina odnoszą się do poglądów potocznych (które to pojęcie faktycznie zawsze pozostanie nieostre), to Wittgenstein wydaje im walkę po to, by ujawnić rozumienie, które już „pracuje”, zanim tamte powstaną.

2. Introspekcji nie trzeba rozumieć jako percepcji jakiejś izolowanej rzeczy (obserwowania własnego wnętrza), ale można ją pojąć jako bezpośrednią świadomość siebie oraz własnych stanów psychicznych w ich aktualnym przeżywaniu.

Wittgenstein odrzucając introspekcję, nie tyle odrzuca możliwość obserwacji własnego wnętrza (co również czyni), co przeczy samopoznaniu pojmowanemu jako wariant poznania innego (jego życia psychicznego).

Kiedy wyobrażamy sobie sposób, w jaki poznajemy własne stany psychiczne, to wydaje nam się, iż polega to na tym, że skupiamy uwagę na sobie (własnych myślach, uczuciach, doznaniach). Poznanie stanu psychicznego innego polega zaś na kierowaniu uwagi na zewnątrz. Bierzemy pod uwagę zachowanie innego, jego słowa, okoliczności, które temu towarzyszą – to wszystko, czego czynić nie musimy poznając stany własne. Mimo zatem różnic wydaje nam się, że czynimy ten sam ruch – kierujemy uwagę na to, co musimy odkryć, czego nie wiemy i czego dowiedzieć się musimy. I takiego pojmowania samopoznania Wittgenstein pragnie uniknąć.

Dlatego też nie uniknie się rozumienia introspekcji jako wariantu poznania stanu psychicznego innego poprzez proponowany przez recenzenta termin świadomości bezpośredniej. Sama bowiem owa nazwa wskazuje, że stanowi ona coś w rodzaju *modusu* świadomości pośredniej – tej odnoszącej się do tego, co poza nią (np. stanów psychicznych innego). Jakkolwiek bowiem ograniczy się ruch świadomości introspekcyjnej nazywając ją bezaktową (ruch bez ruchu) – to jej wykładnia

jako relacji zwrotnej, która przebiega również pomiędzy dwoma punktami, mimo zmienionego nazewnictwa, pozostanie w mocy.

3. Przeżycia własne są przedmiotem naszej wiedzy (i to takiej, której nie może mieć o nas nikt inny). Istnieją sytuacje, w których tylko ja mogę wiedzieć, czy odczuwam ból, odczuwam go bowiem nie manifestując tego faktu. Pozbawienie charakteru wiedzy tego, co określam znajomością stanów własnych, jest czysto definicyjne.

Pozbawienie samoznajomości charakteru wiedzy jest czymś więcej niż kwestią samej tylko definicji. Jak zostało to powiedziane powyżej – jeśli wiedzę nazwać zarówno znajomością myśli i uczuć innych, jak i znajomością własnych, to pojawi się groźba rozumienia samopoznania jako innego ruchu tej samej poznawczej uwagi, którą kieruję na innych, pragnąc poznać ich stany psychiczne. Nie używamy słowa „wiem” w odniesieniu do własnych stanów psychicznych i nie jest to wyłącznie kwestia językowego nawyku. Wypowiadając zdania typu: „wiem, że mnie boli” lub „wiem, że jestem wesół” itd., „dziwacznie” używam słowa „wiem”, gdyż nie mogę powiedzieć, skąd wiem, dlaczego się nie mylę, czy wcześniej się co do tego wahałam itd. – co mogę uczynić, gdy słowo to stosuję mówiąc o stanach psychicznych innych osób. Źródło niesymetryczności znajomości stanów własnych i cudzych nie jest sprawą konwencji.

W twierdzeniu, iż przeżycia własne są przedmiotem naszej wiedzy tkwi, błędne z punktu widzenia Wittgensteina, przekonanie, że słowem „ból” określam doświadczenie, które zachodzi w pustce mego wnętrza (jest moim i niczym więcej). Kiedy zatem przebiega ono bez widocznych oznak – tylko *ja* sam mogę o nim wiedzieć. Fałszywość owego drugiego zdania wynika z fałszywości pierwszego. Dlaczego słowo „ból” nie odnosi się do „czystego” doświadczenia bólu? Bo znaczenie słów odnoszących się do naszych przeżyć psychicznych, co uchodzi naszej uwadze, jest dużo szersze niż to, co uznalibyśmy za doświadczenie ich samych. Wiele bowiem, jak powiada Wittgenstein, musi być w języku przygotowane, byśmy np. kluci igłą przyswoili słowo „ból” (gdyby nie to przygotowanie, moglibyśmy np. sądzić, że słowem tym mamy nazywać ową czynność kłucia).

W nauce słowo „ból”, które odnosiłoby się do stanów, w których tylko ja mogę wiedzieć, że je odczuwam, istotne jest – jak trafnie określa to recenzent – społeczne *a priori*, pojmowane jako rodzaj nigdy świadomie niezawieranego porozumienia co do sposobu użycia tego słowa. Tak dalece staje się ono naszym rozumieniem, że miast kwestią gramatyki zdaje się być ono kwestią nazywania naszych „czystych” doświadczeń.

Ważne jest, by dostrzec, że Wittgenstein nie tyle przeczy temu, iż każde odczucie musi mieć swoją manifestację (że nie ma stanów, które określilibyśmy

jako przebiegające w całkowitym ukryciu, niemanifestowalnych), ile twierdzi, iż określenie ich jako skrytych, czy udawanych itd., należy do gramatyki – sposobu, w jaki używamy pojęć, za pomocą których je wyrażamy, nie jest zaś kwestią samych „nagich” doświadczeń. Nie do charakterystyki doświadczenia bólu należy to, że może on przebiegać bez widocznych manifestacji, lecz do sposobu, w jaki słowa tego nauczyliśmy się używać. Można by sobie wyobrazić język, w którym słowo „ból” odnosiłoby się do bólu manifestowanego, zaś ból skrywany byłby oznaczony już innym słowem. Filozoficzna kwestia prywatności bólu (pojmowana jako możliwość nieujawniania go) w ogóle by się wtedy nie pojawiła.

4. Chybione jest rozumowanie: „jeżeli nie ma wnętrza (jako miejsca gdzie przebiega nasze życie psychiczne) to nie ma jego właściciela: *ja* nie istnieje”. Każde życie psychiczne jest *czymś* życiem. Istnieje tym samym doświadczalna podstawa do uznania prawomocności *ja*.

Kontrargument będzie tu brzmiał podobnie jak wyżej – podstawa ta nie ma empirycznego charakteru, ale jest czysto gramatyczna. Fakt, że przeżycie wewnętrzne jest zawsze czymś przeżyciem nie dowodzi istnienia *ja*, pojętego jako jego właściciel, ale wiąże się z gramatyką pojęć odnoszących się do stanów psychicznych. Mówimy, iż przypisując dane przeżycie psychiczne człowiekowi, nie przypisujemy go jego ciału, ale osobie (inaczej przypisywalibyśmy je rzeczy-ciału). I fakt ten hipostazujemy – pojawia się *ja*, które nie może być pojęte jako człowiek, choć to przecież człowiek się cieszy, smuci, дума itd., ale czynić to będzie coś w człowieku (pojawia się duch, dusza, osoba).

Gramatyka – sposób użycia wyrażen – nie jest rzecz jasna kwestią całkowitej dowolności, niczym niezwiązanych umów. Sposób, w jaki posługujemy się pojęciami, wedle Wittgensteina – ma swoją ostateczną podstawę w tym, co i jak robimy. Odnosi nas do sposobu, w jaki żyjemy (owej nietematyzowanej podstawy, o której mowa była w punkcie pierwszym tej odpowiedzi). To, że przypisujemy przeżycia psychiczne ludziom, z pewną ostrożnością zwierzętom, a nie przypisujemy ich rzeczom, wiąże się ze sposobem, w jaki *reagujemy* na ludzi. Spójrzmy, powiada Wittgenstein, na kamień i spróbujmy mu przypisać doznania, a potem spójrzmy na trzepoczącą się muchę – ból ma tu o co zahaczyć. Reakcja ta znajduje swój wyraz w tym, iż mówimy, że to nie ciało (bo czym różniłoby się ono od rzeczy), ale duch jest tym, co doznaje. Jednak to, co jest tu tylko sposobem wyrazu, staje się tezą na temat istnienia czegoś w człowieku: duszy, osoby, umysłu czy też – jak proponuje recenzent, a co brzmi znamienne – *głębokiej* struktury ontologicznej.

5. Istnieje subiektywny wymiar naszych przeżyć. Świadczy o tym nie tylko takie zjawisko jak ból, ale np. zjawisko ślepoty. Dla widzącego znaczenie tego słowa będzie inne niż dla ślepego. Nie obejmie bowiem gamy przeżyć (nieдоступnych dla niego) konstituujących znaczenie ślepoty dla niewidzącego.

Tezę Wittgensteina jest, iż wszelkie nasze pojęcia – łącznie z tymi, które wydają się odnosić do przeżyć o charakterze prywatnym – mają znaczenie publiczne. Jest tak dlatego, że ich genealogia, jak powiedziałby Nietzsche, jest tego typu, iż nie informują, nie raportują, czy też nie opisują przeżyć, które miałyby być znane tylko ich posiadaczom. Jeżeli damy na to mówię zebranych, że boli mnie ząb, mówię to nie po to, by zapoznać ich z nieujawnionym inaczej niż przez te słowa moim stanem wewnętrznym, ale by na przykład wywołać współczucie, lub by dać im w ten sposób znać, że nie zjem z nimi dzisiaj obiadu, albo że z tego powodu będę zmuszona przerwać wykład itd. Zdania – jak powiada Wittgenstein – to narzędzia określonego użytku. Wyjawiając swój stan, niejako „uruchamiam” to, co z wiadomością o owym stanie można uczynić, sam zaś stan (to, co w sposób unikalny mogłaby czuć osoba go posiadająca) staje się dla tego pojęcia nieistotny. Konstrukcja pojęć odnoszących się do naszych stanów psychicznych – o czym była mowa powyżej – nie przebiega wedle wzorca: nazwa – doświadczenie wewnętrzne. Czy zatem osoba niewidząca może posługiwać się słowem „ślepotą” inaczej niż osoba widząca? Nie może. Znaczenie, jakie osoba ta „dodatkowo” by wiązała z tym pojęciem (to o którym wiedziałaby tylko ona), pozostawałoby bowiem irrelevantne wobec sposobu, w jaki by go używała. Inaczej w ogóle nie byłoby wiadomo, że mówi o ślepotcie.

6. Uznanie subiektywnego wymiaru naszych przeżyć (nikt nie wie, czym dla mnie jest ból poza mną) nie jest jednoznaczne z konstytucją ukrytego wnętrza pojmowanego na wzór miejsc przestrzennych. Subiektywność to nie miejsce naszych doznań, lecz ich jakość wskazująca na to, że są moje.

Subiektywność pojęta jako prywatne rozumienie znaczeń publicznych wiedzie do mitu ukrytego wnętrza bez względu na to, że – przyparci do muru – wnętrza tego nie chcemy pojmować jako miejsca przestrzennego. Mówiąc o przeżyciach, które odczuwamy w sobie właściwy sposób, nie unikniemy ich rozumienia jako przebiegających w izolacji. I jak wtedy ową izolację sobie wyobrazić? Nie godzimy się na obraz psychiki jako „miejsca”, ale epistemiczna prywatność doznań i przeżyć wiedzie nas do tego w gruncie rzeczy komicznego obrazu jakim jest człowiek-skrzynka (o obrazie takim pisał również Heidegger), którego nie sposób zaakceptować, ale którego jakoś trudno uniknąć. Wiemy, że izolacja ta nie może mieć charakteru prze-

strzennego, brak nam jednak jej pozytywnych określeń, by móc bez owego obrazu ją utrzymać. Mówienie o moich i jego przeżyciach, o subiektywności doznawania wiedzy nieuchronnie do koncepcji podmiotu zamkniętego, czyli podmiotu będącego posiadaczem własnych przeżyć, doznań i myśli. Obraz ten to rzecz jasna metafora, ale „błędnie” ujmująca charakter naszego życia psychicznego.

7. Całkowita negacja dominującej w tradycji filozofii europejskiej koncepcji podmiotu (częściowo) zamkniętego i zastąpienie jej modelem podmiotu radykalnie otwartego wiedzie do pozbawienia podmiotowości wszelkiego sensu oraz negacji tego, co w nas najbardziej ludzkie. W każdej jednostce tkwi coś, co nie jest wyłącznie pochodną form przejętych od innych, ale zabarwione jest naszą niepowtarzalną subiektywnością.

Koncepcja podmiotu otwartego, jaka pojawia się na gruncie uwag na temat filozofii psychologii Wittgensteina, wydaje się bardzo radykalna i dlatego też, jak się zdaje, może mieć swoją formę łagodniejszą. Droga do osiągnięcia tej formy miałyby więc się pomiędzy owymi, wymienionymi przez recenzenta, modelami podmiotowości zamkniętej i otwartej. *Aporie*, jakie rodzi koncepcja podmiotu zamkniętego, miałyby zostać usunięte drogą jego otwarcia, zaś te, które rodzi wizja podmiotu otwartego, jego (przynajmniej częściowym) zamknięciem. Historia filozofii XX wieku uczy jednak, że każdy, kto kwestii podmiotowości się podjął (a wiek XX, za sprawą Husserla, Heideggera, Adorna, Merleau-Ponty’ego, Sartre’a, Foucaulta, Derridy, Lacana i wielu innych mniej i bardziej znanych filozofów, obfituje w bogactwo ujęć podmiotu) uparcie „łąduje” po jednej lub drugiej stronie, nie mogąc osiągnąć często wyczekiwanego kompromisu. Oba modele bowiem rodzą pewne trudności i kwestią rozstrzygającą, po której stronie się stanie, staje się nie tyle to, który model tych problemów nastręcza mniej, ile raczej, który bliższy jest wyjaśnienia *sekretu* samowiedzy, znajomości innego, subiektywności naszych odczuć.

Jednym z najpoważniejszych zarzutów, jaki można postawić wobec koncepcji podmiotu otwartego wynikającego z pism Wittgensteina, jest ów, stawiany przez recenzenta, zarzut odebrania indywidualności otworzonemu podmiotowi. Wraz ze społecznym rodowodem naszego życia psychicznego zdaje się ginąć nasza niepowtarzalność. Jeśli bowiem nasze odczucia nie są choćby tylko zabarwiane tym, co pochodziłoby od nas samych, a wszystko odbywa się za sprawą i pod dyktando społecznych norm, podmiot należałoby określić jako otwarty, ale równocześnie całkowicie zdeterminowany i w żaden sposób nie swój (pozbawiony zostałby, by tak rzec, odśrodkowej tożsamości osobowej). I taką postać (przynajmniej w pewnej fazie twórczości) zyskuje u Foucaulta czy Lacana. Podmiot staje się pustym miejscem, które może wypełnić każda jednostka. Czy konsekwencji takiej uda się zapobiec?

Wydaje się, że utratę wolności wyboru tego, kim się jest, dokonującą się za sprawą utraty autonomii życia psychicznego, podmiot może odzyskać poprzez poznanie tego, co go determinuje (dostrzeżenie owego społecznego *a priori*, którego w ważnym sensie jest wypadkową), oraz poprzez odrzucenie tych tradycji, które maskują mu dostęp do zrozumienia siebie.

Być może jest więc tak, że determinacji poprzez ponadjednostkowe struktury nie daje się uniknąć, można natomiast je „odkryć” odrzucając drogę, która to uniemożliwia (tradycja podmiotu zamkniętego byłaby wtedy taką drogą). Można też, mniej optymistycznie, przystać na to, że priorytet poznawczy, jakim jest samopoznanie (koncepcja tego, kim jesteśmy), przeminie wraz z determinującą nas ponadjednostkową strukturą.

Tradycja podmiotu zamkniętego wydaje się dłuższa, trwalsza i mocniej osadzona w świadomości społecznej niż koncepcja podmiotu otwartego, która jawnie przeczy zdrowemu rozsądkowi. Dlaczego, jeśli tę pierwszą uznać za mit – pyta recenzent – pogląd ten jest tak trwały? Odpowiedź spaja pojawiające się tu uwagi. Trwałość koncepcji podmiotu zamkniętego wynika z faktu, iż jest to koncepcja filozoficzna wyrosła na gruncie poglądów potocznych. Te natomiast swój kształt zawdzięczają formom wyrazu, jakie zawiera nasz język, które interpretujemy tak, że rodzący *aporie* model podmiotu zamkniętego wydaje nam się bliższy, gdyż odpowiada naszym doświadczeniom. Nie za ich głosem jednak wtedy podążamy, lecz – jak twierdzi Wittgenstein – wbrew nim. Droga do samoodnalezienia się podmiotu biegłaby zatem *wzdłuż* tego szybko umykającego doświadczenia, które uparcie, od stuleci, chcemy interpretować inaczej. Cała sztuka polegałaby zatem na tym, by nie ulegać iluzjom, które tworzy nasz język.