

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VII (2015), vol. 1, p. 123–135

RECENZJE

Katarzyna Gurczyńska-Sady, *Człowiek jako słowo i ciało.*

W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu, Universitas, Kraków 2013, 240 s.

Historia filozofii to z jednej strony dzieje tworzenia oryginalnych obrazów świata mających wyjaśnić nasz los, z drugiej – dzieje krytyki i destrukcji poszczególnych teorii, porzucanych jako błędne lub niedostatecznie uzasadnione opisy naszych doświadczeń. Współcześnie dominuje tendencja destrukcyjna, filozofowie kwestionują bowiem sens takich tradycyjnych pojęć, jak Bóg, prawda, dobro, rozum czy podmiot. Ten ostatni problem jest tematem książki Katarzyny Gurczyńskiej-Sady *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu* (2013). W monografii tej Autorka znacząco rozwija swoje wcześniejsze badania, których wrazem było znakomite studium *Podmiot jako byt otwarty*, dotyczące późnej filozofii Ludwiga Wittgensteina. W pracy *Człowiek jako słowo i ciało* Katarzyna Gurczyńska-Sady wykracza poza koncepcje Wittgensteina, analizując poglądy myślicieli należących do fenomenologii (Husserl, Scheler), egzystencjalizmu (Sartre), hermeneutyki (Heidegger, Gadamer), dekonstrukcjonizmu (Derrida, Deleuze, Foucault), a także sięgając do klasyków filozofii (Kartezjusz, Kant, Nietzsche) oraz współczesnej filozofii nauki (Fleck). Podstawowym zamiarem Autorki jest rekonstrukcja jednego z najważniejszych wątków filozofii XX wieku, jakim jest negacja kartezjańskiej idei podmiotu. Wprawdzie współczesne koncepcje nie tworzą zwartego systemu twierdzeń, podzielanych przez wszystkich filozofów, to jednak zachodzi między nimi podobieństwo rodzinne, wobec czego można powiedzieć, że stanowią one ogniwa jednego łańcucha myśli (s. 9). Z tego powodu, rekonstruując współczesny model podmiotu, Autorka nie akcentuje różnic między poszczególnymi teoriami, lecz próbuje uchwycić ogólną tendencję czy też wspólny większości badaczy styl myślenia. Podstawowym narzędziem metodologicznym jest zasada kontrastu, pozwalająca dostrzec, że współczesny model podmiotu jest odwróceniem modelu kartezjańskiego. Metoda ta jest o tyle trafna, że główną zbieżnością między współczesnymi teoriami nie jest zbiór określonych twierdzeń, lecz właśnie sprzeciw wobec koncepcji kartezjańskiej (s. 8).

Pojęcie podmiotu nie jest pojęciem izolowanym, lecz wiąże się z innymi pojęciami, zwłaszcza z pojęciem bytu i poznania (czy szerzej – relacji podmiotu do bytu), bez których nie byłoby zrozumiałe (s. 10). Ponieważ jednak sens każdego z nich uległ współcześnie istotnej zmianie, nie do utrzymania okazała się nowożytna idea niematerialnego, substancjalnego i autonomicznego podmiotu, odnoszącego się do bytu w akcie teoretycznego poznania. Zgodnie z obserwacją Autorki, pojęcie bytu zostało w XX wieku zastąpione pojęciem sensu, pojęcie duchowego podmiotu

– ideą zdesubstancjalizowanego ciała, pojęcie poznania zaś – ideą wyzwiania sensu (s. 10–11). Jednym ze źródeł tego przekształcenia była, zdaniem Gurczyńskiej-Sady, filozofia Nietzschego, który odrzucił zarówno ideę zewnętrznego bytu, niezależnego od aktywności podmiotu, jak też ideę obiektywnej prawdy, zastępując ją koncepcją powszechnej interpretacji (s. 64–65). W wyniku tych zmian wiedza okazała się arbitralną konstrukcją, niemającą odniesienia do rzeczywistości, a pojęcie uniwersalnego podmiotu poznania, który ma obowiązek uzgodnić swe przekonania ze światem, straciło sens. W tej sytuacji „[...] filozofię współczesną, przynajmniej do jakiegoś stopnia, można scharakteryzować jako tę, która usiłuje mówić o człowieku i jego świecie, obywatel się bez pojęć podmiotu i bytu” (s. 115). Przyjrzyjmy się tej zmianie bliżej, rekonstruując myśl przewodnią omawianej książki.

Nie ma wątpliwości, że jednym z najważniejszych aspektów podmiotu w modelu kartezyjańskim jest samowiedza. Człowiek jawi się w nim jako świadoma siebie jaźń, mająca bezpośredni dostęp do własnych myśli, dzięki czemu zna siebie tak, jak nikt inny znać go nie może. Żadne inne ja nie ma dostępu do mojego wnętrza, nie może zatem obserwować moich przeżyć w taki sposób, w jaki obserwuję je ja sam dzięki samoświadomości (s. 17–18). Samowiedza jest niezależna od woli, stanowiąc naturalną konsekwencją bycia jaźnią, ja istnieje bowiem o tyle, o ile jest siebie świadome i potrafi samo siebie zidentyfikować; pojęcie podmiotu, który nie jest świadomy siebie, nie ma zatem sensu. Tak rozumiana jaźń jest autonomiczną substancją duchową, o czym świadczy jej zdolność wątpienia w istnienie innych jaźni oraz rzeczy (w tym także ciała, z którym jest związana) (s. 17).

Współcześnie taki obraz podmiotu został zakwestionowany, głównie z powodu odrzucenia introspekcji jako metody poznania, umożliwiającej obserwację własnego wnętrza, niedostępnego innym podmiotom (s. 11, 24). Przykładem może być argumentacja Wittgensteina, zgodnie z którą nie ma sensu mówić, że widzę siebie (lub czuję własny ból) w taki sam sposób, w jaki widzę przedmioty obecne wokół mnie (s. 22). Ja odkrywane w introspekcji jest puste (nie ma treści), wobec czego nie da się go zaobserwować ani opisać (s. 47); nie jesteśmy go także w stanie zlokalizować, co sugeruje, że jest ono fikcją (s. 20–21). Kartezyjańską ideę samowiedzy krytykował także Scheler, zdaniem którego jednostka dowiaduje się, kim jest, nie dzięki introspekcji, lecz dzięki włączeniu w społeczny nurt życia (s. 45). Także życie psychiczne ma charakter wspólnotowy, ponieważ poznajemy siebie za pośrednictwem innych ludzi, naśladując ich zachowania; znaczy to, że wiedza o własnych stanach psychicznych jest wyuczona (s. 42–43).

Argumenty te świadczą, że dominująca współcześnie krytyka introspekcji nie jest krytyką psychologiczną, rozwijaną chociażby przez Comte’a. Jak bowiem dowodził twórca pozytywizmu, introspekcja jest niemożliwa dlatego, że wewnętrzna obserwacja określonego stanu (np. gniewu) znacząco go modyfikuje lub nawet niszczy. W chwili bowiem, kiedy zaczynam obserwować swój gniew, przestaję się gniewać, co znaczy, że przedmiot introspekcji przestaje istnieć. Współczesne argumenty nie są też powtórzeniem krytyki Hume’a, zgodnie z którą w introspekcji odkrywamy

jedynie poszczególne przeżycia psychiczne (percepcje), nie dostrzegamy jednak ich trwałego podmiotu (jaźni). Współcześnie dowodzi się bowiem, że introspekcja jest niemożliwa, ponieważ nie istnieją subiektywne przeżycia, których miałyby dotyczyć (s. 24).

Negacja idei subiektywnego wnętrza wpływa na zmianę relacji człowieka do świata; o ile bowiem Kartezjusz pojmował podmiot jako konkretną jaźń poznającą zewnętrzne rzeczy (s. 18–19), o tyle współcześnie podmiot pojmowany jest jako istniejący nie w sobie, lecz w świecie, który stracił w ten sposób zewnętrzność i obcość (s. 27–29). Jak wskazywał Heidegger, człowiek i świat nie są odrębnymi i autonomicznymi względem siebie rzeczywistościami, lecz nieodłącznymi elementami tej samej struktury; z tego powodu człowiek nie potrzebuje pośrednictwa myśli, aby przełamać izolację i dotrzeć do świata (s. 29–31). Natomiast zdaniem Schelera, nasze przeżycia psychiczne mają charakter społeczny, będąc odbiciem tego, co obserwujemy u innych (s. 44). Z tego powodu, „[...] jak Scheler ciekawie zauważa, powinniśmy być wdzięczni poetom, którzy wynajdując nowe ekspresje, uczą nas w ten sposób pewnych, nowych – nieznanych danej wspólnotcie – przeżyć. Gdy wchodzi one w obieg, początkowo pozostają ekskluzywne, elitarne, ale z czasem ulegają upowszechnieniu. Zjawisko to porównuje filozof do obecności w życiu gospodarczym towarów niegdyś uznawanych za luksusowe – na przykład kawy, herbaty, pieprzu i soli – które później uległy upowszechnieniu” (s. 44). Znaczy to, że nasz sposób myślenia i przeżywania świata jest wyznaczony przez wspólnotę, do której należymy.

Społeczny charakter ludzkiego istnienia ujawnia się także w nauce; zgodnie wszak z argumentacją Flecka, badacz nie jest autonomicznym podmiotem, lecz elementem kolektywu, myślenie zaś – czynnością zbiorową (s. 96–98). Ponieważ jednak każdy należy do różnych kolektywów, idea uniwersalnego podmiotu poznania okazuje się mitem (s. 102–103); podmiot jest jedynie określoną perspektywą patrzenia na świat, wiedza zaś traci charakter obiektywny i uniwersalny. Podmiot nie jest przy tym lustrem odbijającym obiektywne stany rzeczy, lecz istotą aktywną, wyposażoną w określone a priori, wyznaczające jej obraz świata (s. 86). Wspomnianym a priori nie są jednak pojęcia Kantowskie, lecz umiejętności, pozwalające manipulować rzeczami (s. 113); jak pisał bowiem Heidegger, świat jest warsztatem a podmiot rzemieślnikiem, posługującym się narzędziami (s. 114, 155–157). Chociaż zatem nie tworzymy świata, to jednak ujawniamy jego wieloraki sens, dzięki czemu idea obiektywności bytu zostaje zastąpiona ideą pluralizmu sensów.

Głównym narzędziem wyzwiania sensu jest język, ludzie bowiem nie tylko coś robią, lecz także o tym mówią (s. 47). Na gruncie koncepcji ujmujących myśl jako kopię rzeczy, język uchodził za bierne narzędzie wyrażające wiedzę, niewpływające jednak na jej treść. Pogląd ten był także bliski Husserlowi, postulującemu ujmowanie poznania za pomocą opisu wolnego od wszelkich teoretycznych założeń. Dalsze badania nad rolą języka wskazały jednak, że modyfikuje on treść naszych myśli. Kulminacją tej tendencji jest teza o językowej naturze bytu, sformułowana przez Gadamera. Skoro bowiem byt jest sensem, to język nie jest już narzędziem, za

pomocą którego mówimy o świecie, lecz sam staje się światem, a świat – językiem (s. 12). „Właściwym otoczeniem człowieka są słowa. Stanowią właściwą «materię» świata, z którego człowiek pochodzi i który zamieszkuje” (s. 60). Skoro zaś byt przybiera postać języka, a języków jest wiele, to należy zgodzić się na pluralizm rzeczywistości; ludzie wszak, którzy mówią różnymi językami, należą do różnych światów (s. 70–71). Mimo to Gadamer taką tezę odrzucał, argumentując, że chociaż żaden odkrywany przez nas sens nie jest ostateczny ani tym bardziej jedyny, to jednak w każdym odsłania się ta sama rzeczywistość. Wielość ujawnianych sensów nie pociąga zatem za sobą wielości światów, świat bowiem pozostaje niezależny od swych obrazów (s. 71–74).

Stanowisko to zostało zakwestionowane przez Derridę, zdaniem którego jest tylko mowa, nie ma jednak przedmiotu, do którego się odnosi; istnieje zatem znak, nie istnieje jednak to, co znaczące i znaczone (s. 76). Skoro zaś byt istniejący poza znakiem jest fikcją, to również sam znak traci sens (istotą znaku jest bowiem to, że odnosi do tego, co poza nim). Wniosek ten rzutuje na sposób rozumienia podmiotu, który – zgodnie z ujęciem Derridy – jest jedynie nietrwałym efektem pisma (s. 77–78). Negacją obiektywnego bytu oraz autonomicznego podmiotu powoduje, że jedyną rzeczywistością jest sieć potencjalnie nieskończonych interpretacji, nieskrępowanych żadnymi ograniczeniami (s. 81); jednak przy takiej dowolności – jak wnioskował Deleuze – sens nie różni się od bezsensu, mowa zaś od bełkotu. W ten sposób podmiot okazuje się szczeliną przez którą przepływają – we wszystkich kierunkach – dowolne idee, jak mrówki w mrowisku (s. 82). Skoro zaś budulcem człowieka jest mowa, to stajemy się takimi, jakimi siebie wypowiadamy lub jakimi widzą i wypowiadają nas inni (s. 50). W tej sytuacji tożsamość jednostki nie może być trwała, zmieniając się wraz ze zmianą jej opisu (s. 48). Ponieważ jednak mowa ma charakter publiczny, a nie prywatny, podmiot traci indywidualność, subiektywność i autonomię (s. 57). Trudno zatem nie zgodzić się z opinią Foucaulta, że człowiek podlega działaniu sił, których nie rozumie i na które nie ma wpływu (s. 51). Nie będąc autorem słów, które wypowiada, jednostka jest więźniem narzucanych jej dyskursów, dominujących w danej epoce oraz środowisku, do którego należy (s. 52–53). Współczesny podmiot nie ma zatem nic wspólnego z kartezjańską ideą substancjalnego i autonomicznego umysłu (duszy), jest bowiem zniewalanym przez kulturę ciałem (s. 12, 115). „Można zatem w ewangelicznym stylu powiedzieć, że kiedy świat stał się sensem, człowiek słowem, słowo stało się ciałem” (s. 117).

Podmiot będący ciałem to nie fizyczna bryła, lecz kompleks umiejętności, dzięki którym aktywnie działamy w świecie (s. 117). Zdaniem Autorki źródeł takiego pojmowania podmiotu można upatrywać w koncepcji Husserla. Wprawdzie filozof ten podzielał wiele idei kartezjanizmu, to jednak przyczynił się również do destrukcji niektórych z nich. Powodem było to, że w miejsce pojęcia podmiotu jako duszy wprowadził pojęcie tu i teraz obecnego ciała. Zgodnie wszak z wywodami Husserla, ciało jest zawsze moim ciałem, co jest jego istotnym ograniczeniem, wynikającym z lokalizacji przestrzennej (s. 136–138). Moje ciało obecne tu pozwala zobaczyć to,

co istnieje tam, tworząc perspektywę patrzenia na świat; można je zatem określić mianem ruchomej wieży widokowej (s. 143). Ponieważ jednak to właśnie ciało konfiguruje pole moich percepcji, nie jest podmiotem uniwersalnym ani obiektywnym, żadne tu nie jest bowiem uprzywilejowanym punktem widzenia.

Zdaniem Autorki wątek ten rozwinął Sartre, wskazując, że własne ciało poznajemy jedynie pośrednio (s. 152). W normalnym biegu życia zapominamy o jego istnieniu; staje się ono tematem uwagi dopiero wtedy, kiedy traci naturalne zdolności (o istnieniu nóg przypominam sobie wtedy, gdy nie mogę chodzić). Ciało nie jest zatem substancjalnym podmiotem o trwałej tożsamości, lecz zbiorem funkcji umożliwiających działanie (s. 152–153). Z tego powodu traci indywidualność i prywatność, w działaniu bowiem używamy narzędzi i reguł mających charakter społeczny (s. 157). Rację ma zatem Merleau-Ponty, że ciało ma charakter publiczny, a nasze gesty mają nie tylko nadawcę, lecz także odbiorcę (s. 163–164). Ponieważ jednak gesty mają znaczenie tylko dzięki systemowi społecznych reguł, muszą być wyuczone (s. 166); nasze ciało zatem nie jest tworem naturalnym (biologicznym), lecz kulturowym (s. 164–167). Z tego powodu jest nie tylko wyzwolicielem sensu, lecz także przedmiotem represji; jak podkreślał wszak Foucault, władza to kontrola ludzkiego ciała (s. 54).

Represje, którym poddawane jest ciało, uzasadniane są zwykle względami moralnymi, wydaje się jednak, że współcześnie (przynajmniej w Europie) mamy do czynienia z procesem wyzwolenia ludzkiej cielesności z różnych ograniczeń i zakazów. To raczej kartezjański (a jeszcze bardziej – platoński) dualizm oznaczał degradację ciała, uzasadniając rozmaite represje stosowane wobec niego. Można oczywiście argumentować, że dualizm daje teoretyczne podstawy do łagodnego traktowania ciała; skoro bowiem tylko dusza jest podmiotem rozumnych i wolnych działań, ciało zaś podlega jej rozkazom, to trudno je winić za zło, w którym uczestniczy. W takiej sytuacji nie należy postulować walki z ciałem ani jego popędami, lecz wychowywać duszę, aby potrafiła opanować swe negatywne skłonności. W praktyce jednak dualizm postulował ograniczanie popędów ciała jako źródła zła. Niestety, współcześnie rolę duszy jako strażnika i nadzorcy przejęło społeczeństwo. Jak przekonywał Nietzsche, społeczeństwo jest efektem walki między poszczególnymi grupami, z których najsilniejsza narzuca swą wolę pozostałym (s. 177). Sugeruje to, że stajemy się ludźmi dzięki zorganizowanej przemocy stada nad jednostką (s. 178). Głównym narzędziem tej przemocy jest właśnie dusza wymyślona po to, aby nas kontrolować (s. 181–182). To nowe ujęcie duszy (jako systemu zinterioryzowanych norm społecznych) jest odwrotnością modelu kartezjańskiego, na gruncie którego była bastionem prywatności (s. 184).

W świetle idei duszy jako narzędzia kontroli, moralność przestaje być sprawą indywidualnego wyboru, oznaczając posłuszeństwo wobec władzy (s. 186). Przejawem naszego zniewolenia jest interioryzacja społecznych norm, dzięki czemu jednostka nie potrafi myśleć inaczej niż kolektyw, do którego należy. Tracąc poczucie własnej indywidualności, człowiek postrzega i ocenia siebie tak, jak widzi

i ocenia go społeczeństwo. W tej sytuacji pojęcie autonomicznego podmiotu traci sens, istota człowieka leży bowiem poza nim, w sferze publicznej (s. 11). Jak podkreślał Foucault, postrzegamy świat zgodnie z tym, co jest nam oferowane (a nawet narzucane) jako wiedza; żyjemy zatem i myślimy pod dyktando anonimowej władzy (s. 55–58). „Człowiek mówi, nie wiedząc, od kogo pochodzi to, co powiedział. Mowa bowiem, którą włada, nie ma swego autora. Powtarza się za innymi i nikim jednocześnie” (s. 224).

Ujednolicenie ludzkiego myślenia i zachowania ma także wymiar pozytywny. Odkąd bowiem jednostka jest posłuszna i przewidywalna, przestaje być zagrożeniem; dzięki temu można unikać konfliktów społecznych lub przynajmniej je minimalizować (s. 204). Jako element kolektywu człowiek zyskuje również moc (siła grupy staje się jego siłą) oraz poczucie bezpieczeństwa, co sprawia, że chętnie rezygnuje z autonomii (s. 179, 216). Niestety, życie staje się wówczas wegetacją, która oznacza – wieszczony przez Nietzschego – kres cywilizacji (s. 207). W takim świecie bowiem każdy przejaw indywidualności jest anomalią (s. 199), jednostką zaś pozostaje tylko ten, kto potrafi się zbuntować przeciwko społecznym normom. Buntownik wie jednak, że zostanie wykluczony, stając się dosłownie „społecznym wyrzutkiem” (s. 202).

* * *

Zaprezentowany w książce Katarzyny Gurczyńskiej-Sady *Człowiek jako słowo i ciało* wywód na temat podmiotu jest znakomitym przyczynkiem do dziejów filozofii XX wieku, ukazanych przez pryzmat jednego z jej głównych problemów. Czytelnik może tylko pozazdrościć Autorce zdolności rozumienia poszczególnych stanowisk (należących do tak różnych nurtów, jak filozofia analityczna, hermeneutyka czy dekonstrukcjonizm) oraz jasnego i syntetycznego ich przedstawienia. Recenzowana książka napisana jest bowiem językiem przystępnym i precyzyjnym, co zasługuje na szczególne uznanie, jeśli zważyć, że lektura wielu analizowanych w niej tekstów (choćby autorstwa Wittgensteina, Heideggera, Derridy czy Deleuze’a) nie należy do łatwych.

Niewątpliwą zasługą Autorki jest też to, że poglądy wielu filozofów, należących do różnych nurtów myślenia i posługujących się odmiennym aparatem pojęciowym, potrafiła zinterpretować jako próby rozwiązania jednego problemu. Gurczyńska-Sady sprowadziła różne dyskursy do wspólnej terminologii, ujmując je jako ważny głos w sporze na temat ludzkiej natury. Dzięki tej gigantycznej pracy konceptualnej, wykonanej przez Autorkę, dwie często przeciwstawiane sobie tradycje filozoficzne XX wieku – filozofia anglosaska (analityczna, o nachyleniu bardziej scjencystycznym) i kontynentalna (hermeneutyczna, o nachyleniu bardziej egzystencjalnym) – okazują się sobie bliskie zarówno na płaszczyźnie podejmowanej problematyki, jak i rozwiązań. Wprawdzie omówieni w książce filozofowie nie zawsze ze sobą dyskutowali, to jednak w ujęciu Gurczyńskiej-Sady stali się uczestnikami tej samej debaty. Osiągnięcie to jest tym cenniejsze, że na świecie nadal brakuje badaczy równie dobrze znających tradycję anglosaską i kontynentalną.

Katarzyna Gurczyńska-Sady nigdzie nie powołuje się na historiozoficzne koncepcje Gilsona ani Hegla, zdaje się jednak podzielać ich sposób pojmowania historii filozofii. Jeśli bowiem dobrze rozumiem, Autorka sądzi, że dzieje filozofii to nie tylko wielkie zwroty doktrynalne i metodologiczne, lecz także wyprowadzanie ostatecznych wniosków (przez późniejsze pokolenia filozofów) z założeń leżących u podstaw doktryn wcześniejszych. Przykładem jest chociażby problem podmiotu. Autorka ukazuje współczesny sposób jego pojmowania jako odwrócenie modelu kartezjańskiego, odwrócenie to jednak nie polega na prostej negacji odrzucanej doktryny, lecz na ukazaniu jej niespójności oraz ujawnieniu niepożądanych konsekwencji. Dzięki takim analizom Gurczyńska-Sady ukazała zasadniczą ciągłość problematyki podmiotu od Kartezjusza do Derridy.

Omawiany tom jest nie tylko nowatorską monografią pewnego wycinka dziejów filozofii, lecz także próbą ukazania aporii głównych pojęć podmiotu. Jest zatem interesującym przykładem filozoficznej historii filozofii, dzięki której nie tylko lepiej rozumiemy myśl współczesną, lecz także samych siebie – jak istot, których podmiotowość jest zagrożona. Dzięki temu praca Gurczyńskiej-Sady skłania również do pytań – zarówno historyczno-filozoficznych, jak i filozoficznych.

W pierwszym rzędzie wypada rozważyć, czy nakreślony przez Autorkę obraz podmiotu wiernie oddaje aktualne tendencje filozoficzne. Nie chodzi jednak o problem, czy nadal istnieją autorzy broniący kartezjańskiej koncepcji podmiotu, ponieważ na tak postawione pytanie odpowiedź jest oczywista. Do takich myślicieli należą, dla przykładu, John Foster (1991), Richard Swinburne (1986) czy Stanisław Judycki (2004); podjęte jednak przez wymienionych filozofów próby obrony dualizmu (a nawet spirytualizmu) należą współcześnie do rzadkości. W postawionym wyżej pytaniu chodzi raczej o to, czy Autorka nie pominęła ważnych koncepcji i nurtów, które mogłyby zmienić skonstruowany przez nią model. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że w książce niesłusznie pominięte zostały przynajmniej trzy nurty: 1) biologiczne (neurofizjologiczne) koncepcje podmiotu, powstające na gruncie modnej aktualnie kognitywistyki, oraz zbliżony do nich naturalizm, charakterystyczny dla scjentystycznych koncepcji umysłu, rozwijanych przez anglosaskich filozofów analitycznych; 2) filozofia dialogu, proklamująca ideę podmiotu tworzącego się w relacji z drugim (ostatecznie – z Ty Boga) oraz 3) pragmatyzm i neopragmatyzm, na gruncie których podmiot jest pojmowany jako istota działająca i zaangażowana w świat.

W odpowiedzi należy stwierdzić, że uwzględnienie tych nurtów nie zmieniłoby obrazu podmiotu nakreślonego przez Gurczyńską-Sady. Nie ma przecież wątpliwości, że nurty naturalistyczne (także związane z kognitywistyką) negują ideę podmiotu jako substancjalnej duszy, obdarzonej subiektywnym wnętrzem, do którego tylko ona ma dostęp. Naturaliści odrzucają też pojęcie podmiotu materialnego jako trwałej substancji, widząc w nim określony system funkcji centralnego układu nerwowego. Poznanie nie jest zatem obiektywną reprezentacją świata, lecz mechanizmem ewolucyjnym, zapewniającym przetrwanie gatunku. Z perspektywy naturalizmu

człowiek nie jest autonomicznym, indywidualnym podmiotem, lecz istotą uwikłaną w sieć biologicznych i społecznych relacji, determinujących to, czym (kim) jest i jak się zachowuje. Z kolei dialogiczne koncepcje podmiotu negują pojęcie ściśle indywidualnego i izolowanego od innych ja; zgodnie z ich założeniami, podmiotem stajemy się dopiero w relacji z drugim i tylko dzięki niej. Znaczy to, że trwałe, ukształtowane i samodzielny podmiot nie jest warunkiem relacji dialogicznej, lecz odwrotnie – relacja dialogiczna (której przykładem mogą być relacje społeczne) jest warunkiem ukonstytuowania się podmiotu i jego samowiedzy. Nietrudno dostrzec, że taki model podmiotu leży na antypodach kartezjanizmu, podobnie jak różne nurty pragmatyzmu, w myśl których człowiek to podmiot zaangażowany w praktykę społeczną, stojący na straży interesów grupy, do której należy. Uwagi te świadczą, że selekcja materiału przeprowadzona przez Gurczyńską-Sady była trafna, pozwalając nakreślić wierny obraz współczesnej debaty. Wprawdzie omówienie szerszego spektrum koncepcji wzbogaciłoby omawianą książkę pod względem erudycyjnym, nie zmieniłoby jednak jej wniosków.

Autorce udało się też uchwycić klimat aktualnych debat filozoficznych, sytuowanych na płaszczyźnie nie tyle metafizyki, ile filozofii kultury (co wiąże się ze wskazanym w książce porzuceniem pojęcia bytu na rzecz pojęcia sensu). W epistemologii, na przykład, rezygnuje się z poszukiwania uniwersalnej teorii prawdy, skupiając się na znaczeniu prawdy jako jednej z wartości życia indywidualnego i społecznego. Podobną zmianę widać w filozofii religii, na gruncie której rzadziej bada się problem istnienia i natury Boga, częściej zaś kwestię społecznego funkcjonowania religii (w tym rolę argumentów religijnych w debatach moralnych lub politycznych). To społeczne nachylenie filozofii nie musi jednak oznaczać rezygnacji z tradycyjnych pojęć, takich jak podmiotowość, indywidualność czy autonomia; z tego powodu warto zapytać, czy zrekonstruowany przez Autorkę współczesny model podmiotu jest modelem prawdziwym? Pytanie to nie jest adresowane do Katarzyny Gurczyńskiej-Sady, która zachowała w ocenie poszczególnych teorii chwalebny obiektywizm, nie angażując się po żadnej ze stron sporu; adresatami pytania są filozofowie, których koncepcje zostały w książce omówione.

Pierwszy problem dotyczy kulturowego charakteru ciała; wprawdzie nie ma wątpliwości, że jest ono poddawane rozmaitym represjom, to jednak – przynajmniej jako organizm biologiczny – wymyka się totalnej „kulturalizacji”. Niezależnie bowiem od słuszności uwag Merleau-Ponty’ego o publicznym charakterze cielesnych gestów, wśród naszych zachowań da się wyróżnić także takie, które są jedynie czysto mechanicznymi (naturalnymi) reakcjami na bodźce. Niewykluczone zresztą, że pierwotnie wszystkie gesty miały charakter naturalny, kulturowo znaczącymi stając się dopiero wtedy, gdy zostały upowszechnione.

Obrońca krytykowanej idei mógłby jednak odpowiedzieć, że argument ten jest sztuczny i wydumany, zakłada bowiem (w praktyce niezrealizowaną) ideę czystej natury. Nawet przecież w społeczeństwach przedcywilizacyjnych cielesne gesty są znaczące przynajmniej w tym sensie, że mają odbiorcę, który je interpretuje.

Podobnie jest w przypadku bezładnych gestów noworodka, które nie są celowymi komunikatami adresowanymi do innych, dorośli odczytują je jednak w świetle określonego systemu reguł i znaczeń. Nawet jeśli gest nie jest do nikogo skierowany, to ma miejsce w obecności kogoś, co czyni żeń fakt społeczny; w takim razie kulturowa interpretacja naszej cielesności wydaje się trafna.

Podobne problemy wiążą się z cytowanymi przez Gurczyńską-Sady uwagami Schelera na temat językowego charakteru życia psychicznego. Wywód niemieckiego filozofa (zwłaszcza o poetach jako odkrywca przeżyć) sugeruje, że dopiero językowy opis określonych stanów psychicznych czyni je realnymi, a przynajmniej upowszechnia je lub tworzy modę na ich przeżywanie (podobnie jak to się dzieje z konsumpcją luksusowych towarów). Tymczasem bardziej prawdopodobne jest, że przeżycia te istniały od dawna, nawet jeśli nie były nazwane. Trudno wszak wyobrazić sobie społeczeństwo, w którym pojawia się moda na depresję lub skłonności samobójcze dopiero wtedy, gdy zostały one opisane. Wprawdzie społeczne przyzwolenie na samobójstwo może być czynnikiem sprzyjającym rozważaniu go jako racjonalnego wyboru (podobnie społeczne potępienie samobójstw może wpłynąć na ograniczenie ich liczby), wątpliwe jednak, aby społeczna debata wpływała na pojawianie się skłonności samobójczych lub ich brak. Podobnie jest z odkrywaniem określonych przeżyć psychicznych przez poetów; ci ostatni mogą nam pomóc je zrozumieć, raczej jednak ich nie tworzą.

Także na ten argument można znaleźć odpowiedź; chociaż bowiem nazwanie stanu psychicznego nie tworzy go, to jednak pozwala go lepiej zrozumieć, dzięki czemu zmienia dotychczasowy sposób jego przeżywania. Niewykluczone też, że powszechność określonego stanu powoduje wzbudzenie go nawet u takich osób, które nie mają predyspozycji do jego doznawania i wcześniej go nie znały. Wspólnotowy charakter życia może zatem wpływać na charakter i treść naszych stanów psychicznych; przykładem są jednostki, które znalazły się przypadkowo w tłumie kibiców, przejmując ich emocje i sposoby zachowania. Jednostka jest przecież bezbronna wobec grupy, co sprawia, że trudno wyznaczyć wyraźną granicę między tym, co prywatne i publiczne. Jeśli zaś taka granica istnieje, to jednak sfera publiczna jest dominująca, wpływa na kształt prywatnej. Sugeruje to, że współczesny model podmiotu jest w dużej mierze słuszny.

Z perspektywy naszego codziennego doświadczenia (zwłaszcza zaś z perspektywy teorii naukowych, które przyczyniły się do rozwoju techniki) trudno przyjąć tezę Derridy o braku rzeczywistości poza językiem. W naszej praktyce poznawczej chodzi wszak o adekwatny opis świata, który istnieje niezależnie od nas. Używamy języka nie po to, by namnażać dowolne interpretacje, lecz po to, by wypowiedzieć prawdę. Chociaż nie zawsze od razu potrafimy zdemaskować fałsz lub bezsens, to jednak nie jesteśmy wobec nich bezbronni, zwykle bowiem, w dłuższej perspektywie czasowej, zastępujemy bełkot mową sensowną.

Zwolennicy Derridy i Deleuze'a mogliby w odpowiedzi przywołać te koncepcje nauki, według których teorię uznaje się za słuszną nie dlatego, że została empirycznie

potwierdzona, lecz dlatego, że akceptuje ją grupa uczonych, mających władzę w środowisku akademickim. Można też argumentować, że każda teoria naukowa tworzy nowy świat, wobec czego istnieje tyle światów, ile teorii. Odpowiedź ta nie zadowoliłaby jednak zwolenników realistycznej interpretacji nauki, mogących na potwierdzenie swego stanowiska przytoczyć skuteczność techniki. Trudno wszak przyjąć, że budowniczy mostów czy konstruktor samolotów nie potrafi odróżnić sensu od bełkotu; gdyby tak było, nasza cywilizacja nie mogłaby przetrwać. Nawet jednak nie zgadzając się z uwagami Derridy czy Deleuze'a, należy przyznać, że nie istnieje jeden wzorcowy sens świata ani też jeden wzorcowy dyskurs, za pomocą którego potrafimy go wyjaśnić. Znaczy to, że pojęcie obiektywnej rzeczywistości oraz uniwersalnego podmiotu wiedzy są trudne do utrzymania.

W sporach filozoficznych częstym argumentem jest sugestia, że określone pojęcia lub teorie mają negatywne konsekwencje moralne. Zarzut taki można również sformułować wobec współczesnego obrazu podmiotu, jeśli bowiem człowiek jest pozbawiony wszelkiej autonomii (a nawet indywidualności), to trudno mówić o jego odpowiedzialności za własne działanie. Z kolei zależność jednostki od różnych kolektywów, mających sprzeczne cele i metody działania, podważa istnienie uniwersalnych zasad moralnych. W takim razie moralność jest raczej społeczną treścią niż indywidualną przygodą wolności i odpowiedzialności.

Trudność ta, jakkolwiek poważna, nie jest rozstrzygająca, ponieważ także podmiot poddany kontroli ponosi odpowiedzialność za swe zachowanie przed społeczeństwem, do którego należy. Jeśli zatem moralność ma obecnie charakter bardziej społeczny niż indywidualny, to jednak nie przestała istnieć. Jak podkreśla zresztą Gurczyńska-Sady w końcowych partiach książki, odpowiedzialność za grupę oznacza rezygnację z siebie i własnego interesu, co ogranicza nasz egoizm; ostatecznym celem moich działań nie jestem ja sam, lecz wspólnota, do której należę. Taki scenariusz nie oznacza jednak kresu moralności, lecz pojawienie się moralności altruistycznej, a nawet – heroicznej.

Krytyk współczesnej idei podmiotu mógłby dowodzić, że obraz człowieka stłamszonego przez społeczeństwo i poddanego kontroli władzy klóci się z dominującym na Zachodzie systemem liberalnej demokracji, nobilitującym jednostkę jako jednostkę (a nie jako element kolektywu). Zakres naszych praw jest obecnie szeroki, obejmując prawo do obierania władzy, co świadczy o szacunku dla ludzkiej podmiotowości. Trudno zatem przyjąć, że żyjemy w świecie ukrytej dyktatury, decydującej o tym, co myślimy i jak siebie oceniamy.

Niestety, nie trzeba wnikliwej analizy mechanizmów rządzących życiem społecznym, aby dostrzec, że ta optymistyczna wizja demokracji nie jest trafna. Paradoksalnie bowiem nie tylko totalitaryzm, lecz także demokracja unifikuje ludzi, narzucając im zestandaryzowane schematy zachowania. Z perspektywy życia codziennego okazuje się ona rynkiem prostych haseł i niewyszukanych idei, łatwo przyswajanych przez ludzi, bezbronnych wobec mediów i politycznej agitacji. W demokracji też jednostkowy człowiek jest traktowany jak narzędzie legitymizacji

władzy, jego wartość redukuje się bowiem do wyborczego głosu. W społecznym dyskursie przecież prawo wyborcze jest traktowane jak obowiązek obywatelski; ten zaś, kto z niego rezygnuje, uznawany jest za osobnika niezdolnego korzystać z wolności. Sugeruje to, że odmienność nadal uchodzi za anomalię, demokracja zaś jest nie tylko nobilitacją jednostki, lecz także narzędziem jej tłamszenia.

W odpowiedzi można argumentować, że opisany mechanizm nie jest efektem demokracji, lecz ułomności natury ludzkiej ujawniony przez demokrację. Taka opinia potwierdza jednak, że współczesny obraz zniewolonego podmiotu jest trafny, odpowiadając temu, kim jesteśmy. Kartezjański model podmiotu okazuje się, co najwyżej, niedościgłym ideałem, wskazującym, kim człowiek chciałby (i powinien) być, natomiast obraz alternatywny (nakreślony przez Nietzschego, Foucaulta czy Derridę) jest opisem tego, jaki człowiek faktycznie jest, demaskując nasze złudzenia.

Niezależnie od sporów na temat demokracji, w świecie współczesnym wydają się istnieć takie sfery życia, które akcentują ludzką indywidualność. Jedną z nich jest sport, będący swoistym kultem ciała podległego woli i zdolnego do rywalizacji z innymi; skoro zaś zwycięzca jest tylko jeden, to wyrasta z anonimowego tłumu tych, których pokonał. Niestety, także w sporcie obserwujemy dominację tego, co społeczne, nad jednostkowością. Sportowiec jest wszak postrzegany jako przedstawiciel określonego klubu, państwa lub narodu. W chwilach sukcesu identyfikuje się z nim całe społeczeństwo, do którego należy i którego reprezentantem powinien się czuć. Jego sukces jest zatem równocześnie zobowiązaniem do określonego typu zachowań, mających znaczenie nie tyle dla niego samego, ile dla grupy, która chce nim zafascynować, czyniąc zeń swego idola. Sama zresztą rywalizacja sportowa ogranicza podmiotowość jej uczestników, ma ona wszak sens tylko wtedy, gdy odbywa się na arenie, w otoczeniu kibiców. Ciało sportowca staje się w ten sposób towarem, jego zwycięstwa zaś liczą się tylko wtedy, gdy zostaną zauważone i docenione. Podobny charakter ma zjawisko mody oraz związany z nim wymóg elegancji i piękna. Wprawdzie troska o atrakcyjność naszego ciała ma w założeniu uwydatnić jego indywidualne zalety, jednak w praktyce sprowadza się do podporządkowania go społecznym normom. Każda przecież odmienność wyglądu czy stroju, wykraczająca poza przyjęte powszechnie reguły, uchodzi raczej za anomalię niż za przejaw indywidualności.

Niezależnie od tego pesymistycznego obrazu, istnieje pewna szansa obrony naszej podmiotowości, odwołująca się do znanego wszystkim doświadczenia własnego ja. Nawet bowiem radykalna krytyka introspekcji nie może podważyć tego, że mój ból odczuwam tylko ja. Wprawdzie inne osoby mogą wiedzieć, że go odczuwam lub przypomnieć sobie własny ból z przeszłości, to jednak mojego bólu odczuć nie mogą. Znaczy to, że mam wyjątkowy dostęp do swych przeżyć, których z nikim nie dzielę. Niezależnie zatem od argumentów wytaczanych przeciwko wiarygodności introspekcji, potrafię odkryć przeżywane przeze mnie stany psychiczne. Skoro zaś jestem świadomy tych stanów jako własnych, to jestem także świadomy realności własnego ja. Wprawdzie nie umiem rozstrzygnąć, czym moje ja jest (ciałem

czy duszą, substancją czy atrybutem), to jednak wiem, że ono istnieje. Jeśli zatem nawet introspekcja nie informuje mnie, jaką mam osobowość czy cechy charakteru, to jednak wskazuje na moje istnienie, którego jestem bezpośrednio świadomy. Mam zatem prawo przyjąć, że jestem podmiotem przynajmniej w sensie najbardziej minimalnym – jako realne, świadome siebie i różne od innych ja.

Przekonanie to potwierdzają także zreferowane przez Gurczyńską-Sady koncepcje podmiotu zniewolonego. Odkrycie bowiem, że podlegamy społecznej kontroli, jest dziełem konkretnych jednostek. Ten zatem, kto widzi swoje zniewolenie, musi być osobą o wysokim poczuciu indywidualności i rozwiniętej autonomii. Świadczy to, że nie jesteśmy bezradni wobec władzy, która nami steruje. Potwierdzeniem tego wniosku są ludzie żyjący na marginesie społeczeństwa; ci buntownicy musieli wszak odkryć swoją podmiotowość, aby móc przeciwstawić się machinie represji i przemocy. Podobnie ten, kto szuka schronienia w ustalonych ramach życia społecznego, musi mieć świadomość swej indywidualności. Sugeruje to, że jednostka nie jest tylko megafonem czy szczeliną, przez którą przepływają dowolne idee, lecz także (przynajmniej względnie) autonomicznym podmiotem, zdolnym krytycznie ocenić narzucane jej interpretacje i oceny.

Szczególnym doświadczeniem własnej podmiotowości są przeżycia graniczne – cierpienie, utrata bliskiej osoby czy własna śmiertelna choroba. Stojąc wszak w obliczu bliskiej i nieuchronnej śmierci wiem, że to właśnie ja umieram; znaczy to, że wraz z kresem mojego życia zginie także mój indywidualny i zupełnie wyjątkowy świat. Moje ja (tak samo, jak ja każdej innej osoby) ma charakter solipsystyczny, co podkreślał także jeden z bohaterów recenzowanej książki – Ludwig Wittgenstein¹. Wniosek ten nie oznacza powrotu do kartezjańskiej idei podmiotu jako substancjalnej duszy, wskazuje jednak na konieczność dalszej debaty. Jeśli bowiem nawet model kartezjański został przewyższony, to jednak również model współczesny, wszechstronnie ukazany przez Katarzynę Gurczyńską-Sady, trudno uznać za rozwiązanie ostateczne. Siłą filozofii jest ciągle na nowo podejmowana krytyka osiągniętych ustaleń; także te rozstrzygnięcia, które wydawały się niewzruszone, upadają pod wpływem nowych kontrargumentów. Historia uczy, że podobnie będzie z modelem podmiotu, wypracowanym przez takich myślicieli, jak Nietzsche, Heidegger, Foucault, Deleuze czy Derrida. Recenzowana książka stanowi nie tylko jego znakomitą rekonstrukcję, lecz także zachętę do dalszej debaty.

Ireneusz Ziemiński

¹ Szerzej na temat solipsyzmu Wittgensteina Katarzyna Gurczyńska pisała w książce *Metafizyczne tezy „traktatu logiczno-filozoficznego” Ludwiga Wittgensteina*, Lublin 2000.

Bibliografia

- Foster J. (1991). *The Immaterial Self. A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*. London-New York: Routledge.
- Gurczyńska K. (2000). *Metafizyczne tezy „traktatu logiczno-filozoficznego” Ludwiga Wittgensteina*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Gurczyńska K. (2007). *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka w późnych pismach Wittgensteina*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Gurczyńska K. (2010). *W obronie podmiotu otwartego. Polemika z recenzją Ireneusza Ziemiańskiego*, *Analiza i Egzystencja*, nr 11, s. 326–332.
- Gurczyńska-Sady K. (2013). *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu*. Kraków: Universitas.
- Judycki S. (2004). *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*. Lublin: TN KUL.
- Judycki S. (2010). *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*. Poznań: W drodze.
- Pyda J. (red.) (2013). *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego „Bóg i inne osoby”*. Poznań–Kraków: W drodze.
- Swinburne R. (1986). *The Evolution of the Soul*. Clarendon Press. Oxford.
- Swinburne R. (1999). *Zagadnienie duszy*, przeł. R., I. Ziemiński. Bydgoszcz: Bydgoskie Towarzystwo Naukowe.
- Ziemiński I. (2008). *Ludwig Wittgenstein jako filozof podmiotowości*. *Analiza i Egzystencja*, nr 7, s. 168–176.