

Robert PIŁAT

## RACJONALNOŚĆ DELIBERATYWNA

*Czy filozofia, podejmując swoje zadania krytyczne, nie stawiała zawsze w opozycji do bieżących tendencji w kulturze? Czy czyniąc to, nie musiała raz po raz występować przeciwko samej sobie, widząc, że wiele jej pojęć i koncepcji stworzono bezkrytycznie, że narodziły się one jako dzieci epok i stylów? Problem polega na tym, że teraz filozofia – w krytycznym i jednocześnie samokrytycznym ruchu – kwestionuje samą dynamikę refleksyjnego samoodniesienia, które stanowiło jej istotę.*

Artykuł ten zawiera rozwinięcie wykładu przedstawionego w ramach cyklu konwersatoriów poświęconych problematyce ethosu filozofii zorganizowanych przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Intencją organizatorów było sprowokowanie prelegentów do przedstawienia najważniejszych według nich problemów współczesnej filozofii. Wykład poświęciłem samowiedzy, nawiązując do wydanej właśnie wówczas książki *Aporie samowiedzy*<sup>1</sup>. Ukazałem w niej trudności i paradoksy związane z poznawaniem istotnych własności samych siebie. Zadaniem wykładu – uzupełnionego i rozwiniętego poniżej – było sformułowanie pozytywnych postulatów filozoficznych wynikających z przeprowadzonej krytyki, wskazanie założeń pozwalających na poszukiwanie nowego pojęcia podmiotowości, które z kolei umożliwiłoby twórcze odnowienie ideału samowiedzy we współczesnej filozofii i kulturze.

### IDEAŁ SAMOWIEDZY A KONDYCJA FILOZOFII

Dlaczego takie odnowienie ideału samowiedzy jest potrzebne? Wydaje się, że coraz lepiej zdajemy sobie sprawę, iż tradycyjne ideały filozoficzne znajdują się w poważnym kryzysie – istnieją bowiem w otoczeniu kulturowym, w którym filozofia nie odgrywa już wielkiej roli. Zaczynamy dostrzegać, że dociekania filozoficzne nie są oczywistą skłonnością umysłu, lecz zakorzenione są w pewnym normatywnym ideale. Bardzo dobrze ukazuje to problematyka samowiedzy. Wiadomo, że próba realizacji ideału samowiedzy prowadzi do licznych aporii, ponieważ akt poznawczy skierowany na istotę, która go dokonuje, nie przynosi wiążących tę istotę wyników, a pewna „reszta” związana z samym spełnianiem owego aktu (ze znanymi od wieków trudnościami, jak

<sup>1</sup> Zob. R. Piłat, *Aporie samowiedzy*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2014.

nieskończony regres w relacji do samego siebie, zmiana samego siebie jako przedmiotu refleksji pod wpływem refleksji czy konieczność decyzji o podjęciu decyzji) pozostaje niezrozumiała, niekiedy wręcz groteskowa. Co więcej, trudności te są tym dotkliwsze, im bogatsze środki angażujemy w samopoznanie. Dlaczego zatem ideał samopoznania wciąż funkcjonuje? Jest tak, jak sądzę, dlatego, że jego zaistnienie zmieniło poznawcze, moralne, a także duchowe *z a d a n i a*, jakie sobie stawiamy. Zadania te oddziałują na nas mocą pewnego *i m p e r a t y w u*. Imperatyw ten z kolei jest normatywną stroną pewnego rodzaju *w o l i*. Wiadomo, że siła takiej woli, a co za tym idzie, imperatywu, może osłabnąć lub nawet całkowicie zaniknąć, lecz nie sądzę, by się to już dokonało. Imperatyw samopoznania odradza się we wciąż nowych postaciach. Współczesne studia filozoficzne na ten temat – Ernsta Tugendhata<sup>2</sup>, Manfreda Franka<sup>3</sup>, Paula Ricoeura<sup>4</sup> czy Richarda Morana<sup>5</sup> (by wymienić tylko kilku autorów) – dowodzą, że można o tych kwestiach twórczo myśleć, zachowując pełną świadomość powstających aporii. Wydaje się, że filozofia wciąż działa w obrębie *i d e a ł u* samopoznania. Karmi się pragnieniem, którego nie można odwołać tak, jak odwołuje się uznanie jakiegoś sądu po zapoznaniu się z odpowiednimi argumentami. Zanegowanie istniejącej przez wieki woli samopoznania, która stała się źródłem zobowiązania, prowadziłoby do całkowitej zmiany formy życia. Nie sądzę, by dało się nawet owocnie spekulować na ten temat – można sobie *w y o b r a z i ć* odrzucenie przez kulturę filozofii, lecz trudno byłoby kontynuować rozmowę w obrębie tego wyobrażenia. Oczywiście obraz kultury bez filozofii jest tak samo naturalny, jak przyjęcie do wiadomości, że istniały i istnieją wyrafinowane kultury, w których filozofia nigdy się nie pojawiła. Jeśli jednak chcielibyśmy tę naturalną prawdę zastosować do własnej kultury – kultury, w której filozofia powstała – stanęlibyśmy przed zagadką: Jaka forma duchowa powstałaby na skutek „odfilozoficznienia” kultury? Czy to możliwe, by przeoczyć moment, w którym takie odfilozoficznienie nastąpiło? A może filozofia zgodna z paradygmatem refleksyjnej samowiedzy jest już tylko złudzeniem? Być może język filozoficzny zgodny z tym paradygmatem, w którym wciąż wyrażamy różne myśli – w dyskursie politycznym, krytyce sztuki, rozmowach o sensie życia, szczęściu i słusznym postępowaniu – jest już tylko pustym słownikiem, który stopniowo zaczynają wypełniać inne sensy?

<sup>2</sup> Zob. E. T u g e n d h a t, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt 1979.

<sup>3</sup> Zob. M. F r a n k, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.

<sup>4</sup> Zob. P. R i c o e u r, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

<sup>5</sup> Zob. R. M o r a n, *Authority and Enstrangement: An Essay on Self-Knowledge*, Princeton University Press, Princeton 2001.

Narzędziem samowiedzy miało być przede wszystkim refleksyjne samoodniesienie. Trzeba jednak powiedzieć, że dzisiejsi filozofowie mają z tym narzędziem coraz większe trudności. Najważniejsze z nich pochodzą przy tym z samej filozofii, która z niespotykaną wcześniej siłą przekonywania zwróciła się przeciwko własnym podstawom, kwestionując takie pojęcia, jak: podmiotowość, tożsamość, metafizyczne ugruntowanie normatywności, sens i normatywność prawdy. Krytyka ta jest wprawdzie wielkim osiągnięciem filozofii realizującej swoje krytyczne zadanie, lecz intensywność demaskacji samowiednego podmiotu dawno przekroczyła pewien poziom „alarmowy” – dotknęła bowiem obszaru, który powyżej nazwałem wolą życia w świetle pewnego ideału. Wola ta nie jest czymś osobnym w stosunku do samego życia – można ją nazwać życiem rozumianym jako *d a ż e n i e*, a nie tylko jako trwanie. Dlatego woli tej nie można wycofać w taki sam sposób, jak wycofujemy wolę uczynienia czegoś, świadomi, że możemy ją jeszcze przywrócić. Zakwestionowanie woli stanowiącej dotąd istotę przedsięwzięcia filozoficznego jest głęboką i być może nieodwracalną zmianą samego życia. I taka właśnie zmiana zachodzi we współczesnej kulturze. W nauce, sztuce i codzienności – parafrazując podtytuł książki, do której nawiążę kilkakrotnie w trakcie tych rozważań – zachodzi proces wyzwiania się z filozoficznego porządku myślenia. Wzrasta liczba myślicieli, którzy traktują filozoficzną tradycję jako obciążenie, a nie szansę rozwoju człowieczeństwa; co więcej, samo pojęcie „rozwój człowieczeństwa” mogłoby dziś zostać zaliczone do owego obciążającego bagażu martwej tradycji. Słownictwo tego rodzaju odrzucano już na wiele sposobów, przeprowadzając krytykę: kartezjańskiego podmiotu, przesądów oświecenia, metafizyki, fundamentalistycznej normatywności w etyce i estetyce, pojęcia prawdy oraz ideału jedności wiedzy, osobowej tożsamości i wielu innych tradycyjnych pojęć i ideałów. Te akademickie krytyki były jednak – jak sadzę – tylko odbłaskiem procesów emancypacyjnych (wyzwolenia z władzy metafizycznej i epistemologicznej wykładni ludzkiego bytu), które dokonywały się w wielu niezależnych od filozofii dyskursach i praktykach. Radykalne krytyki filozoficzne zwrócone przeciwko filozofii były czymś zgoła innym – wyrażały bowiem wciąż tę samą wolę, szukając jej nowej formy, co uwidoczniło się w natychmiastowym powstawaniu nowych prądów filozoficznych. Dzisiaj zakwestionowanie woli, której wyrazem jest filozofia, wypływa spoza niej i nie da się mu przeciwdziałać jej własnymi środkami.

Można jednak zapytać: Czy nie tak właśnie było zawsze? Czy filozofia, podejmując swoje zadania krytyczne, nie stawała zawsze w opozycji do bieżących tendencji w kulturze? I czy czyniąc to, nie musiała raz po raz występować przeciwko samej sobie, widząc, że wiele jej pojęć i koncepcji stworzono bezkrytycznie, że narodziły się one jako dzieci epok i stylów? Tak było w istocie. Problem polega na tym, że teraz filozofia – w krytycznym i jednocześnie sa-

mokrytycznym ruchu – kwestionuje samą dynamikę refleksyjnego samoodniesienia, które stanowiło jej istotę. Wielu współczesnych myślicieli wyraziło aprobatę dla kształtowania życia innymi środkami (na przykład za pomocą idei dziejowości, otwartości, komunikacji, tworzenia samego siebie czy demokratycznego współlistnienia projektów życia). Aprobata ta obejmuje jawny postulat odłączenia refleksyjnego samoodniesienia od tych procesów, a nawet jawną wrogość do samoodniesienia jako swoistej internalizacji przymusu.

## SPRAWCZOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

We wspomnianej pracy *Aporie samowiedzy* starałem się pokazać, że ideału samowiedzy warto bronić z kilku powodów, z których najważniejszy stanowi zachowanie zdolności do przypisywania sobie czynów, a tym samym odpowiedzialności. Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana. Przypisanie sobie czynu to akt niezwykle złożony, ponieważ obejmuje relację do pewnej klasy aktów, aktualnych jednostkowych czynów, dyspozycji do tego rodzaju czynów oraz modi czasowych czynów. Wymaga ono również publicznego przyznania zrozumiałego dla innych (a tym samym zakładającego interpretatora), uznania własnych cech harmonizujących z przypisywanymi sobie czynami oraz wartościowania tego, co przypisane. Prawdopodobnie należałoby wymienić kilka innych składników. Powstaje pytanie, jaki udział w tej złożonej relacji ma refleksyjne samoodniesienie. Znamy filozoficzne koncepcje, w których udział ten jest wielki i decydujący. Na przykład w filozofii praktycznej Kanta człowiek powinien umieć odnieść swoje działanie do samej racjonalnej woli. Z istoty rzeczy jest to relacja wewnętrzna, refleksyjna. Powstaje jednak wątpliwość, czy Kantowska naczelną maksyma rzeczywiście coś nakazuje, czy tylko porządkuje już obecne pole nakazów i zakazów. Tym bowiem, co odnosimy do samych siebie, są czyny, które już wcześniej cechuje sens i wartość moralna – oczywiście jest bowiem, że tylko na gruncie wcześniejszego wartościowania pojawia się problem, czy wolno mi (bądź czy muszę) przypisać sobie dany czyn oraz to, czy przypisanie (przeciwstawione nieprzypisaniu) w ogóle stanowi problem. Tworzenie maksym racjonalnej woli zakłada więc istniejącą moralność (system wartościowania czynów), który z kolei opiera się na założonym i nieobjaśnionym gruncie pierwotnej odpowiedzialności – pierwotnego *s a m o p r z y p i s a n i a*, które nie może tym samym spełniać racjonalnego kryterium przypisania odpowiedzialności. Obecność tego założenia pokazuje na przykład Ludger Heidbrink w książce o działaniu w warunkach niepewności<sup>6</sup>. Autor ten dowodzi, że

<sup>6</sup> Por. L. Heidbrink, *Handeln in der Ungewissheit. Paradoxien der Verantwortung*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2007, s. 47.

skoro aksjologiczne założenia teorii odpowiedzialności pozostają u podstaw nieujawnione, to teoria ta może opierać się na zupełnie innych podstawach, niż tradycyjnie zakładano. Heidbrink referuje na przykład pogląd Lothara Schäfera<sup>7</sup>, że właściwą podstawą odpowiedzialności – w odniesieniu do szerszych skutków cywilizacji technicznej – stanowi ludzkie ciało, jego zdrowie, dobrostan i wrażliwość. W imię cielesnego współodczuwania powinniśmy promować odpowiednie zasady ogólne – jak niegdyś Kant konstruował ogólne zasady etyczne na podstawie zastanej moralności chrześcijańskiej. Fakt, że między tymi dwiema propozycjami zachodzi *j e d y n i e a n a l o g i a*, stawia nas w zupełnie nowej sytuacji. Analogia jest relacją słabą i nie wymusza rozstrzygnięcia, co stanowi *w ł a ś c i w y* fundament odpowiedzialności za własne czyny. Podstawowa decyzja pozostaje tu całkowicie arbitralna.

Pytania o podstawę refleksyjnego samoodniesienia trzeba więc stawiać bardziej radykalnie, niż to uczyniłem w *Aporiach samowiedzy*. Należy rozważyć nie tylko status poznawczy czy normatywny relacji do samego siebie – co zaprzętało wówczas moją uwagę – lecz bytowe określenie tej relacji. Pytanie brzmi: Jakie jest miejsce w świecie bytu zdolnego – przy wszystkich niedoskonałościach – do przypisywania sobie czynów i do podejmowania odpowiedzialności *n a m o c y w e w n ę t r z n e g o s a m o o d n i e s i e n i a*? Jak wiadomo, odpowiedzi na to pytanie udzielił na swój sposób Martin Heidegger. Uczynił to w kilku odsłonach: najpierw opisał istotę ludzką jako osadzoną w pewnej rzeczywistości (niem. *Dasein*), lecz przy tym nieugruntowaną (rzucaną w świat). Napięcie między osadzeniem a nieugruntowaniem sprawia, że da się myśleć o własnym byciu w kategoriach ekstazy – sposobów usytuowania w świecie – nie zaś w kategoriach stałej relacji do świata czy do samego siebie. Poszukiwanie takiej relacji uznał Heidegger za intelektualistyczny przesąd nowożytnej filozofii. Jeśli jednak określenia takie, jak „bycie ku śmierci”, „ekstazy czasowe”, „współbycie” czy „troska” mają sens, to własny byt, o którym tu mowa, musi cechować fundamentalne *o t w a r c i e*. W swoich późniejszych analizach myśliciel ten szukał głębszego źródła owego otwarcia i dostrzegł je w samym języku. To, co jest w obrębie bytu, pozostaje w relacjach, które same są rodzajem bytu, przedmiotowość zaś stanowi zasadniczą kategorią służącą do opisu panujących w tym obszarze związków. Bycie natomiast nie jest kolejnym abstrakcyjnym przedmiotem czy funkcją dodaną do tego, co jest. Bycie to wzajemna przynależność, której „strażnikiem” jest język jako taki. Tylko w języku, szczególnie w języku poetyckim, odsłaniane są wzajemne związki, których nie można sprowadzić do relacji podmiotu do świata czy do siebie samego.

<sup>7</sup> L. S c h ä f e r, *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.

Heideggerowska krytyka optyki podmiotowej postawiła w zupełnie nowym świetle problem samowiedzy, autoaskrypcji (samoprzypisania) własności i czynów, a także odpowiedzialności. Cała ta problematyka stała się częścią hermeneutyki nakierowanej na samorozumiejące bycie. Ostateczną bazą odpowiedzialności jest autentyczność, otwartość, rozumienie – a wreszcie prawda jako ujawnianie się samego bycia. W monografii *Dlaczego prawda?*<sup>8</sup> Barbara Tuchańska wygłasza zwięzłą i celną krytykę podejścia Heideggera: nie jest ono wrażliwe na wielość języków i innych praktyk ludzkich – w istocie w ogóle nie respektuje ludzkiej wielości i odrębności. Otwarcie bytu i – w jego obrębie – człowieka realizuje się bowiem w języku, który w koncepcji Heideggera zamienia się w o g ó l n y fenomen mowy. Kiedy już filozof zmuszony jest odwołać się do konkretnych języków – a czyni to często – poprzestaje na analizach greki czy niemieczyzny, niejako wpatrzony w wyłaniające się tam sensy. To oczywiście nieuniknione, że punkt widzenia filozofa jest ograniczony. Jednakże pogodzenie roszczenia do ujęcia pewnej całości (zaspokojenie filozoficznej aspiracji) z jednoczesnym uznaniem owej ograniczoności jest bardzo trudne i Tuchańska słusznie twierdzi, że Heideggerowi się to nie udało<sup>9</sup>.

Ważna jest też zawarta w tym samym fragmencie jej książki dyskusja autorki z Hansem Georgiem Gadamerem, w której pokazuje ona, że Gadamerowska hermeneutyka zbudowana została na fałszywej opozycji prawdy jako metodyczności (w nauce) i prawdy jako rozumienia (w wielu innych dziedzinach życia i kultury, na przykład w sztuce). Zdaniem Tuchańskiej nauka nie opiera się na samej metodyczności, lecz posługuje się wieloma praktykami ustanawiania prawdy. Rozmowa, przedrozumienie, zlewanie się horyzontów i inne ważne kategorie Gadamerowskiej hermeneutyki mają zastosowanie również w analizie praktyki naukowej. Jeśli jednak opozycja, od której zaczyna Gadamer, jest chybiona, to i jego pojmowanie rozumienia i prawdy okazuje się w jakiś sposób wadliwe – zmierza mianowicie do uzyskania k o l e j n e g o f u n d a m e n t u, co autorka uważa za tyleż błędne, co zbyt proste. Istnieje wiele dyskursów prawdziwościowych, każdy z nich nakierowany jest na realizację swoistych wartości. Wartości z kolei nie dadzą się sprowadzić do jednej aksjologicznej podstawy – dobra – z której wynikają wszystkie inne, lecz raczej pochodzą z samego wzajemnego odniesienia bytów, są wyrazem ich proporcjonalnego roszczenia do istnienia.

Wszystkie te wnioski zasługują na uwagę, ponieważ odcinają pewną drogę filozoficznego myślenia, która nie doprowadziła do dobrych rezultatów. Droga ta polega na poszukiwaniu wciąż głębszej i głębszej bytowej podstawy klu-

<sup>8</sup> Zob. B. T u c h a Ń s k a, *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności*, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2012.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 124-129.

czowych dla życia relacji (w przypadku rozważań Tuchańskiej chodzi głównie o prawdę). Poszukiwania te kończą się przenoszeniem aporii na głębszy poziom, a pojawiające się tam kategorie, takie jak Heideggerowska otwartość, odwołują się do swoistej, by nie powiedzieć idiosynkratycznej koncepcji ontologicznej, kulminującej w obrazie bycia odkrywającego się w mowie. Jakkolwiek sugestywny byłby to obraz, pozostaje tylko obrazem – jednym z wielu. Warto pamiętać, jak często po wystąpieniu któregoś z wybitnych filozofów (na przykład Hegla, Nietzschego, Heideggera czy Wittgensteina) ogłaszano koniec filozoficznej drogi, lecz owe „końce” okazywały się wstydliwymi dla filozofii złudzeniami.

We własnych analizach na temat ontologicznego statusu prawdy Barbara Tuchańska stara się zachować najważniejszą intuicję hermeneutyczną – założenie o ontologicznej otwartości ludzkiego bytu – nadając jej rysy zarazem mniej, jak i bardziej uniwersalne niż czynił to Heidegger. Ujęcie Tuchańskiej jest bardziej uniwersalne, ponieważ za formę otwartości, w której zachodzą praktyki ustanawiające prawdę, uważa ona wielość – wychodzi zatem poza analizę jednostkowej egzystencji. Twierdzi, że istnieje wiele praktyk – w nauce, sztuce i codziennej komunikacji – których istotą jest otwartość i rozumienie. Sprowadzanie ich do jednej zasadniczej postaci ontologicznej – manifestacji samego bycia – uznaje ona za niecelowe. Jej propozycja nie zmierza do uniwersalności przez wskazanie podstawy wszelkich praktyk prawdziwościowych, lecz pozostawia wielość jako właściwą i nieredukowalną podstawę bytową.

Autorka zajmuje się w swojej książce problematyką prawdy, lecz sędzę, że sedno jej krytyki dotyczy również interesującej mnie tu kwestii sprawczości i odpowiedzialności. Te same wątpliwości, które można żywić w stosunku do wskazywania tylko jednej, kanonicznej relacji do świata, która jest nośnikiem prawdziwości, trzeba też sformułować w odniesieniu do analogicznego redukcjonowania ludzkiej sprawczości i odpowiedzialności. Jak dotąd, wnioski Tuchańskiej w kwestii prawdy dobrze korespondują z moimi wnioskami dotyczącymi samoodniesienia: nie sposób wskazać jednej, kanonicznej relacji do samego siebie, która mogłaby służyć za podstawę samowiedzy, sprawczości i odpowiedzialności; w różnych dziedzinach życia są to – jak się zdaje – różne relacje. Krytyczny dystans w stosunku do unifikujących teorii ontologicznych jest tu bardzo potrzebny.

#### DEFLACYJNY DUCH WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII

Po uznaniu krytycznych argumentów Barbary Tuchańskiej, muszę jednak stwierdzić, że jej pozytywne stanowisko pozostawia niedosyt i nie pozwala na restytucję ideału samowiedzy w sensie wyłożonym powyżej. Otóż wielość

praktyk ustanawiających prawdę jest j a k o t a k a niezrozumiała – można ją przedstawić jedynie jako przygodną, historyczną wielość. Oczywiście użycie tu słowa „przygodna” jest ryzykowne, ponieważ jest to filozoficzny antonim słowa „konieczna”, a zatem wprowadza pewien filozoficzny osąd, który należy do języka właśnie poddanego krytyce. Taka czy inna interpretacja wyrażenia „niezrozumiała” (zarówno zawierająca słowo „przygodna”, jak i niewykorzystująca go) nie jest jednak bardzo istotna. Intuicja niezrozumiałości jest tu pierwotniejsza niż hipotezy dotyczące semantyki słowa i przyczyn zjawiska. Niezrozumiałość, którą mam tu na myśli, wyraża się w braku związku między podanym wyjaśnieniem a wewnętrznym zobowiązaniem. Inaczej mówiąc, podane wyjaśnienie nie ma m o c y n o r m a t y w n e j i wyczerpuje się w krytyce innej normatywności – lecz negacja pewnej normy sama nie jest normą. Normatywność związana ze znaczeniami, pojęciami, ideami, aktami poznawczymi i uczuciami polega na koniecznym zobowiązaniu się do czegoś osoby, która w istotny sposób przeżywa te stany (odpowiednio: rozumienia, spełniania i przeżycia). Rozważania Tuchańskiej nastawione są wprawdzie na normatywność, lecz taką, która realizuje się w dziedzinie przedmiotowej objętej przez jej wyjaśnienia, w zbiorze norm wyjaśnianych przez proponowaną koncepcję. Niejasna pozostaje jednak normatywność związana z samą koncepcją, czyli z tezą o relatywnej normatywności realizowanej przez wielość praktyk i dyskursów. Jaki zobowiązujący sens wynika z przyjęcia tej optyki filozoficznej? W nauce pytania takie powstają jedynie na jej dalekich obrzeżach i być może wcale nie są istotne. Nie pytamy wszak, jaki wewnętrznie zobowiązujący sens ma dla nas teoria względności – oprócz wyjaśniania tego, do czego wyjaśnienia została stworzona. Jedynie w żartach, których przykład znajdujemy w sztuce Witkacego *Gyubal Wahazar*<sup>10</sup>, w literaturze science fiction lub w zabobonnych lękach osób nieorientowanych teorie naukowe pojawiają się jako swoiste fenomeny obdarzone własną siłą oddziaływania – jako zagrożenie lub dobroczynne oświecenie. Z koncepcjami filozoficznymi jest inaczej. Treść wyjaśniająca i wewnętrzne zobowiązanie oparte na akceptacji tej treści są nierozłączne, a związek ten jest poważny. Można oczywiście krytycznie zawiesić akceptację treści czy odnieść się do niej z ironią i w ten sposób zawiesić też zobowiązanie, lecz postawa taka nie narusza owego wewnętrznego związku. Wydaje mi się, że rozpowszechniona dziś pragmatyczna i pluralistyczna optyka nie może oddziaływać normatywnie, ponieważ z definicji nie

<sup>10</sup> „II DAMA: Tam jest ON! Nasz władca! Jedyny pan wszystkich żywiołów i bezkresnych pól ogólnej grawitacji! II BABA: Wariatka! Ona myśli, że nikt z nas nie zna teorii Einsteina. Teraz już w szkole średniej uczą bezwzględnego rachunku różniczkowego. I BABA: Niech żyje Gauss! Niech żyją ogólne współrzędne! Wszyscy wiemy już, co to są tensory!!!”. S.I. Witkiewicz, *Gyubal Wahazar*, w: tenże, *Dramaty*, PIW, Warszawa 1979, s. 105.



istnieje żaden jej odpowiednik w obrębie samowiedzy podmiotu. Samowiedzą współczesnego filozoficznego podmiotu jest brak samowiedzy.

Przyznanie, że czegoś nie wiemy, jest – rzecz jasna – częścią krytycznego myślenia i ściśle przynależy do filozofii, lecz wskazana wyżej niewiedza nie może być nawet *n a z w a n a* niewiedzą; nie ma ona w istocie żadnej nazwy, nie leży w polu obserwacji. Mówiąc radykalnym kantowskim językiem, należałoby ją nazwać niewiedzą oświeconą – której w dalszych rozważaniach chcę przeciwstawić nie tyle wiedzę, ile niewiedzę nieoświeconą. Wydaje się zatem, że rezygnując z fundacjonizmu w dziedzinie prawdy, jednocześnie pozbawiamy się uchwytniej relacji do samych siebie – relacji rozumianej jako zbiór zaangażowań w różne praktyki z ich wewnętrznymi normami. Również świadomość własnego sprawstwa i odpowiedzialności musi być ograniczona do tych praktyk. I tak Hans Lenk<sup>11</sup> wymienia cztery typy odpowiedzialności z przypisanymi im swoistymi praktykami: odpowiedzialność za skutki działań (praktyki prewencyjne), odpowiedzialność za pełnione role i zadania (odpowiedzialność instytucjonalna, zawodowa, zachowania lojalnościowe, dbałość w działaniu), odpowiedzialność moralna (dialog wewnętrzny, praca sumienia, dzielenie osądów moralnych z innymi w obrębie społeczeństwa oraz instytucji) oraz odpowiedzialność prawna (obiektywne obwinienie i zasądzenie, stwierdzanie przestępstwa).

Rozbicie odpowiedzialności na pewną liczbę odmian i procedur stwierdzania (przypisywania, przysądzania) ma zalety praktyczne: rozbicie to jest wartościowym produktem kultury i służy konkretnym celom, mieszanie odmian i procedur stanowi regres i wprowadza chaos. Czym innym jednak jest mieszanie dobrze rozróżnionych kategorii, a czym innym obejmowanie ich pewnym syntetycznym pojęciem. To ostatnie jest potrzebne, ponieważ wielość praktyk nie przekłada się na wielość *p o d m i o t ó w* praktyk. Nie sądzę, by krytyka fundacjonizmu w filozofii teoretycznej (w odniesieniu do prawdy) i praktycznej (w odniesieniu do sprawczości i odpowiedzialności) prowadziła automatycznie do skutecznej krytyki tradycyjnych poszukiwań *i n t e g r a l n e g o p o d m i o t u* myślenia i działania. Oczywiście taka krytyka istnieje i pewna jej odmiana zasługuje na uwagę, jak dokonana przez Michela Foucaulta zamiana zadania poznania samego siebie na zbiór technik, dzięki którym tworzymy samych siebie. Foucault przedstawił argument, któremu nie sposób się niemal przeciwstawić: jednostronny nacisk na poznawanie samego siebie pozbawia inne rejestry kierowania sobą swoistych jakości i wartości, a tym samym pozbawia życie tego, co tradycyjnie nazywano *d e c o r u m* – kulturowych dyspozycji, cech, zdolności, stanów, przyjemności i nawyków, które wszystkie przyczyniają się do osiągnięcia pożądanego formy życia. W pracy *Aporie sa-*

<sup>11</sup> Por. H. L e n k, *Zwischen Wissenschaft und Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, s. 27n. Por. też: H e i d b r i n k, dz. cyt., s. 36.

*mowiedzy* próbowałem dyskutować ze stanowiskiem Foucaulta, lecz obecnie widzę potrzebę wypracowania odpowiedzi celniejszej. Obecne rozważania mają utorować drogę takiej odpowiedzi.

Podsumowując, wątpliwości w sprawie epistemologicznego i metafizycznego fundacjonizmu prowadzą do uznania wielości praktyk tworzących prawdę w nauce, sztuce i życiu codziennym. Jednak ów akt afirmacji nie wiąże się z żadnym istotnym zobowiązaniem. Skupia się raczej na krytyce tradycyjnych zobowiązań. Nie da się uniknąć pytania, w jaki sposób ową wielość praktyk czyni się wewnętrznym zobowiązaniem, czyli samozobowiązaniem podmiotu. Wyjściem z trudności nie jest demontaż samego podmiotu, ponieważ w ten sposób nie udziela się odpowiedzi na pytanie, lecz tylko je usuwa.

A jednak można sobie wyobrazić bardziej krytyczny ruch, w którym również sam podmiot pojmowany jest zgodnie z modelem nieredukowalnej wielości praktyk i dyskursów. Trzeba tylko zapobiec bezkrytycznemu uznawaniu samej zasady wielości, której treść zostaje przemilczana. Jest to możliwe dzięki założeniu *i r o n i i* jako konstytutywnej dla bycia podmiotem. Angażując się w wiele nieredukowalnych wzajemnie praktyk, dokonujemy ironicznego przesunięcia swoich osobistych zasobów – myślimy i mówimy na różne sposoby w różnych kontekstach – sens tych przemieszczeń jest ironiczny. Nie znaczy to, że są one puste, lecz że ich sens dany jest jedynie przez to, co nim nie jest. Dobrym przykładem takiej strategii jest projekt filozoficzny przedstawiony w ostatniej książce Szymona Wróbla *Lektury retroaktywne*<sup>12</sup>. Autor wychodzi od znanych – i wspomnianych już tutaj – krytyk silnych postaw zorientowanych na tożsamość podmiotu i uniwersalne zasady. Podsumowuje te wątki krytyczne następująco: „Myślę, że wolność podmiotu myślącego, tj. sceptyka zawieszającego, to nade wszystko wolność wynikająca z uwolnienia się od obsesji ostatecznego uprawomocnienia. Misję takiego uprawomocnienia wzięła na siebie filozofia, a potem socjologia z obawy przed sceptycyzmem, który uważała za intelektualnie i moralnie nieakceptowalny. Dla sceptyka myśleć oznacza posługiwać się zasobami pojęć samej filozofii, psychoanalizy, sztuki oraz myślenia potocznego, ze swobodą wyzwoloną przez rozpoznanie rozmaitych znanych już sposobów myślenia. Myśleć oznacza unikać ślepych zaułków dyskursów «domkniętych» na własne pojęcia, czyli dogmatycznych i uwodzących absolutyzmem swych konstrukcyjnych roszczeń. Dla sceptyka – filozofia i historia, psychoanaliza i sztuka nie dążą do wiedzy, są wyłącznie praktykowaniem inteligentnego, myślącego życia, a więc czynnością życia samego, nie zaś jej transcendentnym produktem”<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> S. Wróbel, *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej*, Universitas, Kraków 2014.

<sup>13</sup> Tamże, s. 34.

Wydaje się, że nie ma nic naturalniejszego niż uznanie, że każda normatywność jest „czynnością życia samego”. Życie staje się tu szczególną kategorią poza kategoriami – niczym postulowane przez Karla Jaspersa quasi-kategorie zwane obejmującymi. Są to całości, których jedyną nową treścią, dodaną do tego, co obejmują, jest właśnie to, że obejmują. Jaspers bronił nietrywialnego charakteru tej idei, ponieważ owo obejmowanie rozumiał jako nadawanie jedności wszelkiej doświadczanej czy pomyślanej wielości, a to z kolei uznawał za przejaw podstawowego ludzkiego instynktu: według tego filozofa we wszystkim, co myślimy, czego doznajemy i co robimy, szukamy jakiejś postaci jedności<sup>14</sup>. Włączenie takich kategorii, jak życie, praktyki czy dyskursy, do grupy owych jednoczących quasi-kategorii jest kuszące – i zapewne dałoby się bronić – lecz sądzę, że zarówno Barbarze Tuchańskiej, jak i Szymonowi Wróblowi chodzi o coś więcej: nie dążą oni do stworzenia nowych kategorii stanowiącego powtórzenie strategii fundacjonistycznej. Akceptują n i e c i ą g ł o ś ć pomiędzy praktykami a dyskursami. Nieciągłość ta manifestuje się jako mowa ironiczna, jako „swoboda w używaniu rozumu”, twórczość, zdolność zmiany języka i perspektywy.

Zyski z takiej postawy są niebagatelne: Oto zamiast metafizycznego ugruntowania normatywności otrzymujemy projekt oparty na wolności i empatii. Dynamika podmiotu jest dla niego obecna pod postacią dostępną krytycznemu doświadczeniu – jako pewna gra, w którą uwikłany jest zarówno popęd, jak i interakcje z innymi ludźmi (strategie psychoanalityczne są dobrym wyrazem tej dostępności). Gra ta toczy się o konkretne dobra – jest ona obciążona konkretnym, materialnym – chciałoby się powiedzieć – ryzykiem, które dla ludzkiej rozumności jest najlepszym sposobem pojmowania bycia w świecie. Sądzę jednak, że sformułowany wyżej cel nie zostaje osiągnięty: nie przybliżamy się, lecz raczej oddalamy od ustanowienia związku między obrazem samego siebie a samozobowiązaniem. Związek ten jest istotą kierowania samym sobą. Swoboda w tym kierowaniu nie może oznaczać przemieszczenia o d c z e g o ś ani też i r o n i c z n e j substytucji, ponieważ stanowią one formy ucieczki przed odpowiedzialnością. Postawy te – wraz z innymi składowymi opisanymi przez Wróbla, jak sceptycyzm, słabe pojęcie podmiotu czy odkrywanie potencjału mowy – powinny być, jak sądzę, postrzegane na tle szerszych zmagania z tragiczną kondycją, w której właśnie zawodzi nas mowa i rozumne kierowanie sobą. To, co zawodzi, nie może być czynione regułą. Ani sceptycyzmu, ani ironii, ani dyskursywnych nieciągłości nie wybiera się, lecz popada się w nie z k o n i e c z n o ś c i, pod wpływem z a w o d u, który sprawiają nam, odpowiednio, poznanie, mowa i komunikacja. W koncepcji

<sup>14</sup> Por. K. J a s p e r s, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 84.

słabego, ironicznego podmiotu, podobnie jak w poprzednio omówionej wizji nieredukowalnej wielości praktyk prawdziwościowych, zawód ten pozostaje ukryty – nie możemy z m i e r z y ć s i ę z naszym rozczarowaniem.

Ów rys rozczarowania, który leży u podłoża sceptycznego ducha epoki nowożytnej uchwycił przenikliwie Stanley Cavell w swoich studiach o Szekspirze, szczególnie w komentarzu do *Hamleta*<sup>15</sup>. Według Cavella nowożytny duch sceptycyzmu, wyrażony wcześniej przez Montaigne’a, a następnie przez Kartezjusza, obecny jest – ze wszystkimi swymi konsekwencjami – w tragediach Szekspira. W odróżnieniu od starożytnego sceptycyzmu skupionego na sztuce życia w niepewnym świecie, sceptycyzm nowożytny stawia pytanie o możliwość życia w świecie pozbawionym ugruntowania. Jest to zupełnie nowy rodzaj niepewności – dostrzegany przez refleksyjny umysł i oddziałujący nań nawet wtedy, gdy w sferze faktów nic złego się nie dzieje, a poczucie materialnej władzy nad światem narasta. Hamlet dochodzi w pewnej chwili do przekonania, że dana mu będzie dostateczna wiedza, by mógł kierować swoim życiem. Doznaje jednak rozczarowania i reaguje na ten zawód z całą zrodzoną z rozpacz gwałtownością. Konsekwencje jego rozczarowania wykraczają poza kwestie poznawcze, a w oczach nowożytnego podmiotu uniemożliwiają pełne zaistnienie i tożsamość (mówiąc słowami Cavella, Hamlet nie może się urodzić<sup>16</sup>).

#### PODMIOTOWOŚĆ PROSPEKTYWNA

We współczesnych sporach filozoficznych jesteśmy wciąż dziedzicami owego poczucia nieugruntowania. Podkreśliłem wcześniej słuszność krytyki fundacjonizmu jako uporczywie powtarzanej i nieskutecznej walki z epistemicznym i egzystencjalnym rozczarowaniem uczestnika szeroko pojętej kultury Zachodu. Lecz uznając słuszność krytyki, przeciwstawiłem się pe-tryfikowaniu stanu rozczarowania za pomocą projektu słabego, ironicznego podmiotu, czy też projektu prawdy rozpisanej na nieredukowalną wielość dyskursów i praktyk. Poszukując innego rozwiązania, chcę zaproponować ujęcie perspektywne, w którym niepewność świata i nieugruntowanie nie stanowi już przeszkody, lecz p o z y t y w n ą podstawę konstytucji podmiotu. To, że traktujemy samych siebie jako podmioty swoich stanów, własności i działań, możliwe jest nie za sprawą nieodkrytych jeszcze metafizycznych podstaw, ani też – zgodnie z opozycyjnym scenariuszem – wskutek uczestnictwa w wielu

<sup>15</sup> Zob. S. C a v e l l, *Hamlet's Burden of Proof*, w: tenże, *Disowning Knowledge in Seven Plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 179-191.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 187.

grach społecznych i językowych z ich specyficznymi wartościami. Konstytucja podmiotu zachodzi się raczej w *d e l i b e r a c j i*, czyli w tej fazie podejmowania decyzji, kiedy naprawdę znajdujemy się w relacji do niepewnego świata – niepewnych przyszłych stanów rzeczy. Ten przyszły stan świata nie jest nam jednak dany w sposób niejasny, zagadkowy – w tragicznej postaci zderzenia pragnienia z rzeczywistością, a co za tym idzie rozczarowania. Dany jest on raczej w racjonalnej konstrukcji, na która składają się przyszłe dobra i prawdopodobieństwa zdarzeń uporządkowane relacją subiektywnej preferencji. Być podmiotem zdolnym do sprawstwa i odpowiedzialności to być racjonalnym uczestnikiem *p r z y s z ł e g o* świata. Racjonalna deliberacja jest formą, w jakiej realizuje się to uczestnictwo, analogicznie do tego, jak nasze uczestnictwo w demokracji – enigmatyczne i wielopostaciowe – realizuje się w okazjonalnych wyborach politycznych.

Racjonalna deliberacja ma strukturę, którą od kilkudziesięciu lata stara się opisać teoria decyzji. Jej początkowa wersja (teoria Johna von Neumanna i Oskara Morgensterna) była imponująca pod względem matematycznym, lecz grzeszyła nadmiarem racjonalistycznych założeń o całkowitej racjonalności podmiotu i jego kompetencji do oceny prawdopodobieństwa<sup>17</sup>. Rozwijająca się równoległe subiektywistyczna teoria decyzji (Franka Ramseya, Bruna DeFinettiego i Leonarda Savage'a)<sup>18</sup> zminimalizowała te założenia, ograniczając je do stosunkowo prostych aksjomatów dotyczących preferencji. Największym osiągnięciem tej teorii jest przeprowadzony przez Savage'a dowód, że zbiór respektujący ten aksjomat zawiera implicite pojęcie prawdopodobieństwa, które zgodne jest z aksjomatyką rachunku prawdopodobieństwa<sup>19</sup>. Ponieważ rachunek prawdopodobieństwa odgrywa tak ważną rolę w naukowym poznaniu świata, można powiedzieć, że subiektywistyczna teoria decyzji przerzuca most między czysto subiektywnym, zdawałoby się arbitralnym orzekaniem a strukturą rzeczywistego świata. Wystarczy tylko, by podmiot postępował w sprawie swoich preferencji racjonalnie.

Przedstawione powyżej ujęcie ma swoje słabości, ponieważ pomimo bardziej realistycznego podejścia do ludzkiej racjonalności niektóre aksjomaty subiektywistycznej teorii decyzji narzucają wciąż zbyt silne warunki racjonalistyczne. Ponadto nie jest jasne, w jaki sposób własny system preferencji sprawdza się w świecie, w którym nieustannie pojawiają się nowe doświadczenia i z którego napływają wciąż nowe informacje. Instrumentem teoretycznym służącym do opisu tej dynamiki jest teoria uczenia się zgodnie

<sup>17</sup> Por. M. P e t e r s o n, *An Introduction to Decision Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 94-103.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 143-156.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 150n.

z regułą Bayesa, czyli stopniowego (trzeba dodać: powolnego) zmieniania subiektywnych ocen prawdopodobieństwa zdarzeń, a tym samym ostatecznych użyteczności związanych z własnym działaniem pod wpływem nowych informacji. Liczne badania<sup>20</sup> pokazują jednak, że w rzeczywistym podejmowaniu decyzji nie postępujemy w ten sposób; mamy skłonność do podejmowania decyzji „na skróty”, za pomocą szybkich, lecz zawodnych heurystyk, które sprawdzają się tylko w standardowych warunkach. Zasada „przełączania się” z trybu heurystycznego na deliberatywny nie jest znana, choć poświęcono tym kwestiom wiele badań formalnych i empirycznych.

Pomimo swoich wad subiektywistyczna teoria decyzji jest źródłem ważnego impulsu dla filozoficznej koncepcji podmiotu i pozwala inaczej spojrzeć na sygnalizowane wcześniej problemy, a tym samym na zadania filozofii, które związałem z pozycją podmiotu – racjonalnego, odpowiedzialnego sprawcy czynów – w świecie. Otóż teoria ta promuje *d e l i b e r a t y w n y* stosunek do przyszłości. To nie realna relacja do przeszłych stanów świata, lecz raczej rozmyślanie o przyszłości i własnym działaniu konstytuuje ludzką podmiotowość. Osoby działające bez takiej deliberacji nie są podmiotami w moim rozumieniu; nie dokonały bowiem wyboru osobistej podstawy własnego działania. Drugą składową tej teorii jest *n o r m a t y w n o ś ć* wyrażająca się w wymaganiu racjonalności. Osoby nieracjonalne, czyli takie, które nie potrafią ustanowić wzajemnego związku między swoimi preferencjami ani związku między preferencjami a działaniami nie są podmiotami w moim rozumieniu; nie są bowiem w stanie przyjąć za to działanie odpowiedzialności. Ponadto deliberacja jest nie tylko stosunkiem do świata (przyszłych stanów rzeczy), lecz przede wszystkim stosunkiem do samego siebie<sup>21</sup>. Nie chodzi o to, by dosłownie stosować do siebie wysoce abstrakcyjne teorie stworzone jedynie dla pewnego wycinka ludzkiego działania – głównie ekonomicznego. Taki obraz siebie byłby fałszywy empirycznie i zbyt restrykcyjny w sensie normatywnym. Chodzi o minimalny model pozwalający na dostęp do tego poziomu samego siebie, na którym rodzi się kompetencja do odpowiedzialnego działania. Tym poziomem jest deliberacja, a model ów pokazuje ten obszar deliberacji, w którym możemy racjonalnie ustosunkować się do samych siebie w refleksji, wymagać czegoś od siebie i siebie ulepszać. Są oczywiście inne sfery, w których również dochodzi do refleksji, samonormowania i ulepszania – nie dokonują się one jednak za sprawą relacji do samego siebie, lecz na mocy przygodnych

<sup>20</sup> Zob. *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, red. D. Kaneman, A. Tversky, P. Slovic, Cambridge University Press, Cambridge 1982. Publikacja ta stanowi klasyczny zbiór wyników badań psychologicznych.

<sup>21</sup> Do deliberacji odwołuje się Richard Moran (zob. M o r a n, dz. cyt.). Por. P i ł a t, dz. cyt., s. 165-172; zob. też: A. W o r k o w s k i, *Samowiedza i bycie sobą*, „Kwartalnik Filozoficzny” 42(2014) nr 3, s. 63-87.

procesów zachodzących w świecie materialnym i społeczeństwie. Procesy te – jak starałem się pokazać – stawiają nas prędzej czy później w sytuacji rozczarowania, ponieważ nasze zasoby wiedzy o świecie nie wystarczają do określenia swojego miejsca w świecie. Jak to wyraził Cavell, Hamlet nie potrafi się narodzić, nie potrafi uformować własnej indywidualności i charakteru, korzystając z zasobów swego świata – przebywa w świecie niezdecydowania i faktycznie kończy swe życie, zanim się ono zaczęło.

Sądzę, że zadaniem filozofii jest zmierzenie się ze sceptycznym rozczarowaniem za pomocą racjonalnej refleksji, która odsłania fascynujące życie deliberatywne: dynamikę wewnętrznych wyborów i ich doskonalenia, a przede wszystkim – dobrze opisaną przez Richarda Morana – wolność w stosunku do własnych stanów wewnętrznych. Taką refleksję wspierają zarówno ironiczny dyskurs współczesnej filozofii, jak i teorie o proveniencji kognitywistycznej czy ekonomicznej. Są to jednak tylko narzędzia. Kiedy jednak zmieniają się one w reguły, obszar deliberatywnej wolności na powrót się skrywa, pozostawiając nas w Hamletowskim rozczarowaniu.