

# Alina Motycka

---

## O podmiotowości uwagi inspirowanej Jaspersem

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 11, 225-230

---

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Alina Motycka*

Instytut Filozofii i Socjologii

PAN

## O podmiotowości uwagi inspirowane Jaspersem

Wyrażenie „śmierć podmiotu”, z różnym nasileniem eksploatowane w myśli postmodernistycznej i podniesione do rangi sztandarowego hasła ideologicznego tej myśli, implikuje pytanie o samo rozumienie pojęcia podmiotu, którego dotyczyć miałby ten surowy wyrok. Książka M. Potępy<sup>1</sup>, bogata w rozległe analizy i dociekliwy namysł filozoficzny, dostarcza odpowiedzi na to narzucające się pytanie. Monografia ta logicznie poprzedza wcześniej opublikowane studium<sup>2</sup> z zakresu myśli postmodernistycznej. W niej zaś, na materiale dorobku czterech wybitnych myślicieli filozofii XX wieku, śledzi Autor proces sukcesywnego odchodzenia od kartezjańskiej wizji podmiotu, co ewolucję tę sytuuje niejako w nieodzownym tle antypodmiotowości myśli postmodernistycznej. Ale już w monografii M. Potępy uwidacznia się, jak filozofowanie K. Jaspersa – odchodząc od dziedzictwa kartezjańskiego bardziej niż dorobek pozostałych filozofów tam rozpatrywanych – kreśli własną wizję podmiotu, której współczesny teoretyk poznania i wiedzy naukowej (a więc i filozof nauki) zaniedbywać nie powinien na równi z szeregiem innych dokonań w obszarze myśli XX wieku znaczących dla filozofii nauki, jeśli dyscyplina ta, stojąca dziś na rozstajnych drogach, uniknąć chce postmodernistycznej zagłady. Dla współczesnego filozofa nauki bowiem – zatroskanego dziś o przyszłe losy własnej dyscypliny – szereg filozoficznych myśli Jaspersa stanowić może pobudzającą inspirację w zakresie podmiotowego aspektu naukowych procesów poznawczych. Dla ilustracji niżej ograniczę się jedynie do wskazania dwóch takich wątków, wybranych z filozoficznego dorobku tego myśliciela.

---

<sup>1</sup> M. POTĘPA, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, Warsgraf, Warszawa 2003.

<sup>2</sup> M. POTĘPA, *Gianni Vattimo: Nihilizm i postmodernizm w filozofii*, [w:] *Postmodernizm a filozofia*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 351–380.

Teza Jaspersa<sup>3</sup>, mówiąca o ludzkiej niemożliwości ogarnięcia całości, w której zawsze człowiek tkwi i do której przynależy, ma swój sens zarówno ontologiczny, jak i egzystencjalny, ale również teoriopoznawczy. Wywarła ona swoisty wpływ na twórczość egzystencjalistów francuskich<sup>4</sup>, jak i na szerszą myśl filozoficzną drugiej połowy minionego stulecia<sup>5</sup>. Stanowiąc o warunku ludzkiej egzystencji, teza ta czyni go zarazem antynomicznym. Rozpatrzmy zatem, na czym polega antynomiczność kondycji ludzkiej egzystencji w wymiarze teoriopoznawczym, a więc w sytuacji, gdy człowieka „rzuconego w świat” rozpatrujemy jako podmiot poznający (czyli tzw. podmiot empiryczny w nomenklaturze filozofii Jaspersa).

Człowiek – jak powiadają egzystencjaliści – jest „rzucony w świat”. Zauważmy jednak, że sytuacja człowieka rzuconego w świat (niezależnie od tego, jak rozumieć samo wyrażenie „rzucenie w świat”) dotyczy konkretnej jednostki ludzkiej usytuowanej w konkretnym otoczeniu, gdyż kontakt człowieka z jego otoczeniem (z jego światem) nie jest ogólny, lecz konkretny. W tym konkretnym świecie, który otacza człowieka, musi on żyć, egzystować, tworzyć, budować, mieszkać, a więc kontaktować się ze swoim otoczeniem, a jest to zawsze kontakt konkretny w sytuacji określonego „tu i teraz”. Ale współczesny epistemolog wie, że – wbrew tradycyjnemu empiryzmowi – każda percepcja konkretnego zakłada konieczność wiedzy ogólnej, a więc zakłada logiczną uprzedniość tego, co ogólne, wobec tego, co konkretne. Samo wydzielenie w naszym otoczeniu tego, co konkretne, możliwe jest jedynie z uwagi na to, co konkretne nie jest, inaczej bowiem nie dotarlibyśmy do konkretnego. Z poznawczego punktu widzenia konkretność ta zawsze zakłada ogólność: coś jest dla nas konkretne, jednostkowe i szczegółowe z uwagi na to, co konkretne, jednostkowe i szczegółowe nie jest, a więc – co jest ogólne. Inaczej mówiąc: wszelkie poznawcze dotarcie do konkretnego, wydzielenie tego, co szczegółowe, zakłada znajomość tego, co ogólne. Na tym warunku opiera się nasz (a więc ludzki) poznawczy kontakt ze światem. Wie o tym nie tylko teoretyk poznania, ale również wie już o tym – też wbrew tradycyjnemu empiryzmowi, a więc wbrew własnej tradycji – współczesny filozof nauki: fakt naukowy zakłada teorię (poznawczo w nauce nie istnieją ani „nagie fakty” – ani też język czystej percepcji, a więc taki, który służyć miałby do opisu owych nagich faktów; nie istnieją tzw. terminy obserwacyjne, gdyż wszystkie terminy języka nauki są obciążone teoretycznie). Zatem w perspektywie poznawczej znajomość części

<sup>3</sup> Por. np. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1963, s. 123.

<sup>4</sup> Por. np. A. CAMUS, *Wybór pism*, [w:] W. SZYDŁOWSKA, *Camus*, seria: „Myśli i ludzie”, Warszawa 2002, s. 152.

<sup>5</sup> Por. np. L. KOLAKOWSKI, *Horror metaphysicus*, Res Publica, Warszawa 1990. Treść tej tezy niejednokrotnie przewija się również w dyskutowanej monografii M. Potępy (por. np. s. 377).

zakłada logicznie uprzednią znajomość całości, do której ta część przynależy i dzięki której wyróżnienie konkretnego jest możliwe. Jeśli uznać epistemiczną uprzedniość znajomości całości wobec konkretnego za epistemologiczny warunek ludzkiej egzystencji (konieczność ta niejako genetycznie wpisana jest jako aprioryczna forma ludzkiej aktywności rozumnej, a więc warunkuje taką egzystencję człowieka, o której możemy orzec, że jest ludzką egzystencją), to właśnie wcześniej tu wyłożona teza Jaspersa ujawnia antynomiczność kondycji ludzkiej egzystencji. Z tezy tej wynika bowiem ludzka niemożność poznawczego ogarnięcia całości przez człowieka „rzuconego w świat”, a więc tkwiącego egzystencjalnie (zatem i poznawczo) w tej całości. Człowiek, będąc sam częścią całości, do której egzystencjalnie przynależy nie posiada poznawczej znajomości tej całości tak, jak mógłby ją posiadać, będąc usytuowany „na zewnątrz” tej całości; nie może jednak przestać być jej częścią, aby móc ogarnąć poznawczo całość, a więc dysponować pełną wiedzą o całości. Antynomiczność kondycji ludzkiej egzystencji sprawia, że sytuacja człowieka „rzuconego w świat” jest taka, iż z jednej strony musi poznawczo ogarnąć całość, aby realizować swą konkretną egzystencję „tu i teraz”; z drugiej zaś strony – poznawczo ogarnąć całości nie może, sam będąc częścią tej całości. Niemniej człowiek „rzucony w świat” realizuje swą egzystencję „tu i teraz”: żyje, tworzy, mieszka, buduje. Powstaje zatem pytanie, jak to się dzieje; jak człowiek realizuje kondycję swej egzystencji, mimo iż warunek ten jest antynomiczny.

Jaspers na swój sposób szukał i znajdował na pytanie to odpowiedź w swoich filozoficznych próbach odsłaniania tajemnicy ludzkiej egzystencji, stwierdzając jednocześnie niekompetencję nauk ścisłych i ich ograniczoną rolę w tym zakresie. Niemniej jednak i niezależnie od filozoficznego dorobku Jaspersa pytanie to w swym teoriopoznawczym aspekcie pozostaje intrygujące i inspirujące również dla filozofa nauki, który nie podziela już – jak to jeszcze czynił Jaspers – tradycyjnych, pozytywistycznych wizji nauk szczegółowych, a więc opartych na empirii i indukcji. Do kwestii tej wrócimy tu ponownie.

\* \* \*

Wart odnotowania jest również inny wątek dorobku filozoficznego Jaspersa, który sytuuje go w opozycji do zastanej racjonalistyczno-scjentystycznej opcji, dotyczącej – mówiąc najogólniej – roli mitu w kulturze. Jaspers w swej filozoficznej koncepcji odczytywania (rozszyfrowywania) szyfrów świata<sup>6</sup> – w tym również mitów, które traktował jako zaszyfrowane próby wyrażenia transcendentnej rzeczywistości – przyjmował postawę symboliczną w analizach mitów, a więc zgoła odmienną od zastanej, a wyrosłej na oświeceniowej idei racjonalności. Przypomnijmy, iż w sporze o rolę mitu w kulturze, opcja racjonalistyczno-scjentystyczna ujmuje rozwój my-

---

<sup>5</sup> Por. M. ПОТЭРА, *Spór...*, s. 409–410, 430 i n.

śli ludzkiej jako postęp rozumu, prowadzący od wierzeń i subiektywnych wyobrażeń do wiedzy obiektywnej. Nauka w tym sensie „wyrasta” z mitu, iż oczyszcza się z treści mitycznej na rzecz wiedzy obiektywnej, a więc racjonalnej. Toteż w miarę postępu myślenie naukowe przejmując po sobie funkcję sensotwórczą i normatywną, związana z usensownianiem świata i wyznaczaniem wartości, ich hierarchii i priorytetów: obiektywne kryteria naukowości rozstrzygają o tym, co jest sensowne i wartościowe, a więc – co ma sens i posiada wartość. Ta racjonalistyczno-scjentystyczna wizja genetyczno-historycznej interpretacji roli mitu w kulturze ma na celu wykazanie, że wraz z postępem i rozszerzaniem się myślenia naukowego (poprzez ciągły, kumulatywny wzrost wiedzy naukowej) mityczny projekt ludzkiego uczestnictwa w Absolutie okazuje się mistyfikacją. W opozycji do takiego pojmowania mitu i jego roli w kulturze opcja tej przeciwna – antyscjentystyczna – demonstruje uwalnianie się od scjentystycznej wiary (ideologii) we wszechpotęgę rozumu naukowego. Krytycznie nastawiona wobec zastanej, odrzuca projekt sukcesywnej i całkowitej demitologizacji kultury jako utopijny, gdyż mity (treści mityczne) skupiają gatunkowe doświadczenia ludzkości, utrwalone w symbolach. Pozbycie się takich treści (uwolnienie, oczyszczenie kultury) jest nierealizowalne z uwagi na specyfikę ludzkiej egzystencji, zaś dla kultury groźne, bo oznaczające jej zmierzch, a w konsekwencji – upadek. Taką opcję prezentuje w XX wieku szereg filozofów i badaczy mitu oraz kultury mimo zróżnicowanej wewnętrznie specyfiki badawczej, jaką przyjmują.

W tej perspektywie badawczej sytuuje się m.in. również K. Jaspers ze swoimi filozoficznymi pytaniami dotyczącymi zarówno bytu, jak i bytu ludzkiego i ze swym krytycznym stosunkiem wobec możliwości poznania naukowego w tym względzie. Ograniczoność poznania naukowego polega – jego zdaniem – na tym, że produkując wiedzę prawdopodobną (skądinąd wielce użyteczną w ludzkim przystosowaniu się do empirycznego otoczenia), nie potrafi ono odpowiedzieć na pytania egzystencjalne, dotyczące bytu oraz odnoszące się do bytu ludzkiego, gdyż nie jest przysposobione do tego, aby ogarnąć całość bytu. Natomiast poznawanie bytu, jak i własnego istnienia (a więc ludzkiego wymiaru egzystencji) prowadzi przez rozszyfrowywanie szyfru symboli, których znaczenia można próbować odczytywać i w ten sposób rozjaśniać, przekraczając kolejne nasze ograniczenia horyzontami, w ramach których żyjemy i myślimy; transcendencja zaszyfrowana jest w symbolach.

K. Jaspers, swoją koncepcją czytania świata jako zapisu szyfrów i symbolicznej postawy rozszyfrowywania mitów, wywarł wpływ na wielu filozofów różnej orientacji. Ogólnie w tym duchu wypowiada się P. Ricoeur, formułując słynną tezę (która urosła do nośnego hasła): *Symbol daje do myślenia*. Symbol daje do myślenia, bo jest znakiem o podwójnym znaczeniu i wskazuje na rzeczywistość niedostępną myśleniu potocznemu i poznaniu naukowemu. Do takiego wniosku skłaniać może pogłębione rozumienie mitu, uzyskane metodą hermeneutyczną, wypracowaną przez

Ricoeura w celach odczytywania treści mitu: w kolejnych etapach tej metody odsłaniany ma być ukryty sens symboliki mitu.

Po tej stronie sporu o rolę mitu w kulturze sytuują się też rozważania nad mitem i kulturą L. Kołakowskiego, który tropi obecność mitu<sup>7</sup> na różnych obszarach kultury, zaś nieusuwalność mitycznego odniesienia świadomości ludzkiej do świata tłumaczy tym, że mit zaspokaja ten rodzaj ludzkich potrzeb, których nauka zaspokoić nie może. Należą do nich np. potrzeba celowego ładu świata i przeżywania go jako sensownego (realizowana w mitycznej organizacji świata); potrzeba wiary w trwałość ludzkich wartości jako antidotum na skończoność i przypadkowość świata ludzkiej egzystencji empirycznej; potrzeba widzenia świata jako historycznie ciągłego itp. Zatem „projekt pełnej demitologizacji kultury – zdaniem Kołakowskiego – wydaje się raczej chimeryczny”.

Pozostając przy tej opcji w sporze o rolę mitu w kulturze, nie sposób nie wspomnieć o szczególnie miejscu, jakie zajmuje tu psychologia głębi, a zwłaszcza jej współtwórca – C.G. Jung, w dokonaniach którego rozumienie mitów wyznaczają jego koncepcje nieświadomości zbiorowej i archetypu. W świetle tych koncepcji mity każdej kultury stanowią swoiste nagromadzenie wyobrażeń (a więc tzw. archetypowych obrazów, symboli i idei), czyli treści pochodzenia archetypowego, związanych z fundamentalnymi doświadczeniami gatunkowymi. Wyobrażenia swoistym językiem symbolicznym łączą archetypy (a więc nieświadomą część psyche) ze świadomością, zaś wykorzystywane w procesach twórczych nadają formę i porządek materiałowi doświadczenia.

Współczesny epistemolog i filozof nauki po burzliwych losach swej dyscypliny w minionym stuleciu nie może dziś pozostać obojętny wobec dorobku tej opcji w sporze o rolę mitu w kulturze, jeśli chce we własnym zakresie rozstrzygnąć kwestię dotyczącą udziału treści mitycznej w uzyskiwaniu wiedzy naukowej<sup>8</sup>. Rozstrzygając zaś ją, udziela on tym samym własnej odpowiedzi na wcześniej tu postawione pytanie o to, jak podmiot poznający w nauce (uczony) zawodowo radzi sobie z antynomicznością kondycji ludzkiej egzystencji<sup>9</sup>.

\* \* \*

Epistemolog i filozof nauki aktualnie uwrażliwiony na kwestię podmiotowości w procesach uzyskiwania wiedzy naukowej nie powinien również bagatelizować tych wątków filozofii K. Jaspersa, które traktują o tzw.

---

<sup>7</sup> Por. L. KOŁAKOWSKI, *Obecność mitu*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1994.

<sup>8</sup> Kwestię tę szczegółowo analizuję w: A. MOTYCKA, *Nauka a nieświadomość*, Leopoldinum, Wrocław 1998 oraz w: A. MOTYCKA, *Rozum i intuicja w nauce*, Eneteia, Warszawa 2005.

<sup>9</sup> W takim wymiarze rozważam to pytanie, nadając określony sens pojęciu mitologizacji i w związku z tym pojęciem analizuję tezę o antynomiczności kondycji ludzkiej egzystencji (por.: A. MOTYCKA, *Rozum...*, s. 287–306).

sytuacji granicznej<sup>10</sup>. Pojęcie sytuacji granicznej – które tu jedynie sygnalizuję, a które w wymiarze dotyczącym podmiotu poznającego zasługuje na oddzielne rozpatrzenie<sup>11</sup> – przekroczyło wszak dalece granice języka filozoficznego egzystencjalizmu. Negatywne i pozytywne (twórcze) aspekty tych specyficznych sytuacji stały się przedmiotem zainteresowania w ramach różnorodnych badań nad człowiekiem m.in. psychologów i psychiatrów (np. C.G. Junga i innych psychologów głębi; w Polsce zaś K. Dąbrowskiego – twórcy teorii dezintegracji pozytywnej).

---

<sup>10</sup> Por. M. ПОТЭРА, *Spór...*, s. 391, 404 i n.

<sup>11</sup> Sytuację graniczną podmiotu poznającego w nauce (uczonego) analizuję w: A. Мотыцка, *Nauka a nieświadomość...*, zaś różne jej aspekty rozwijam w serii oddzielnie publikowanych tekstów, zebranych w: A. Motycka, *Rozum...*