

Zbigniew Zwoliński

Nieredukowalność i problematyczność podmiotu

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 11, 231-247

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zbigniew Zwoliński
Uniwersytet Warszawski

Nieredukowalność i problematyczność podmiotu*

1. Geneza i istota problemu

Filozofowie starożytni, a także średniowieczni – słusznie lub niesłusznie – uważani są za myślicieli, których interesował głównie (lub wyłącznie) byt wobec człowieka zewnętrzny albo wręcz transcendentny; jemu też poświęcali swe dociekania. Podmiot interesował ich tylko w sensie logicznym, lub gramatycznym, jako *hypokeimenon*, a nie (ontologicznie) jako taki. Inaczej mówiąc, problemem dociekań było (jestestwo) zapytywane, a nie (podmiot) pytający. W najlepszym razie podmiot utożsamiany był z człowiekiem istniejącym i działającym w świecie (kosmos) i państwie (*polis*) w konkretnych warunkach (*kairos*). Spory o genezę, istotę, status ontologiczny i ontyczny oraz funkcje (notorycznie wieloznacznego) podmiotu trwają więc od zarania refleksji filozoficznej. Jednocześnie wyłoniło się pytanie o relacje (istotę, genezę, funkcje, status ontologiczny, ontyczny i epistemologiczny) między takimi pojęciami, jak: podmiot, człowiek, osoba, dusza, umysł, świadomość, świadomość samego siebie.

Samo pojęcie „podmiot” ma wiele znaczeń, np. ‘podmiot empiryczny’, ‘podmiot transcendentalny’, ‘świadomość transcendentalna’, ‘apercepcja transcendentalna’, ‘strumień czystej świadomości’, ‘*cogito*’, ‘Ja’ (*ego*), ‘podmiot poznania’, ‘podmiot działania’, ‘podmiot odpowiedzialności’, ‘podmiot etyczny’, ‘podmiot moralny’, ‘podmiot indywidualny’, ‘podmiot logiczny’ (gramatyczny), ‘podmiot zbiorowy’ (społeczny, polityczny, prawny), ‘podmiot estetyczny’ itp. Są to konstrukty teoretyczne służące do rekonstrukcji i opisu sposobu funkcjonowania naszej aparatury poznawczej i struktury wolicjonalnej. Spór o podmiot wymaga więc koniecznie dookreślenia, o które z jego znaczeń w tym sporze chodzi. Inna jest bowiem geneza, status i funkcje np. podmiotu empirycznego (psychicznego) od podmiotu transcendentального (czystego).

* Jest to rozszerzona wersja artykułu *Przedmiot sporu o podmiot*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2004, nr 10, s. 239–250.

Radykalnie nowy impuls debatom na ten temat dał w czasach nowszych „ojciec filozofii nowożytnej” René Descartes. Szukając podstawy i niepodważalnej pewności naszej wiedzy (owego *fundamentum inconcussum*), która byłaby w stanie skutecznie oprzeć się zarzutom radykalnego sceptycyzmu, w *Medytacjach o pierwszej filozofii* (pierwszą filozofią nazywano wówczas metafizykę) Descartes sformułował radykalną tezę, iż pierwotnym, niewątpliwym, niepodważalnym i nieredukowalnym źródłem poznania wszelkiego bytu jest bezpośrednio dana samej sobie myśląca substancja – podmiot. Jego *cogito ergo sum* wyznaczyło (i nadal wyznacza, zwłaszcza w szeroko rozumianej filozofii transcendentальной) drogi filozoficznemu myśleniu o podmiocie. Współcześnie jednym z najbardziej wytrwałych rzeczników nieredukowalności podmiotu (ale rozumianego konkretnie, jako ludzkie indywiduum) jest niewątpliwie Manfred Frank, autor wielu książek temu tematowi poświęconych.

Mimo prób radykalnego kwestionowania samego istnienia podmiotu przez skrajny empiryzm, materializm, sensualizm, filozofię życia, neopozytywizm, strukturalizm, neostrukturalizm, postmodernizm itp., debata nad problematyką podmiotowości (paradoksalnie, zwłaszcza po ogłoszeniu „śmierci podmiotu”, „śmierci człowieka”, „śmierci wartości”, „śmierci obiektywnej prawdy” przez myślicieli tych orientacji) nabrała nowego impetu.

Do najbardziej stanowczych obrońców podmiotowości (rozumianej jako osoba ludzka) zaliczyć można także badaczy należących do nurtu filozofii chrześcijańskiej¹. Analogiczne stanowisko – aczkolwiek oparte na innych podstawach aksjologicznych, ontologicznych i metafizycznych – zajmuje większość personalistów, egzystencjalistów, fenomenologów i badaczy sytuujących się w nurcie antropologii filozoficznej². Dość niewyraźne (bynajmniej nie negatywne) jest w tej sprawie stanowisko teoretyczne badaczy wywodzących się z kręgów hermeneutyki i psychologii teoretyzującej zwanej psychoanalizą. Podzielone są w tej sprawie zdania wywodzących się na ogół z tradycji locke’owskiej filozofów anglosaskich (dokładniej: angielskich i amerykańskich oraz tych będących pod ich bezpośrednim wpływem), analizujących problem tożsamości osobistej (personal identity) oraz relacji

¹ Tytułem przykładu spośród autorów polskich wymienię tu jedynie prace K. WOJTYŁY, *Osoba i czyn*, III wyd. Lublin 1994; *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991; *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000; M. A. KRAPCA, *Ja-człowiek*, Lublin 1986; W. GRANATA, *Osoba ludzka: próba definicji*, Sandomierz 1961; *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985; Cz. S. BARTNIKA, *Personalizm*, Lublin 2000; J. TISCHNERA, *Wobec wartości*, Poznań 1982; *Myślenie według wartości*, Kraków 1993; *Etyka solidarności*, Kraków 1992. Por. także S. JUDYCKI, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*, Lublin 2004.

² W sprawie dyskusji na ten temat por. literaturę tematu na końcu tego artykułu, a także: np. R. INGARDEN, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972; *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971 (zwl. § 23); M. SCHELER, *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle a.d. Saale 1914; A. WĘGRZECKI, *Zarys fenomenologii podmiotu*, Wrocław 1996; *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992; P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, wyd. polskie *O sobie samym jako innym*, przeł. B. CHEŁSTOWSKI, Warszawa 2003; B. SKARGA, *Tożsamość i różnica*, Kraków 1997; K. OKOPIEŃ, *Podmiot, czyli podrzutek*, Warszawa 1997; M. FRANK, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa 2002.

dusza-ciało (mind-body problem), w którym sytuują kwestię podmiotowości. Prawie każdy z liczących się w dyskusji badaczy tego nurtu opublikował na ten temat książkę lub przynajmniej artykuł. Poza filozofią, gdzie jest to jedno z zagadnień głównych, problem podmiotu (resp. podmiotowości, subiektywności, osobowości, indywidualności) rozważany jest w szeregu naukach szczegółowych, takich jak: psychologia, socjologia, prawo, teoria i socjologia moralności, teologia itp. Widać więc, że ogłoszenie „śmierci podmiotu” było co najmniej przedwczesne i myśl współczesna może próbować (nieskutecznie) pozbyć się tego pojęcia ze swego dyskursu tylko za cenę niekonsekwencji i ewidentnych trudności (*petitio principii*, *regressus ad infinitum*, *circulus vitiosus*) lub nawet sprzeczności.

W tym kontekście koniecznie odnotować trzeba jawnie destrukcyjną (dla koncepcji podmiotowości) robotę myślicieli francuskiego oświecenia i – przede wszystkim – szkockiego filozofa Davida Hume’a³. Pewną rolę odegrały tu także de-substancjalizujące po kartezjańsku rozumiany podmiot (ale zachowujące go w nie-substancjalnym charakterze myśli, która „musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom”) propozycje Immanuela Kanta⁴ i później Fichtego. W wieku XIX krytyka teorii uznających konstytutywną rolę podmiotu wychodziła nie tylko ze strony materializmu mechanistycznego (Büchner, Molleschot) i dialektycznego (Karl Marx), lecz także tzw. pierwszego pozytywizmu (Comte) i filozofii życia (głównie Friedrich Nietzsche). Wiek XX to przede wszystkim krytyka podmiotu przez kontynuatorów tych tradycji i nowo powstały neopozytywizm Koła Wiedeńskiego (Rudolf Carnap, Moritz Schlick i inni)⁵, a w drugiej połowie XX wieku przez strukturalizm, neostrukturalizm, postmodernizm i interpretacjonizm⁶.

Jak zaznaczyłem wyżej, pojęcie „podmiot” (gr. *hypokeimenon*, łac. *subiectum*, niem. *Subjekt*, *Selbst*, *Ich*, ang. *subject*, *ego*, *self*, fr. *sujet*) od starożytności było i jest używane w różnych znaczeniach. Jest więc pojęciem notorycznie (i być może nieusuwalnie) wieloznacznym. Z czysto historycznego punktu widzenia najdłużej (aż do Kartezjusza i jego bezpośrednich następców – Leibniza i Wolffa) utrzymało się substancjalne rozumienie podmiotu. Później, w wyniku analiz filozofów transcendentalnych (Kant, Fichte), a także personalistów (Scheler, Maritain, Wojtyła, Ricoeur) i fenomenologów (Husserl), zaczęło dominować niesubstancjalne, funkcjonalne rozumienie korelatu tego pojęcia. Wreszcie kolejną (nieudaną) próbę „ostatecznego” wyeliminowania podmiotu z dyskursu filozoficznego podjęli strukturaliści⁷ i postmoderniści.

³ Por. zwłaszcza jego *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963.

⁴ Por. I. KANT, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957.

⁵ W tej kwestii por. np. opracowanie L. Kołakowskiego, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume’a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 1966.

⁶ Por. np. H. LENK, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, przeł. Z. Zwoliński, Warszawa 1995; *Interpretation und Realität*, Frankfurt am Main 1995.

⁷ Por. np. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris 1966; *L’archéologie du savoir*, Paris 1969 (wyd. pol. *Archeologia wiedzy*, Warszawa 1977).

Nie będę tu przytaczał rozlicznych określeń (*resp.* definicji) podmiotu, które łatwo można znaleźć w powszechnie znanych i dostępnych słownikach pojęć filozoficznych. Zgadzam się tu z korektą Martina Heideggera⁸, który odnosząc się do czterech pytań (*resp.* zadań) Kanta, na które odpowiedzialna filozofia zobowiązana jest odpowiedzieć (tj. co mogę poznać?, co powinienem czynić?, na co mogę mieć nadzieję? i czym jest człowiek?), uznał, że warunkiem *sine qua non* odpowiedzi na pierwsze trzy pytania jest udzielenie wpieryw wiążącej odpowiedzi na pytanie ostatnie, na które ten twórca współczesnej ontologii fundamentalnej starał się odpowiedzieć m.in. w swej rozprawie *Bycie i czas*⁹.

O doniosłości problematyki podmiotowości świadczy nie tylko ciągle rosnąca liczba poświęconych jej monograficznych rozpraw, artykułów, prac doktorskich i habilitacyjnych, lecz także konferencji, kolokwiów i sympozjów¹⁰. Problem podmiotu (podmiotowości) i pojęć z nim skorelowanych (człowiek, osoba, dusza, jednostka ludzka itp.) ma zresztą nie tylko teoretyczne znaczenie. Jego mutacje występują w dziełach etyków, estetyków, politologów, ideologów, psychologów, socjologów, lekarzy i zwykłych polityków. W tym sensie problem podmiotu (podmiotowości) znacznie wychodzi poza granice refleksji czysto filozoficznej i wkracza w sferę szeroko rozumianej aksjologii praktycznej. Analogicznie rzecz się ma z pojęciem subiektywności, aczkolwiek pojęć tych nie powinno się ze sobą utożsamiać. To samo odnoszę do *cogito*, którego – wbrew temu, co wielu niesłusznie czyni – nie powinno się jednak utożsamiać ani z podmiotem, ani z subiektywnością. Ostatnio – także ze względu na potrzeby dyskusji nad istotą człowieka – problem ten nabiera szczególnej wagi. Dyskusja na temat podmiotowości ma zresztą analogiczny charakter jak onegdaj dyskusja na temat godności: czy jest ona dana, czy (w pewnym momencie po spełnieniu pewnych warunków) uzyskiwana (lub – po wystąpieniu innych warunków lub ustaniu tamtych – tracona). Spory w tej kwestii wiodą etycy, politycy, prawnicy, socjologowie, lekarze, teologowie, psychologowie i – rzecz jasna – filozofowie. I we wszystkich tych dziedzinach dyskusja ta ma sens. Inaczej przedstawia się kwestia *cogito*, czyli (aktu lub procesu) myślenia. O ile bowiem można nawet sensownie dyskutować (i dyskutuje się) o podmiotowości pre-natalnej, aktualnej i post-mortalnej oraz o przysługujących jej prawach, to trudno byłoby dyskutować o pre-natalnym lub post-mortalnym *cogito*. Wyjątkiem są tu np. różne warianty filozofii Wschodu, w których inaczej definiuje się zarówno podmiotowość, jak i myślenie. Steve Collins w książce *Selfless Persons* analizuje paradoksalne pojmowanie problemu podmiotowości i osobowości w buddyzmie terawada, rozpowszechnionym zwłaszcza na Cejlonie (obecnie Sri Lanka) i głoszącym całkowite rozproszenie w momencie śmierci wszystkich (bez reszty) elementów konstytuujących indywidualną istotę żywą (a więc i podmiotowość). Paradok-

⁸ Por. M. HEIDEGGER, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989.

⁹ Por. M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.

salność tego ujęcia polega na jednoczesnym głoszeniu reinkarnacji (skoro wszystko, bez reszty, ulega dyspersji – to nie pozostaje żaden nośnik tożsamości indywidualnej, który gwarantowałby właśnie reinkarnację).

2. Stanowiska transcendentalne: Kant i Fichte

Stanowisko Kanta w kwestii podmiotu (i jego problematyczności) najwyraźniej ukazane jest *Krytyce czystego rozumu*. Kant odróżniał wyraźnie podmiot transcendentalny od podmiotu empirycznego (psychicznego) oraz oba te podmioty od osoby i duszy, której poświęcił m.in. rozdział o paralogizmach. Jedno z pytań, jakie w odniesieniu do podmiotu postawił, brzmiało: „W jaki sposób [...] Ja, który myślę, jestem różny od tego Ja, które samo siebie ogląda [...]. Ja jako inteligencja i podmiot myślący poznaje siebie jako przedmiot pomyślany, o ile jestem sobie dany jako coś, co wykracza jeszcze poza to, co występuje w naoczności, tylko że – podobnie do innych fenomenów – jestem sobie dany nie takim, jakim jestem dla intelektu, lecz jaki się sam sobie przejawiam...” (B 155). Inaczej mówiąc, „Świadomość samego siebie jest [...] jeszcze daleka od poznania samego siebie” (B 158). Świadomość siebie nie jest więc jeszcze poznaniem siebie. Używając innych określeń, można powiedzieć: mam intuicję (swojej) egzystencji, ale nie mam intuicji swojej esencji. Nie jestem i nie mogę być przedmiotem poznania, albowiem „... do poznania samego siebie potrzeba mi prócz świadomości lub prócz tego, że myślę o sobie, jeszcze naoczności...” (B 158). To pojęcie podmiotu jest zresztą u Kanta konstytutywne także dla konstytucji przedmiotu poznania i aktywności poznawczej w ogóle. Niemożność poznania samego siebie (swoisty „agnostycyzm” w tej kwestii) nie jest tylko trudnością „techniczną”, lecz zasadniczą. Ta niemożność poznania samego siebie nie oznacza jednak rezygnacji z przyjęcia podmiotu jako (domyślnego) nośnika poznania. Tę świadomość samego siebie Kant nazywa apercpcją: „... apercpcja jest prostym przedstawieniem swego Ja...” (B 68). Tak rozumiany podmiot jest źródłem syntez konstytuujących wszelką przedmiotowość, albowiem „...wszelka różna świadomość empiryczna musi być związana w jednej jedynej świadomości samego siebie [która jest] bezwzględnie pierwszą i syntetyczną zasadą naszego myślenia w ogóle” (A 118). Nie mogąc – wskutek braku niezbędnej naoczności – podać pozytywnej definicji podmiotu myślącego Kant ogranicza się do konstatacji, że „Przedstawienie »Myślę« musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom...” (B 131). To przedstawienie nazywa też wewnętrznym spostrzeżeniem, apercpcją transcendentalną „... umożliwiającą nawet wszystkie pojęcia transcendentalne” (B 401). Tym samym podmiot ma status przedstawienia, a nie Kartezjuszowej (*resp.* Leibnizowej) substancji. Jest to punkt inicjujący filozofię transcendentalną (intelekt współkonstytuujący przedmiot poznania) i transcendentalną interpretację

(niesubstancjalnego) podmiotu. Podmiot staje się nie tylko warunkiem poznania i przedmiotów, lecz także ich jedności, albowiem *cogito* („myśle”) „... we wszelkiej świadomości jest jedno i to samo” (B 132). Jedność tej instancji (apercepcji) nazywa Kant „transcendentalną jednością samowiedzy” (B 132). Jednakże przytaczane przez Kanta argumenty na rzecz tożsamości tej apercepcji (intelektu, podmiotu świadomości) nie wydają się przekonujące. Dlatego w innej kwestii – tożsamości duszy, osoby – ogłosił, że nie jest ona poznawalna ani *a priori*, ani *a posteriori*. Jest ideą regulatywną (dlatego, skądinąd, musiał ograniczyć wiedzę, by zrobić miejsce dla wiary w jej nieśmiertelność). Podmiot jest zawsze współmyślany z innymi myślami (B 399) i jako podmiot czysty jest zupełnie pozbawiony elementów empirycznych (zmysłowych) (B 400). „Ja jako myślący jestem przedmiotem zmysłu wewnętrznego i nazywam się duszą” (A 342). Konkluzja Kanta w kwestii podmiotu jest dość jednoznaczna: „Przez owo Ja, które myśli, nie przedstawiamy sobie nic więcej jak tylko transcendentalny podmiot myśli = x, który poznajemy jedynie poprzez myśli stanowiące jego określenia; o nim samym w odosobnieniu nie możemy mieć nawet najmniejszego pojęcia” (B 404). Zauważmy jednak, że pojęcie „Ja myślące” nie wyczerpuje zakresu pojęcia „podmiot”; stanowi natomiast kluczowe pojęcie (nie tylko Kantowskiej) filozofii transcendentalnej. Ewokuje to oczywiście pytanie, czy – i ewentualnie jak – można na nim fundować gmach naszej wiedzy?

Fichte pośrednio i bezpośrednio krytykował niezadowolającą go połowiczność stanowiska Kanta; zwłaszcza dualizm noumenów i fenomenów. W kwestii podmiotu, jak zauważa Marek Siemek, za bezwzględnie pierwszą zasadę naczelną Fichte uznał „pierwotny akt” (*Tathandlung*) ludzkiego ducha, którym może być tylko jego czysta aktywność samo-ustanawiania siebie jako absolutnego „Ja”¹¹. Ten sam-siebie ustanawiający podmiot jest prawzorem samokonstituowania się podmiotu transcendentalnego i wszelkiej przedmiotowości w fenomenologii Husserla. U Fichtego jednak Ja teoretyczne rozpoznaje siebie jako Ja dopiero po pewnym czasie re-fleksji; pierwotnie bowiem przedmiot jawi się mu jako coś obcego, nie-ja. Jego własna refleksja uświadamia mu, iż to, co pierwotnie brał za niezależne odeń, za „obiektywne”, nie-ja, jest *de facto* jego własnym wolnym wytworem (ustanowieniem, *Setzung*). Ale i tu podobieństwa do propozycji Husserla są nie do przeoczenia. Nie upoważnia to jednak do twierdzenia, że filozofia Fichtego jest „dobrze zrozumianą” filozofią Kanta, a fenomenologia Husserla „dobrze zrozumianą” filozofią Fichtego. Oprócz widocznych podobieństw, dzieli je zbyt wiele różnic. Kompetencje Ja absolutnego u Fichtego wyraża twierdzenie „Żadne A nie może bowiem być niczym

¹⁰ Autor niniejszego tekstu brał udział m.in. w poświęconej tej tematyce konferencji „Das Problem des Subjekts” w Wiedniu (1984) oraz był współorganizatorem i uczestnikiem konferencji „Conceptions of the Self in Classical German Philosophy” w Uniwersytecie Notre Dame, USA (por. K. Ameriks and D. Sturma, *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, New York 1995).

¹¹ Por. Fichte, *Teoria Wiedzy*, przeł. M. Siemek, Warszawa 1996, s. XIV.

innym jak tylko czymś ustanowionym w Ja” (s. 55), natomiast „to, czego byt (istota) polega jedynie na tym, że ono samo siebie ustanawia jako istniejące, jest właśnie Ja rozumianym jako absolutny podmiot” (s. 90). W następstwie tego: (1) Ja (podmiot) istnieje tylko o tyle, o ile jest siebie świadome; (2) podmiot istnieje tylko w relacji z przedmiotem i *vice versa*; (3) zróżnicowanie na podmiot i przedmiot jest wynikiem wewnętrznej dyferencjacji Ja (świadomości, apercpcji transcendentalnej); (4) w odniesieniu do Ja ustanawianie samego siebie i bycie są całkowicie równoważne (s. 90n.); czyli: „Ja pierwotnie i bezwzględnie ustanawia swój własny byt” (s. 92). Wszystkie te określenia odnoszą się, rzecz jasna, do źródłowego, nieuwarunkowanego, wszystko warunkującego Ja absolutnego, które we wszelkiej przedmiotowości „rozpoznaje” ostatecznie wyniki swojej własnej konstytuującej aktywności. Wobec tak pojętego podmiotu absolutnego Kantowska transcendentna „rzecz sama w sobie” (*noumen*) i cała związana z nią dualistyczna problematyka jest Fichtemu „niepotrzebna”. Fichte wykorzystał bowiem („doprowadził do końca”?) Kantowski pomysł „samowzbudzenia”, „samopobudzania się” intelektu i transcendentalnej wyobraźni do spontanicznego samopobudzania się ducha i konstytuowania przezeń wszelkiej (także noumenalnej) przedmiotowości. Będąca wynikiem wewnętrznego samo-różnicowania się Ja opozycja podmiot-przedmiot jest w istocie quasi-opozycja, bo oba jej bieguny mają dokładnie ten sam status ontologiczny i są nawzajem epistemologicznie „przezroczyste”. Fichte zneutralizował więc tradycyjnie obiektywistycznie rozumiane opozycyjne wobec siebie człony (przedmiot i podmiot) i doprowadził do ich ontologicznego „pojednania”. Nadał nowe znaczenie Ja i podmiotowi z wyraźnym ontologicznym uprzywilejowaniem tego pierwszego. O ile bowiem podmiot pełni funkcje transcendentalne, to Ja (absolutne) poza nie wykracza.

Dalszy rozwój sporu o podmiot pokazał, że bez Kanta i Fichtego trudno byłoby sobie wyobrazić rozwój filozofii niemieckiej, zwłaszcza filozofii transcendentalnej. Ukazują to także dzieje neokantyzmu, fenomenologii i – choć w mniejszym stopniu – hermeneutyki, czego potwierdzeniem są, między innymi, obszerne rozważania na ten temat także w najnowszej książce Macieja Potępy.

3. Macieja Potępy rekonstrukcja i analiza rozważań o podmiocie w dwudziestowiecznej filozofii niemieckiej

a) Preliminaria metodologiczne

W kontekście powyższej problematyki powstała praca Macieja Potępy. Jest ona głosem pojawiającym się jakby na przekór wspomnianym tendencjom redukcjonistycznym. Stanowi selektywną (bo ograniczoną do prezentacji stanowisk czterech filozofów niemieckich) prezentację i analizę kwe-

stii podmiotowości u Husserla, Heideggera, Gadamera i Jaspersa. We *Wprowadzeniu* Autor deklaruje, że „Celem tej monografii jest wprowadzenie czytelnika w »spór o podmiot«, jaki miał miejsce w filozofii XX-wiecznej. Zamiarem jej jest przedstawienie zagadnienie podmiotu w szerokim kontekście koncepcji filozoficznych... ” (s. 7). Jest to twierdzenie nieco na wyrost, bowiem jego analizy koncentrują się wokół rozważań na temat podmiotowości w pismach Husserla, Heideggera, Gadamera i Jaspersa, a więc myślicieli niemieckich XX wieku. Oznacza to tym samym, że monografia ta ma charakter ograniczony (czas, miejsce, osoby). Ograniczenie to stwarza szansę skoncentrowania się na wybranych kwestiach tej tematyki i pogłębia ich rozumienie. Status tej publikacji (i nasze wobec niej oczekiwania) wyznaczają zawarte w przytoczonym fragmencie słowa „przedstawienie” (tematyki podmiotowości) i „wprowadzenie” (w spór na jej temat w XX wieku).

Sądzę jednak, że bez względu na udzielane w tej kwestii odpowiedzi, głównym pytaniem, jakie musi być w tym kontekście zadane, jest to, na jakie pytanie podmiot odpowiada. Otóż pytamy przede wszystkim pierwotnie o to, o co pytamy w (gramatycznie rozumianym) pytaniu mianownika: „kto?” (w wersji antropologicznej) lub „co?” (w wersji ontologicznej). Zauważmy, że czwarte pytanie Kanta nie jest pytaniem antropologicznym, lecz ontologicznym. Kant nie pyta bowiem „kto to jest człowiek” lub „kim jest człowiek?” (*Wer ist der Mensch?*), lecz „Czym jest człowiek?” (*Was ist der Mensch?*). Pytanie antropologiczne zakładałoby znajomość tego, co trzeba dopiero (filozoficznie) wyjaśnić; przesądzałoby bowiem odpowiedź i sytuowałoby ją z góry w obszarze antropologii. Co innego pytanie o podmiot w wersji ontologicznej. Tu trzeba wpieryw zrekonstruować (*resp.* zbudować) ontologię (ogólną teorię możliwości, niemożliwości i konieczności) i dopiero w jej ramach usytuować byt, jakim jest człowiek. Stajemy tu wobec dylematu: czy ontologia jest warunkiem *sine qua non* antropologii (np. Heidegger, a także w pewnym sensie Kant), czy na odwrót: dość rozlegle rozumiana antropologia (*resp.* hermeneutyka, jak chce – mimo znaczących zastrzeżeń – Heidegger) jest warunkiem ontologii? Można też wskazać myślicieli, którzy – np. Max Scheler – *explicite* uważają antropologię (z ważną klauzulą filozoficzną) za warunek ontologii. Szkoda też, że Maciej Potępa nie zwrócił uwagi na wnikliwe rozważania Schelera na temat podmiotu i osoby oraz wielorakich relacji między nimi w *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Versuch über einen neuen Personalismus* (1913-1916), zwłaszcza w części drugiej, rozdział „Formalismus und Person”.

Inną kwestią fundamentalno-metodologiczną jest dopuszczalne w tym kontekście (i nie tylko w tym) założenie, że zadanie sensownego pytania zakłada pewną (przynajmniej zarodkową) przed-wiedzę pytającego na temat oczekiwanej odpowiedzi. Autor takiego sensownego pytania musi bowiem być w stanie zidentyfikować otrzymaną odpowiedź i orzec, czy jest to rzeczywiście odpowiedź na jego pytanie, czy nie i czy jest to odpowiedź zasadna i wyczerpująca zakres pytania, czy nie. Inaczej mówiąc, musi

posiadać elementarną przynajmniej kompetencję epistemologiczną, by tego dokonać. W naszym przypadku, pytający o podmiot upoważnia nas do założenia, że wie, o co pyta i taką elementarną przed-wiedzę posiada. Inaczej mówiąc, wie (choć niekoniecznie precyzyjnie i wyczerpująco), co to jest podmiot i potrafi go od nie-podmiotów odróżnić. Jeśli tak, to jego pytanie może dotyczyć uzupełnienia (*resp.* pogłębienia) wiedzy na ten temat. Ale on sam, pytający, staje się w odpowiedź na pytanie współuwikłany i to uwikłany jako jej nieredukowalny element. Podmiot jest więc – milcząco lub *explicite*, bezwiednie lub świadomie – współzakładany we wszystkich jego aktach. Tu zgadzam się ze stanowiskiem tak emfaticznie głoszonym przez Manfreda Franka. Tę zasadę można też uogólnić i odnieść do wszystkich pytań sensownych w ogóle. Nie musi to, rzecz jasna, implikować od razu akceptacji stanowiska Platońskiego (poznanie jako anamneza).

b) Eksplikacja problematyki podmiotowości

Usytuowanie szeroko rozumianej problematyki podmiotowości w dyskursie filozoficznym XX wieku jako problematyki centralnej jest widoczne zwłaszcza w fenomenologii transcendentnej (Husserl), ontologii fundamentalnej (Heidegger), hermeneutyce (Gadamer) i egzystencjalizmie (Sartre, Jaspers). Jest ona współkonstytutywna także dla personalizmu. Wyrażenie „szeroko rozumianej“ jest w pełni uzasadnione, ponieważ o ile w odniesieniu do Husserla, Jaspersa, a nawet Gadamera można bez większych zastrzeżeń – choć w różnym stopniu zasadnie – posługiwać się pojęciem „podmiot“, to sprawa nie jest tak jasna w przypadku Heideggera, który świadomie i programowo stara się unikać uwikłanych w historyczne konotacje pojęć tradycyjnie rozumianej filozofii: „podmiot“, „człowiek“, „byt“, „świat“, „prawda“ itp. i proponuje własne – nawiązujące do źródeł i źródłosłów greckich – pojęcia o zupełnie odmiennych znaczeniach i implikacjach. Ignorowanie więc wyraźnych dystynkcji Heideggera prowadzić tu może – i prowadzi – do brzemiennych w skutki następstw, gdyż oznacza samowolne i ryzykowne przemieszczenie ważnych akcentów.

W pierwszym rozdziale swej pracy, poświęconym rekonstrukcji stanowiska Husserla wobec podmiotowości, Potępa przedstawia znaczenia i funkcje terminu „podmiot“ w dziełach twórcy fenomenologii transcendentnej, występujące w różnych okresach i dziełach jego twórczości. Prezentacja ta ma na celu wspomniane wyżej przedstawienie stanowiska Husserla w tej kwestii i ukazanie jego ewolucji. Kluczowym, a zarazem budzącym wśród badaczy najwięcej kontrowersji i obiekcji, pojęciem jest „konstytucja“, z której założeniami i implikacjami nie zgadzał się nawet jeden z najwierniejszych, ale i krytycznych uczniów Husserla – Roman Ingarden¹².

¹² Por. R. INGARDEN, *Zagadnienie konstytucji. Sens rozważania konstytutywnego u Edmunda Husserla*, [w:] idem, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963. Ingarden wyróżnia tam cztery znaczenia konstytucji.

Najwięcej obiekcji budziło jego uzasadniona obawa, że konstituowanie – zwłaszcza w jego radykalnej wersji przedstawionej przez Husserla w *Medytacjach kartezjańskich*, gdzie traktowane jest jako wytwarzanie lub wręcz stwarzanie nie tylko wszelkich sensów przedmiotowych, ale i samych przedmiotów przez podmiot – doprowadza do sytuacji, w której „jesteśmy wówczas bez ratunku zagubieni w bycie czysto intencjonalnym, relatywnym i coraz bardziej oddalającym się od bytu absolutnego, do którego jakoś w ogóle nie możemy się przedostać”¹³.

Moim zdaniem, i tu podzielam stanowisko Ingardena, taka jest właśnie cena przejścia na stanowisko idealizmu transcendentального, który dąży do ugruntowania absolutu poznawczego i ontologicznego, aby osiągnąć *epistémé*, czyli poznanie źródłowe, niepowątpiewalne, konieczne, uniwersalnie (a nie tylko powszechnie lub ogólnie) ważne. Ceną tą jest immanentyzm, wraz z jego paradoksalnymi transcendensami immanentnymi (*vide* Fichte i Husserl) ukonstituowanymi (wytworzonymi) całkowicie przez czystą świadomość (*resp.* czysty podmiot transcendentálny). Akurat w tej kwestii Husserl nie odkrył nic oryginalnego poza tym, co wcześniej i gruntowniej przedstawił idący śladami Kanta i radykalizujący jego stanowisko Johann Gottlieb Fichte. Kant uważał, że tylko stwórca przedmiotów (*intellectus archetypus*) – w tym przypadku stwórca rzeczy samych w sobie – zna ich prawdziwą naturę i może je poznać. Dla Husserla tylko w immanencji czystej świadomości ukonstituowane przez nią samą przedmioty są jej dane bezpośrednio i bez „zacienionych stron” (*Abschattungen*). W tak rozumianej świadomości wszystkie przedmiotowości mają ten sam charakter ontologiczny co ona sama (bo są jedynie jej modyfikacjami) i tym samym są dla niej całkowicie „przejrzyste”. Potępa – jak i wielu badaczy Husserla przed nim – słusznie więc eksponuje znaczenie konstytucji u Husserla, gdyż jest to sprawa centralna jego filozofii, ale nie wyprowadza jawnych konsekwencji tego stanowiska. A przecież sprawa konstytucji ma fundamentalne znaczenie nie tylko w wytwarzania wszelkiego sensu i przedmiotowości, lecz także w kwestii samokonstytucji samego podmiotu oraz *alter ego* i intersubiektywności. Dlatego Potępa „swoją uwagę koncentruje zwłaszcza na problematyce konstytucji i jej związkach z pojęciem czystego Ja, Ja osobowego, duszy, ducha i Ja transcendentálnego...”¹⁴. Kwestie różnych znaczeń podmiotu i różnych jego odmian i warstw u Husserla pojawiają się w kontekście jego stosunku do osoby, duszy, ducha, monady i ciała. Rekonstrukcje te mogą (i być może mają) u nieuwważnego czytelnika wywołać złudne wrażenie, że są opisami faktycznego doświadczenia ludzkiego. Tymczasem są one konstrukcjami pojęciowymi autora *Idei...*

Leszek Kołakowski, tak jak wielu przed nim (np. Roman Ingarden) i po nim zauważył onegdaj sceptycznie, że „Kleszcze transcendentálne

¹³ Ibidem, s. 547.

¹⁴ M. ПОТЭПА, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl. Heidegger. Gadamer. Ja-spers*, Warszawa 2003, s. 8.

redukcji, skoro założone są na epistemologiczny absolut, okazują się nie do zdjęcia”¹⁵. A konstrukcja podmiotu transcendentального i absolutnego oraz „zasada wszystkich zasad”, czyli redukcja fenomenologiczna (genetycznie Heglowskie wezwanie „do rzeczy samych”), miała pełnić właśnie funkcję *fundamentum inconsussum* i – jak twierdzi Roman Ingarden – uwolnić filozofię od popełniania błędu *petitionis principii*. W przypadku takich konstrukcji powstaje jednak podejrzenie, że badacz o takim nastawieniu znajduje w sieci swoich konstruktów to, co sam (*resp.* jego konstytuująca świadomość) w nie wkłada. W pewnym sensie, potwierdza to określenie fenomenologii czystej jako „... analizy apriorycznej przeżyć w ogóle”¹⁶ (*resp.* czerpania w tym procesie z „zasobów własnych” świadomości). Nie sposób uniknąć tu podejrzenia, że w celu zapewnienia „absolutnej czystości”, transparentności i niepowątpiewalności poznania niektórzy filozofowie transcendentálni na taki krok się ważą. Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* mówi wręcz o zasobach własnych świadomości, które takie aprioryczne analizy umożliwiają. Geneza tych zasobów jest jednak niejasna. Nie wszystkich przekonuje także jego zapewnienie, że „fenomenologia jest neutralna pod względem metafizycznym”¹⁷. Stanowisko Husserla w kwestiach epistemologicznych dało Ingardenowi asumpt do wyrażenia twierdzenia, że nauka Husserla nie jest wolna od psychologizmu, przeciwko któremu on sam począwszy od I tomu *Badań logicznych* (por. r. III) wielokrotnie, acz nie zawsze w sposób przekonujący występował. Głównym błędem Husserla było, zdaniem Ingardena, oparcie się na przeżyciach czystej świadomości. Ingarden zarzucał Husserlowi, że u niego „Wszystko, co realne [...] jest bytem przypadkowym, czysto intencjonalnym, bytem dla świadomości. [...] Czysta świadomość natomiast jest jako taka bytem absolutnym, koniecznym, nie wymagającym do swego bytu żadnej *resp.* bytem zawierającym w sobie swój absolutny swoisty byt”¹⁸. Nie zgadzał się więc, by, tak jak czyni to Husserl, „... utożsamić byt realnego świata z jego »konstytuowaniem się w świadomości«”¹⁹. Co więcej, Husserl twierdzi, że „Podmiotowe *a priori* poprzedza [...] byt Boga i świata, byt wszystkiego i wszystkich dla mnie, który myślę. Także Bóg tym, czym jest, jest dla mnie, z racji moich dokonań świadomościowych...”²⁰. Właśnie (1) aprioryczna

¹⁵ L. KOŁAKOWSKI, *Husserl – filozofia doświadczenia rozumiejącego*, [w:] *Ilozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, t. I, s. 288. Por. także idem, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1987.

¹⁶ M. POTĘPA, op. cit., s. 21.

¹⁷ Ibidem.

¹³ R. INGARDEN, *O idealizmie transcendentálním u E. Husserla*, [w:] *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 474.

¹⁹ Ibidem. Por. także M. POTĘPA, op. cit., s. 152, gdzie autor podkreśla, że „Rudolf Boehm i Iso Kern wskazują, że absolutny charakter czystej świadomości nie jest żadnym ustaleniem bytu, lecz jest »bytem dla nas«”. Husserl w innym miejscu powiada też, że „... cokolwiek bytuje dla mnie, to tylko na mocy mego własnego [...] dokonania świadomościowego” (E. HUSSERL, *Intersubiektywność a podmiotowość*, „Teksty Filozoficzne”, PAT, Kraków 1985, s. 7). Ponadto twierdzi, że „Inni i świat dla Innych swój sens mają we mnie samym i ze mnie” (ibidem, s. 16).

²⁰ Ibidem, s. 24. M. Potępa do kwestii Boga u Husserla nawiązuje na s. 155.

analiza przeżyć rozgrywających się (po „redukcji”) w immanencji czystej świadomości oraz (2) przyznanie konstytucji nie tylko kompetencji epistemologicznych (konstituowanie sensów), ale i ontologicznych (konstituowanie wszelkich przedmiotowości, wszelkiego bytu) było ważnym powodem Ingardenowskiej krytyki Husserla. Zwolennicy Husserla mogliby pewnie odpowiedzieć, że Ingarden nie rozumiał istoty „psychologii fenomenologicznej” Husserla i traktował ją niewłaściwie, w sposób psychologiczny właśnie, ignorując jej Husserlowską interpretację. Można by jednak podnieść zarzut, że sam Husserl, który oczywistość samoprezentacji obiektów przyjął za kryterium poznania, traktował ją jako instancję wielostopniową i zasadniczo zawodną. W § 137 *Idei I* określił oczywistość jako „... apodyktyczne wejście w coś”²¹, po czym rozróżnił oczywistość adekwatną i nieadekwatną, źródłową, asertyoryczną, apodyktyczną oraz czystą i nieczystą²². Już te rozróżnienia w ramach bądź co bądź podstawowej i najwyższej instancji prezentującej powinny skłonić do nadzwyczajnej ostrożności w stosunku do statusu twierdzeń Husserla. Także w odniesieniu do podmiotu. Potępa zauważa na przykład, że „*Badania logiczne...* nie przyczyniły się wprost do postępu w rozwoju logiki, ale pokazując, z jakiego głębszego pokładu sensu wyrasta logika, przyczyniły się do wzbogacenia samoświadomości dotyczącej jej fundamentów”²³. W tej sprawie powinni się jednak wypowiedzieć sami logicy.

Śledząc Husserlowskie analizy podmiotu, jego odmian, warstw i analogonów trudno dopatrzeć się wiążącej odpowiedzi na podstawowe pytanie „co to jest podmiot?”. Otrzymujemy bowiem koniunkcję często niespójnych ze sobą określeń. Trudności te zostają jeszcze zwielokrotnione przez wielostronne i wielopoziomowe relacje podmiotu (*resp.* podmiotów) do takich konstruktów, jak: osoba, dusza, duch, monada i oczywiście – ciało.

Skłaniam się do przyznania racji tym, którzy kwestionują samą możliwość dotarcia do źródła podmiotu i tym samym rezygnują (tak, jak na przykład Kant) z opisywania jego nieznanego nam istoty. Aspiracje Husserla do przeświecenia ludzkim rozumem wszystkich tajemnic bytu wydają się mi wygórowane, chyba że ten fenomenologiczny maksymalizm potraktujemy jako dość jednostronną próbę (imaginacyjnej) rekonstrukcji, a nie jako rzeczywiście fenomenologiczny opis fenomenu. Nie można opisać czegoś, czego (zasadniczo) nie widać, a podmiot jest właśnie ontologicznie przed-i-współobecny we wszelkim doświadczeniu i poznaniu. Nie podlega uprzedmiotowieniu nawet w refleksji, a więc nie może być sensownej fenomenologii podmiotu, gdyż (imaginacyjnie intendowany) podmiot wymyka się wszelkiej obiektywizacji. Może być co najwyżej – powołana dla celów czysto teoretycznych – konstrukcja pojęciowa „podmiot”, ale nie jego fenomenologia.

²¹ E. HUSSERL, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 475.

²² *Ibidem*, s. 476.

²³ M. ПОТЭПА, *op. cit.*, s. 29.

Husserl niekiedy, o czym informuje np. Ingarden, a także Potępa, przyznawał się do zasadniczej niewydolności swojej fenomenologii w kwestiach fundamentalnych, ontologicznych i metafizycznych; nie przeszkadzało mu to jednak w snuciu różnych hipotez na ich temat. Być może taki przypadek niewydolności ma miejsce także w kwestii podmiotu. Z drugiej strony ta niewydolność fenomenologii transcendentalnej ukazuje niezwykle wysiłek Husserla w dążeniu do odsłonięcia tego, co (być może w sobie, a być może tylko dla nas) jest nieodślanialne. Ale tak to wygląda w koncepcjach anty-substancjalistycznych, anty-kartezjańskich i anty-leibnizjańskich, do których – mimo pewnych podobieństw w niektórych kwestiach – należy fenomenologia Husserla. Potwierdza to zresztą uhistorycznienie (upłynnienie, a więc zrelatywizowanie, wprowadzenie pojęć „dziejowość”, „świat życia codziennego”, „horyzonty” itp.) przez Husserla w ostatnim okresie jego twórczości całego procesu konstytucji i jego efektów. To uhistorycznienie (widoczne m.in także w *Kryzysie...*) zmusza do rewizji wielu podstawowych twierdzeń (apriorycznej) fenomenologii (transcendentalnej). Upoważnia ono do uzasadnionego przypuszczenia, że mamy tu do czynienia z pewną odmianą fenomenologicznie zmodyfikowanego (niesensualistycznego) empiryzmu (w *Ideach I* Husserl nazywał siebie zresztą „prawdziwym empirystą”). Powstaje jednak wówczas pytanie o status uzyskanych w ten sposób wyników poznawczych, a więc pytanie o to, czy może (bez popadania w sprzeczność) istnieć aprioryczny empiryzm (bo fenomenologia transcendentalna Husserla chce być aprioryczna i chce być empiryczna)? A może otwiera się tu inna droga dla tych – jak np. Alfred Schütz, Max Scheler, a w pewnym sensie także Roman Ingarden – którzy poszli w kierunku fenomenologii nieidealistycznej, realistycznej, właśnie empirycznej. Ale ta droga oznacza zupełnie inną interpretację podmiotu i zasad rozważania fenomenologicznego oraz zakwestionowanie „czystości” czystej świadomości.

*

Inni myśliciele, przez pewien czas związani z Husserlem, wybrali inne drogi poszukiwań odpowiedzi na fundamentalne pytania filozoficzne i egzystencjalne. Najbardziej radykalną drogą poszedł Martin Heidegger, którego główne dzieło – *Bycie i czas* – zrewolucjonizowało europejską filozofię. Unika on w nim, jak wspomniałem, pojęć tradycyjnej filozofii (np. byt, prawda, człowiek, podmiot, przedmiot itp.), utożsamianej przezeń z metafizyką, której pojęcia (zwłaszcza w translacji na łacinę) przesłoniły pierwotne, źródłowe odkrycia myślowe starożytnych Greków.

Dlatego może dziwić – na co zwróciłem uwagę już wyżej – wprowadzenie przez Potęgę ontologii fundamentalnej Heideggera do książki o podmiocie, a więc o pojęciu, które było Heideggerowi z ważnych powodów merytorycznych programowo obce. Tym bardziej że Potępa konstatuje, iż „Dla Heideggera nie istnieje ego transcendentalne, które miałyby poza-

światowy charakter. Heideggerowski *Dasein* to nie Husserlowska subiektywność transcendentálna, w której konstytuuje się ostateczny sens świata i wszelkiego bytu wewnątrzświatowego²⁴.

Jeśli tak jest, to powstaje pytanie, czy mamy tu w ogóle do czynienia ze sporem o ten sam fenomen (a to jest warunek rzeczywistego sporu), o (ten sam) podmiot? Heideggerowi chodzi bowiem o coś innego niż Husserlowi i dlatego skądinąd ciekawe i pouczające wywody Potępy na temat myśli Heideggera dotyczą w znakomitej większości spraw innych niż problem podmiotu. Są one pewną – rozbudowaną w oparciu o najnowszą literaturę przedmiotu – rekonstrukcją myśli Heideggera wyeksplikowaną zwłaszcza w jego *Byciu i czasie*. Jednak różnice (oraz implikacje i konsekwencje) merytoryczne, pojęciowe i metodyczne między Heideggerem a Husserlem są tak fundamentalne, że nie powinno się ich ignorować. Nie sposób tego jednak w tym miejscu rozważać; dlatego poprzestaję na ich zasygnalizowaniu. Na krytykę raczej (a nie kontynuację) fenomenologii transcendentálnej Husserla przez Heideggera Potępa słusznie zwraca uwagę w zakończeniu swej monografii²⁵.

*

Drogą wytyczoną przez Martina Heideggera, odnowiciela i reformatora współczesnej hermeneutyki, kroczył przez znaczną część swego twórczego, owocnego życia Hans-Georg Gadamer (1900–2002). Potępa włącza go tu w spór o podmiot. Jednym z podstawowych, wręcz kluczowych pojęć metodologicznych hermeneutyki jest pojęcie rozumienia. „Zarówno dla Heideggera, jak i dla Gadamera, rozumienie stanowi podstawowy sposób bycia ludzkiej egzystencji”²⁶. Potępa – znów w oparciu o najnowszą literaturę i znacznie poszerzając zakres tematu – analizuje to pojęcie i pojęcia z nim spokrewnione, uzupełniając swe rozważania o rekonstrukcję stanowisk Schleiermachera, Diltheya i Grafa Yorcka. Ten fragment pracy stanowi solidnie udokumentowane wprowadzenie w zagadnienia współczesnej hermeneutyki filozoficznej, ale jednocześnie uprzytamnia, że stopniowe przekształcanie fenomenologii transcendentálnej w hermeneutykę (a w dalszej kolejności w fenomenologiczną lub quasi-fenomenologiczną analizę egzystencji ludzkiej) czyni sprawę istoty i statusu ontologicznego podmiotu coraz bardziej niejasną i coraz bardziej odległą od tradycyjnej problematyki podmiotowości, będącej punktem wyjścia i odniesienia pracy Potępy. Miejsce terminu „podmiot” zaczynają zajmować pojęcia o podobnych do niego funkcjach, ale o zupełnie innej genezie i statusie. Niekiedy w hermeneutyce podmiot (zwłaszcza indywidualny) wręcz znika i nie pełni

²⁴ Ibidem, s. 178. Potępa dodaje też, że „Metoda, jaką stosuje Heidegger, różni się także od deskryptywnej metody Husserla” (s. 179). Por. w tej sprawie mój artykuł *Tezy hermeneutyki Gadamera*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2005, nr 2.

²⁵ Por. M. POTĘPA, op. cit., s. 447.

²⁶ Ibidem, s. 289. Por. także moje teksty: *Tezy hermeneutyki Gadamera oraz Postowie od tłumacza* po artykule Hansa KRAMERA, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 2005, nr 2.

funkcji instancji konstytuującej poznanie. Pojawia się nawet idea „bezpodmiotowego rozumienia”. Na marginesie warto dodać, że paradoksalne stanowisko w kwestii podmiotu zajmował Karl Raimund Popper w swojej osławionej rozprawie *Epistemologia bez poznającego podmiotu*.

Wiadomo, że w klasycznym idealizmie niemieckim (zwłaszcza Fichte i Schelling) formułowano tezę o nieodróżnialności bądź wręcz identyczności podmiotu i przedmiotu. Samo ich odróżnianie traktowano bowiem jako filozoficznie zbędną sztuczną konstrukcję, nie mającą podstawy w doświadczeniu. Było to typowe stanowisko epistemologicznego immanentyzmu, o czym wspominałem już wyżej. Inaczej traktuje to Karl Jaspers, który rozdział ten (podmiot – przedmiot) akceptuje.

Potępa konstatuje, że „Jaspers wykracza poza tradycyjnie pojmowaną relację podmiot-przedmiot, wskazując na transcendentálny warunek możliwości ukonstytuowania się tej relacji”²⁷. Tym warunkiem jest instancja wobec tego podziału nadrzędna, którą Jaspers określa mianem *das Umgreifende* (wszechogarniające), a jego analogon możemy znaleźć zarówno u Leibniza, jak i u Husserla. Nie jest to jednak podmiot indywidualny, jednostkowy, lecz coś, co przypomina pewnego rodzaju bezosobowy (?) horyzont (świadomość w ogóle). Jaspers dużą rolę przypisuje podmiotowi empirycznemu, który jest odpowiednikiem Husserlowskiego podmiotu psychicznego. Pojawia się w tym kontekście także – analogiczne do Heglowskiego – pojęcie „duch”, który „... nie jest przedmiotem dla wiedzy; możemy co najwyżej ująć przedmiotowo-podmiotowy stosunek konstytuowany przez ducha. Dlatego obiektywizacji podlega tylko podmiot duchowy i jego przedmiot, a nie duch...”²⁸. Bliższych określeń tego jestestwa nie ma.

*

Wysiłek zmierzający do możliwie wiernego i wyczerpującego przedstawienia sporu o podmiot w filozofii współczesnej ma jednak swoją cenę. Jest nią ograniczenie analiz tej problematyki nie tylko do prezentacji stanowisk wybranych autorów (europejskich) i to autorów niemieckojęzycznych (Husserl, Heidegger, Gadamer, Jaspers), z których tylko Husserl spełnia wymogi autentycznego uczestnika tej kontrowersji. W moim przekonaniu pozostali autorzy tylko z trudem wielkim – i za cenę uproszczeń – mieszczą się w profilu tego przedsięwzięcia. Być może obszerny zakres tematyki oraz (niezbędne dla jej udokumentowania) bogactwo poświęconych jej tekstów sprawiło, że nieproporcjonalnie mało miejsca Potępa poświęca własnej krytyce omawianych stanowisk, a tam, gdzie to czyni, ogranicza się najczęściej do przytaczania wybranych argumentów innych autorów. Trudno bowiem przypuścić, że bez zastrzeżeń zgadza się ze wszystkimi prezentowanym tezami omawianych autorów. A przecież – jak pokazałem to w także niniejszym tekście – jest z czym poważnie polemizować. Wizerunek sporu o podmiot w filozofii współczesnej byłby pełniejszy

²⁷ M. POTĘPA, op. cit., s. 395.

²⁸ Ibidem, s. 402.

i bardziej przekonujący, gdyby uwzględnić także stanowiska autorów niewątpliwych tekstów o podmiocie z innych kręgów kulturowych i językowych. Ale to jest potencjalnie zadaniem przyszłości.

Istotnym mankamentem wielu autorów piszących współcześnie o problematyce podmiotowości jest częściowe lub wręcz całkowite ignorowanie konstytutywnej roli podmiotowości zbiorowej (My) w procesie konstytuowania podmiotowości indywidualnej (Ja).

*

Monografie dobrze udokumentowane w oparciu o literaturę przedmiotu, takie jak *Spór o podmiot w filozofii współczesnej* (która *de facto* poświęcona jest znacznie większej liczbie kwestii niż te wymienione w tytule) są w polskim piśmiennictwie filozoficznym rzadkością. Tym bardziej monografie poświęcone tej trudnej, acz filozoficznie fundamentalnej – dla etyki, epistemologii, ontologii, prawa, psychologii, socjologii itp. – problematyce.

Jeanne Delhomme, francuska filozofka (*Pensée interrogative*), swistość człowieka-podmiotu upatrywała przede wszystkim nie w tym, że jest on w stanie zadawać pytania o byt wobec niego zewnętrzny i na nie odpowiadać, lecz w tym, że jest w stanie dystansować się wobec siebie samego i samemu sobie zadawać pytania o siebie. W tym upatrywała transcendentálny, konstytutywny warunek podmiotowości.

Aby jednak pytanie było sensownie, winniśmy – jak podkreślałem wyżej – dysponować przed-wiedzą albo przynajmniej źródłowym „(po)czuciem samego siebie”, owym *Selbstgefühl* (Manfred Frank) na temat tego, o co w tym pytaniu pytamy. Pytania o podmiot są pytaniami sensownymi. Wynika z tego, że taką przed-wiedzę o podmiotowości – nie przesadzając o jej genezie – mamy. Husserl, chyląc czoło przez św. Augustynem, sugerował więc słusznie: *noli foras ire; in te redi, in interiore homine habitat veritas*²⁹. Także to twierdzenie implikuje nieredukowalność podmiotu – i to nie tylko w profesjonalnej refleksji filozoficznej.

Literatura tematu (wybór)

- Ameriks K., Sturma D., *The Modern Subject*, New York 1995.
Bartnik Cz. S., *Personalizm*, Lublin 2000.
Cassam O. (ed.), *Self-Knowledge*, Oxford 1994.
Czarkowski J., *Filozofia czystej świadomości*, Toruń 1994.
Czarnowska M., Kopania J., *Schelling a pojęcie subiektywności*, Białystok 1991.
Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
Eldridge R., *On Moral Personhood*, Chicago 1989.
Fichte J. G., *Teoria Wiedzy*, tłum. M. Siemek, Warszawa 1996.
Frank M., *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt 1986.

²⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 236.

- Frank M., *Analytische Theorien des Selbstbewußtseins*, Frankfurt 1996.
- Frank M., *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 2002.
- Frank M., *Das Selbstgefühl*, Frankfurt 2003.
- Gadamer H. G., *Wer bin ich und wer bist Du?*, Frankfurt 1995.
- Galarowicz J., *Ja transcendentalne a Ja osobowe i Ja empiryczne u Edmunda Husserla*, Kraków 1985.
- Granat W., *Osoba ludzka; próba definicji*, Sandomierz 1961.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1966.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989.
- Judycki S., *Intersubiektywność i czas*, Lublin 1990.
- Judycki S., *Świadomość i pamięć*, Lublin 2004.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Krąpiec M. A., *Ja-człowiek*, Lublin 1986.
- Krąpiec M. A., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001.
- Meandry podmiotowości*, red. Piotr Orlik, Poznań 2001.
- Mohr G., *Das sinnliche Ich*, Würzburg 1991.
- Parfit D., *Reasons and Persons*, Oxford 1984.
- Podmiotowość i tożsamość*, red. J. Migasiński, WFIS UW, Warszawa 2001.
- Potępa M., *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, Warszawa 2003.
- Ritter J., *Subjektiviät*, Frankfurt 1974,
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Warszawa 2003.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, zwł. cz. II.
- Spaemann R., *Osoby*, tłum. J. Merecki SDS, Warszawa 2001.
- Strawson P., *Indywidualia*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980.
- Sturma D., *Kant über Selbstbewußtsein*, Hildesheim 1985.
- Studia nad podmiotowością człowieka*, red. Zdzisław J. Czarnecki, Lublin 1999.
- Tischner J., *Czym jest „ja” transcendentalne?*, [w:] *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa – Kraków 1964.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Lublin 1994.
- Wojtyła K., *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991.
- Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000.
- Węgrzecki A., *Zarys fenomenologii podmiotu*, Ossolineum 1996.
- Wiedza a podmiotowość*, red. A. Motycka, IFiS PAN, Warszawa 1998.
- Schelling a pojęcie subiektywności*, red. M. Czarnańska i J. Kopana, Białystok 1991.