

Seweryn Blandzi, Danilo Focca

"Podmiot aktywny" - contradictio in adiecto?

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 11, 189-197

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.

Seweryn Blandzi, Danilo Facca

Instytut Filozofii i Socjologii

PAN

„Podmiot aktywny” – *contradictio in adiecto*?

Sformułowanie „podmiot aktywny” funkcjonuje od dawna jako termin techniczny w filozofii nowożytnej i współczesnej. Jednakże sama w sobie treść tej formuły zawiera jawną sprzeczność. Jak to – zapytajmy po prostu – to, co pasywne (substrat) może być aktywne? *Sub-iectus* znaczy bowiem 'poddany', 'podwładny', 'podbity', 'pokorny', konsekwentnie zaś *subiectum*-podmiot desygnuje jednoznacznie pasywność i receptywność. Stąd podmiot jako poznający może być rozumiany jedynie jako podmiot receptywny. Spróbujmy pokrótce zrekonstruować historyczną ewolucję tego złożonego pojęcia, chcąc zrozumieć, jak to możliwe, iż taki aporematyczny twór stał się zwykłym terminem technicznym na oznaczenie aktywności poznawczej, powszechnie przyjętym i rzekomo w sposób oczywisty samozrozumiałym. W szczególności więc, potrzeba – jak sądzimy – analizy ontologiczno-semantycznej, by rozwikłać sens tego swoistego skrótu myślowego.

1. Podmiot a osoba

Wyróżnikiem nowożytności jest uznanie niekwestionowalnej roli podmiotu jako szczególnego miejsca, w którym dokonuje się poznanie. Jednocześnie filozofia nowożytna chce kształtować pojęcie podmiotowości w oparciu o inne niż klasyczne podstawy. Jednakże fundamentem nowożytnego podejścia jest radykalne przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu, a ściślej, pierwotna opozycja między tym, co wewnętrzne i tym, co na zewnątrz¹. Dla Kartezjusza ów dualizm *res cogitans* – *res extensa* jest nieredukowalny i wyznacza dwa odrębne i podlegające innym prawom porządku rzeczywistości. Praktyczny wymiar owego dualizmu widoczny jest u F. Bacona, w przeciwstawieniu człowieka („Adama”) i natury; człowiek poznaje naturę, po to by stała się *regnum hominis*, zgodnie z (tendencyjnie zinterpretowanym) biblijnym przesłaniem.

¹ Obszerniej omawia ten temat Ch. TAYLOR, *Źródła podmiotowości*, Warszawa 2001, zwłaszcza rozdz. XI.

Mimo iż Descartes absolutyzuje rolę autonomicznego, zapodmiotowanego czystego myślenia (substancjalizacja myślenia) i na tym polegałaby nowość jego podejścia, to kartezjaniści nie bez przyczyny wiążą z tą koncepcją myślącej substancjalności atrybuty tradycyjnie przypisywane duszy: „... znajdujemy w sobie dwie idee: ideę substancji myślącej oraz ideę substancji rozciągłej; i zdarza się często, że myśląc o duszy, która jest substancją myślącą, włączamy niepostrzeżenie w ideę duszy jakiś składnik idei rozciągłej; np. wyobrażamy sobie, że nasza dusza musi wypełniać jakieś miejsce, podobnie jak ciało je wypełnia, oraz że nie byłoby jej wcale, gdyby jej nigdzie nie było. A tymczasem wszystko to przysługuje tylko ciałom [...]. Pomieszanie zaś, w które popadają ludzie chcący ją poznać, stąd się bierze, że nie zadowala ich to, co poznają bez trudu, a mianowicie, że dusza jest substancją, która myśli, pragnie, wątpi, działa, lecz chcą ją sobie wyobrazić pod postacią tych majaków, przy pomocy których zwykli przedstawiać sobie rzeczy cielesne i wskutek tego dołączają do tego, czym dusza jest, to, czym ona nie jest”².

U empirystów, którzy poddają krytyce owo mocno substancjalne pojęcie podmiotowości, opozycja ta zmienia się powoli w dualizm tego, co subiektywne (i ostatecznie – nierealne, iluzoryczne) i tego, co obiektywne (bo widzialne, poznawalne, doświadczalne). W związku z tym nurt empirystyczny nowożytnej filozofii podważa pojęcie podmiotu, twierdząc, że jest to pojęcie metafizyczne, czyli przekraczające wszelkie możliwe doświadczenie. Dla Locke’a sprowadza się ono do pojęcia substancji, a ta z kolei jest pewnym *substratum obscurum*³, czystym korelatem wrażeń („idei”), o którym jednak nic nie możemy powiedzieć, bo nie jesteśmy w stanie do niego sięgać⁴. Dalej zarówno Hume, jak i Kant uważają za zbędne postulowanie substancji duchowej, znajdującej się poza doświadczeniem (jak np. *res cogitans* Kartezjusza czy monada Leibniza).

Z jednej strony więc widzimy, że podmiot posiada cechy absolutności, które Kartezjusz przypisuje substancji (tj. „rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do [swego] istnienia”⁵); z drugiej zaś plasuje się on w wymiarze innym niż doświadczenie, a wręcz stanowi jego skrytą podstawę (może w wyniku pochopnej interpretacji składnika prepo-

² Zob. ARNOULD i NICOLE, *Logika*, przeł. S. ROMAŃNOWA, Warszawa 1958 s. 178–179.

³ Zob. J. LOCKE, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawecki, Warszawa 1955, t. 1, s. 409: „Nasza idea, której dajemy ogólnie miano substancji, nie jest przeto niczym innym, jak tylko domniemanym, lecz nieznanym podłożem własności, których istnienie stwierdzamy i wyobrażamy sobie, że nie mogą one istnieć *sine re substantive*, co zgodnie z właściwym sensem tego wyrazu można przelożyć poprawnie jako ‘to, co znajduje się pod czymś innym’, ‘to, co coś innego podtrzymuje’”.

⁴ Zob. także T. HOBBS, który w *Zarzutach trzecich do Medytacji o pierwszej filozofii* poddaje krytyce kartezjańskie przejście od „Ja myślę” do „Jestem intelektem” lub „umysłem, duchem, rozumem”, czyli substancją niematerialną.

⁵ Zob. *Zasady filozofii I*, 51, przeł. I. Dąbska, Kęty 2001, s. 43. Zob. też drugi człon trzeciej definicji substancji w Spinozańskiej *Etyce*: ...*quod per se concipitur*; także dla Spinozy to, co można pojąć *per se*, zarazem istnieje *per se*.

zycjonalego w terminach: *hypo-keimenon*, *sub-iectum* – *sub-stantia* – *suppositum*, pod-miot). Syntezą tych wszystkich elementów pojęciowych mogą być słowa Heideggera: „Nazywa się tak [*hypokeimenon*] to, co leży-pierwsze [*das Vor-liegende*] i co jako podłoże gromadzi na sobie wszystko. To metafizyczne znaczenie pojęcia podmiotu nie pozostaje zrazu w żadnym wyraźniejszym stosunku z człowiekiem i w ogóle w żadnym – z Ja”⁶.

Należałoby jednak rozważyć, czy naprawdę *hypokeimenon* znaczy pierwotnie to samo co *fundamentum*⁷ i czy jest to pojęcie metafizyczne. Oznacza to – jak można przypuszczać – tyle, co pytanie, czy ta nowożytna krytyka jest również prawomocna w odniesieniu do klasycznego pojęcia podmiotowości. Albowiem podmiot np. w sensie arystotelesowskim nie jest żadnym pojęciem „meta-fizycznym” – jest w pierwszym rzędzie bowiem rezultatem analizy języka i mechanizmu orzekania (podmiot logiczno-grammatyczny, *Kategorie* 2-4) lub też analizy stawania się i ruchu. W tym ostatnim przypadku podmiot jest wręcz pojęciem czysto fizycznym, wyraża zatem to, jakie są „transcendentalne” warunki powstawania i zanikania (*genesis kai phthora*), czyli tego, co Grecy nazywali *physis*. Nie tylko więc nie wykracza on poza doświadczenie (w sensie kantowskim), lecz doświadczenie to umożliwia.

Pojęcie to stosuje się dalej także do istoty ludzkiej jako substancji należącej do porządku natury – a nie przeciwstawiającej się, jak u nowożytnych. „Ten oto człowiek” o tyle jest podmiotem (aktywnym lub pasywnym) zmian, o ile należy do kategorii substancji, czyli do bytów, które są *in se*, a nie *in alio*. Człowiek poza tym, jako istota żyjąca, jest także *per se*, „sam przez się”, czyli jest *suppositum* auto-nomicznym, jako że wykazuje pewną wewnętrzną celowość. W ontologii Arystotelesa właśnie przyczynowość celowa odgrywa najważniejszą rolę, skoro w istotach żyjących (dla Stagyryty są one najbardziej godne zainteresowania) praktycznie oznacza ona to samo, co przyczyna formalna, czyli po prostu „forma”. Ta z kolei jest w wyższym stopniu niż „materia” czynnikiem substancjalności substancji. Również „forma-cel” nie jest pojęciem metafizycznym, ponieważ oznacza po prostu dynamiczną organizację organizmu. To jest zasada, która – mimo epizodycznych nawrotów redukcjonizmu mechanistycznego – była stosowana i nadal stosuje się w naukach biologicznych oraz w medycynie, gdzie potocznie mówi się o „rozwoju”, „dojrzwaniu”, „funkcji”, „adaptacji” itd., które to pojęcia są wszystkie związane z celowością⁸.

⁶ M. HEIDEGGER, *Czas światooobrazu*, przeł. K. Wolicki, [w:] *Budować mieszkać myśleć, eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 141. W odniesieniu do człowieka jako *sub-iectum* jego (sc. kartezjańskie) *fundamentum absolutum inconcussum* polega na tym, „aby samemu nadawać sobie prawa prawodawstwem, które się opiera na sobie samym”, *ibidem*, s. 160.

⁷ Por. *ibidem*, s. 160.

⁸ Metafizyczny (a nawet teologizujący), jednak bardzo daleki od arystotelesowskiego, był uniwersalny i opatrzościowy finalizm stoików (do którego nawiązywał np. Filon) i który pojawia się wielokrotnie w mniej lub bardziej naiwnych koncepcjach scholastyki chrześcijańskiej średniowiecza.

Jak wiadomo, właśnie wykluczenie przyczyn celowych z natury (przez zredukowanie istot przyrodniczych do „maszyn”) zapoczątkowuje filozofię nowożytną, mimo że Leibniz częściowo utrzymywał formy substancjalne. Znamienne jest po raz kolejny stanowisko Kanta, zdaniem którego celowość nie należy do przyrody, którą rządzą wyłącznie przyczyny mechaniczne, tak jak u Kartezjusza. Jest ona natomiast „formą” naszych sądów o naturze, czyli naszą subiektywną projekcją. Z drugiej strony, Kant uznaje zasadę celowości nie formalną, pod warunkiem jednakże, że zasada ta nie jest zawarta w fizycznym podmiocie, lecz tylko w osobie znajdującej się z definicji poza porządkiem naturalnym i będącej nośnikiem prawa moralnego. Innymi słowy, podmiot jako osoba ludzka i jej suwerenność i samo-stanowienie to u Kanta pojęcie prawnomoralne, ale już nie fizyczne i nie ontologiczne, skoro nie bytuje w wymiarze czaso-przestrzennym: „ja” jako depozytariusz prawa moralnego i to, co nade mną, niebo ze swoimi obiektami, podlegające prawom fizyki newtonowskiej – to odrębne wymiary rzeczywistości.

2. W kwestii genezy osoby

Pojęcie *persona* rozwija się w II-III w. n.e. w sporach teologicznych na temat dogmatu Trójcy Świętej. Nie należy jednak zapominać, że w prawodawstwie rzymskim *persona* oznacza nośnik praw, np. prawo własności, czynnego udziału w życiu publicznym itd. (*persona* to w zasadzie to samo co obywatel – *civis*). W każdym razie *persona* zakłada klasyczne pojęcie podmiotu, osobę bowiem cechuje – tak jak podmiot – *inseitas* i *perseitas*. Nie przypadkiem na Wschodzie owa podmiotowość personalistyczna wyraża się – w odniesieniu do osób Trójcy – terminem *hypostasis* (czyli *subsistentia* lub *substantia*). Chce się przez to uwypuklić właśnie, że istnieje samoistnie (*in se*) konkretnie i indywidualnie, a zarazem dynamicznie (*per se*).

Klasyczna definicja osoby pochodzi od Boecjusza i stosuje się zarówno do boskiej, jak i do ludzkiej osoby: *substantia individua rationalis naturae*. W istocie definicja ta jest dwuczłonowa: *substantia individua* podkreśla, że osoba jest *in se*, zaś *rationalis/rationabilis naturae*, że jest *per se*, co oznacza jej autoteliczność, jej immanentny dynamizm, ukierunkowany zawsze na pewien cel. A propos drugiej połowy tej definicji: *ratio* (wbrew Heideggerowi), której odpowiada grecki *logos*, nie oznacza ścisłego rozumu, rachunku, czyli racjonalności naukowej czy filozoficznej w nowożytnym sensie, lecz po prostu desygnuje zdolność produkowania *logoi* w najszerszym sensie, czyli symboli (stąd osoba ludzka to *animal symbolicum!*). Ponadto owa *natura* jest pewną potencjalnością, tzn. nosi w sobie możliwość stania się rozumną. I to nie w sensie nowożytnym – czyli w sensie potencjalności czysto logicznej, „możliwości” jako braku sprzeczności – lecz w sensie klasycznym, tzn. jako ciągłość fizyczna, posiadająca immanentny

cel i zdolna samodzielnie się rozwijać zgodnie z tym celem (chyba, że coś staje na przeszkodzie). Owa *natura* to właśnie greckie *physis*, *principium motus et quietis*. Można zatem powiedzieć, że klasyczna podmiotowość to właśnie owa naturalna ciągłość życia ludzkiego, wyłaniająca się z pewnego *principium motus et quietis*, usytuowanego w pewnej materii, czyli w ciele ludzkim: „to ciało [dosł. *caro*, gr. *sarx* – „mięso”], te kości i ta dusza są dla człowieka *principium individuationis*” – pisze Św. Tomasz.

Tytułem dygresji dodajmy, że w tej klasycznej definicji nie jest istotny tzw. akt drugi, czyli wykonanie *in actu exercito* pewnych czynności, np. pewnych aktów intelektualnych czy praktycznych. Żeby być osobą, ów „akt drugi” musi być obecny tylko perspektywicznie (czyli właśnie *in potentia*) jako cel możliwy do osiągnięcia w wyniku pewnego procesu rozwoju. Innymi słowy, jest się osobą także wtedy, kiedy nie uczestniczy się aktualnie w wyższych funkcjach życia ludzkiego, wystarczy bowiem mieć udział w ludzkiej naturze. Jakkolwiek bywa, że owa *możliwość* aktualizacji nie zawsze rozwinię się w pełni, nie znajdując wewnętrznych czy zewnętrznych warunków, czyli *możliwości* spełnienia. Natomiast w nowożytnej koncepcji ów „akt drugi” okazuje się niezbędny do zdefiniowania osobowości bytu ludzkiego. Widać to w rozwiązaniu problemu tożsamości indywidualnej u niektórych wielkich przedstawicieli myśli nowożytnej. I tak dla Locke’a kryterium tożsamości indywidualnej, czyli tym, co decyduje o jedności osobowej jakiegoś osobnika gatunku ludzkiego, jest jego świadomość (*consciousness*) i pamięć (tzn. kryteria psychologiczne, nie ontologiczne, jak u klasyków). Dla Hume’a czynnikiem owym są wrażenia silniejsze od innych (całe życie psychologiczne składa się dlań z pewnego strumienia wrażeń, pozbawionych oczywiście podmiotu inherencji, jaźń to tylko pewne silniejsze wrażenie).

U personalistów XX wieku również brak odniesienia do podmiotu-substancji (czyli do „aktu pierwszego” i do natury, i w ogóle do jakiegokolwiek ontologicznego ujęcia). Przykładowo dla E. Mouniera osoba jest „pewną czynnością autokreacji, komunikowania się i przynależenia, która poznaje też samą siebie we własnym akcie”⁹. Czyli dominuje znów pewien „akt drugi”. Definicja ta (podobnie jak poprzednie) jest ewidentnie paradoksalna, powiada bowiem, że nie wszyscy ludzie są osobami (nie wszystkie istoty ludzkie potrafią pamiętać, nie wszystkie dysponują samoświadomością, zdolnością autokreacji, itp., np. dzieci i chorzy umysłowo jej nie posiadają, co więcej, nawet dorośli ludzie o „normalnych” zdolnościach nie przez cały czas są aktualnie myślącymi, pamiętającymi, samoświadomymi, np. we śnie lub w chwilach zaćmienia umysłu, np. w czasie napadów histerii lub gniewu). Paradoksem jest także to, iż owe koncepcje personalistyczne są podobne do tych pochodzenia empirystycznego, dziś szeroko znanych (np. P. Singer), wedle których należy odróżniać byty ludzkie (takie jak embriony, niemowlęta, osobniki upośledzone umysłowo) od właściwych osób. Te drugie oczywiście, posiadają pewne prawa, których pozbawione są te pierwsze.

⁹ Zob. E. MOUNIER, *Le personalisme*, Paris 1950, s. 8.

Konkludując powiemy, że filozofia nowożytna rezygnuje z odniesienia do ontologicznego pojęcia podmiotu jako aktu pierwszego i substancjalności, zastępując go pewną (ostatecznie bezpodmiotową) samorzutną aktywnością. Pytanie jednak, czy bez takiego odniesienia da się opracować zadowalające pojęcie osoby (w dziedzinach prawa naturalnego i pozytywnego, teologii, antropologii, zwykłego doświadczenia itd.)?

3. Z historii semantyki terminów „podmiot” – „przedmiot” i ich korelacji

Obydwa wymienione pojęcia są już stosowane w średniowiecznej scholastyce w odwrotnym jednakże znaczeniu, niż rozumiemy je dziś: „to, co realne, punkt widzenia *secundum rem* nazywano podmiotowym, a przedstawienie, punkt widzenia *secundum rationem* nazywano przedmiotowym [...]. „Zatem *ens obiective* jest bytem przedstawionym, pomyślanym i domniemanym. Stosownie do tego u Ockhama *esse subiectivum* oznacza rzeczywistość a *esse obiectivum* nasze poznanie. Jednakże w wieku XVII dokonuje się zmiana znaczenia, która prowadzi do używania tych terminów w dzisiejszym znaczeniu”¹⁰. Przedmiot przechodzi na stronę „rzeczy”, a ściślej mówiąc, „obiektywne” jest to, co każdy racjonalny umysł uznaje za prawdziwe. Nas jednak bardziej interesuje przemiana znaczeniowa terminu *subiectum*, który przechodzi na stronę poznania. Termin ów bowiem zaczyna desygnować sferę czynników aktywnych, zarówno w poznaniu, jak i w działaniu. Początki tej przemiany dają się wyśledzić u przedstawicieli drugiej scholastyki protestanckiej, np. u takich autorów, jak J.H. Alsted lub M. Eifler.

Wydaje się, że mocne podkreślenie aktywności umysłu ludzkiego w akcie poznania zmusiło niemieckich scholastyków do przeniesienia scholastycznej nazwy *ens obiectivum* do tego, co dziś potocznie nazywamy „obiektywne” (czyli czegoś rzeczywistego i niezależnego od poznania). W tym kontekście *subiectum*-podmiot staje się korelatem owej strony obiektywnej, a w konsekwencji stroną *podejmującą* poznanie rzeczy. Nadrzędna władza poznawcza, *intellectus*, zmienia się wtedy w nowożytne Ja w efekcie takiej korelacji z przedmiotem¹¹. Należy wspomnieć jednak, iż tradycyjnie intelekt to władza duszy rozumnej w trzech funkcjach: *intellectus agens*, *patiens* i *possibilis*¹² i że jako taka jeszcze jest związana

¹⁰ Zob. C. KAHL-FURTHMANN, *Subjekt und Objekt. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kant'schen Kopernikanischen Wendung*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 1953, s. 326.

¹¹ W tym kontekście szczególnie podkreśla się jego funkcje abstrahowania (Alsted).

¹² Por. op. cit. C. KAHL-FURTHMANN, s. 333. Autor następnie wyjaśnia: „Chociaż w tym procesie poznawczym pierwszy impuls pochodzi z zewnątrz, od tego, co Alsted nazywa *objectum*, to jednak [...] lepiej byłoby posługiwać się nazwą *res*: stanie się w ten sposób oczywiste, że ów impuls z zewnątrz (porównywalny z Kantowskim chaosem wrażeń) ma stosunkowo ograniczony udział w tworzeniu przedmiotu poznania w porównaniu z udziałem formującego aktu podmiotu” (s. 333–334).

z tradycyjną ontologią, a właściwie psychologią. Wydaje się, że w szczególności „Stary”, scholastyczny *intellectus agens* – obok jego mocy abstrahowania oraz tego, że „jest ze swej natury aktem”¹³ – pretendowałby tu do funkcji uruchamiającej cały proces poznawczy, stając się podstawą i załącznikiem pojęcia aktywnego podmiotu. Jak wyjaśnia Alsted, intelekt czynny (*i. agens*) przekazuje odarte z cielesności wyobrażenia intelektowi możliwościowemu (*i. possibilis*), w którym rodzi się akt wiedzy (*in quo gignitur actus sciendi*), podczas gdy intelekt bierny przyjęty obraz osądza (*dum intellectus patiens imaginem receptam iudicat*); kiedy zaś intelekt czynny łączy się z biernym, nazywa się go wtedy intelektem pełnym (*i. adeptus*) resp. dokonanym (*quum autem intellectus agens se coniugit cum patiente dicitur intellectus adeptus*). Dotykamy tu więc w jakiś sposób samego centrum filozofii podmiotu, gdzie jego aktywność jest uznawana za rzecz oczywistą.

Rozważmy teraz na tym tle zagadnienie problematyki *kon-stytucji* transcendentальной, jaką opracowywała filozofia niemiecka na linii Kant – Husserl. Jak powiada znakomity badacz fenomenologii: „Husserl, używając tego słowa po raz pierwszy, jest szczególnie bliski znaczeniu neokantowskiemu, gdyż mówi o świadomości »kształtującej« wrazenia za pomocą ujęć i w ten sposób konstytuującej przedmiotowości. Metoda poszukiwania wyjaśnienia przedmiotowości w subiektywnej strukturze i w procesach wykazuje duże podobieństwo do ogólnego projektu neokantystów”. I dodaje, że: „Husserlowskie subiektywne apriori nie jest tak sztywne i z góry ustalone, jak Kantowski system apriorycznych elementów”. W dalszym ciągu tej wypowiedzi czytamy ciekawą uwagę o tym, jak sama Husserlowska „konstytucja” pokazuje dualizm aktywność–pasywność, od którego zaczęliśmy nasze rozważania: „Znaczące jest, że termin »konstytucja«, kiedy pojawia się w pismach Husserla jako czasownik, jest używane w obydwóch formach: czynnej i zwrotnej. Świadomość konstytuuje swoje przedmioty, lecz o rzeczywistości, rzeczach, znaczeniach itd. powiada się również, że »konstytuują się« w świadomości. Forma zwrotna powinna być rozważona w świetle tego, co powiedzieliśmy o subiektywności jako prostym warunku możliwości ukazania się rzeczywistości. Świadomość nie jest przyczyną realnych przedmiotów i ich treści. Takiego zwrotu nie stosuje się do rzeczy, które w całości są spowodowane przez coś innego. Na przykład nie mówimy, że fabryczny produkt konstytuuje się, lecz że go wytwarzamy czy produkujemy lub że robi go maszyna. Można traktować gramatyczny zwrot Husserla jako to, co wskazuje na element faktyczności w tym, co jest dane w świadomości, co wskazuje, że rzeczywistość bierze również udział w procesie konstytucji”¹⁴.

¹³ Arystoteles, *De anima* III 5.

¹⁴ Zob. R. SOKOŁOWSKI, *Miejsce konstytucji w fenomenologii Husserla*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, z. 4, s. 160-161. „Jednakże świadomość nie jest dostateczną przyczyną tego wszystkiego, co zachodzi w konstytucji. Istnieje faktyczność i danie w rzeczywistej treści aktów, znajdującej się w przedmiotach i sensach, które powstają” (s. 162). Co do wpływu neokantyzmu na Husserla można wskazać liczne świadectwa, np.: „Poznać pewną treść – znaczy uczynić z niej obiekt (*zum Objekt umprägen*), wydobywając ją z prostego stadium tego, co dane (*Gegebenheit*)

Powyższy komentarz wskazuje jasno na złożoność struktury podmiotowości, której nie daje się jednostronnie zdefiniować jako „aktywnej” czy „pasywnej”, ale raczej jako dynamicznej struktury aktywno-pasywnej, a mówiąc ściślej, jako pasywno-aktywnej (receptywno-konstytuującej), ponieważ w zasadniczym aspekcie podmiotowość jawi się jako *warunek możliwości* ukazywania się tego, co dane, czyli przedmiotowości (aspekt pasywny)¹⁵, w drugim zaś jest *uprzedmiotawiającą funkcją* świadomości (aspekt aktywny)¹⁶.

Konkludując, można pokusić się o metafizyczną refleksję, iż tak jak Heideggerowskie „Bycie” to zsekularyzowane pojęcie („czasującego”) Boga, tak nowożytny podmiot (wyłączając empirystów) to zsekularyzowane pojęcie duszy, ponieważ podmiot zachowuje do końca konstytutywną cechę *działającej* duszy: spontaniczność (sc. aktywność w konstytuowaniu/ustanawianiu oczywistości przedmiotowej), samorzutność, świadomość, intencjonalność, w sensie *suppositum* aktów poznawczych i ośrodka organizującego poznanie. Z drugiej strony, należałoby powiedzieć, że podmiot jako byt sam w sobie byłby istotnie czymś niezrozumiałym (*subiectum obscurum*), ponieważ jest pojęciem zgoła *relacyjnym*: podmiot jest zawsze podmiotem czegoś. I dlatego musimy zawsze pytać: co jest *tym* podmiotem? W ten sposób jedynie poprawnie możemy wskazać, iż istnieje umysł jako podmiot czynności umysłowych, czyli to umysły są podmiotami swoich *operacji* (ciała zaś – swoich własności, jak ruch, twardość, barwa itp.). Nie można zatem substancywizować (nie mylić z substancjalizacją) funkcji, np. myślenia (wbrew Heideggerowi), które to myślenie jest zawsze funkcją umysłu, a także „urzeczownikawiać” świadomości, ustanawiania itp., bowiem z punktu widzenia klasycznej definicji duszy wszystkie one, nawet umysł, są jej funkcjami, co dodatkowo – jak widzieliśmy – prowadziło do stopniowej redukcji, czyli wychodząc od pojęcia duszy, poprzez osobę – myślenie – świadomość – Ja. Słowem, nie można absolutyzować którejś z wymienionych funkcji. Wszak działanie bez podmiotu działającego jest nierealne, myślenie bez myślącego podmiotu czymś bezsensownym.

Historycznie biorąc, obserwujemy różne próby odejścia od redukcji podmiotowości do „czystego Ja”, opierającego się wyłącznie na własnej

i nadając jej pewną określoną stałość i logiczną konieczność. Nie poznajemy zatem 'różnych przedmiotów' – jak gdyby były one już poprzednio i niezależnie dane *jako przedmioty* – lecz poznajemy *przedmiotowo* [...] Pojęcie przedmiotu [...] charakteryzuje samą logiczną zawartość wiedzy [...] To wszystko, co metafizyka przypisuje rzeczom w sobie i dla siebie jako własność, okazuje się teraz koniecznym momentem w procesie obiektywizacji”. Zob. E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin 1910, s. 403; cyt. za M. GORDON, *O czynnej roli intelektu*, Warszawa 1961, s. 38. Dodajmy, że w logicznej interpretacji Kanta przez Cohena-Natorpa-Cassirera jako podmiot stawia się jednoznacznie poznający umysł (*Verstand*), który staje się bezosobowym procesem poznania, składnikiem całości kształtu kultury ludzkiej (zaś „przedmiot” kategorią czysto gnozeologiczną), przy czym owego *Verstand* nie należy rozumieć w sensie empirycznym jako ludzkiej psychologicznej władzy myślenia (*understanding* empirystów), ale w sensie czysto transcendentnym jako całość kultury duchowej – zob. M. GORDON, op. cit., s. 37.

¹⁵ Por. ibidem, s. 161.

¹⁶ Por. ibidem, s. 159.

„jedności”, do czego doszła filozofia transcendentalna. Szczególnie interesujący wydaje się przykład późnego Husserla, który „w coraz większym stopniu zdawał sobie sprawę, że Ja – podmiot to przede wszystkim dusza, pewna psychiczna realność spleciona z żywym ciałem. Jest to zmiana bardzo istotna, wyprowadzająca poza perspektywę kartezjańską (powiązanie podmiotu z aktem poznawczym, *resp.* aktem przeżyciowym), której ogólnofilozoficzne ograniczenia są dobrze znane”¹⁷.

Czy znaczy to, że współczesna filozofia jest wreszcie gotowa rozważyć ponownie i przyjąć bez uprzedzeń klasyczną koncepcję receptywno-aktywnej podmiotowości jako funkcji rozumnej duszy? Czy potrafi wywieść funkcje poznawcze (i oczywiście wszystkie inne) ze złożonej i nie mieszczącej się w schematycznym dualizmie „aktywne-pasywne” jedności życia podmiotu ludzkiego, czyli właśnie dynamicznej jedności duszy?

¹⁷ Zob. R. PIŁAT, *Podmiot doświadczenia w fenomenologii i w cognitive science*, [w:] *Wiedza a podmiotowość*, pod red. A. Motyckiej, Warszawa 1998, s. 62. By tak rzec, „tęsknota za duszą” daje o sobie znać w koncepcjach dostrzegających owe ograniczenia, np. w idei „wielowymiarowego podmiotu poznania”, którą postuluje M. CZARNOCKA, *Podmiot poznania a nauka*, Wrocław 2003.