

Zbigniew Zwoliński

Przedmiot sporu a podmiot

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 10, 239-250

2004

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.

PRZEDMIOT SPORU O PODMIOT

Maciej Potępa: *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. (Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers)*, Warszawa 2003.

1. Geneza problemu

Spory o genezę, istotę, status ontologiczny i ontyczny oraz funkcje (notorycznie wieloznacznego) podmiotu trwają od zarania refleksji filozoficznej. Radykalnie nowy impuls debatom na ten temat dał w czasach nowszych „ojciec filozofii nowożytnej” René Descartes. W swych *Medytacjach o pierwszej filozofii* (pierwszą filozofią nazywano wówczas metafizykę) sformułował radykalną tezę, iż pierwotnym, niewątpliwym i niepodważalnym, nieredukowalnym źródłem poznania jest bezpośrednio dana samej sobie myśląca substancja – podmiot. Jego słynne *cogito, ergo sum* wyznaczyło (i nadal wyznacza, zwłaszcza w szeroko rozumianej filozofii transcendentnej) drogi filozoficznemu myśleniu o podmiocie. Mimo prób radykalnego kwestionowania samego istnienia podmiotu (radykalny empiryzm, materializm, sensualizm, filozofia 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 wigoru.

Do najbardziej stanowczych obrońców podmiotowości zaliczyć można badaczy należących do nurtu filozofii chrześcijańskiej¹. Analogiczne stanowisko – aczkolwiek oparte na innych podstawach aksjologicznych, ontologicznych i me-

¹ Tytułem przykładu spośród autorów polskich wymienię tu jedynie prace Karola WOJTYŁY (*Osoba i czyn*, wyd. III, Lublin 1994; *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991; *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000); Mieczysława A. KRAPCA (*Ja-człowiek*, Lublin 1986); Wincentego GRANATY (*Osoba ludzka: próba definicji*, Sandomierz 1961; *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985); Czesława Stanisława BARTNIKA (*Personalizm*, Lublin 2000); Józefa TISCHNERA (*Wobec wartości*, Poznań 1982; *Myślenie według wartości*, Kraków 1993; *Etyka solidarności*, Kraków 1992).

tafizycznych – zajmuje większość personalistów, egzystencjalistów, fenomenologów i badaczy sytuujących się w nurcie antropologii filozoficznej². Dość niewyraźne (aczkolwiek 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 anglosaskich filozofów analizujących problem tożsamości osobistej (*personal identity*) oraz relacji 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 problem podmiotu/podmiotowości/subiektywności/osobowości/indywidualności rozważany jest w szeregu nauk szczegółowych, takich jak: psychologia, socjologia, prawo, teoria i socjologia moralności, teologia itp.

Widać więc, że postmodernistyczne 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 konieczne odnotować trzeba jawnie destrukcyjną (dla koncepcji podmiotowości) robotę myślicieli francuskiego oświecenia i – przede wszystkim – szkockiego myśliciela Davida Hume’a³. Pewną rolę odegrały tu także de-substancjalizujące po kartezjańsku rozumiany podmiot (ale zachowujące go jednak 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

² W sprawie dyskusji na ten temat por. np. Roman INGARDEN, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972; *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971 (zwl. § 23.); Max SCHELER, *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle a.d. Saale 1914; Adam WĘGRZECKI, *Zarys fenomenologii podmiotu*, Wrocław 1996; *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992; Paul RICOEUR, *Soi-meme comme un autre*, Paris 1990, wyd. polskie *O sobie samym jako innym*, przeł. Bogdan Chelstowski, Warszawa 2003; Barbara SKARGA, *Tożsamość i różnica*, Kraków 1997; Krzysztof OKOPIEN, *Podmiot, czyli podrzutek*, Warszawa 1997; Manfred FRANK, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Zbigniew Zwoliński, Warszawa 2002; *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt am Main 1986; *Das Selbstgefühl*, Frankfurt am Main 2002; Manfred Frank (Hrsg.) *Analytische Theorie des Selbstbewusstseins*, Frankfurt am Main 1994.

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

⁴ Por. Immanuel KANT, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, Warszawa 1957.

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 zazaczyłem wyżej, pojęcie „podmiot” (gr. *hypokeimenon*, łac. *subiectum*, niem. *Subjekt*, ang. *subject*, fr. *sujet*) było od starożytności 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.

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 z tych pytań jest udzielenie wpieryw wiążącej odpowiedzi na pytanie ostatnie, na które ten twórca współczesnej ontologii fundamentalnej starał się odpowiedzieć m.in. w rozprawie *Bycie i czas*⁹.

O doniosłości problematyki podmiotowości świadczy poza tym nie tylko ciągle rosnąca liczba poświęconych jej monograficznych rozpraw, artykułów, prac doktorskich i habilitacyjnych, lecz także konferencji, kolokwium i sympozjów¹⁰.

⁵ W tej kwestii por. np. opracowanie Leszka KOŁAKOWSKIEGO, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 1966.

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

⁷ Por. np. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses* Paris 1966; *L'archéologie du savoir*, Paris 1969; pol. tłum. *Archeologia wiedzy*, Warszawa 1977.

⁸ Por. Martin HEIDEGGER, *Kant a problem metafizyki*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa 1989.

⁹ Por. Martin HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tłum. Bogdan Baran, Warszawa 1994.

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. Karl AMERIKS and Dieter STURMA, *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, New York 1995).

2. Badania Macieja Potępy

a) Preliminaria metodologiczne

W tym kontekście pojawia się, jakby na przekór wspomnianym tendencjom redukcjonistycznym, najnowsza prezentacja i analiza kwestii podmiotowości (na przykładzie wybranych autorów – Husserl, Heidegger, Gadamer, Jaspers – i stanowisk współczesnych filozofów) autorstwa Macieja Potępy.

We *Wprowadzeniu* do swej książki Maciej Potępa 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). 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 ma charakter ograniczony (czas, miejsce, osoby). Ograniczenie to pozwala jednak autorowi skoncentrować się na kluczowych kwestiach tej tematyki i pogłębić ich rozumienie. Status tej publikacji (i nasze wobec niej oczekiwania) wyznaczają zawarte w przytoczonym fragmencie *Wprowadzenia* 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 pytanie o to, na jakie pytanie podmiot odpowiada. Otóż pytając o podmiot, 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 w pierw 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. Kant), czy na odwrót: dość rozlegle rozumiana antropologia (*resp.* hermeneutyka, jak chce – mimo znaczących zastrzeżeń – Heidegger) jest warunkiem ontologii?

Inną kwestią fundamentalno-metodologiczną jest dopuszczalne w tym (i nie tylko w tym) kontekście założenie, że zadanie sensownego pytania zakłada pew-

ną (przynajmniej zarodkową) przed-wiedzę pytającego na temat oczekiwanej odpowiedzi. Autor takiego sensownego pytania musi bowiem być w stanie zidentyfikować otrzymaną na swoje pytanie odpowiedź i orzec, czy jest to rzeczywiście odpowiedź na jego pytanie, czy nie i czy jest odpowiedzią zasadną i wyczerpującą 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. Jeśli tak, to jego pytanie może dotyczyć uzupełnienia (*resp.* pogłębienia) jego wiedzy na ten temat. Ale on sam, pytający, staje się w odpowiedzi na jego pytanie współuwikłany i to uwikłany jako jej nieredukowalny element. Tę zasadę można uogólnić i odnieść do wszystkich pytań sensownych w ogóle. Nie musi to, rzecz jasna, implikować od razu akceptacji stanowiska Platońskiego (poznanie jako anamneza).

b) Eksplicacja problematyki podmiotowości w ujęciu Macieja Potępy

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 (Jaspers). Wyrażenie „szeroko rozumianej” jest w pełni uzasadnione, ponieważ o ile w odniesieniu do Husserla, Jaspersa, a nawet Gadamera można bez większych zastrzeżeń 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 greckich – pojęcia o zupełnie odmiennych znaczeniach i implikacjach.

W pierwszym rozdziale swej pracy, poświęconym rekonstrukcji stanowiska Husserla wobec podmiotowości, Potępa przedstawia różne znaczenia i funkcje terminu „podmiot” w dziełach twórcy fenomenologii transcendentnej, występujące w różnych okresach jego twórczości. Kluczowym pojęciem i zarazem budzącym wśród badaczy najwięcej kontrowersji i obiekcji jest pojęcie konstytucji, z którego założeniami i implikacjami nie zgadzał się nawet jeden z najwierniejszych, ale i krytycznych uczniów Husserla – Roman Ingarden¹¹. Najwięcej obiekcji budziła jego uzasadniona obawa, że „konstituowanie”, zwłaszcza

¹¹ Por. Roman INGARDEN, „Zagadnienie konstytucji i sens rozważania konstytutywnego u Edmunda Husserla” zam. w jego książce *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963. Ingarden wyróżnia tam cztery znaczenia konstytucji.

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, doprowadza do sytuacji, w której „jesteśmy wówczas bez ratunku zagubieni w bycie czysto intencjonalnym, relatywnym i coraz bardziej oddalający się od bytu absolutnego, do którego jakoś w ogóle nie możemy się przedostać”¹².

Moim zdaniem 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” ukonstytuowanymi (tj. wytworzonymi) całkowicie przez czystą świadomość (*resp.* czysty podmiot transcendentálny). W tej kwestii Husserl nie odkrył zresztą nic oryginalnego poza tym, co wcześniej i gruntowniej przedstawił idący śladami Kanta i radykalizujący jego stanowisko Johann Gottlieb Fichte. Kant uważał, że tylko stwórca – *intellectus archetypus* – przedmiotów (w tym przypadku rzeczy samych w sobie) zna ich prawdziwą naturę i może je poznać. Dla Husserla tylko w immanencji czystej świadomości ukonstytuowane przez nią samą przedmioty są jej dane bezpośrednio i bez „zaciennionych 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. Sprawa konstytucji ma fundamentalne znaczenie nie tylko w wytwarzaniu wszelkiego sensu i przedmiotowości, lecz także w kwestii autokonstytucji 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 i ducha i Ja transcendentálnego...” (s. 8). Kwestie różnych znaczeń podmiotu i różnych jego odmian i warstw u Husserla przedstawia Potępa w kontekście jego stosunku do osoby, duszy, ducha, monady i ciała. Rekonstrukcje te mogą (i być może mają) u nieuważnego czytelnika wywołać złudne wrażenie, że są opisami faktycznego doświadczenia ludzkiego. Tymczasem są one konstrukcjami pojęciami autora *Idei*...

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

¹² Ibidem, s. 547.

założone są na epistemologiczny absolut, okazują się nie do zdjęcia”¹³. A konstrukcja podmiotu transcendentnego 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 pracujący w 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” (s. 21). Nie sposób uniknąć tu podejrzenia, że w celu zapewnienia „absolutnej czystości”, transparentności i niepowątpiewalności poznania niektórzy filozofowie transcendentni 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 zapewnienie Husserla, że „fenomenologia jest neutralna pod względem metafizycznym” (s. 21).

Stanowisko Husserla w kwestiach epistemologicznych dało Ingardenowi asumpt do wyrażenia twierdzenia, że nauka Husserla nie jest wolna od psychologizmu, przeciwko któremu Husserl 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 Husserłowi, 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 *res*, bytem zawierającym w sobie swój absolutny swoisty byt”¹⁴. Nie zgadzał się więc, by, tak jak czyni to Husserl, „... utożsamiać byt realnego świata z »konstituowaniem się w świadomości«”¹⁵. Co więcej, Husserl twierdzi, że „Podmiotowe *a priori* poprzedza [...] byt Boga i świata, byt wszystkiego i wszystkich dla mnie, który

¹³ Leszek KOŁAKOWSKI, „Husserl – filozofia doświadczenia rozumiejącego” zam. w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, Warszawa 1965, t. I s. 288. Por. także jego *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1987.

¹⁴ Roman INGARDEN, „O idealizmie transcendentnym u E. Husserla”, zam. w: *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 474.

¹⁵ Ibidem. Potępa podkreśla, że „Rudolf Boehm i Iso Kern wskazują, że absolutny charakter czystej świadomości nie jest żadnym ustaleniem bytu, lecz jest »bytem dla nas«” (s. 152). 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).

myślę. Także Bóg jest tym, czym jest dla mnie, z racji moich dokonań świadomościowych...”¹⁶. Właśnie (1) aprioryczna 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 zrozumiał istoty „psychologii fenomenologicznej” Husserla i traktował ją niewłaściwie w sposób psychologizujący 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* określił „oczywistość” jako „... apodyktyczne wejście w coś”¹⁷, po czym rozróżnił oczywistość adekwatną i nieadekwatną, źródłową, asertoryczną, apodyktyczną oraz czystą i nieczystą¹⁸. 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” (s. 29). W tej sprawie powinni się jednak wypowiedzieć sami logicy.

Śledząc Husserlowe analizy podmiotu, jego odmian, warstw i analogonów, trudno dopatrzeć się jego wiążącej odpowiedzi na podstawowe pytanie „co to jest podmiot?”. Otrzymujemy bowiem – także przez Potęgę ukazaną – koniunkcję często niespójnych ze sobą określeń. Trudności te zostają jeszcze zwielokrotnione przez wielostronne i wielopoziomowe relacje podmiotu (*resp.* podmiotów) do osoby, duszy, ducha, monady i – oczywiście – ciała.

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. Husserlowe aspiracje 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 pod-

¹⁶ Ibidem, s. 24. Potępa do kwestii Boga u Husserla nawiązuje na s. 155.

¹⁷ Edmund HUSSERL, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. Danuta Gierulanka, Warszawa 1967, s. 475.

¹⁸ Ibidem s. 476.

miot jest właśnie ontologicznie przed-i-współ-obecny 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 podmiotu, ale nie jego fenomenologia.

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 tu, 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 nieodslaniałne. 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”, „horyzontów” 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* 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, 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 wspominałem, 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 wprowadzenie przez Potęgę ontologii fundamentalnej Heideggera do książki o podmiocie, a więc o pojęciu, które było Heideggerowi programowo obce. Tym bardziej że Potępa konstatuje, iż „Dla Heideggera nie istnieje *ego* transcendentalne, które miałyby poza-światowy charakter. Heideggerowski *Dasein* to nie Husserłowska subiektywność transcendentalna, w której konstytuuje się ostateczny sens świata i wszelkiego bytu wewnątrzświatowego”¹⁹. Jeśli tak jest, to powstaje pytanie, czy mamy tu w ogóle do czynienia ze sporem o ten sam (to jest warunek rzeczywistego sporu) fenomen, o podmiot? Wydaje się, że Heideggerowi chodzi o coś innego niż Husserłowi i dlatego skądinąd ciekawe i pouczające wywody Potępy na temat myśli Heideggera dotyczą w znakomitej większości innych niż problem podmiotu spraw. Są one pewną – rozbudowaną w oparciu o najnowszą literaturę przedmiotu – rekonstrukcją myśli Heideggera, wyeksplikowaną zwłaszcza w jego *Byciu i czasie*. 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 (a nie kontynuację) fenomenologii transcendentalnej Husserla przez Heideggera Potępa zwraca uwagę w zakończeniu swej monografii (s. 447).

*

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 „rozumienie”. „Zarówno dla Heideggera, jak i dla Gadamera rozumienie stanowi podstawowy sposób bycia ludzkiej egzystencji” (s. 289). Potępa – znów w oparciu o najnowszą literaturę i znacznie poszerzając zakres tematu – analizuje to pojęcie i pojęcia pokrewne, uzupełniając swe roz-

¹⁹ Ibidem, s. 178. Potępa dodaje też, że „Metoda, jaką stosuje Heidegger, różni się także od deskryptywnej metody Husserla” (s. 179).

ważania o rekonstrukcje stanowisk Schleiermachera, Diltheya i Grafa Yorcka. Ten fragment pracy stanowi świetnie udokumentowane wprowadzenie w zagadnienia współczesnej hermeneutyki filozoficznej, ale jednocześnie uprzytamnia, że stopniowe przekształcanie fenomenologii transcendentalnej 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 pojęcia „podmiot” zaczynają zajmować pojęcia o podobnych do niego funkcjach, ale o zupełnie innej genezie i statusie.

Wiadomo, że w klasycznym idealizmie niemieckim (zwłaszcza Fichte i Schelling) formułowano tezę o nieodróżnialności bądź wręcz identyczności podmiotu i przedmiotu. Odróżnienie to traktowano jako sztuczną konstrukcję, nie mającą podstawy w doświadczeniu i filozoficznie zbędną. Było to typowe stanowisko epistemologicznego immanentyzmu (opartego na *Satz des Bewusstseins*), o czym wspominałem już wyżej. Inaczej traktuje to Karl Jaspers, który rozdział ten akceptuje.

Potępa konstatuje, że „Jaspers wykracza poza tradycyjnie pojmowaną relację podmiot–przedmiot, wskazując na transcendentalny warunek możliwości ukonstytuowania się tej relacji” (s. 395). Tym warunkiem jest instancja wobec tego podziału nadrzędna, którą Jaspers określa mianem *das Umgreifende* (wszechogarniające), którego 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...” (s. 402). 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 do prezentacji stanowisk wybranych autorów i to autorów niemieckojęzycznych (Husserl, Heidegger, Gadamer, Jaspers),

z których tylko Husserl spełnia wymogi autentycznego uczestnika tej kontrowersji; 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 także w niniejszym tekście – jest z czym poważnie polemizować. Wizerunek „sporu o podmiot w filozofii współczesnej” byłby pełniejszy i bardziej przekonujący, gdyby uwzględnić także stanowiska autorów tekstów o podmiocie z innych kręgów kulturowych i językowych.

Monografie dobrze udokumentowane, takie jak *Spór o podmiot w filozofii współczesnej* (która *de facto* poświęcona jest znacznie większej liczbie kwestii niż 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. Moja w wielu miejscach wyrażana niezgoda w żadnej mierze nie oznacza dezaprobaty dla jej ogólnego celu i znaczenia.

Zbigniew Zwoliński