

Adriana Warmbier

O tzw. "końcu podmiotu" : współczesne rewizjonistyczne konteksty filozoficzne

Zarządzanie Publiczne nr 29 (3), 45-56

2014

Artykuł został 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.

Adriana Warmbier

O tzw. końcu podmiotu – współczesne rewizjonistyczne konteksty filozoficzne

Przedmiotem moich rozważań jest pytanie, czy wielokrotnie ogłaszana śmierć człowieka (podmiotu) przypieczętowała jego rzeczywisty kres, czy wręcz przeciwnie, zmusiła do gruntownego przemyślenia i zreorganizowania strategii obronnych w obrębie trwającego sporu. W tym celu analizie poddaję dwa główne paradygmaty pojmowania podmiotowości: monadyczny oraz relacyjny (dialogiczny). Następnie staram się wyjaśnić, na przykładzie koncepcji podmiotu dialektycznego Paula Ricoeura oraz filozofii Innego Emmanuela Lévinasa, powody, dla których należy zrezygnować z części prerogatyw, jakie przypisała podmiotowi nowożytność, jeśli chcemy, by dyskusja o subiektywności mogła w przyszłości się rozwijać. W artykule bronię tezy, że powrót do idei podmiotu nie oznacza powrotu podmiotu, lecz odejście od starych form myślenia na rzecz nowych ujęć. Waga konsekwencji usunięcia idei podmiotu znacznie przewyższa doniosłość satysfakcji płynącej z ostatecznego zamknięcia sporu.

Słowa kluczowe: podmiot, etyka, Ricoeur, Lévinas, filozofia współczesna.

„Nigdy jeszcze nie wiedziano o człowieku tak wiele i tak różnych rzeczy jak w naszych czasach. Żadna jeszcze epoka nie zaprezentowała swej wiedzy o człowieku w sposób równie wnikliwy i ekscytujący. Żadna epoka dotąd nie potrafiła zaoferować tej wiedzy równie łatwo i szybko jak nasza. Ale też żadna epoka prócz dzisiejszej nie wiedziała mniej o tym, czym jest człowiek. Nigdy nie był on równie problematyczny jak dziś”.

M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki* (1989, s. 233–234)

„(...) proces wytaczany idei podmiotu co najmniej od czasów Nietzschego czy Heideggera i, zupełnie niedawno, przez ‘myśl 68’ rozwinął się w oparciu o wyjątkowo upraszczające podstawy, jak gdyby każde użycie pojęcia podmiotowości musiało nieuchronnie pociągać za sobą temat podmiotu w całości przejrzystego dla samego siebie, suwerena, władcy siebie i wszechświata, i jak gdyby wynikające stąd niezaprzeczone wyjałowienie tej postaci podmiotu zmuszało do całkowitego porzucenia jakiegokolwiek odniesienia do podmiotowości”.

A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości* (2001, s. 15–16)

1. Spór o podmiot. Treść filozoficzna pojęcia i jej krytyka

Zagadnienie podmiotowości stanowi przedmiot długiego i nierozstrzygniętego sporu, który toczy się nieprzerwanie na gruncie szeroko poję-

tych nauk humanistycznych. W filozofii spór ten przybierał różne postacie, począwszy od przypisania nowożytnej subiektywności szczególnej funkcji fundamentu epistemologii i ontologii, a skończywszy na „uśmierceniu” podmiotu, co nastąpiło już w połowie XIX w., a w XX w. zostało dobitnie ponowione na drodze wielofrontowej krytyki. Proces wytaczany pojęciu podmiotu, o czym pisze Alan Renaut w przytoczonym frag-

Adriana Warmbier – Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii.

mencie, był następstwem wielu czynników, które doprowadziły do pęknięć i kryzysów nowożytnej interpretacji kartezjanizmu. O załamaniu się „filozofii podmiotu” zdecydowało nieporozumienie polegające na homogenicznym pojmowaniu odmiennych ujęć subiektywności, do których stosowano jedno pojęcie (zob. Renault 2001, s. 16). Nowożytność uprzywilejowała określone odczytanie kartezjanizmu implikujące wąski sens podmiotu traktowanego wyłącznie jako składowa relacji poznawczej. Tymczasem „podmiot”, który należy do podstawowego instrumentarium pojęciowego filozofii, ma wiele różnych obliczy.

Historia tego pojęcia ukazuje nie tylko ewolucję jego przedstawień, lecz także coraz większą ekspansję poza granice filozofii. Niejednorodność ujęć teoretycznych podmiotowości stanowi o operacyjności tego terminu, ale przede wszystkim o jego atrakcyjności dla filozofii oraz innych nauk społecznych, takich jak psychologia, socjologia czy prawodawstwo. W zależności od dziedziny badawczej coraz częściej bywa on stosowany zamiennie z określeniami: człowiek, jednostka ludzka, osoba lub jaźń. Wieloznaczność ta ma swoje źródło w relacyjności samego pojęcia. Od początku swego istnienia jest ono ściśle związane z pojęciami refleksyjności, samowiedzy, tożsamości i myślenia (samorozumienia), które mają bogate pole kontekstowe. Wielowymiarowość oraz szeroki zakres odniesień subiektywności stanowi wystarczające zabezpieczenie tej kategorii przed ograniczeniem jej treści do jednego schematu teoretycznego.

Styl myślenia o podmiocie otwarty jest na nowe możliwości tkwiące w samej jego idei, których nie wykorzystał rozwój nowożytnej metafizyki. Jak słusznie twierdzi Renault, chodzi o te z nich, które nie zostały objęte dotychczasową krytyką i dlatego są w stanie oddziaływać na dyskusję nad podmiotowością w chwili obecnej (zob. ibidem). Postulat ponownego przemyślenia nowożytności polegający na próbie bardziej zróżnicowanego i złożonego jej pojmowania za punkt wyjścia przyjmuje zbadanie krytycznej refleksji dotyczącej podmiotu. Dopiero w toku rozmowy „z” adwersarzami podmiotowości, a nie „przeciwko” nim wolno ponowić pytanie: „w jaki sposób idea podmiotu może jednocześnie ukazywać się jako potencjalne źródło iluzji, ewentualnie niebezpieczeństw, i jako niezaprze-

czalna wartość?” (ibidem, s. 22). Nie ma sensu negować zasadności krytyki wszystkich nowożytnych i ponowożytnych iluzji odnoszących się do podmiotu. Porzucenie starych form myślenia nie musi prowadzić do rezygnacji z samej subiektywności. Cena, jaką płaci się za usunięcie idei podmiotu, jest nieporównanie większa niż zadowolenie płynące z definitywnego zamknięcia sporu.

W filozofii pokartezjańskiej podmiotowość określona była jako „rzecz myśląca”, która poznaje otaczający ją świat zewnętrzny. Zdolność do myślenia, do dokonania niczym niezakłóconej, „oderwanej” refleksji stanowiła naczelnym atrybut subiektywności. Podstawowe założenie intelektualne, na którym ufundowane jest Kartezjańskie *cogito*, odnosi się do idei suwerennej świadomości¹. To w niej tkwią korzenie wszelkich totalizujących postaci podmiotowości. Człowiek to „pan bytu”, władca siebie i świata. Suwerenność istoty ludzkiej pojmuje się jako wolność wykraczającą poza historię, jako źródło utożsamiających przedstawień świadomości, która jest całkowicie dla siebie przejrzysta. Trudno się dziwić, że reakcje nieufności adwersarzy podmiotu oraz rzeczników antyhumanizmu (lub humanizmu niemetafizycznego) wzbudzają właśnie owe prerogatywy.

Niechcąc do podmiotowości bierze się z tego, że pojęcie to nieustannie kojarzone jest z panowaniem. „Tam, gdzie chodzi o podmiot, władza zawsze, mniej lub bardziej, dziedzictwo kartezjańskiego *cogito*” (Descombes 1996, s. 24), które podporządkowuje całą rzeczywistość pewności swojej wiedzy. Powrót do idei podmiotu pojmowany jest jako „powrót podmiotu”, jako filozoficzne wskrzeszenie Kartezjańskiej „rzeczy myślącej”. Koncepcja suwerennej, w całości przejrzystej dla siebie świadomości trwale zaważyła na pojęciu podmiotu. Nie chcę powiedzieć,

¹ Vincent Descombes trafnie diagnozuje obraz świadomości wyłaniający się z *ego cogito, ergo sum*: „W tym, co zwykło się określać <filozofią świadomości>, to znaczy w tradycji kartezjańskiej, <myślę, więc jestem> jest jednocześnie *źródłem* i *regulą* wszelkiej prawdy. Jest to pierwsza prawda, jest to prawda będąca zasadą wszystkich innych prawd i jest to w końcu wzór prawdy. *Ego* zawarte w *ego cogito, ergo sum*, jest *absolutem*, wobec którego wszystko jest *relatywne*: jego prawda, która nie zależy od żadnej innej, warunkuje wszystkie inne” (Descombes 1996, s. 29–30).

że po licznych atakach, które przeradzały się w konsekwentną jego eliminację, nie powracało ono, przyjmując różne postacie². Dziedzictwo kartezjańskich atrybutów tak silnie naznaczyło ideę podmiotu, że badacze dziejów myślenia filozoficznego coraz częściej skłonni są interpretować je w perspektywie „zwrotów”. Na przykład diagnozując wzajemne zazębianie się nowożytności i współczesności, zwykło się mówić o przejściu od „paradygmatu podmiotowości” do „paradygmatu intersubiektywności”, od „metafizyki podmiotu” – filozofii subiektywności, do paradygmatu dialogicznego – filozofii drugiej osoby³. W ten sposób pojęcie podmiotu zamknięte jest w jednym określonym paradygmacie, który uległszy wyczerpaniu, zostaje zastąpiony innym. Badania mające na celu odkrycie kolejnych etapów pojmowania subiektywności są albo marginalizowane, albo od początku skazane na niepowodzenie. Dlatego „niezbędne jest bardziej niż kiedykolwiek problematyzowanie tego odwołania się do podmiotowości zbyt łatwo potraktowanej jako podmiotowość homogeniczna, biorące za punkt wyjścia jej dzieje: zamiast po prostu traktować samą ideę podmiotowości jako nieuchronnie wpisującą się w to samo założenie intelektualne (fałszywie wyrażone przez epitet ›metafizyczny‹, który również zasługiwałby na wyjaśnienie), trzeba niewątpliwie nauczyć się rozróżniać, w samych dziejach wiele postaci podmiotowości, z których nie wszystkie są w tym samym sensie, w ten sam sposób i na tym samym poziomie ›metafizyczne›” (Renaut 2001, s. 24). Dzieje podmiotu nie są historią nieustannego wzmacniania tej samej postaci podmiotowości. Nie mamy i nigdy nie mieliśmy do czynienia z jedną „filozofią podmiotu”⁴.

² Proces stopniowego osłabiania podmiotowości prowadzący do jej całkowitej eliminacji, po czym ponowny zwrot w stronę człowieczeństwa, aczkolwiek w mniej wymagającej postaci, najlepiej obrazuje ewolucja myśli Michela Foucaulta. O historii powrotu Foucaulta do subiektywności pisze Agata Bielik-Robson (1995, s. 135–143).

³ Diagnozę tę proponuje m.in. Jacek Filek (2003). Zob. także prace pod red. Piotra Makowskiego (2012) i Małgorzaty Kowalskiej (2001, s. 32–40).

⁴ Alain de Libera, badając dzieje pojęcia podmiotu, dowodzi, że nie narodziło się ono u Kartezjusza, lecz ma znacznie dłuższą i bardziej złożoną historię. Zob. Libera 2007, s. 15–30.

W jednym z przytoczonych na początku fragmentów Martin Heidegger zastanawia się nad powodem tak żywego zainteresowania człowiekiem oraz rosnącego zakłopotania i niepowodzeń wszelkich prób udzielenia satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o warunek jego rozumienia. Pytanie, kim jest człowiek, co decyduje o jego tożsamości, nie stało się dziś mniej problematyczne niż kiedykolwiek, wręcz przeciwnie. Poczucie dezorientacji, niepewności i zagubienia nie ustąpiło, mimo że refleksja dotycząca bytu ludzkiego wzbogacona została o wiele nowych kontekstów rozbudowywanych nieustannie na gruncie różnych dyscyplin badawczych (np. neuronauk).

W niniejszym artykule bronię tezy, że wbrew obowiązującym tendencjom „uśmiercania” podmiotu i człowieka nie należy rezygnować z wszelkiego odniesienia do podmiotowości, lecz trzeba odważnie poszukiwać nowych dróg jej rozumienia oraz zadać sobie trud wypracowania najlepszych standardów argumentacji na rzecz przyszłych ujęć. Nie istnieje jedno ogólne rozwiązanie zagadnienia podmiotu. Z problemem znalezienia przekonującego, dojrzałego i samodzielnego sposobu podejścia do trwającego sporu należy się zmagać na nowo za każdym razem. Czasami trzeba odwołać się do historii wcześniejszych rozstrzygnięć, aby umożliwić wyobrażenie o wadze oraz treści pojęć będących przedmiotem krytyki.

Przedsięwzięcie to stanowi ważny i otwarty problem badawczy. Trudność debaty toczącej się wokół podmiotowości polega na tym, że filozoficzny spór nie jest prowadzony w ramach jednego schematu pojęciowego, lecz w obrębie dwóch języków tworzonych, z jednej strony, przez filozofię analityczną, z drugiej – kontynentalną. W konfrontacji owych perspektyw nie chodzi o dążenie do dokonania ich syntezy. Badania zmierzające do znalezienia właściwego języka opisu subiektywności polegają przede wszystkim na analizie konceptualnej określających ją składowych, takich jak świadomość, refleksja oraz szeroko rozumiane pojęcie doświadczenia siebie i świata. Analiza ta prowadzi do rozszerzenia oraz przekształcenia treści wymienionych kategorii w obrębie określonego schematu pojęciowego.

Poniżej poddaję konfrontacji dwa główne paradigmaty pojmowania podmiotowości: monadyczny oraz relacyjny (dialogiczny). W dalszej części chciałabym wykazać na przykładzie koncepcji podmiotu dialektycznego Paula Ricoeura oraz filozofii Innego Emmanuela Lévinasa, jak dalece problematyczne jest monadyczne ujęcie subiektywności oraz z jakimi trudnościami pozwala nam się uporać narzędzie „otwartej” dialektyki. Projekty etyczne sformułowane przez Ricoeura i Lévinasa stanowią jedno z najważniejszych polemicznych kontekstów obecnych we współczesnej myśli filozoficznej, w których obrębie pojęcie subiektywności otrzymuje dwa odmienne sensy. Nie twierdzę, że koncepcja podmiotu dialektycznego oraz podmiotu doświadczenia moralnego (podmiotu „wyznaczonego do odpowiedzialności”) to dwie wzorcowe realizacje postulatów krytycznego przemyślenia nowożytnych prerogatyw. Lecz jeśli pominiemy się cały arsenał uprzedzeń do pojęcia podmiotu, w refleksji filozoficznej Ricoeura i Lévinasa odnaleźć można wątki będące punktem odniesienia dla przyszłych ujęć podmiotowości.

2. Idea podmiotu relacyjnego (dialogicznego) *versus* monadyczna koncepcja subiektywności

„Tylko tak mi się przedstawia dusza, kiedy rozmyśla, że niby rozmawia – sama sobie zadaje pytania i odpowiedzi daje”.

Platon, *Teajtet* (2002)

W metafizycznej tradycji Zachodu dominującą rolę, z jednej strony, odgrywa nowożytna interpretacja kartezjanizmu, z której pochodzi monadyczne rozumienie podmiotu wyrażonego jako autonomiczne i samoustanawiające się *ego cogito*, z drugiej – Kantowskie czyste pojęcie Ja transcendentalnego wraz z ideą jedności transcendentalnej apercepcji. W filozofii krytycznej Kanta podmiot pełni funkcję „logicznej konieczności”, będąc czystym pojęciem rozumu, niczym nieuwarunkowanej przyczyny procesu poznawczego. U Kartezjusza podmiot wyłaniający się z formuły *ego cogito, ergo sum* sprowadzony jest do najprostszego i najbardziej ogołoczonego aktu – do myślenia. Monadyczna koncepcja

subiektywności, której drogę utarował *ego cogito*, zakłada, że pierwotne jest bezpośrednie odniesienie *ego* do siebie samego. Szczytowy moment tego ujęcia to monadologia Leibniza.

Upraszczający redukcjonizm, w jaki popadła idea podmiotu, w dużej mierze bierze się z uprzywilejowania jednego odczytania kartezjanizmu, które skupione było na formule *ego cogito, ergo sum*, pomijając drugą użytą przez Kartezjusza w *Medytacjach* formułę: *ego cogito, ergo existo*⁵. O ile pierwsze wyrażenie nie pozwala refleksji dotyczącej podmiotowości wyjść poza immanencję logicznej tautologii, jaka zachodzi między *ego cogito* i *ego sum* (zob. Kant 2001, A 355, s. 325–326), w wyniku czego podmiot określony jest wyłącznie przez czynność myślenia i jako taki nie na wiele przydaje się, gdy chcemy mówić o rzeczywistym indywidualnym istnieniu osoby, o tyle druga formuła pozwala na „niemonadyczne” pojmowanie podmiotu. W niej, w przeciwieństwie do *ego cogito, ergo sum*, nie pojawia się bezpośrednio odniesienia *ego* do *cogitare* oraz *ego* do *cogitatio*, co sprawia, że immanencja *ego cogito* zostaje rozerwana⁶.

W *ego sum, ergo existo* kartezjanizm ukazuje podwójność swego oblicza. Obie sentencje, w których zawarte są różne sensy istnienia (*esse* i *existere*), prowadzą do sformułowania dwóch odmiennych rodzajów argumentacji, dzięki którym otrzymujemy różne ujęcia podmiotu. Tym samym różnicowaniu ulega dotychczasowy obraz pojmowania nowożytności. Wraz z postulatem porzucenia homogenicznej koncepcji podmiotu na rzecz bardziej złożonego jego rozumienia istotnej zmianie i przekształceniom

⁵ Na temat dwóch Kartezjańskich formuł *ego cogito, ergo sum* oraz *ego sum, ergo existo* piszę w artykule „Podwójna struktura podmiotowości. O Ricoeurowskiej lekturze Kartezjusza”, w którym analizuję wątek dwóch interpretacji Kartezjańskiej subiektywności (2013, s. 331–350). O wyróżnionej pozycji *ego cogito, ergo sum*, która prowadzi do wąskiej wykładni filozofii Kartezjusza, zob. Marion 1996, s. 3–31; Balibar 1992; Alquié 1950.

⁶ O wyłomie, jaki czyni formuła *ego sum, ergo existo* w solumipistycznym pojmowaniu subiektywności, pisze w sposób przekonywujący Étienne Balibar (1992, s. 83) „(...) L'énoncé des Méditations est différent. C'est tout simplement *Ego sum, ergo existo*, où disparaît toute référence immédiate, interne, au cogitare et à la cogitation. La désignation de cet énoncé comme cogito est donc, au mieux, une interprétation”.

podlegają także kategorii służące do jego opisu, takie jak refleksja, świadomość, doświadczenie siebie oraz tożsamość osobowa. Podmiotowość przestaje być ujmowana wyłącznie jako to, co jest **dane**, co samo siebie ustanawia oraz uzasadnia, lecz przede wszystkim jest tym, co dla swojego ukonstytuowania potrzebuje wielości różnych odniesień do tego, co wobec niej inne (nie-toż-same).

Refleksja pojmowana jako zdolność podmiotu do wejścia w szczególną relację z samym sobą nie może przyjmować wyłącznie sensu polegającego na niczym niezapśredniczonym zwróceniu się ku sobie, czemu – nawiasem mówiąc – przysługuje pewnego rodzaju oczywistość, lecz musi oznaczać także „zapośredniczone” poznanie siebie. Tego rodzaju przemodelowanie pojęcia refleksji postulował m.in. Ricoeur, który komentując wykładnię Kartezjańską, twierdził, że trzeba uchwycić „*ego z ego cogito* w zwierciadle jego przedmiotów, jego dzieł i – w końcu – jego aktów. Ale dlaczego uznanie *ego* trzeba uchwycić poprzez jego akty? Właśnie dlatego, że uznanie to nie jest dane ani poprzez psychologiczną oczywistość, ani w intelektualnej intuicji, ani w wizji mistycznej. Filozofia refleksyjna jest przeciwieństwem filozofii bezpośredniości. Pierwsza prawda – jestem, myślę – pozostaje tyleż abstrakcyjna i pusta, ile nieprzezwyrodną; to w tych przedmiotach, w najszerszym sensie tego słowa, *ego* musi zatracić się i odnaleźć” (Ricoeur 2008, s. 48). W refleksji – w doświadczeniu siebie – obecne są, z jednej strony świadomość siebie, świadomość własnego istnienia, z drugiej strony samopoznanie⁷.

Świadomość własnego istnienia oraz poznanie samego siebie oznaczają dwa niesprowadzalne do siebie wymiary świadomości. Pierwszy stanowi jej komponent niepercepcyjny. Chodzi o nietreściowe samoodniesienie „ja” do czynności myślenia i działania (Frank 2002, s. 3–7, 108–127). W tym kontekście zachowana zostaje Kantowska interpretacja Kartezjańskiego *ego cogito* pochodząca z *Krytyki czystego rozumu*, wyrażona w zdaniu: „ja myślę, które może towarzyszyć wszystkim moim myślom” (Kant 2001).

⁷ Rozróżnienie dwóch form refleksji, tj. świadomości samego siebie oraz poznania siebie, stanowi przedmiot interesujących rozważań Manfreda Franka (2002).

Rodzaj samoodniesienia nieposiadającego treści nie jest równoznaczny z procesem samookreślenia podmiotu. O samookreśleniu mającym charakter treściowy można mówić na poziomie świadomości kognitywnej (percepcyjnej) stanowiącej drugi wymiar świadomości.

Termin „samookreślenie” wymaga komentarza. Prefiks „samo-” może sugerować, że podmiot zdobywa wiedzę o sobie w epistemicznej niezależności, co znaczy, iż sam ustanawia swój sens. Z takim pojmowaniem „samookreślenia” mamy do czynienia w przypadku monadycznego ujęcia podmiotu, które wyklucza konstytutywną rolę odniesień. Relacyjność jest tym, co znajduje się u podstawy subiektywności „niemonadycznej”. Nie ma samoświadomości bez skierowania ku temu, co inne. Inność jest warunkiem możliwości samoświadomości, samopoznania i samorozumienia. Samopoznanie i samorozumienie podmiotu nigdy nie są całkowite, nie obejmuje wszystkich tworzących go komponentów. Część tego, co stanowi składową podmiotu (np. to, co nieświadome) pozostaje poza możliwością bezpośredniego uchwycenia. W koncepcji podmiotu relacyjnego świadomość nie zajmuje uprzywilejowanej pozycji.

Dialogiczne ujęcie subiektywności „ja”–„inny” stanowi część długiej tradycji wywodzącej się od Platona, kontynuowanej przez św. Augustyna i do której przy „niekanonicznej” interpretacji należy także myśl Kartezjusza (zob. Taylor 2001, s. 240–268, rozdz. VII). Tezę dotyczącą relacyjnej struktury podmiotowości św. Augustyn wyraził w słowach *Deus interior intimo meo*. Inny, o którym mówi, nie pozostaje neutralny i anonimowy, lecz jest nim Bóg. Człowiek może wypowiedzieć samego siebie tylko wtedy, gdy zwraca się do Boga lub Go słucha w wewnętrznym dialogu. Kartezjusz w *Medytacji drugiej* podejmuje augustiański wątek wewnętrznej inności, lecz w przeciwieństwie do św. Augustyna nie mówi o określonym Bogu, lecz jedynie o „jakimś Bogu”: *aliquis Deus, vel quocunque nomine illum vocem* [„jakiś Bóg lub inna jakaś moc”]⁸. W *Medytacji drugiej* Kartezjusz formułuje hipotezę bliżej nieokreślonego wewnętrznego głosu innego, na który napotyka rozmyślające „ja”.

⁸ Łaciński tekst *Medytacji* Kartezjusza cytuję według dwujęzycznego wydania: Descartes 1992, s. 73.

Następnie doprowadza argumentację do wniosku, że „ja” nie może źródłowo nie myśleć o inności.

Ten pominięty przez nowożytną „kanoniczną” wykładnię wątek myśli Kartezjusza pozwala na odczytanie *cogito* w nowej perspektywie – perspektywie etyczności. Pierwszym, który dostrzegł możliwość rozróżnienia u Kartezjusza dwóch rodzajów *cogito* (poznawczego i etycznego) był Immanuel Kant. W *Krytyce czystego rozumu* interpretuje on Kartezjusza jeszcze w ramach wyznaczonych przez solipsystyczną interpretację *ego cogito*. W *Krytyce praktycznego rozumu* solipsyzm *ego* zostaje przekroczony. „Ja” odkrywa w sobie wezwanie „innego” w postaci prawa moralnego. We współczesnej refleksji filozoficznej na podwójność interpretacji Kartezjańskiego *cogito* zwracają uwagę Jean Nabert, o czym pisze w *La Philosophie réflexive* (zob. Nabert 1957, s. 19.04–14 do 19.06–3), Emmanuel Lévinas (2008, 1983, s. 49–52), Ferdinand Alquié (1950), Michel Henry (1985, s. 87–123) oraz Jean-Luc Marion (1996, ks. I, s. 3–47).

Drugim wymiarem świadomości jest świadomość kognitywna. Wiąże się ona z rozumieniem samego siebie, z wiedzą, jaką podmiot zdobywa o sobie samym. Liczne krytyki subiektywności, zwłaszcza ta dokonana przez Nietzschego oraz przez psychoanalizę Freuda, dowodzą, że jedną z największych iluzji dotyczących podmiotowości jest twierdzenie, iż podmiot uzyskuje adekwatną samowiedzę wyłącznie dzięki samemu sobie. Teza ta utrzymywana była w wyniku przeniesienia i obowiązywania solipsystycznie interpretowanej formuły *ego cogito, ergo sum* w porządku ontologicznym (tj. w porządku orzekania o danym bycie określonych własności). Rozróżnienie dwóch aspektów świadomości pozwala na oddzielenie poziomów metafizycznego i ontologicznego (*resp.* ontologiczno-egzystencjalnego)⁹. Upraszczający redukcjonizm

w rozumieniu podmiotu bierze się z mieszania dwóch odmiennych porządków badania. Pojęcie refleksji rozważane na poziomie ontologiczno-egzystencjalnym nie wymaga aż tak radykalnego założenia, jakim jest przyjęcie bezpośredniej samowiedzy podmiotu.

Czym jest doświadczenie samego siebie? Koncepcja podmiotu relacyjnego (dialogicznego) przyjmuje, że to nieustanne odnoszenie się do tego, co inne. Wielość i niedookreśloność odniesień, które konstytuują podmiotowość, stanowią o jej własnościach, do których należą otwartość, dynamiczność, autokreatywność, lecz także pasywność, tj. szeroko pojęta doznaniowość, wyrażająca się m.in. poprzez inność własnego ciała, inność sumienia oraz inność innego niż ja sam¹⁰. Tak pojmowaną subiektywność we współczesnej filozofii zwykło się coraz częściej określać za pomocą angielskiego terminu *self* lub francuskiego *le soi*¹¹. Zasadniczo rzecz ujmując, wyrażenie to w odróżnieniu od zaimka „ja” wskazuje na fundamentalną zależność między „byciem sobą” i „byciem innym”. Sens owej zależności stanowi przeciwagę dla tych koncepcji podmiotu, gdzie „ja” traktowane jest jako nośnik skończonej i określonej liczby własności, do których podmiot ma niczym niezapśredniczony dostęp. Zaimek osobowy „ja” odnosi się do podmiotu rozumianego jako to, co jest z góry **dane i gotowe**, będąc jednocześnie podstawą i źródłową tożsamością. Rezygnacja z tego zaimka na rzecz *self* lub *le soi*, „bycia sobą”, stanowi pochodną próby wypracowania bardziej złożonego modelu podmiotowości, polegającego na „otwartej dialektyce”, która zakłada, że „bycie sobą” nie jest w pełni dane, lecz jest zadane. Jest tym, co ma się realizować. Dynamizm rozwoju dialektycznego podmiotu oznacza bycie nieustannie niedookreślonym i niedomkniętym co do swojego wypełnienia treściowego.

pojawia się w sensie, jaki nadał mu Heidegger (sposób istnienia bytu ludzkiego).

¹⁰ Te trzy podstawowe sensory inności wyróżnia Paul Ricoeur (2003).

¹¹ W języku polskim nie istnieje odpowiednik znominalizowanego zaimka bezosobowego *le soi*. Większość tłumaczy francuskich tekstów filozoficznych (np. B. Skarga, J. Migasiński, M. Kowalska) proponuje oddać go za pomocą terminu „sobość”. Podobny problem mamy z angielskim *self*.

⁹ Dla zachowania ścisłości terminologicznej chcę wyjaśnić, że w badaniach dotyczących sposobu odnoszenia się do podmiotu posługuję się rozróżnieniem porządku metafizycznego i porządku ontologicznego (lub ontologiczno-egzystencjalnego) w następującym znaczeniu: porządek metafizyczny dotyczy sensu istnieniowego (że jest), a ontologiczny – sensu orzecznikowego (że jest jakies). Synonimicznie używam także zwrotu „porządek ontologiczno-egzystencjalny”, w którym termin „egzystencja”

Niemonadyczna koncepcja podmiotowości znosi synonimiczności trzech pojęć: podmiotu, świadomości i bezpośredniości samowiedzy. W jej obrębie przemodelowaniu ulega podstawowa zależność „ja” i „nie-ja”. Nie chodzi o Fichteańskie zrównanie: „ja” = „nie-ja”, lecz o ujęcie „ja” i „nie-ja” jako korelatów relacji dialektycznej. Dualistyczne ujęcie subiektywności pozwala opisać podmiot w jego złożoności i ambiwalencji; podmiot, który nie jest rozumiany jedynie jako podstawa (podłoże) oraz źródłowa tożsamość, lecz który jest tożsamy i zarazem nietożsamy, podlegający zmianie i jednocześnie zachowujący siebie w czasie, aktywny i bierny.

3. Podmiotowość dialektyczna wyrażona w formule „ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym” – Paul Ricoeur i jego głos w sporze o podmiot

„Za wzorcowy dla różnych filozofii podmiotu uważam fakt, że podmiot jest w nich wyrażany w pierwszej osobie – *ego cogito*; że „ja” (le «je») zostaje określone jako „ja” empiryczne albo jako „ja” transcendentalne; że „ja” (le «je») jest tu zakładane absolutnie, tj. bez innego naprzeciwko tego „ja”, albo też względnie, egologia bowiem wymaga wewnętrznego dopełnienia przez intersubiektywność”.

P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym* (2003, s. 10)

Jednym z najbardziej obiecujących teoretycznie „powrotów” do idei podmiotu jest koncepcja podmiotowości dialektycznej streszczająca się w wielowymiarowej formule „ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym” (*Soi-même comme un autre*). Rozumienie to zaproponował Ricoeur, którego myśl stanowi ważny wkład do trwającego sporu o podmiot. Zasadnicza intencja tego filozofa polega na dążeniu do znalezienia drogi, na której będzie można porzucić język ontologicznej struktury przedmiotu, „ontologię substratu” i wypracować nowy język opisu subiektywności zdolny uchwycić naturę jej złożoności. Złożoność podmiotu dotyczy wielości odnoszących się do niego określeń, takich jak: autonomia, heteronomia, aktywność, pasywność, świadome, nieświadome, tożsame, nietożsame, jednostkowe, powszechne, immanentne, transcendentne. Ricoeur przyznaje, że możliwość sformułowania pełnej definicji podmioto-

wości jest problematyczna. Nie chodzi o to, by na mocy arbitralnej decyzji dokonać selekcji wymienionych określeń podmiotu, tzn. jedne uznać za jego składowe, a inne odrzucić jako całkowicie nieadekwatne. Takie działanie zakładałoby przyjęcie już z góry jakiegoś rozumienia kategorii podmiotu. Intencją Ricoeura jest wskazanie na treść filozoficzną pojęcia podmiotu w jej rzeczywistej złożoności.

Złożoność ta polega na współwystępowaniu wszystkich wymienionych charakterystyk. Zachowanie przeciwstawnych określeń: bycie aktywnym i bycie pasywnym (podległym czemuś), bycie świadomym i nieświadomym, tożsamym i nietożsamym jako składowych podmiotu, nie oznacza wyboru drogi łatwego eklektyzmu. Ricoeur nie postuluje syntezy, która na dalszym etapie prowadziłaby do zniesienia wszelkich różnic i w ostatecznym rozrachunku do uczynienia z podmiotu totalizującej i jednoczącej zasady dialektyki. Dialektyka jest narzędziem, które ma opisać podmiot w jego wewnętrznej niejednorodności i wielowymiarowości. Nie ma mowy o pojmowaniu formuły dialektyczności zawartej w wyrażeniu „ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym” jako procesu asymilacji wszelkiej inności lub różnicy. Proponowana przez Ricoeura dialektyka zakłada, że to, co inne, nigdy nie jest „wchłonięte” przez podmiot, lecz stanowi jego konstytutywną składową, zniemię niemożliwości całkowitego panowania nad sobą samym. Daleko jej zatem do Hegłowskiej dialektyki tego samego i innego polegającej na redukowaniu wszystkich różnic do par przeciwieństw, które zostają „przewycięzione” w wyniku procesu przechodzenia w siebie nawzajem. Ricoeurowska dialektyka nie jest dialektyką przeciwieństw i ich pojednania, ponieważ inność współkonstituująca podmiot wyrażony jako „ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym” pozostaje wieloznaczna, należy do różnych porządków i sens jej nie zostaje dookreślony (zob. 2003, s. 591). O ile dialektyka Hegłowska jest syntetyzująca, o tyle ta proponowana przez Ricoeura stanowi dialektykę otwartą.

W filozofii Kartezjusza, Kanta, Leibniza i Fichtego refleksja pojmowana jest jako zwrócenie się świadomości ku samej sobie, dzięki czemu podmiot rozumiany jako „ja” uzyskuje świadomość siebie. Refleksja oznacza tutaj, że odzwierciedlany przedmiot i odzwierciedlający

siebie podmiot są tym samym. Wprowadzenie elementu inności jako składowej konstytuującej podmiot uchyla możliwość utrzymania modelu refleksji polegającego na bezpośrednim uchwytowaniu siebie poprzez zwrócenie się ku sobie. W procesie tym chodzi o niczym niezapośredniczony poznawczy dostęp podmiotu do samego siebie. Dialektyczna koncepcja podmiotowości stanowiąca kontynuację rozwiniętej przez św. Augustyna wykładni dialogicznej struktury podmiotowości, zakładającej niemożliwość wyłączenia komponentu inności z doświadczenia siebie, pokazuje, że poznanie siebie nie sprowadza się do tradycyjnego refleksyjnego modelu świadomości siebie, tj. do modelu zwierciadlanego odbicia. Modyfikacja zagadnienia poznania siebie realizowana jest poprzez rozwinięcie treści wyrażania *le soi* do postaci „ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym” oraz rozszerzenie pojęcia „poznania” i zastąpienie go szerszym terminem „rozpoznania”, który toruje drogę pierwszemu (zob. Ricoeur 2004, s. 5–15).

Dialektyczne ujęcie podmiotowości zakłada podwójną strukturę polegającą na byciu sobą-samym i zarazem kimś innym. Polisemia inności, będąca składową procesu uświadomienia się sobie samemu oraz rozpoznania siebie, sprawia, że ontologia „tego-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym” pozostaje niedomknięta, wymagając nieustannej pracy dookreślania. Istota dialektycznego paradygmatu myślenia o subiektywności tkwi w spójniku „i” („być sobą-samym-jak-i-innym”). Użycie go oznacza, że sens „bycia sobą-samym” i sens inności nie występują w porządku następstwa lub pokrywania się ze sobą polegającego na redukcji jednego członu do drugiego, lecz w porządku współobecności, wzajemnego warunkowania.

4. Metafizyka odpowiedzialności i pasywizacja podmiotu. Emmanuel Lévinas i źródłowość doświadczenia moralnego

„Podmiotowość jest od razu substytucją, zakładnikiem ofiarowanym w miejsce innego (...), wcześniejszym niż rozróżnienie na wolność i zniewolenie: bez-miejscem, w którym natchnienie przez innego jest zarazem ekspiacją za innego,

psychicznością, dzięki której sama świadomość znaczy. (...) Podmiotowością podmiotu jako byciem-poddanym-wszystkiemu, pra-źródłową podatnością poprzedzającą wszelką wolność i wykraczającą poza wszelką terażniejszość czy obecność”.

E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą* (2000, s. 244)

Jedną z najważniejszych polemik prowadzonych w kontekście sporu o rozumienie podmiotu jest ta pomiędzy Paulem Ricoeurem a Emmanuelem Lévinasem. Pytanie o podmiotowość wiąże się z pytaniem o możliwość projektu etyki w epoce dekonstrukcji, w której wielokrotnie ogłaszano śmierć człowieka i śmierć podmiotu. Przedsięwzięcie to wymaga opowiedzenia się za określoną koncepcją antropologiczną, która decyduje o czynniku konstytuującym doświadczenie moralne¹². Chodzi o rozstrzygnięcie, czy etyczność ma źródło w radykalnym osamotnieniu „bytu odseparowanego”, jak przyjmuje Lévinas¹³, czy też punktem wyjścia jest byt wspólnotowy, co charakteryzuje Heideggerowską koncepcję *Mitsein*. Chcąc odpowiedzieć na postawione pytanie, trzeba przede wszystkim ustalić, jaki charakter przypisujemy intersubiektywności. Zasadniczo rzecz ujmując, stajemy przed następującą alternatywą. Albo założymy, że przestrzeń intersubiektywna jest od początku symetryczna¹⁴, albo przyjmiemy za Lévinasem, iż intersubiektywność pozostaje niesymetryczna, stanowiąc warunek możliwości otwarcia perspektywy etycznej. Pozwolę sobie pominąć tutaj analizę pierwszego rozstrzygnięcia ze względu na to, że jest ono mniej problematyczne i nie budzi tak dużych kontrowersji jak drugie.

Podstawą rozważań Lévinasa dotyczących wątku niesymetryczności przestrzeni intersubiektywnej, która polega na niemożliwości odwrócenia zobowiązania wobec drugiego, jest Kartezjańska Idea Nieskończoności. Figura Nie-

¹² Używam tutaj synonimicznie wyrażeń „etyka” i „doświadczenie moralne” tendencji zmierzającej do wyodrębnienia dwóch różnych znaczeń terminu „etyka” i „moralność”; zob. Ricoeur 2003.

¹³ W kontekście interpretacji etyki Lévinasa oraz Heideggerowskiej kategorii *Mitsein* na uwagę zasługuje proponowany przez Zygmunta Baumaną projekt etyki zbudowanej na postulacie „radykalnego osamotnienia podmiotu moralnego” (zob. Bauman 1996).

¹⁴ Założenie to przyjmują w swoich koncepcjach antropologicznych m.in. Martin Buber i Jürgen Habermas.

skończoności – absolutnej inności, transcenden-
cji – stanowi rdzeń tezy, że zobowiązanie etyczne
„naznaczonego” bądź „wyznaczonego” do odpo-
wiedzialności podmiotu ma podwójną naturę¹⁵.
Podwójność ta oznacza, że ten, kto został ustanow-
iony przez wezwanie, zobowiązany jest wobec
drugiego. Perspektywa etyczna, którą otwiera źró-
dłowa odpowiedzialność, pociąga za sobą prze-
suniecie sensu opisujących ją kluczowych pojęć,
takich jak czas czy podmiotowość. Pojęcia te są
ze sobą powiązane, ich sensy nie pozostają wobec
siebie całkowicie zewnętrzne. Odpowiedzialność
otwiera „nową” ontologię bytu ludzkiego. Zabieg
ontologizacji odpowiedzialności czyni etykę „fi-
lozofią pierwszą”, nadając jej sens metafizyczny¹⁶.
Myślenie w paradygmacie źródłowo pojmowa-
nej odpowiedzialności implikuje wiele istotnych
zabiegów teoretycznych. Dotyczą one przede
wszystkim założeń odnoszących się do warunków
doświadczenia etycznego, które określają znacze-
nie członów relacji „podmiot–inny”.

Etyczność pojmowana jako źródłowy cha-
rakter relacji z innym stanowi wyzwanie dla no-
wożytej interpretacji podmiotowości, która
z jednej strony główny akcent kładzie na episte-
mologiczny wymiar zależności ja–świat, z dru-
giej – inicjuje filozofię *cogito*, gdzie podmiot poj-
mowany jest jako zamknięta monada. Lévinas
usiłuje wypracować odmienne ujęcie relacji spo-
łecznej. Dokonuje tego na mocy dwóch równo-
czesnych ruchów teoretycznych. Po pierwsze,
wykorzystuje zabieg prowadzący do całkowitej
pasywizacji podmiotu, po drugie, formułuje ar-
gumentację mającą uzasadnić szczególny cha-
rakter „inności”.

Lévinas posługuje się rozbudowanym opi-
sem przedteoretycznego momentu egzystencji,
który „poprzedza” wyłonienie się podmiotowe-
go świadomego istnienia (zob. Lévinas 2006).
W opisie tym obecne są dwa różne sensory czasu.

¹⁵ Świadomie rezygnuję z tłumaczenia wyrażenia *assignation à la responsabilité* jako „wezwania do odpowiedzialności”, ponieważ francuski rzeczownik, którego Lévinas używa nieprzypadkowo, to „naznaczenie” lub „wyznaczenie do czegoś”. Lévinas mówiąc o odpowiedzialności za innego, posługuje się formami pochodzącymi od czasownika *assigner*. Albo stosuje rzeczownik *assignation*, albo stroną bierną czasownika *je suis assigné*.

¹⁶ Złożoną interpretację fenomenu ontologizacji odpo-
wiedzialności przedstawia Jacek Filek (2003).

Pierwszy to czas, który konstytuuje odnoszenie
się zamkniętej monady do samej siebie. Jest to
teraźniejszość, wymykająca się myśleniu w ka-
tegoriach przyczynowych. Sens „bycia samym
sobą” wyznaczony jest wyłącznie poprzez od-
niesienie się do siebie w teraźniejszości. Tak poj-
mowany podmiot jest wolny wobec przeszłości
i przyszłości, ale pozostaje „dłużnikiem” wobec
samego siebie, nie mogąc się od siebie uwolnić
(zob. Migasiński 1997, s. 263). Teraźniejszość to
dla Lévinasa synonim materialności. „Bycie–w-
świecie” jest sytuacją, w której podmiot zaj-
muje się samym sobą. Zajmowanie się samym
sobą nie stanowi rodzaju refleksji, lecz ozna-
cza zabieganie, troszczenie się o swoje istnie-
nie materialne. Drugi sens czasu to czas otwar-
cia podmiotu-monady.

Relacja społeczna rodzi się na przecięciu
dwóch różnych rodzajów temporalności: we-
wnętrznego czasu zamkniętej monady oraz czasu
„nieskończonej odpowiedzialności”. Figura Nie-
skończoności – radykalnej inności, która ustana-
wia podmiot poprzez wyznaczenie do odpowie-
dzialności, jest jednocześnie warunkiem otwarcia
monady. Wyznaczenie do odpowiedzialności
uwalnia monadę od tyranii konieczności odno-
szenia się do samej siebie jako tej, która określo-
na jest wyłącznie przez swoje materialne istnie-
nie. Nieskończoność odpowiedzialności jest tym,
co poprzedza wolność podmiotu, jest „przed” lub
„poza” jego świadomością i wolą. Wolność pole-
ga na otwarciu samotności monady.

Kartezjańska Idea Nieskończoności to źró-
dło szczególnego rodzaju rozbicia monadycz-
nej struktury podmiotu. Stanowi wyłom będący
otwarcie jej wewnętrznego czasu. Doświad-
czenie Idei Nieskończoności nie ma charakteru
doświadczenia polegającego na przedstawieniu
sobie treści tego, co stanowi przedmiot pozna-
nia. Jest ono nieredukowalnym, niepoddającym
się dekonstrukcji warunkiem relacji społecznej.
Opis wyłaniania się podmiotowości ma wyja-
śnić źródłowość szczególnego rodzaju doświad-
czenia, jakim jest doświadczenie moralne. Nie
znosi ono doświadczenia poznawczego, jak te-
go chce Lévinas, lecz jest wobec niego logicz-
nie wcześniejsze i dlatego nie daje się do niego
sprowadzić.

W zbiorze esejów pt. *Trudna wolność* Lévinas
twierdzi, że „podstawowym doświadczeniem, ja-

kie zakłada samo doświadczenie obiektywne – jest Doświadczenie Drugiego, Doświadczenie w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Tak, jak pojęcie Nieskończoności przerasta myśl Kartezjańską, Drugi pozostaje niewspółmierny wobec możliwości i wolności Ja. Niewspółmierność między Drugim i Ja – to właśnie świadomość moralna. Świadomość moralna nie jest doświadczeniem wartości, ale dostąpieniem bytu zewnętrznego; bytem zewnętrznym w pełni tego słowa znaczeniu jest Drugi” (Lévinas 1991, s. 311). Doświadczenie moralne jest podstawowym niedekonstruowalnym doświadczeniem podmiotu polegającym na zawsze zapośredniczonym już odnoszeniu się do siebie. Podmiot moralny odnosi się do siebie jako do tego, który został ukonstytuowany przez wezwanie Nieskończoności. „Wymiar boskości otwiera się w twarzy człowieka. Relacja z Transcendentnym – wolna od jakiegokolwiek władzy nad transcendentnym – jest relacją społeczną. To w niej Byt transcendentny, nieskończenie Inny, wzywa nas i odwołuje się do nas” (Lévinas 2001, s. 78).

Kartezjańska figura „nieskończoności-która-została-mi-zaszczepiona” (*l’Infini-mis-en-moi*) w chwili mojego stworzenia (zob. Lévinas 1994, s. 126) jest kluczowa dla zrozumienia Lévinasowskiego ujęcia podmiotu etycznego. Dzięki wezwaniu płynącemu od Nieskończonego, jakie wyznacza do odpowiedzialności, podmiot przestaje być pojmowany jako zamknięta monada. Wezwanie, o którym Lévinas mówi, że płynie z twarzy innego, „wydarza się”, będąc warunkiem doświadczenia moralnego. Wybranie przez Transcendencję odbywa się poza czasem rozumianym jako linearnie następstwo terażniejszości. Czasowość pojęta jako „wydarzenie” (*événement*) jest tym, nad czym nie można zapanować, wobec czego nie dysponujemy żadnym *a priori*. Ponieważ wezwanie ustanawia podmiot etyczny, samoodniesienie jest odniesieniem się do siebie jako ukształtowanego przez odniesienie do innego. „Ja” jawi się sobie jako „odpowiadające”.

Warunkiem możliwości ukonstytuowania podmiotu jest bycie wyznaczonym do odpowiedzialności. Wyznaczenie to ma charakter źródłowy i otwiera perspektywę jakichkolwiek relacji z innymi. Dopiero na gruncie tej fundamentalnej zależności mogą ukształtować się wszelkie inne więzi. Bycie „zakładnikiem” nieskończonej odpo-

wiedzialności oznacza niemożliwość powrotu do stanu zamkniętej monady, do sytuacji uwięzienia w świecie swojej materialności, która polega na codziennym troszczeniu się o własną materialną egzystencję. Nie ma podmiotu poza etycznością. Nie ma etyki bez źródłowego doświadczenia moralnego.

5. Zakończenie

Przedstawione projekty etyczne pokazują, po pierwsze, jak istotne dla filozofii lub szerzej – dla nauk humanistycznych – jest stosowanie pojęcia podmiotu. Po drugie, stanowią przykład nierozstrzygalności współczesnej wersji sporu o jego rozumienie. Nierozstrzygalność ta nie świadczy o bezradności myślicieli wobec narastającej krytyki, w efekcie której subiektywność utraciła swoje absolutne znaczenie, okazując się czymś wtórnym lub pochodnym względem innych pojęć¹⁷. Wręcz przeciwnie. Krytyka monadycznego ujęcia podmiotu, na jakim ciążyą tendencje autorytarno-totalitarne, doprowadziła do przekonania, że potrzebujemy bardziej złożonej kategorii, która byłaby zdolna opisać subiektywność w jej ambiwalencji.

Wszelkie niemonadyczne koncepcje podmiotu kontynuujące rozwiniętą przez św. Augustyna wykładnię dialogicznej struktury podmiotowości, która zakłada istnienie nieredukowalnego komponentu inności w doświadczeniu, są wyrazem „osłabienia” nowożytnej kanonicznej interpretacji kartezjanizmu. Nie chodzi o stopniowe rozmywanie samego pojęcia, lecz o zmianę jego statusu. Podmiotowość postkrytyczna, która stanowi wyzwanie dla współczesnej myśli filozoficznej, nie rości sobie praw do bycia pojęciem pierwotnym fundującym pozostałe. Tendencja „osłabiania” podmiotu poprzez ukazanie jego wtórności, zależności oraz złożoności nie musi z konieczności prowadzić do jego anihilacji. Aby uniknąć niepotrzebnego radykalizmu, trzeba znać miarę owego „osłabienia”. Jedną z jego form przyjmuje postać dialektyki, która polega na tym, że podmiotowość konstytuowana jest przez wielość odniesień do tego, co inne. Dialektyka ozna-

¹⁷ Zob. zakończenie książki Macieja Potępy (2003, s. 445–462).

cza, że nic nie jest pierwsze. Podmiotowy moment samorefleksji nie pozostaje bezpośrednim odniesieniem do samego siebie, lecz ma charakter mediacyjny w znaczeniu, jakie nadali mu Heidegger, Gadamer, Ricoeur i Taylor.

Przyszłe ujęcia subiektywności będą zmierzają do znalezienia właściwego języka opisu wewnątrzpodmiotowych zależności i napięć. Współczesne rewizjonistyczne konteksty filozoficzne, w jakich pojawia się pojęcie podmiotu, bez względu na to, od jak różnych przesłanek wychodzą, nie postulują możliwości zasadnej obrony skrajnie solipsystycznego ujęcia podmiotu rozumianego jako zamknięta w sobie monada. Postkrytyczny powrót do idei podmiotowości to nie powrót Kartezjańskiej „rzeczy myślącej”, ponieważ idea podmiotowości nie jest wpisana w jedno założenie. Analizując liczne krytyki pojęcia podmiotu, trudno nie zauważyć, że nawet najwięksi jego adwersarze nie mogą się bez niego obyć. Tak zwany „koniec podmiotu”, wieszczony i wielokrotnie ogłaszany, należy rozumieć jako jeden z etapów pojmowania subiektywności, otwierający dyskusję na nowe ujęcia.

Literatura

- Alquié F. (1950). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: Presses universitaires de France.
- Balibar É. (1992). „Ego sum, ego existo. Descartes au point d'hérésie”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 86.
- Bauman Z. (1996). *Etyka ponowoczesna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bielik-Robson A. (1995). „O pojęciu sztuki życia: luźne wariacje na temat zwrotu Michela Foucault”, *Przegląd Filozoficzny*, nr 4, s. 135–143.
- Descartes R. (1992). *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Chronologie, présentation et bibliographie de J.M. Beysade et M. Beyssade. Paris: GF Flammarion.
- Descombes V. (1996). *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)* (przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski). Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Filek J. (2003). *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Znak.
- Frank M. (2002). *Świadomość siebie i poznanie siebie* (przekł. Z. Zwoliński). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Heidegger M. (1989). *Kant a problem metafizyki* (przekł. B. Baran). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Henry M. (1985). *Généalogie de la psychoanalyse*. Paris: PUF.
- Kant I. (2001). *Krytyka czystego rozumu* (przekł. R. Ingarden). Kęty: Antyk.
- Kowalska M. (2001). „Dialektyka podmiotu”, w: J. Migasiński (red.), *Podmiotowość i tożsamość*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW.
- Lévinas E. (1983). *Sur l'idée de l'infini en nous*, w: *La passion de la raison. Hommage à Ferdinand Alquié*, publié sous la direction de J.L. Marion avec la collaboration de J. Deprun. Paris: PUF.
- Lévinas E. (1991). *Trudna wolność. Eseje o judaizmie* (przekł. A. Kuryś). Gdynia: Atext.
- Lévinas E. (1994). *O Bogu, który nawiedza myśl* (przekł. M. Kowalska). Kraków: Znak.
- Lévinas E. (2000). *Inaczej niż być lub ponad istotą* (przekł. P. Mrówczyński). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Lévinas E. (2002). *Całość i nieskończoność. Eseje o zewnątrzności* (przekł. M. Kowalska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévinas E. (2006). *Istniejący i istnienie* (przekł. J. Margański). Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Libera A., de (2007). *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*. Paris: Vrain.
- Makowski P. (red.) (2012). *Intersubiektywność*. Kraków: Universitas.
- Marion J.L. (1996). *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*. Paris: PUF.
- Migasiński J. (1997). *W stronę metafizyki: nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*. Wrocław: FNP Leopoldinum.
- Nabert J. (1957). „La Philosophie reflexive”, w: *Encyclopédie Française*, t. XIX. Paris.
- Platon (2002). *Teajtet* (przekł. W. Witwicki). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Potępa M. (2003). *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl–Heidegger–Gadamer–Jaspers*. Warszawa: Warsgraf.
- Renaut A. (2001). *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości* (przekł. D. Leszczyński). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Ricoeur P. (2003). *O sobie samym jako innym* (przekł. B. Chełstowski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricoeur P. (2004). *Drogi rozpoznania* (przekł. J. Margański). Kraków: Znak.
- Ricoeur P. (2008). *O interpretacji. Esej o Freudzie* (przekł. M. Falski). Warszawa: KR.

Taylor Ch. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej* (przekł. M. Gruszczyński et al.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Warmbier A. (2013). „O Ricoeurowskiej lekturze Kartezjusza”, *Ruch Filozoficzny*, Zeszyt 2, s. 331–350.

A few words on the “end of man”. Polemical contexts in current philosophy

In the paper, the author asks whether what we have all heard over and over again of the “end of man” means the real end of man or, on the contrary, it has given rise to profound and necessary reevaluation of self-transparent subjectivity. The debate on the notion of selfhood has not been closed yet. The author analyzes two different approaches to the problem. One pertains to the “self” that is taken as a monad. The other refers to dialogical theory of selfhood which, as she tries to explain, one may regard as a way of overcoming the essential problem with the constitution of ourselves. According to this, the author claims that it is necessary to reconsider the claims of modern philosophy. She suggests that many of the objections that have been made against subjectivity derive from the narrow view of philosophy in the 17th century.

Keywords: subjectivity, ethics, Ricoeur, Lévinas, current philosophy.