

# Spór o podmiot w filozofii

## Wprowadzenie

W filozofii nowożytnej i współczesnej ważne miejsce zajmuje kwestia podmiotowości, a „spór o podmiot” bynajmniej nie jest ukończony i, jak się zdaje, wiele na tym polu pozostaje jeszcze do zrobienia. Zresztą spór ten ma swoje historyczne korzenie, które sięgają głęboko w przeszłość. Jeden ze współczesnych filozofów, Vincent Descombes, w książce poświęconej podmiotowości zwraca uwagę na fakt, że szczególnie w XX wieku można mówić o niezwykle nasilonym, szczególnie na gruncie europejskim, sporze o podmiot. Jego zdaniem

najbardziej znaczącymi epizodami tego europejskiego sporu o podmiot były: idealistyczny zwrot fenomenologii (Husserl, *Idea fenomenologii*, 1907) i ponowne ustanowienie orientacji Kartezjańskiej wszelkiej filozofii (Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, 1931); próba egzystencjalnej radykalizacji idei subiektywnej relacji do siebie (Heidegger, *Bycie i czas*, 1927; Sartre, *Byt i nicność*, 1943); demystyfikujące przedsięwzięcia zmierzające do uczynienia z podmiotu iluzji optycznej lub „efektu języka” znane pod nazwą teorii strukturalistycznej (jej kulminacją jest synteza Foucault, *Słowa i rzeczy*, 1966); program przekroczenia klasycznych filozofii świadomości w dialogizmie [un dialogisme] (Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, 1981); prace odnawiające hermeneutykę podmiotu, który stał się skromnym poprzez położenie akcentu na jego ludzką skończoność, historyczność i zobowiązania (Gadamer, *Prawda i metoda*, 1966, Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, 1990)<sup>1</sup>.

Wymienieni autorzy i ich dzieła wpisują się oczywiście w spór o podmiotowość i tworzą jego bardzo ważną część, niemniej jednak stanowią jedynie jego fragment. Gdyby więc zapytać: czy jest to pełna lista dzieł oraz nazwisk uwikłanych w inte-

---

<sup>1</sup> V. Descombes, *Le Complément de Sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004, s. 8 [tłum. M. D.].

resującą nas debatę, to bez wątpienia można by bez narażania się na krytykę odpowiedzieć, że sięga on dalej i obejmuje większą liczbę autorów, niż przedstawia Descobes. W tym miejscu niech wystarczy, że wymienię Emmanuela Levinasa i jego kontynuatorów, Michela Henry'ego i Jacques'a Lacana, oraz jego następców, by ograniczyć się jedynie do wybranych autorów francuskojęzycznych.

Poniżej spróbuję przedstawić niektóre elementy tego sporu. Odwołam się na początku do kilku uwag historycznych i rozróżnień terminologicznych, następnie wychodząc od Kartezjusza, zarysuję podstawowe elementy jego teorii podmiotowości, później na jej tle wyodrębnię wybrane stanowiska, przede wszystkim współczesne, starając się tym samym pokazać dynamikę i różnorodność tej istotnej dla filozofii problematyki. Zarysowana perspektywa stanowi wybrany, choć rozległy obszar i dotyczy przede wszystkim filozofii europejskiej. Trzeba dodać, że spór o podmiot ciągle trwa, zaś doniesienia o śmierci podmiotu, o jego kresie lub wymazaniu wydają się zdecydowanie przedwczesne i nieuzasadnione.

Odwołując się do rozważań czysto terminologicznych, należy pamiętać, że samo pojęcie podmiotu, podmiotowości jest wieloznaczne, a co więcej, ciągle wzbudza niemałe kontrowersje. Jest tak, ponieważ bywa używane w rozmaitych kontekstach przez bardzo różniących się od siebie autorów, co w konsekwencji powoduje, że posługując się nim, łatwo jest popaść w błąd. Są to, jak sądzę, powody, by bliżej przyjrzeć się tej problematyce. Wypada zatem zapytać: kim lub czym jest podmiot? Czym w ogóle jest filozofia podmiotu? W jaki sposób podmiotowość wyodrębnia się jako osobny i istotny obszar refleksji filozoficznej? Jakie grupy problemów można dostrzec w obrębie tej tematyki? Przyjmuje się, że nowożytna filozofia w pełnym znaczeniu odkryła podmiotowy charakter człowieka. Oznacza to między innymi, że od tego momentu, używając słowa „podmiot”, utożsamiamy go z człowiekiem i jego „Ja”, to „Ja” z kolei odnosi się najczęściej do „Ja” myślącego. Rozpoczęło się to w filozofii Kartezjusza. Ale trzeba jednocześnie zaznaczyć, że kategoria podmiotu myśli, czy podmiotu w ogóle, nie dla wszystkich jest utożsamiana z osobą Kartezjusza. Na przykład Alain de Libera w swojej książce *Archéologie du sujet*, t. 1: *Naissance du sujet* pokazuje, że podmiot jako kategoria nie jest wcale wynalazkiem Kartezjusza<sup>2</sup>. Autor, idąc śladem wyznaczonym przez analizy Heideggera i Foucaulta, stara się udowodnić, że „podmiot” jest wytworem serii przemieszczeń oraz przekształceń w siatce pojęć, zasad oraz teoretycznych schematów, które poczynając od późnego antyku za sprawą między innymi Plotyna i św. Augustyna, poprzez autorów średniowiecznych, między innymi św. Tomasza, oraz dalsze teoretyczne przekształcenia, doprowadzają do pojawienia się pojęć i kategorii, z którymi od nowożytności zwykliśmy utożsamiać podmiotowość. W tym miejscu można by dodać, że sam Heidegger w swoich wykładach poświęconych Nietzsche, opublikowanych w latach 60. XX wieku pt. *Nietzsche*<sup>3</sup>, zwracał uwagę na fakt, że pojawienie

<sup>2</sup> Zob. A. de Libera, *Archéologie du sujet*, t. 1 : *Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2010.

<sup>3</sup> Zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1-2, Neske, Pfullingen 1961 [wyd. pol. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1-2, tłum. A. Gniazdowski et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998-1999].

się podmiotu w nowożytności związane jest z dziejami metafizyki. Zaś do czasów powstania nowożytnej metafizyki, co ma miejsce wraz z Kartezjuszem, wszelki byt pojmowany był jako *sub-iectum*. *Subiectum*, podmiot, jest tutaj łacińskim tłumaczeniem i interpretacją greckiego *hypokeimenon*, które dosłownie oznacza to, co leży pod spodem, u podstawy. Jest to także jedno ze znaczeń pojęcia substancji, *ousia*, używanych w metafizyce Arystotelesa. Nie powinno się tego pojęcia utożsamiać z pojęciem człowieka, a w szczególności z ludzkim „Ja”. Jest tak, ponieważ przed Kartezjuszem w nie mniejszym stopniu niż człowiek podmiotami są kamienie, rośliny czy zwierzęta. Dopiero od czasów Kartezjusza i za jego sprawą człowiek i ludzkie „Ja” stają się podmiotem.

Kartezjusz jest uznawany za ojca filozofii podmiotu, ale o czym należy pamiętać, nie jest jej jedynym przedstawicielem. Linia filozofii podmiotu wyznaczona przez Kartezjusza w filozofii nowożytnej i współczesnej biegnie bowiem od autora *Medytacji o pierwszej filozofii*, przez Kanta, Fichtego, zaś jej punktem kulminacyjnym w pierwszej połowie XX wieku są *Medytacje kartezjańskie* Husserla<sup>4</sup>. Na Husserlu się jednak nie kończy. Później wymienić można kilku jej kontynuatorów, takich jak na przykład Michel Henry, dla którego podmiotowość pozostaje w centrum refleksji. Obraz ten byłby niepełny, gdyby nie wspomnieć, że poglądy twórcy nowożytnej filozofii podmiotowości Kartezjusza same sytuują się w obrębie pewnej tradycji. Tym samym Kartezjańskie *ego cogito* poprzedzają sokratejskie „myślę” i jego troska o duszę, *epimeleia tes psyches* oraz niewątpliwie *cogito* św. Augustyna i jego człowiek wewnętrzny. Oczywiście jest to pewne uproszczenie. Niemniej jednak pozwala ono na wyodrębnienie zasadniczych cech pewnej długiej i ważnej tradycji filozoficznego myślenia.

W jaki sposób u Kartezjusza następuje utożsamienie podmiotu z człowiekiem, z ludzkim świadomym „Ja”? Warto się temu przyjrzeć, ponieważ Kartezjańskie ugruntowanie podmiotowości stanowi punkt odniesienia dla wielu nowożytnych koncepcji podmiotu. Jedne z nich nawiązują do projektu Kartezjusza, inne odnoszą się do niego w sposób krytyczny, jeszcze inne próbują wyjść poza zarysowany przez niego sposób ujmowania tej problematyki.

Kartezjusz w *Medytacjach o pierwszej filozofii* poszukuje pewności co do wiedzy i istnienia<sup>5</sup>. Pewność ta pojawia się w momencie największego zwątpienia, w chwili kiedy wprowadza on hipotezę złośliwego geniusza. Złośliwy geniusz może mnie łudzić, jeśli chodzi o moje własne myśli. Wówczas w umyśle Kartezjusza rodzi się pytanie: czyż więc ja sam czymś jestem? To ważne, zaprzeczył on już bowiem, że

<sup>4</sup> Jest to tzw. „mocna” linia filozofii podmiotu, o której mówi P. Ricoeur w *O sobie samym jako innym*. Wyróżnia on także linię „rozbitego” *cogito*, którą tworzą myśliciele kwestionujący dążenie do ugruntowania w *ego cogito* podstawy poznawczej i bytowej dla podmiotu. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 10-29.

<sup>5</sup> Szerzej piszę o tym w: *Narodziny nowożytnej podmiotowości*, [w:] M. Drwięga, *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013, s. 99-126. Tutaj przypominam główne elementy tam zawartej argumentacji.

ma zmysły i ciało. Wynika z tego, że nie jest tak ściśle z nimi związany, by bez nich nie istnieć. Ale pytające i wątpliwe „Ja” istnieje nawet po przyjęciu założenia, że w świecie nie istnieje nic i że wszechpotężny zwodziciel ludzi je. Nie może on jednak, zdaniem Kartezjusza, sprawić, bym nawet jako ludzony i oszukiwany przestał istnieć. Stąd pierwsza pewność: „Nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie ludzi”<sup>6</sup> (M., s. 31). „*Ja jestem, ja istnieję* musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem” (M., s. 32). Interesującą rzeczą jest to, że „Ja” sam wiem, że istnieję, nie wiem jednak, kim jako istniejący jestem. Tutaj formuła wyjściowa brzmi: *ego sum, ego existo*, nie zaś *cogito, ergo sum*. Ta druga pojawia się w *Rozprawie o metodzie*. Wprawdzie myślenie w szerokim tego słowa znaczeniu jest nierozłącznie związane z istnieniem, niemniej nie oznacza to, wbrew idealistycznej interpretacji, że istnienie (*esse*) wyprowadzane jest z myśli (*cogito*). Pewność co do istnienia jest pierwsza, ona zakorzenia poszukujące „Ja” w istnieniu. Oczywiście, trzeba pamiętać, że to *esse* nie jest do końca jasno i wyraźnie wyartykułowane przez samego Kartezjusza. W konsekwencji, co trafnie zauważył Heidegger, przyjmuje sens bytu stworzonego.

Kim jestem jako istniejące „Ja”? Kartezjusz odwołuje się do kilku nasuwających się odpowiedzi. Pierwsza z nich brzmi: uważałem się za człowieka. Czym jednak jest człowiek (*homo*)? Jest istotą żywą rozumną, *animal rationale*. *Animal rationale* jest łacińskim tłumaczeniem greckiego *dzoon logon echon*. Warto przypomnieć, że ta tradycyjna, od Arystotelesa po późnych scholastyków, odpowiedź nie zadowala Kartezjusza. Autor *Medytacji* odrzuca ją, uznając, że nie jest prosta, lecz złożona, zaś rozwikłanie tej złożoności zajęłoby mu zbyt dużo czasu. Podobnie rzecz się ma z odwołaniem się do posiadania ciała, jak i do bycia duszą. Odrzucone zostanie także odwołanie się do odżywiania, chodzenia oraz czucia. Łączą się one bowiem z ciałem, którego istnienie nie jest wszakże pewne. Po odrzuceniu możliwości utożsamienia „Ja” z posiadaniem ciała Kartezjusz dochodzi, jak sądzi, do zadowalającego go stwierdzenia. Powie: myślenie!

Ono jedno nie daje się ode mnie oddzielić. (...) Ja jestem, ja istnieję; to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście jak długo myślę; (...) jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą (*res cogitans*), to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*) (M., s. 34).

Myślenie (*cogitare*) jest tym, co mnie określa. *Ego sum, ego existo* – ja jestem, ja istnieję tak długo, jak długo jestem podmiotem aktów myślenia, *cogitationes*. Jeśli przestaję myśleć, jeśli nie ma aktów *ego cogito cogitata*, nie ma *cogitationes* i związanego z nimi podmiotu, to nie ma go w ogóle.

<sup>6</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 1-2, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie et al., PWN, Warszawa 1958 [wyd. łac. i fr. R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, t. 2: 1638-1642, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, Garnier, Paris 1967].

Można by jednak zapytać: dlaczego Kartezjusz nie pozostaje w tym miejscu, to znaczy nie zatrzyma się i nie opisze aktów myślącego podmiotu, z których można by dopiero wydobyć to, co istotne, lecz natychmiast przechodzi do substancjalnej charakterystyki *ego*? „Jestem więc dokładnie tylko rzeczą myślącą, *sum igitur praecise tantum res cogitans*” (wyd. pol. s. 34, wyd. franc. s. 184). Co skłania go do pominięcia dwóch, jak sądzę, ważnych elementów związanych z uzasadnieniami przejścia: od ja myślę do jestem rzeczą myślącą oraz od ja jestem do jestem rzeczą myślącą? Dlaczego stawia znak równości między *ego cogito* i *res cogitans* oraz *ego sum* i *res cogitans*? Jednym z powodów jest fakt, że Kartezjusz dziedziczy z tradycji filozoficznej sposób metafizycznego myślenia w kategoriach substancji. Jego rozumienie substancji różni się od rozumienia Arystotelesa czy tego, które później charakterystyczne było dla scholastyków. W *Zasadach filozofii* tak określa on to pojęcie:

przez substancję niczego innego nie możemy rozumieć jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do swego istnienia. (...) wszelako nie możemy poznać substancji na podstawie tego tylko, że jest ona rzeczą istniejącą (...). Ale łatwo ją poznajemy na podstawie któregokolwiek z jej atrybutów, przez owo wspólne założenie, że temu, co jest niczym, nie przysługują żadne atrybuty ani żadne własności lub jakości. Na postawie tego bowiem, że dostrzegamy obecność jakiegoś atrybutu, wnosimy, że z konieczności obecna jest jakaś rzecz istniejąca, czyli substancja, której go można przypisywać. (...) każdej substancji przysługuje jakaś główna własność, która konstytuuje jej naturę i istotę i do której sprowadza się wszystkie inne właściwości<sup>7</sup>.

Jeśli „Ja” jest podmiotem i substancją, to zgodnie z tradycją filozoficznego myślenia oraz właściwym jej pojęciom można powiedzieć, że „Ja”, *ego* to *subiectum* i *substantia*, a więc *subiectum* wskazuje na coś, co jest umieszczone pod (*sub*), w podstawie. Tym czymś jest coś stałego, trwającego, coś, co stale jest (*sub-stare*). Krótko mówiąc, do tego, do czego stale odnoszą się charakteryzujące go właściwości, a tą właściwością jest myślenie. „Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą; lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą” (M., s. 34).

Co to jest rzecz myśląca? Drugie określenie *res cogitans* mówi, że „jest to rzecz, która wątpi (*dubitans*), pojmuje (*intelligens*), twierdzi (*affirmans*), przeczy (*negans*), chce (*volens*), nie chce (*nolens*), a także wyobraża sobie (*imaginans*) i czuje (*sentiens*)” (M., s. 36, s. 186). Warto zauważyć, że myślenie (*cogitare*) jest tutaj ujmowane niezwykle szeroko, obejmuje ono bowiem wątpienie, czynności intelektualne, twierdzenie, przeczenie, akty woli oraz wyobraźni, a także czucie. Samo to wyliczenie musi skłaniać do wniosku, że nie ma tutaj mowy o uprzywilejowaniu na przykład czynności intelektualnych. *Intellectus* to nazwa odnosząca się do jednej z czynności myślenia, z którą związane są tylko pewne akty świadomości. Rodzi się wszakże pytanie: czym mógłbym być ponadto? Wprawdzie myślenia nie da się ode mnie oddzielić, ale czy tylko myślenie mnie charakteryzuje? Kartezjusz rozważać

<sup>7</sup> Idem, *Zasady filozofii*, tłum. i oprac. I. Dąmbaska, PWN, Warszawa 1960, s. 32-33.

będzie różne możliwości. Otóż pierwszą rzeczą, która mu się narzucała, był fakt, że posiada ciało. Ale mieć twarz, ręce, ramiona to: „mieć całą tę maszynierię członków, jaką spostrzega się także u trupa” (M., s. 36). Ponadto bazując na znanym już wcześniej argumentie o nierozróżnialności snu i jawy, autor *Zasad filozofii* ewentualność posiadania ciała odrzuca. Ostatecznie więc dochodzi do przekonania, że jako rzecz myśląca (*res cogitans*) jestem tym, kto wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje. Jak widać, zdolność czucia nie jest złączona z ciałem, lecz z duszą. Tym samym ukonstytuowany zostaje Kartezjański podmiot. Podmiot ten jednak z racji wątpienia w ciało został pozbawiony oparcia, nie posiada żadnych czasoprzestrzennych punktów odniesienia. Nie ma też zaczepienia w realnym świecie codziennych ludzkich doświadczeń. W następnych medytacjach Kartezjusz będzie kolejno usiłował przywrócić podmiotowi przynależność do świata i ciało. Gwarantem ich istnienia będzie Bóg, którego dowód Kartezjusz przedstawi w dalszej części *Medytacji*. Ciało wprawdzie będzie częścią podmiotu, ale jego istnienie nie będzie całkowicie pewne. Będzie to ciało obiektywne pojmowane jako substancja rozciąglą oraz biologiczny mechanizm. Nie ma więc mowy u Kartezjusza o podmiotowym ciełe. Raczej należałoby powiedzieć, że podmiot ma obiektywne ciało.

Przedstawione powyżej przypomnienia stanowią punkt odniesienia dla rozwoju nowożytnej, a szczególnie współczesnej dyskusji na temat podmiotu. Warto zwrócić uwagę na kilka wybranych punktów odniesienia, które wpłynęły na rozwój i modyfikację poruszanej problematyki. Nie są to rzecz jasna wszystkie możliwe punkty odniesienia, lecz takie, które z perspektywy interesującej nas dyskusji warto wyróżnić. Pozwolą one na ujęcie złożoności tej problematyki oraz dadzą możliwość problematyzacji zagadnienia. Nie będą to oczywiście pełne rozwinięcia zagadnień, gdyż każde z nich mogłoby się stać przedmiotem osobnej rozprawy. Chodzi raczej o krótki zarys problematyki uwypuklający niektóre ważne dla filozofii podmiotu zagadnienia.

Pierwszy z nich wiąże się z osobą Immanuela Kanta. Należy on do reprezentantów filozofii podmiotu, ale w jego myśleniu uwidacznia się pewien paradoks. Polega on na tym, że w chwili, kiedy filozofia w ogóle postrzegana jest jako filozofia podmiotu, co ma właśnie miejsce w przypadku Kanta, to bytowy fundament tej filozofii jej się wymyka<sup>8</sup>. Dokładniej rzecz ujmując, łączy się to z pytaniem o istnienie samego podmiotu. Paradoks ten najlepiej widać w Kantowskiej krytyce paralogizmu psychologii racjonalnej zamieszczonej w *Krytyce czystego rozumu*<sup>9</sup>. Krytykę tę można interpretować jako krytykę kwestionującą istnienie podmiotu, w tym sensie, że o „Ja” z formuły „Ja myślę” Kant powie, iż „poza logicznym

<sup>8</sup> Zwrócił na to uwagę wybitny XX-wieczny reprezentant filozofii podmiotu Michel Henry. Zob. idem, *La critique du sujet*, [w:] *Phénoménologie de la vie*, t. 2: *De la subjectivité*, PUF, Paris 2003.

<sup>9</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. i oprac. R. Ingarden, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 47 i nast.



znaczeniem słowa »Ja« nie mamy innej wiedzy o podmiocie samym w sobie, który jako substrat leży u podstawy [zarówno] owego »Ja«, jak i wszystkich myśli” (*Kryt.*, s. 53). Co więcej, autor *Krytyki czystego rozumu* stwierdzi, że nie możemy wywieść bycia naszego „Ja” ani z czystej myśli, ani z czystych pojęć, a także nie jest ono dostępne dla naoczności. W konsekwencji krytyka Kanta, która sama jest filozofią podmiotu, wysuwa przeciwko sobie poważny zarzut, czyniący problematycznym istnienie podmiotu. Ale Kant, jak słusznie w swoich rozważaniach zauważył Michel Henry, wcale nie wyeliminował kwestii podmiotowości. Dokonał on raczej redukcji podmiotu. Ten pozbawiony istnienia podmiot zredukowany został do przedstawienia, reprezentacji. Kant wielokrotnie powtarza, że formuła „Ja myślę” towarzyszy wszystkim naszym przedstawieniom. Jakie są tego konsekwencje? Przede wszystkim subiektywne cechy podmiotowości zostają przedstawione przy pomocy obiektywnych i bezosobowych pojęć odnoszących się bardziej do przedmiotu niż podmiotu, co sprawia, że analiza struktur podmiotu jest analizą tego, co obiektywne, tj. czasu, przestrzeni, przyczynowości itd. Kantowski podmiot staje się bezosobowy, a nacisk położony zostaje na uniwersalne i ogólne właściwości, co istotne, dokonuje się to z pominięciem tego, co jednostkowe i niepowtarzalne. A zatem w myśleniu Kanta dochodzimy do dziwnej sytuacji. Z jednej strony autor *Uzasadnienia metafizyki moralności* jako reprezentant filozofii podmiotu podkreśla, że formuła „Ja myślę” towarzyszy wszystkim naszym przedstawieniom i wskazuje na podmiot transcendentalny. Z drugiej strony jednak istnienie tego podmiotu staje się problematyczne, a sama formuła „Ja myślę” bytowo pusta.

Drugi punkt dotyczy fenomenologii. Za sprawą jej twórcy, Edmunda Husserla, fenomenologia nawiązuje bezpośrednio do wątków kartezjańsko-kantowskich. To nawiązanie jest złożone. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że problem podmiotu i „Ja” transcendentalnego bezpośrednio łączy się z problematyką świadomości. Wypada przypomnieć, że Husserl w przeciwieństwie do Kanta nie przyjmuje założenia o podmiocie transcendentalnym, lecz stara się przy pomocy własnej metody uchwycić w naoczności „Ja” transcendentalne. Kluczową rolę odgrywa tutaj redukcja. Trzeba również dodać, że autor *Medytacji kartezjańskich* nie posługuje się w swoich analizach, jak to miało miejsce u Kartezjusza, pojęciem substancji, choć niekiedy ślady tego słownictwa także można odnaleźć. W najbardziej „idealistycznym” dla fenomenologii Husserla okresie, który łączy się z takimi działami, jak *Idee* i *Medytacje kartezjańskie*, odnaleźć można bogatą charakterystykę „Ja” i podmiotowości. Husserl, zawieszając naturalną postawę wobec świata charakterystyczną dla życia codziennego i nauk szczegółowych, posługując się redukcją, stara się odsłonić dostęp do sfery badań charakterystycznych dla świadomości i w jej obrębie uchwycić oraz opisać ten szczególny wymiar świadomości, który łączy się z „czystym podmiotem”, „czystym Ja” lub „Ja transcendentalnym”. Wydaje się, że szczytowym punktem idealizmu transcendentalnego Husserla są jego *Medytacje kartezjańskie*. Tekst ten, szczególnie *Medytacja* czwarta, zawiera wiele uwag, które wskazują, że w obrębie przeżyć strumienia świadomości da się uchwycić „Ja, które przeżywa to i owo i żyje

refleksyjnie w tym i owym *cogito* jako to samo Ja<sup>10</sup>. Bywa ono zresztą różnie określone: identyczny biegun przeżyć, substrat określeń habitualnych czy monada. Cały ten interesujący proces doprowadził do wyników, które stały się przedmiotem wielu opracowań, dając jednocześnie początek innym ujęciom podmiotowości<sup>11</sup>.

W obrębie szeroko pojmowanej tradycji fenomenologicznej spór o podmiot, o to, kim jest „Ja”, ujawnił interesujące stanowiska. Jedno z nich łączy się z osobą Martina Heideggera. Oczywiście mówiąc „podmiot” oraz „Ja”, należy mieć w pamięci, że Heidegger nie posługuje się tymi terminami, a w jego miejsce pojawia się określenie *Dasein*, jestestwo, oraz odpowiednia terminologia. W swojej argumentacji przeciwko nowożytnej i współczesnej tradycji filozofii podmiotu niemiecki myśliciel stara się pokazać, że nie chodzi o nawiązanie do tradycji filozofii podmiotu, lecz o jej przewyciężenie, a wraz z krytyką wypracowane zostaje nowe ujęcie człowieka i terminologia. W okresie *Bycia i czasu*<sup>12</sup> Heidegger zauważa, że użyciu takich pojęć, jak na przykład podmiot, towarzyszy poczucie braku potrzeby pytania o bycie tak określanego bytu. Zaznaczając różnicę ontologiczną między byciem a bytem, Heidegger skupia się na pytaniu „kim jest *Dasein*, jestestwo?”, zwracając uwagę na to, że istota takiego bytu tkwi w jego egzystencji, co wskazuje na otwartość i możliwości, jakie przed takim bytem stoją. Heidegger, co warto przypomnieć, nie skupia się na relacji podmiotowo-przedmiotowej czy na analizie świadomości, lecz na fakcie bycia w świecie i opisie codzienności. Jego analiza dąży do odsłonięcia najbardziej własnej możliwości bycia jestestwa. Egzystencja posiada wymiar czasowy, który podkreśla ludzką skończoność. Relacja do śmierci, nazywana byciem-ku-śmierci, ma szczególne znaczenie dla rozumienia tego, kim jesteśmy. Jest tak, ponieważ bycie-ku-śmierci staje się najbardziej własną możliwością, zaś odkrycie skończoności otwiera na bycie i jego rozumienie. Jak łatwo zauważyć, analizy podmiotu jako substancji czy w oparciu o analizę świadomości nie mogą się już dłużej utrzymać. Pojawia się całkiem nowe pojmowanie człowieka, któremu jednocześnie towarzyszy wysiłek przewyciężenia Kartezjańskiego dziedzictwa.

<sup>10</sup> Zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, z dodaniem *Uwag krytycznych* R. Ingardena, tłum. A. Wąjs, PWN, Warszawa 1982, s. 94 i nast.

<sup>11</sup> Na gruncie polskim ciekawą próbą rekonstrukcji Husserlowskiego ujęcia „Ja” i podmiotowości oraz dyskusji z nim jest książka J. Tischnera *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006. Pierwsza jej część zatytułowana *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, będąca doktoratem napisanym pod kierunkiem Ingardena, zawiera oprócz analiz poglądów Husserla także dyskusję z wybranymi interpretacjami skupiającymi się na „Ja” i podmiotowości, między innymi poglądami Eugena Finka, Romana Ingardena, Jeana-Paula Sartre’a. Wypada dodać, że sam Tischner w dalszym ciągu swojej twórczości także włączył się w spór o podmiot i na gruncie tradycji fenomenologicznej we wczesnej fazie rozwoju swoich poglądów utrzymywał, że centrum podmiotu jest „Ja” aksjologiczne, co uwidacznia się już w drugiej części wspomnianej książki zatytułowanej *Fenomenologia świadomości egotycznej* i innych tekstach z tego okresu.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993 [wyd. pol. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. i oprac. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994].



W innym kierunku poszły analizy Emmanuela Levinasa. Francuski filozof należy do tej grupy współczesnych myślicieli, którzy także zaproponowali nowe i oryginalne ujęcie tego zagadnienia. Kluczową rolę w pojmowaniu podmiotowości odgrywa tutaj relacja Ja-Ty, Ja-Inny. Przyjęcie takiej perspektywy oznacza, że w przeciwieństwie do tradycji wywodzącej się od Kartezjusza fundamentem myślenia o podmiocie nie jest „Ja”, lecz inny, drugi. Należy dodać, że Levinas uwzględnia, jeśli można tak powiedzieć, dwojaką konstytucję podmiotu. Z jednej strony w swoich tekstach przedstawia opis podmiotowości, który staje się dla niego negatywnym punktem odniesienia. Wyodrębnić tu można dwa charakterystyczne elementy: pierwszy, ontologiczno-poznawczy, który łączy się z właściwym całej niemalże filozofii zachodniej sposobem myślenia w kategoriach bytu/bycia; oraz drugi, blisko z tym związany sposób myślenia o podmiocie w pierwszej osobie liczby pojedynczej<sup>13</sup>. Z drugiej strony cały wysiłek Levinasa zmierza do krytyki takiego ujęcia i wypracowania na jej tle nowej koncepcji podmiotu. W tej nowej perspektywie, w przeciwieństwie do Kartezjańskiej, podmiot nie posiada aktywnej władzy ustanawiania siebie. Raczej w związku z odkryciem drugiego zostaje on przez niego ustanowiony. Poza tym poznawczo-ontologiczna samo-konstytucja podmiotu zostaje zastąpiona przez etyczne spotkanie drugiego; drugi, czyniąc mnie odpowiedzialnym, sprawia, że jestem jednocześnie jedynym w mojej za niego odpowiedzialności. Podmiot ten wreszcie jest podmiotem cielesnym, a ciało nie jest jego drugorzędnym elementem, lecz punktem doświadczenia świata, drugiego i siebie samego. W ten sposób Levinas nawiązuje do wątków tak charakterystycznych dla XX-wiecznych autorów, takich jak: Maurice Merleau-Ponty, Gabriel Marcel czy Jan Patočka, którzy analizując podmiotowość, podkreślali jej z istoty wcielony charakter i zwalczali Kartezjański dualizm z jego substancjalno-mechanistycznym pojmowaniem ludzkiej cielesności. Współcześnie ten wątek jest wyraźnie obecny w twórczości Renauda Barbarasa<sup>14</sup>.

W gronie współczesnych fenomenologów znalazł się także autor, który w twórczy sposób nawiązał do Kartezjusza. Jest nim wspomniany już Michel Henry. Koncepcja Henry’ego powstała wraz z nową postacią fenomenologii, która nie brała za punkt wyjścia analizy intencjonalności świadomości, lecz idąc drogą radykalnej redukcji, odkrywała świat immanencji<sup>15</sup>. Nowy sposób ujęcia immanencji przez Henry’ego nawiązywał do dwóch pierwszych *Medytacji* Kartezjusza, widząc w nich odkrycie nowej drogi analizy podmiotu, który jednak został szybko zaprzepaszczony przez ojca nowożytnego racjonalizmu. Henry powraca do tych odkryć i nadaje im zupełnie inną postać. W centrum uwagi pojawia się doświadczenie samo-pobudzania

<sup>13</sup> Sposób konstytucji takiej podmiotowości został przedstawiony w rozdziale *Hipostaza*, zob. E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1963 [wyd. pol. E. Levinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Homini, Kraków 2006, s. 105-138]. To między innymi w wyniku tego procesu pojawia się „Ja” jako substancja i poznanie.

<sup>14</sup> Zob. R. Barbaras, *Introduction à la phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008; idem, *Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013.

<sup>15</sup> Zob. M. Henry, *O fenomenologii*, tłum. i wpraw. M. Drwięga, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.

(*auto-affection*), poprzez które francuski filozof starał się oddać doświadczenie życia w jego podstawowych modalnościach uchwyconych w takich fenomenach, jak na przykład radość lub smutek. Życie, choć niewidzialne, staje się możliwe do doświadczenia i opisywania w jego najbardziej pierwotnych postaciach.

W centrum doświadczenia życia konstytuuje się także podmiot. Jego rdzeń tworzy doznaniowe, afektywne „Ja”. Ponieważ jest to podmiot nieodłącznie związany z życiem, to jego „substancję” tworzy „impresyjna materia życia”. Innymi słowy, jest on złożony z prostych, elementarnych impresji życia, takich jak na przykład ból czy rozkosz, radość lub lęk, z których utkana jest substancjalna materia samej podmiotowości. Jest ona żywa i niepowtarzalna, nie łączy się z tym, co bezosobowe i anonimowe, lecz za sprawą życia na przykład w rozkoszy lub bólu, w radości i smutku, doświadczając samą siebie, jednostkowi się jako coś jedyne i niepowtarzalnego. Doświadczenie to nie jest jakimś mistycznym przeżyciem, lecz jest bezpośrednio i nierozdzielnie związane z ciałem, żywym i doznaniowym ciałem, nie zaś rozciąglą substancją, o której mówił Kartezjusz.

Trzeci punkt związany jest z krytyką podejścia, które zrównuje podmiot i „Ja” ze świadomością. Krytyka ta i wynikający z niej nowy sposób ujęcia podmiotowości daje o sobie znać wraz z pojawieniem się psychoanalizy. Główna teza Freuda mówi, że życie psychiczne nie równa się świadomości. Tym samym zakwestionowana zostaje centralna teza leżąca u podstaw Kartezjańskiego pojmowania podmiotowości. Freud trafia dokładnie w punkt, który ojciec nowożytnego racjonalizmu i jego następcy uważali za punkt pewności. Freud już w *Objaśnianiu marzeń sennych*<sup>16</sup> (1900) przedstawił pierwszy model topograficzny, w którym wyróżnił ciąg miejsc w znacznej mierze nieuchwytnych dla percepcji: świadomość, przedświadome i nieświadome. Są to systemy rządzone własnymi prawami we wzajemnych niesprowadzalnych stosunkach z każdą jakością świadomości. Kluczową rolę w tym systemie odgrywało nieświadome. Najpierw pojmowane jako to, co wyparte ze świadomości, by w wyniku ewolucji poglądów twórcy psychoanalizy stać się kluczowym elementem struktury wyjaśniającej działanie podmiotu, zwanej drugim modelem topograficznym. Strukturę tę opisują trzy pojęcia (*Nad-Ja*, *Ja* oraz *To*)<sup>17</sup>. Tutaj nieświadome odnosi się nie tylko do najgłębszej warstwy naszego „Ja”, wypartych pragnień oraz popędów, lecz także do tego, co najwyższe, a więc do nakazów i reguł, które wywierają wpływ na nasze jednostkowe i społeczne zachowanie.

Co to jednak oznacza dla samego pojmowania podmiotu? Istnieje tutaj kilka możliwości interpretacji. Zgodnie z pierwszą podmiot świadomości, jego „Ja”, zostaje skonfrontowany z doświadczeniem niemocy i ograniczenia, napotyka własne granice. Nie mamy tu do czynienia z jego obaleniem, lecz z rodzajem wstrząsu, którego doświadcza. Wynika stąd zadanie, którym jest stawianie się świadomym i silnym. Świadomość ma za zadanie czuwać i regulować dostęp do rzeczywistości, zaś „Ja” dążyć do poskramiania nieświadomych sił, który je przygniatały.

<sup>16</sup> Zob. S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 1996.

<sup>17</sup> Zob. idem, *Nieświadomość oraz Ja i To*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 8: *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2007.

Psychoanaliza egzystencjalna Jeana Paula Sartre'a może stanowić przykład próby asymilacji twierdzeń psychoanalizy przez szkołę myślenia, która nawiązuje do kartezjanizmu. Ale jest też druga możliwość, którą reprezentuje Jacques Lacan. Zgodnie z tą interpretacją podmiot, o którym w psychoanalizie mowa, to podmiot nieświadomego. Innymi słowy, nieświadome wymyka się całkowicie kręgowi pewności, w którym podmiot rozpoznaje siebie jako ego (Lacan odróżnia ego od „Ja”). Kartezjańskie ego i jego późniejsze wcielenia związane ze świadomością dochodzą do granicy, poprzez którą dają o sobie znać zjawiska (marzenia sennie, dowcipy, przejęzyczenia, symptomy) świadczące o istnieniu innego miejsca, gdzie umieścić można podmiot nieświadomego. W tym obszarze odnajdujemy „Ja”, „Ja” podmiotu nieświadomego. Kartezjańskie ego pozwala więc zarysować granicę, poza którą wyłania się „Ja” podmiotu nieświadomego.

Jedną z najbardziej ciekawych krytyk podmiotu tradycji kartezjańsko-kantowskiej łączy się z pewnym okresem twórczości Foucaulta<sup>18</sup>. Zdaniem francuskiego filozofa stoimy przed problemem ponownego wypracowania teorii podmiotu. Pozostaje faktem trudnym do zakwestionowania, że teoria ta, jak widzieliśmy, została znacząco zmodyfikowana i odnowiona w latach 60. i 70. XX wieku, do czego przyczyniło się wiele dyscyplin, między innymi psychoanaliza i językoznawstwo. Miało to oczywiście wpływ na modyfikację oceny ważności podmiotu, która od czasów Kartezjusza utrzymywała się w filozofii zachodniej. Otóż psychoanaliza i na przykład strukturalizm zakwestionowały absolutną pozycję podmiotu. Autorowi *Słów i rzeczy* nie chodzi o zakwestionowanie podmiotu, chce on raczej, odwołując się do historii i genealogii, pokazać, w jaki sposób tworzy się konstytucja podmiotu, podmiotu, który nie jest raz i definitywnie dany. Oznacza to, że pragnie on opisać historyczną konstytucję podmiotu, dokonującą się poprzez dyskurs pojmowany jako zbiór strategii, które same stanowią część praktyk społecznych. W praktykach tych można, zdaniem Foucaulta, zlokalizować pojawienie się nowych form podmiotowości.

W *Nadzorować i karać* wybranym obszarem analizy są nauki prawne. Analizując zmiany w sposobie karania, Foucault dochodzi do styku nauk prawnych i humanistycznych, na którym, jego zdaniem, lokuje się technologia władzy. Działanie tej władzy, której nie można ujmować w tradycyjny sposób, wpływa na kształtowanie się podmiotowości. Władza ta między innymi blokuje i ujarzmia. Blokowanie (*investissement*) to złożony proces otaczania, obsadzania i lokowania sił oraz energii w różnego rodzaju działania, które doprowadzić mają do u-*ja*-rzmiania (*as-sujet-tissement*). To drugie pojęcie zawiera w sobie *sujet*, podmiot. Oznacza ono „narzucanie reguł”, „przymus”, „podległość”, zatem podmiot to ktoś, kto temu przymusowi podlega. Foucault chce tutaj wrócić do tego znaczenia słowa *sujet*, jednocześnie odwołując się do sensu, który rozpowszechnił się w nowożytności, gdzie podmiot

<sup>18</sup> Zob. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975 [wyd. pol. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998].

jest podstawą reguł. W konsekwencji, zadaniem Foucaulta, podmiot wywodzi się czy jest skutkiem procesów u-*ja*-rzmiania, polegających na różnorodnym oddziaływaniu władz na ciało. Innymi słowy, w procesie normalizacji i dyscyplinowania ciała, który dokonuje się, historycznie rzecz biorąc, poprzez coraz większy wzrost nadzoru i kontroli władz eksperckich obejmujących pedagogów, psychologów, lekarzy, kryminologów, nauczycieli itd., na powierzchni ciała tworzy się „wyprodukowana” zostaje podmiotowość. To, co odczuwane jest jako autonomiczne i świadome „Ja”, zdaniem francuskiego filozofa okazuje się w ostateczności być skutkiem oddziaływania wielorakich władz i instytucji.

Na koniec pojawia się pytanie: czy po tak radykalnej krytyce można bez wahania stwierdzić, że problematyka podmiotu osiągnęła swój kres? Myślę, że taki wniosek jest przedwczesny. Jeśli już mowa o kresie, to trzeba raczej zauważyć, że dobiegał do kresu pewien sposób pytania o podmiot, sposób myślenia, który został zapoczątkowany przez Kartezjusza. Nie oznacza to jednak, że problem podmiotu został całkowicie usunięty. Sądzę, że obecnie znajdujemy się nawet w sytuacji, w której nowy sposób pytania o podmiotowość staje się wręcz koniecznością. Jest tak nie dlatego, że poststrukturalistyczni myśliciele wyeliminowali ostatecznie podmiot z refleksji filozoficznej, lecz dlatego, że w czasach nawrotu naturalizmu w różnych jego postaciach, w epoce technicyzacji i cyborgizacji myślenia o człowieku zagadnienie to domaga się nowego opracowania.

Artykuły wchodzące w skład pierwszej części skupiają się na wielu szczegółowych zagadnieniach odnoszących się do problematyki podmiotu. Nie obejmują całości tej rozległej problematyki, ale dotyczą wielu jej istotnych punktów. W pierwszym z zamieszczonych w tej części tekstów, zatytułowanym *Podmiotowość jako relacja osoby do jej własnej przyszłości*, Robert Piłat przedstawia dyskusję na temat pewnych znaczeń podmiotowości. Nawiązując do wybranych współczesnych debat prowadzonych na gruncie fenomenologii oraz filozofii analitycznej, autor ukazuje ich słabe strony oraz ograniczenia. Rozważania Piłata pokazują nieuchwytność podmiotu w typowych konstrukcjach językowych służących do mówienia o sobie samym: „wyrażenie »Ja« wydaje się pozbawione referencji, a jego sens jest niejednolity”. Nieuzasadnione wydaje się także rezygnowanie z semantyki „Ja” na rzecz opartych na pracy pamięci wzorów doświadczenia. Autor stara się podkreślić związek między podmiotowością a odpowiedzialnością. Również nie przekonuje próba oparcia pojęcia podmiotu na niezmiennikach doświadczenia. Autor twierdzi, że właściwą domeną podmiotowości nie jest myślenie i doświadczenie, lecz działanie. W obrębie działania zaś „właściwa konstytucja podmiotowości zachodzi w obrębie deliberacji”, czyli wiąże się z podejmowaniem decyzji, skupionych na teraźniejszości i otwartych na przyszłość. Należy dodać, że Piłat rozróżnia osobę i podmiot. Osoba wiąże się z uznaniem, uprawnieniami i godnością, podczas gdy podmiot związany jest z pojęciem autorstwa, posiadania, odpowiedzialności i zobowiązania. Osoba może, ale nie musi być podmiotem. W konsekwencji, zdaniem autora, „podmiotowość jest racjonalnością osoby, która pozwala na zrozumiałe dla tej osoby kształtowanie własnych działań i przyjmowanie za nie odpowiedzialności”.

W artykule *W cieniu pewnego odkrycia. Husserl i Freud w kwestii podmiotowości* Kamil Moroz umieszcza kwestię podmiotowości w kontekście ewolucji poglądów dwóch uczniów Franza Brentana – Husserla i Freuda. Zgodnie z zaproponowaną interpretacją punktem wyjścia są poglądy Brentana dotyczące świadomości i życia psychicznego, które następnie zostają w krytyczny sposób przetworzone przez jego dwóch uczniów. W obydwu interpretacjach nie można utożsamiać życia psychicznego ze świadomością. Nie można go utożsamiać ze świadomością, ponieważ Freud przyjmuje istnienie nieświadomego, zdaniem Husserla z kolei świadomość transcendentálna nie sprowadza się do świadomości psychologicznej i empirycznej. Husserl odkrywa ego „odarte z własności psychologicznych, antropologicznych, historycznych, ale żywe, monadyczne i w czasie”, Freud zaś, chciałoby się dodać, poprzez odsłonięcie nieświadomego w życiu psychicznym uniemożliwia utożsamienie ego ze świadomością. U Husserla i Freuda następuje przeformułowanie całego pola teoretycznego transcendentalizmu oraz dokonuje się radykalna krytyka świadomości naturalnej i bezpośredniej, wraz z czym pojawia się nowy sposób ujęcia podmiotowości. Kluczowy jest tutaj stosunek do czegoś innego. Dla freudowskiego podmiotu nieświadomego transcendentálne ego „jest strażnikiem czegoś innego”, natomiast podmiot nieświadomego przy „Ja” transcendentálnym „okazuje się podróznikiem, wiedzionym i uwodzonym przez coś innego”.

Karel Novotný w tekście „*Ja pasywne*” i „*pojedyncza podmiotowość żywego ciała*”. *O związku między podmiotowością i żywą cielesnością u Husserla i Patočki* czyni przedmiotem analizy problem relacji między podmiotowością z żywym ciałem a ciałem organicznym. Perspektywa, którą przyjmuje autor, wychodzi od analiz Husserla, ale nie jest to punkt widzenia czystej świadomości i „Ja” transcendentálnego. Nawiązując do poglądów ucznia Husserla i Heideggera, czyli Jana Patočki, autor wychodzi od pojęcia ruchów życia. Jest to punkt wyjścia przyjęty przez Patočkę w jego asubiektywnej fenomenologii, która ujmuje podmiotowość, wychodząc nie od czystej świadomości, lecz w oparciu o analizę ruchu, ruchów życia. Z tej perspektywy podmiot staje się wraz ze światem całością możliwą do analizowania. Podmiot w takim ujęciu, czyli idąc drogą wyznaczoną przez francuskich uczniów Husserla, w szczególności przez Merleau-Ponty’ego, staje się podmiotem cielesnym. Ciało zostaje tutaj ujęte w całkowicie inny niż u Kartezjusza sposób. Nie jest to substancja rozciąglą, lecz przedstawia ono nieodzowną dla konstytucji podmiotu warstwę sensu. Jest to pojedyncza podmiotowość żywego ciała bezpośrednio związana z ruchem życia.

W artykule *Stawanie się podmiotem jako przewyciężanie samego siebie w ujęciu Emmanuela Levinasa* Magdalena Kozak przedstawia proces rozumienia powstawania podmiotowości w twórczości Levinasa. Trzeba zaznaczyć, że w filozofii Levinasa można mówić co najmniej o dwóch różnych podmiotach. W pierwszym przypadku jest to podmiot związany z istnieniem lub też podmiot, którego geneza opiera się na pojęciu bycia/bytu. Wczesny Levinas zarysował w interesujący sposób powstanie takiego podmiotu i opisał go, bazując na pojęciach ontologicznych. Autorka odtwarza tę genezę, pokazując jednocześnie, że na takim podmiocie ciąży



ontologiczne osamotnienie, ciężar bycia. Próbą wyjścia z tej sytuacji jest coś, co leży u podstaw, by tak rzec, drugiej podmiotowości, której analizy skupiają się na pojęciu odpowiedzialności etycznej. Podmiot jest podmiotem, który odpowiada na wezwanie innego, i tym samym główny akcent zostaje położony na innego, a nie na mnie. Oznacza to przewyższenie egotycznej podmiotowości na rzecz nowego pojmowania podmiotu jako podmiotu odpowiedzialności. Ten wątek znajduje zwieńczenie w figurze zakładnika oraz pojęciu substytucji. Innymi słowy, mówiąc „podmiot”, nie mówię „Ja” świadomości, istnienia, owo „Ja” zostaje całkowicie podporządkowane innemu, w związku z tym należałoby odtąd raczej mówić „Ja dla innego” czy też „Ja zamiast innego”. Oto całkiem nowa formuła podmiotowości.

Ostatni z zamieszczonych w części pierwszej tekstów, artykuł autorstwa Filipa Kobieli *Fenomenologia analityczna Romana Ingardena wobec dwutorowości badań problematyki podmiotowości*, jest próbą rekonstrukcji poglądów Romana Ingardena i wpisania ich we współczesną dyskusję o podmiotowości. Autor zauważa dwutorowość badań nad problematyką podmiotowości. Polega ona na tym, że z jednej strony mamy ujęcie fenomenologiczne dane pojedynczej świadomości od „wewnątrz”, z drugiej ujęcie naturalistyczne od „zewnątrz”, wychodzące od badań mózgu i układu nerwowego. Podejścia te w znacznej mierze wywodzą się ze stosowania rozbieżnych metod badawczych. Interdyscyplinarne ujęcie podmiotowości wiąże się z poszukiwaniem płaszczyzny ewentualnego porozumienia przedstawicieli tych rozbieżnych perspektyw. Taką filozofią w ujęciu autora jest fenomenologia analityczna Ingardena, która „doszła do badań zorientowanych bardziej obiektywnie, zachowując jednak specyficzny rys fenomenologiczny”. Zgodnie z taką interpretacją Ingarden wpisuje się w tradycję kompatybilistyczną, której oryginalność polega na „osadzeniu wolności w podmiocie będącym systemem względnie izolowanym”. Późna filozofia Ingardena wpisuje się w ramy interdyscyplinarnego ujęcia podmiotowości. Ingarden stara się tutaj łączyć wyniki pochodzące z wglądu fenomenologicznego z wynikami wypracowanymi przez nauki szczegółowe. Wyłącza się z tego nowa koncepcja podmiotu, która ma charakter antyredukcyjny i emergentystyczny.

Całość przedstawionych tekstów pozwala uświadomić czytelnikowi rozległość problematyki dotyczącej podmiotowości oraz wielu sposobów jej ujmowania.



## Bibliografia

- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 1-2, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie et al., PWN, Warszawa 1958 [wyd. łac. i fr. R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, t. 2: 1638-1642, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, Garnier, Paris 1967].
- Descartes R., *Zasady filozofii*, tłum. i oprac. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960.
- Descombes V., *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004.

- Drwięga M., *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.
- Foucault M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975 [wyd. pol. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998].
- Freud S., *Nieświadomość oraz Ja i To*, [w:] idem, *Dzieła*, t. 8: *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2007.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993 [wyd. pol. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. i oprac. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994].
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 1-2, Neske, Pfullingen 1961 [wyd. pol. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1-2, tłum. A. Gniazdowski et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998-1999].
- Henry M., *La critique du sujet*, [w:] idem, *Phénoménologie de la vie*, t. 2: *De la subjectivité*, PUF, Paris 2003.
- Henry M., *O fenomenologii*, tłum. i wpraw. M. Drwięga, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, z dodaniem *Uwag krytycznych* R. Ingardena, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982.
- Levinas E., *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1963 [wyd. pol. E. Levinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Homini, Kraków 2006].
- Libera A. de, *Archéologie du sujet*, t. 1: *Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2010.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Tischner J., *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006.