

Seweryn Blandzi
Danilo Facca

Czym właściwie jest podmiot? (z genealogii pojęcia)

Słowa kluczowe: podmiot aktywny, geneza pojęcia, substancja, osoba, umysł czynny, konstytucja

Słowo „podmiot” zrobiło największą karierę na przestrzeni ostatnich stuleci, stając się centralnym terminem epistemologii. Mimo iż posługujemy się nim jako czymś całkowicie oczywistym i samorozumiałym, jest jednym z najbardziej niejasnych, niejednoznacznych i wytartych pojęć, owym *subiectum obscurum*, za jakie uznali je nowożytni empiryści.

W napisanej u progu XVIII stulecia rozprawce *De emendatione primae philosophiae sive de notione substantiae* (1694) Leibniz ubolewa, że główne pojęcia metafizyki, a w szczególności pojęcie substancji, skostniały do tego stopnia, że współczesnym nie mówią prawie nic, stały się bowiem wytartymi dźwiękami (*voces*).

A przecież wszędzie ludzie z jakąś koniecznością używają wyrażen metafizycznych i pochlebiam sobie wierzą, że rozumieją to, co nauczyli się mówić. Otóż jest rzeczą jasną, że powszechnie pozostaje nieznany prawdziwy i pełny sens nie tylko substancji, ale i przyczyny, działania, relacji, podobieństwa i większości innych terminów ogólnych¹.

W celu renowacji metafizyki niemiecki myśliciel proponuje naprawę jej centralnego pojęcia, zredukowanego do „twardego klocka rzeczywistości” (Locke), sięgając do źródłowego, dynamistycznego rozumienia substancji jako jedności aktywnej, mającego rodowód Pitagorejski i Arystotelesowski.

Jest to sytuacja żywo przypominająca nasz obecny problem zaznaczony na wstępie – zatarcia sensu kluczowego każdorazowo pojęcia: substancji w metafizyce

¹ Por. G.W. Leibniz, *Pisma z metafizyki natury*, Toruń 1999, s. 7–16.

oraz podmiotu w epistemologii. Albowiem dziś wiadomo powszechnie tylko tyle, że podmiot to miejsce, w którym spełniają się akty poznawcze. Słowo „podmiot” – w swoistym rozwinięciu „podmiot aktywny” – stało się wręcz wyrażeniem magicznym; wypowiadając je, jakoby automatycznie je rozumiemy i wszystkim wydaje się, że wiedzą, o czym mowa. Czym jednakże jest podmiot jako „podmiot aktywny” właśnie? Zrozumienie tego technicznego wyrażenia, a zarazem semantycznie sprzecznego terminu², jest niemożliwe bez rekonstrukcji złożonych dziejów owego pojęcia.

Przyjmuje się, że wyróżnikiem nowożytności jest zaakcentowanie roli podmiotu jako suwerennej, wręcz arbitralnej instancji, w obrębie której konstytuuje się poznanie. Zarazem jednak filozofia nowożytna usiłuje kształtować pojęcie podmiotowości, opierając się na innych – niż klasyczne – podstawach. Jak wiadomo, fundamentem nowożytnego podejścia jest radykalne przeciwstawienie „podmiotu” i „przedmiotu”, a mówiąc ściślej, pierwotna opozycja między tym, co „wewnętrzne”, i tym, co „zewnętrzne”³. Zobaczmy najpierw, jak kwestia ta przedstawia się u ojców myśli nowożytnej.

*

Dla Kartezjusza ów dualizm „subiekt–obiekt” okazuje się pochodną podstawowego dualizmu *res cogitans–res extensa*, który stanowi nieredukowalną opozycję wyznaczającą dwa odrębne i podlegające innym prawom porządku rzeczywistości. Kartezjusz jest pierwszym myślicielem, który absolutyzuje rolę autonomicznego zapodmiotowanego (czystego) myślenia (substancjalizacja myślenia), co oznacza zarazem przełomowy krok w dziejach filozofii. Myślenie przedstawia się obdarzone atrybutami substancjalności, myślące Ja, o ile myśli, jest pewną *res*, substancją. Stąd nowa semantyzacja tradycyjnego terminu „dusza”: dusza to ta substancja, która myśli. Nie musi przeto dziwić, że kolejni kartezjaniści wiążą jeszcze z tą koncepcją myślącej substancjalności atrybuty tradycyjnie przypisywane duszy:

...znajdujemy w sobie dwie idee: idee substancji myślącej oraz ideę substancji rozciągłej; i zdarza się często, że myśląc o duszy, która jest substancją myślącą, włączamy niepostrzeżenie w ideę duszy jakiś składnik idei rozciągłej; np. wyobrażamy sobie, że nasza dusza musi wypełniać jakieś miejsce, podobnie jak ciało je wypełnia, oraz że nie byłoby jej wcale, gdyby jej nigdzie nie było. A tymczasem wszystko to przysługuje tylko ciałom [...]. Pomieszanie zaś, w które popadają ludzie chcący ją poznać, stąd się bierze, że nie zadowala ich to, co poznają bez trudu,

² Semantycznie biorąc termin „podmiot aktywny” jest paradoksalną zbitką pojęciową dwóch przeciwnych sensów, której dotyka natychmiast zarzut *contradictio in adiecto*. Albowiem jak to możliwe, że to, co pasywne (substrat), może być zarazem aktywne? *Sub-iectus* znaczy bowiem poddany, podwładny, podbity, pokorny, konsekwentnie zaś *subiectum*–podmiot desygnuje jednoznacznie pasywność i receptywność. Stąd podmiot jako poznający może być rozumiany jedynie jako podmiot receptywny.

³ Obszerniej omawia ten temat Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, Warszawa 2001, zwłaszcza rozdz. XI.

a mianowicie, że dusza jest substancją, która myśli, pragnie, wątpi, działa, lecz chcą ją sobie wyobrazić pod postacią tych majaków, przy pomocy których zwykli przedstawiać sobie rzeczy cielesne i wskutek tego dołączają do tego, czym dusza jest, to, czym ona nie jest⁴.

We fragmencie tym mówi się ponadto o fundamentalnym aspekcie kartezjańskiej „metody”: skoro „znajdujemy w sobie dwie idee”, ich korelatami muszą być dwie odrębne „substancje” istniejące. Ma tutaj miejsce błędne przejście od *concupi* do *esse*. Owo przejście jest jednak krokiem bardzo kontrowersyjnym i – jak wiadomo – nowożytny antykartezjanizm zarzucił autorowi *Medytacji* właśnie taki błąd rozumowania: tym, co Kartezjusz rzeczywiście udowadnia, jest to, że „ja” jest zdolne do niematerialnego działania, jakim jest myślenie. Metodą dialektyczną, czyli wykazując sprzeczność tezy przeciwnej, Kartezjusz udowadnia jedynie to, iż akt myślenia jest indywidualny i niematerialny. Nie sposób wątpić w to, że istnieje myślenie, myślenie jest poza wszelką wątpliwością: i tyle! Dalszy wniosek, jaki Kartezjusz wyciąga, mianowicie, że dusza jest substancją niezależną od ciała, wynika już z rezygnacji z metody dialektycznej i poddania się „oczywistości” (sc. typu geometryczno-matematycznego): owo myślące Ja jest pewną *res*, czyli posiada atrybuty substancjalności; i jest tak dlatego, że mam o nim jasną i odrębną ideę⁵. Zajrzyjmy jeszcze raz do powyższego fragmentu: prawidłową ideę dotyczącą „duszy” można poznać „bez trudu” – jest oczywista! – wystarczy tylko mieć wzgląd na jej odrębność wobec drugiej, przeciwstawnej substancji⁶.

Czy wszystko to ma jeszcze jakikolwiek związek z tradycyjnym pojęciem duszy (*forma corporis naturalis, habentis vitam potentia*, por. Aryst., *De anima*, II, 1, 412a 20–21)? Jest to kwestia, do której wrócimy. Zwróćmy w tej chwili uwagę na jeszcze jedno, a mianowicie, że podmiot Kartezjusza znajduje się w granicznej i niemal paradoksalnej sytuacji: skoro został określony jako „substancja”, *eo ipso* powinien posiadać cechy absolutności, które Kartezjusz przypisuje substancji; jest ona bowiem, według definicji zawartej w *Zasadach filozofii*, „rzeczą, która tak istnieje, że *żadnej innej rzeczy* nie potrzebuje do [swego] istnienia [podkr. S.B.-D.F.]”⁷. Przypomnieć należy, że w filozofii antycznej, zwłaszcza w arystotelizmie, pojęcie substancjalności rozumiano inaczej niż jako bytu absolutnie samowystarczalnego.

⁴ Zob. Arnould i Nicole, *Logika*, przeł. S. Romahnowa, Warszawa 1958 s. 178–179.

⁵ M. Gentile, *Il problema della filosofia moderna*, Brescia 1950, s. 25 nn.; E. Berti, *Ragione filosofica e ragione scientifica nel pensiero moderno*, Roma 1977, s. 62 nn. Zob. także G. Żurkowska, *O micie bezpośredniości*, w: *Spotkania platońskie*, pod red. A. Motyckiej, Warszawa 2004, s. 109–121, zwłaszcza s. 112 i 117.

⁶ Zob. *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartmann, s. 73 (VI *Medytacja*).

⁷ Zob. *Zasady filozofii* I, 51, przeł. I. Dąbbska, Kęty 2001, s. 43. Zob. też drugi człon trzeciej definicji substancji w Spinozjańskiej *Etyce*: „...quod per se concipitur”; także dla Spinozy to, co można pojąć *per se*, zarazem istnieje *in se*.

*

Zbadanie prehistorii owego konceptualnego przewrotu, jakiego dokonał kartezjanizm, jest trudne choćby z tego względu, że nowożytna filozofia, chcąc stanowić nowe zapoczątkowanie, dokonała swego rodzaju *epoque* całego balastu dawnej myśli. Taki był program Kartezjusza, lecz historyk powinien na niego spojrzeć z dystansu, wręcz krytycznie. Wszelako szczególnie ważna jest dla nas koncepcja substancji niecielesnej, z której – by tak rzec – emanuje pewna aktywność, chciałoby się powiedzieć – czysto intelektualna siła, tj. myślenie. Tą koncepcją posługuje się właśnie Kartezjusz, natomiast pojawia się pytanie, czy nie jest ona przesłanką, którą przyjmuje on bez dostatecznego krytycyzmu.

Pozostawiając sprawę historycznych antycypacji tej koncepcji specjalistom filozofii kartezjańskiej, należy jedynie wspomnieć, że szczególnie w myśli XVI wieku zarówno idea podmiotu jako czystej substancji duchowej, jak i podkreślanie jej opozycji w stosunku do zewnętrznej natury były głęboko zakorzenione. Nie sposób nie wspomnieć tu rozważań Cassirera, który właśnie w myśli po-Kuzańskiej sytuuje początki problematyki podmiotu–przedmiotu jako tła kartezjańskiej filozofii. Dużo światła rzuca to, co Cassirer pisze na temat jednego z kontynuatorów tego nurtu, potocznie określonego jako „neopłatońskiego”. Mowa jest o Charles’u de Bouvelles (Carolus Bovillus), który w traktacie *De sapiente* (1510) opisywał specjalną dialektykę zachodzącą między człowiekiem i kosmosem. W odniesieniu do niego Cassirer pisze, że „lepiej nie da się wyrazić antytezy między »substancjalnością« a »subiektywnością«, czyli między »byciem w sobie« i »byciem dla siebie«. I dalej:

Człowiek nie przedstawia się już jako część całości, lecz jako jej oko i zwierciadło; ale takie jej zwierciadło, które nie recypuje obrazów rzeczy pochodzących z zewnątrz, lecz raczej je w sobie formuje i tworzy⁸.

Cassirer zresztą dodaje, że – zgodnie z irenistyczną orientacją, będącą spadkiem po Kuzańczyku – de Bouvelles, tak jak cały renesansowy neoplatonizm do Bruna i Campanelli, myśli raczej w kategoriach syntezy „Ja” i świata, ich harmonii, „korelacji” i analogii, wyrażanych na modłę neopłatońską i Kuzańczyka, jako tożsamość tego, co tożsame, i tego, co różne. Dodajmy jednak, że w tej samej tradycji neopłatońskiej i u samego Bouvelles’a szczególnie eksponowana jest idea – istotna dla naszego wywodu – wedle której fundamentem substancjalności duszy ludzkiej, czyli jej *perseitas*, jest akt refleksji, której umysł (*mens*) dokonuje nad samym sobą. Ów akt, porównywalny z neopłatońskim zwrotem duszy ku samej sobie (*epistrophe eis heauton*), jest właśnie aktem czysto intelektualnym, niezakładającym żadnych zewnętrznych (materialnych) współczynników. Pojęcie

⁸ Zob. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1974, s. 96–97.

czystego „Ja” znajduje tu ostatecznie swoje dalekie źródło, choć należy pamiętać – jak wskazuje Cassirer – że w renesansowym platonizmie prymat podmiotu nad „naturą” (rozumianą z kolei jako astrologiczne przeznaczenie człowieka) to koncepcja powstała raczej na gruncie woluntaryzmu etycznego aniżeli w ramach teorii – by tak rzec – transcendentalnego poznania⁹. Tymczasem dopiero w filozofii postkartezjańskiej akcent przenosi się zdecydowanie z obszaru etyki na płaszczyznę teoriopoznawczą.

*

W rozważaniach nad pojęciem aktywnej podmiotowości poznawczej nie zauważa się w ogóle wkładu Leibniza jako m.in. prekursora Kanta. Jest tak dlatego, że twórcę *Monadologii* w powszechnym odczuciu uważa się za epigona starej obiektywistycznej metafizyki, nie dostrzegając jego teoriopoznawczego aprioryzmu i reprezentacjonizmu, prowadzących do swoistej epistemologizacji bytu (Ch. Wolff). Zarazem jednak Leibniz w swojej koncepcji substancji pozostaje mocno związany ze starożytną psychologią, wedle której dusza podpada *par excellence* pod definicję substancji; dla starożytnych dusza rozumna jest uosobieniem i wzorem czystej jedności aktywnej, charakteryzuje ją bowiem samoruch, czyli życie, samoistność i samowystarczalność oraz to, że jako niematerialne

⁹ Można dodać, że tak silne było intelektualne przewodnictwo platonizmu w epoce przednowożytnej, że takie poglądy nie pozostawały bez echa nawet w nurcie arystotelesowskim, względem niego komplementarnym bądź alternatywnym, wedle różnych opcji historiograficznych. Także tu znajdujemy ważne wątki dla naszego dyskursu, jak na przykład szczególne powodzenie we włoskiej filozofii uniwersyteckiej pochodzącej od Simplikiosa wykładni teorii poznania, opierającej się na Arystotelesowskim traktacie *De anima*. Wedle tej interpretacji przedstawiemy zmysłowe to nie „materia” poznania intelektualnego, lecz ich „okazja”. Zakłada to źródłową spontaniczność zdolności umysłu i jej daleko idącą samowystarczalność. To, co jednak ciekawe, z punktu widzenia historycznej genezy myśli kartezjańskiej, to obecność owego „okazjonalistycznego” wątku u Suareza, który rozwijając szkotystyczną gnozeologię, przypisywał intelektowi ludzkiemu aktywną rolę w produkowaniu pojęć. Wrażenie zmysłowe i powstający z niego obraz (*phantasma*) nie determinują intelektu w akcie poznania, lecz dostarczają mu jedynie *materiam et quasi exemplar*. W tym kontekście nawet proces „abstrakcji” idei od materiału zmysłowego nazywany jest przez Suareza „produkcją” (... *aperte constat abstractionem non esse actionem distinctam a productione speciei*, por. *De anima*, 1, IV, rodz. 2, n.18). W ten sposób Suarez zrywa z umiarkowanym empiryzmem, charakterystycznym dla orientacji arystotelesowsko-tomistycznej, w kierunku wyraźnego – by tak rzec – platonizmu epistemologicznego (poznajemy idee, a nie rzeczy); analogiczny sposób myślenia wykazuje Malebranche, wedle którego poznajemy rzeczy „w Bogu”. W sprawie tej problematyki zob. E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma–Bari 2006, s. 242–3 nn.

Podkreślenie autonomii poznawczej intelektu idzie u Suareza w parze z zaakcentowaniem opozycji intelekt–materia i, co za tym idzie, aktywności funkcji poznania intelektualnego. Jak pisze A. Aduszkiewicz (*Od scholastyki do ontologii. Dwa studia*, Warszawa 1995, s. 38): „Dla Suareza [inaczej niż u Tomasza] punktem wyjścia była przeciwstawność tego, co materialne, tj. – istniejącego konkretnie, i tego, co duchowe – intelektu. Był materialny nie może kształtować intelektu – intelekt nie może upodobnić się do czegoś materialnego”.

jestestwo rozumne, dysponuje (potencjalnie) czystym bezpośrednim wglądem w naturę rzeczy. W systemie natury Leibniza substancje-monady są niematerialne i mają naturę dusz.

Leibniz przyjmuje bez zastrzeżeń realność istniejącego świata, przestrzeni, czasu, istnienie ciał (które są *phaenomena bene fundata*), ale jako obrazu z perspektywy immanentnej re-prezentacji zawartej w formie pra-obrazu *in mente* (sc. w duszy-substancji), czyli „zwiniętej” apriorycznej wiedzy.

Całe poznanie, ze zmysłowym włącznie, jest wrodzone poznającemu podmiotowi. Dlatego cały mechanizm poznawania ma polegać według niego już nie na poznawczym i receptywnym asymilowaniu tego, co zastane jako istniejące i od nas 'wcześniejsze' w świecie zewnętrznym, ale na wydobywaniu (eks-presji) poznania z wnętrza duszy, będącego w swej istocie wymagającym rozwinięcia (*explicatio*) zwojem (*complicatio*)¹⁰.

U Leibniza mamy do czynienia z całkowitą aktywnością, jaką wykazuje monada już od najniższego poziomu postrzegania, a nawet od poziomu nieświadomej percepcji („małe postrzeżenia”). Istotne jest jednak to, że „każda monada odzwierciedla (*represente*) w sobie cały świat” (*Mon.* § 62), oraz to, że skoro monady nie działają jedna na drugą, to treść ich postrzeżeń nie może być nabyta przez działanie z zewnątrz, lecz musi być w owych substancjach wrodzona. W tym kontekście wpisuje się zagadnienie percepcji ciał, które według Leibniza nie są substancjami, lecz zjawiskami substancji. Jednakże ciało, w myśl naszej hipotezy, to nie objaw niematerialnej substancji tkwiącej w nim immanentnie, ale przeciwnie, jest formą i sposobem, w jaki jedna substancja-monada percypuje drugą, w jaki jedna jawi się innej (jako cielesne zjawisko właśnie).

Czy przestrzeń i czas są niezależne (obiektywne) względem monad-substancji, czy należą do struktury percepcji? Skoro wedle Leibniza treść postrzeżeń nie może być nabyta przez działanie z zewnątrz i z konieczności musi być substancjom wrodzona, to można uznać, że owe podmiotowe (aprioryczne) formy warunkujące percepcje nie mają charakteru absolutnego i należą do samej struktury percepcji.

Ukazywanie się wzajemne substancji-monad jako ciał musi przeto dokonywać się w pewnych apriorycznych ramach. Ramy te to przestrzeń i czas, które (z perspektywy immanentystycznej) nie byłyby niezależnie i obiektywnie istniejące poza monadami (w których te ostatnie byłyby niejako „zanurzone”), lecz wyła-

¹⁰ B. Paź, *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*, Wrocław 2002, s. 106. Zaznaczmy, że chodzi tu o poznanie w świecie (obdarzonych apercepcją) wyższych monad, które jest eksteryoryzacją, czyli uściślając, przedstawianiem (*repraesentatio*), rozwinięciem (*explicatio*), wyrażaniem (*expressio*) stanu wewnętrznego na zewnątrz, wyrażaniem rzeczywistości wewnętrznej, a nie odtwarzaniem zewnętrznej. Reprezentowanie świata zewnętrznego wewnątrz monadycznego podmiotu polega wedle komentatora na tym, że „Funkcją reprezentanta pełnią podlegające eksteryoryzacji w procesie refleksji treści zawarte w monadzie” (tamże, s. 107).

niałyby się trybem eksterioryzacji (projekcji-rozwinięcia) jako formy i warunki postrzegania się monad w sensie przestrzenno-czasowych zjawisk-ciał.

Reasumując, dodajmy, że wedle Leibniza nie istnieje bezpośrednia komunikacja między monadami-substancjami, substancja rozwija działalność samorzutną niepobudzana z zewnątrz („monady nie mają okien”), wszelkie ich relacje są zapośredniczone przez Boga. Istnieje natomiast percypowanie wzajemne monad jako zjawisk cielesnych.

Leibniza pojęcie samoczynności i samorzutności (*conatus, virtus agendi*) substancji-monady można zatem uznać za pewien prototyp Kantowskiej aktywnej podmiotowości, z tym zastrzeżeniem jednak, że w ujęciu Kanta treść postrzeżeń jest niejako wypadkową „materii” zewnętrznych wrażeń oraz apriorycznych form i kategorii podmiotu, czyli w tym przypadku mielibyśmy do czynienia ze złągodzeniem skrajnego aprioryzmu Leibniza.

*

W nowożytności dochodzi do głosu silna tendencja dezawuuująca zasadność mówienia o substancjalności substancji oraz substancjalności podmiotu (subiektu). Bezpośrednia antykartezjańska reakcja poddaje krytyce ontologiczny fundament, na którym zasadza się koncepcja podmiotu, uderzając właśnie w zawarte w niej pojęcie substancjalności.

I tak nurt empirystyczny nowożytnej filozofii podważa pojęcie podmiotu, twierdząc, że jest to pojęcie „meta-fizyczne”, czyli przekraczające wszelkie możliwe doświadczenie. Dla Locke’a sprowadza się ono do pojęcia substancji, a ta z kolei jest pewnym *substratum obscurum*¹¹, domniemanym substratem dla wrażeń („idei”), o którym jednak nie możemy niczego powiedzieć, bo nie jesteśmy w stanie go osiągnąć. W konsekwencji zarówno Hume, jak i Kant uważają za zbędne postulowanie substancji duchowej, znajdującej się poza doświadczeniem (jak np. *res cogitans* Kartezjusza czy monada Leibniza). Efektem tego rodzaju de-substancjalizacji podmiotu jest powstanie nowego typu dualizmu albo, lepiej, modyfikacja istniejącego już dualizmu: przeciwstawienie „subiektywne” – „obiektywne” zmienia się (przy dojściu do głosu zdrowego rozsądku i potocznego sposobu mówienia) na opozycję między tym, co iluzoryczne i nie-realne, a tym, co widzialne, poznawalne, doświadczalne.

¹¹ Zob. J. Locke *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B.J. Gawęcki, przekład przejrzał Cz. Znamierowski, Warszawa 1955, t. 1, s. 409: „Nasza idea, której dajemy ogólnie miano substancji, nie jest przeto niczym innym, jak tylko domniemanym, lecz nieznanym podłożem własności, których istnienie stwierdzamy i wyobrażamy sobie, że nie mogą one istnieć *sine re substante*, co zgodnie z właściwym sensem tego wyrazu można przełożyć poprawnie jako »to, co znajduje się pod czymś innym«, »to, co coś innego podtrzymuje«”.

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

Tym jednak, co wydaje się nam godnym szczególnej uwagi, jest fakt, iż kartezjańska koncepcja oraz krytyka tej koncepcji ze strony empirystów zakładają – ujmując rzecz najprościej – to samo: podmiot jako substancja sytuuje się w wymiarze innym niż doświadczalna „natura”. Wynika to może z pochopnej interpretacji składnika prepozycjonalnego w terminach: *hypo-keimenon*, *sub-iectum* – *sub-stantia* – *sup-positum*, *pod-miot*), gdzie jest on w zasadzie skojarzony z pojęciem pewnego „obszaru”, który znajduje się „poza” polem widzenia. Syntezą tych wszystkich elementów pojęciowych, na które składa się zarówno kartezjańska koncepcja podmiotu, jak i krytyka empirystów, mogą być słowa Heideggera: „Nazywa się tak [*hypokeimenon*] to, co leży-pierwsze [*das Vor-liegende*] i co jako podłoże gromadzi na sobie wszystko”¹².

Należałoby jednak rozważyć, czy rzeczywiście *hypokeimenon* znaczy pierwotnie to samo co *fundamentum*¹³ i czy jest to pojęcie „metafizyczne”, jak twierdzi główny nurt filozofii nowożytnej¹⁴. Oznacza to, jak można sądzić, tyle co pytanie, czy ta nowożytna krytyka jest również prawomocna w odniesieniu do klasycznego pojęcia podmiotowości. Odpowiedź musi być wtedy negatywna. Powiedzmy od razu, że w sensie Arystotelesowskim *hypokeimenon* nie jest żadnym pojęciem „meta-fizycznym”, albowiem jest rezultatem analizy języka i mechanizmu predykcji (pełniąc funkcję logiczno-gramatyczną jako podmiot orzekania: *ousia-subiectum*, *Kategorie* 2–4) lub też analizy stawania się i ruchu. W tym drugim przypadku podmiot jest wręcz pojęciem czysto „fizycznym”, wyraża zatem to, jakie są warunki powstawania i zanikania (*genesis kai phthora*), czyli tego, co Grecy nazywali *physis*. Nie tylko więc nie wykracza poza doświadczenie, ale je umożliwia¹⁵.

Pojęcie podmiotu stosuje się zarazem również do istoty ludzkiej jako substancji należącej do porządku natury – a nie przeciwstawiającej się jej, jak u nowożytnych¹⁶. „Ten oto człowiek” o tyle jest podmiotem (aktywnym lub pasywnym) zmian, o ile należy do kategorii „substancji”, czyli do bytów, które są *in se*, a nie

¹² Heidegger czyni zaraz krytyczną aluzję do (nowożytnego?) procesu „upodmiotowienia”: „To metafizyczne znaczenie pojęcia podmiotu nie pozostaje zrazu w żadnym wyraźniejszym stosunku z człowiekiem i w ogóle w żadnym – z Ja”. Por. M. Heidegger, *Czas światoo obrazu*, przeł. K. Wolicki w: *Budować, mieszkać, myśleć*, eseje wybrane, Warszawa 1977, s. 141. W odniesieniu do człowieka jako *sub-iectum*, jego (sc. kartezjańskie) *fundamentum absolutum inconcussum* polega na tym, „aby samemu nadawać sobie prawa prawodawstwem, które się opiera na sobie samym”, tamże, s. 160.

¹³ Por. tamże, s. 160.

¹⁴ W tych rozważaniach opieramy się głównie na E. Berti, *Soggetti di responsabilità*, Reggio Emilia 1993 (zob. zwłaszcza rozdz. pt. *Soggetto e persona*, s. 51–71).

¹⁵ Por. M. Gentile, *Trattato di filosofia*, Napoli 1987.

¹⁶ Praktyczny wymiar owego dualizmu widoczny jest u F. Bacona w przeciwstawieniu człowieka („Adama”) i natury; człowiek poznaje naturę po to, by stała się *regnum hominis*, zgodnie z (tendencyjnie zinterpretowanym) biblijnym przesłaniem. Warto też wspomnieć, że pojęcie opozycji człowieka i świata jest podstawową kategorią hermeneutyczną neoidealistycznej interpretacji filozofii

in alio (zob. niżej pojęcie osoby). Poza tym człowiek, jako istota żyjąca, jest także *per se*, „sam przez się”, czyli jest *suppositum* auto-nomicznym jako że wykazuje pewną wewnętrzną celowość. W ontologii Arystotelesa właśnie przyczynowość celowa odgrywa najważniejszą rolę w określeniu podmiotowości, skoro w istotach żyjących (dla Stagiryty są one najbardziej godne zainteresowania) praktycznie oznacza ona to samo co przyczyna formalna, czyli po prostu „forma”. Ta z kolei jest w wyższym stopniu niż „materia” czynnikiem substancjalności substancji. Również „forma-cel” nie jest pojęciem „metafizycznym”, ponieważ oznacza po prostu dynamiczną organizację organizmu, jest zatem czymś całkowicie dostępnym obserwacji empirycznej i niewykraczającym poza nią. Jest to zasada, która – mimo epizodycznych nawrotów redukcjonizmu mechanistycznego – była i jest stosowana w naukach biologicznych oraz w medycynie, gdzie potocznie mówi się o „rozwój”, „dojrzwaniu”, „funkcji”, „adaptacji” itd., które to pojęcia są wszystkie związane z celowością¹⁷.

Jak wiadomo, właśnie wykluczenie przyczyn celowych z natury (przez zredukowanie istot przyrodniczych do „maszyn”) zapoczątkowuje ważny nurt filozofii nowożytnej, mimo iż Leibniz zachował pojęcie form substancjalnych. Znamienne jest po raz kolejny stanowisko Kanta, zdaniem którego celowość nie należy do przyrody, którą rządzą wyłącznie przyczyny mechaniczne, tak jak u Kartezjusza. Jest ona natomiast „formą” naszych sądów o naturze, czyli naszą „subiektywną” projekcją. Z drugiej strony, Kant uznaje zasadę celowości niezwiązaną z formą, jednakże zasada ta nie jest zawarta w fizycznym podmiocie, lecz tylko w osobie znajdującej się z definicji poza porządkiem naturalnym i będącej nośnikiem „prawa moralnego”. Innymi słowy, podmiot jako osoba ludzka i jej suwerenność i samostanowienie to u Kanta pojęcie prawno-moralne, ale już nienależące do świata natury i do doświadczenia, skoro nie bytuje w wymiarze czasowo-przestrzennym: „ja” jako depozytariusz prawa moralnego i to, co nade mną, niebo ze swoimi obiektami, podlegające prawom fizyki newtonowskiej, to odrębne wymiary rzeczywistości. Krytyka kartezjańskiego dualizmu nie ratuje więc Kanta od innego rodzaju dualizmu. Wydaje się przeto, że w filozofii nowożytnej opozycja między podmiotem (człowiekiem) – w jakikolwiek sposób zinterpretowanym – i naturą jest nieunikniona.

Warto w tym miejscu dokonać dygresji dotyczącej również istotnego dla filozofii podmiotu tematu, wokół którego, jak dotąd, nie ustają spory. Należy bowiem zaznaczyć, że już starożytność wypracowała pojęcie autonomiczności podmiotu, które można traktować jako istotne zaplecze interesującej nas problematyki.

renesansu (od Ficina do Campanelli) Giovanniego Gentile (zob. np. *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze 1991, s. 3–67 (I wyd. 1920)).

¹⁷ Metafizyczny (a nawet teologizujący), jednak bardzo daleki od arystotelesowskiego, był uniwersalny i opatrznociowy finalizm stoików, do którego nawiązywał np. Filon i który pojawia się wielokrotnie w mniej lub bardziej naiwnych koncepcjach scholastyki chrześcijańskiej średniowiecza.

Chodzi mianowicie o pojęcie osoby (*persona*) w tej postaci, w jakiej rozwija się ono w II–III wieku n.e. w sporach teologicznych na temat dogmatu Trójcy Świętej. Ale już w prawodawstwie rzymskim *persona* znaczyła nośnik praw, na przykład prawa własności, czynnego udziału w życiu publicznym itd. (*persona* w zasadzie to to samo co *civis*-obywatel). W każdym razie *persona* zakłada klasyczne pojęcie podmiotu, osobę bowiem – tak jak podmiot – cechuje *inseitas* i *perseitas*. Nie przypadkiem we wschodniej teologii owa podmiotowość „personalistyczna” wyraża się – w odniesieniu do poszczególnych osób Trójcy – terminem *hypostasis* (resp. *subsistentia* lub *substantia*). Chciano przez to uwypuklić właśnie, że istnieje w sposób konkretny i indywidualny samoistnie (*in se*), a zarazem dynamicznie (*per se*).

Klasyczna definicja osoby pochodzi od Boecjusza i stosuje się zarówno do boskiej, jak i do ludzkiej osoby: *substantia individua rationalis naturae*. W istocie definicja ta jest dwuczłonowa: *substantia individua* podkreśla, że osoba jest *in se*, natomiast *rationalis/rationabilis naturae*, że jest *per se*, co oznacza jej autoteliczność, jej immanentny dynamizm, ukierunkowany zawsze na pewien cel. Jeśli chodzi o drugą połowę tej definicji: *ratio* (wbrew Heideggerowi), której odpowiada grecki *logos*, nie oznacza „ściśłego rozumu”, „rachunku”, czyli racjonalności naukowej bądź filozoficznej w nowożytnym sensie, lecz po prostu desygnuje zdolność produkowania *logoi* w najszerszym sensie, czyli symboli (stąd osoba ludzka to *animal symbolicum*!). Ponadto owa *natura* jest pewną potencjalnością, tzn. nosi w sobie możliwość stania się rozumną. I to nie w sensie nowożytnym – czyli w sensie potencjalności czysto logicznej, „możliwości” jako braku sprzeczności – lecz w sensie klasycznym, tzn. jako ciągłość fizyczna, posiadająca immanentny cel i zdolna samodzielnie rozwijać się zgodnie z tym celem (chyba że coś staje na przeszkodzie). Owa *natura* to właśnie greckie *physis*, *principium motus et quietis*. Można zatem powiedzieć, że klasyczna podmiotowość osobowa to właśnie owa naturalna ciągłość życia ludzkiego, wylaniająca się z pewnego *principium motus et quietis*, usytuowanego w pewnej materii, czyli w ciele ludzkim („to ciało [dosł. *caro*, gr. *sarx* – „mięso”], te kości i ta dusza są dla człowieka *principium individuationis*”, pisze św. Tomasz).

Najważniejsze dla naszego dyskursu jest jednak to, że w owej klasycznej definicji nie jest istotny tzw. akt drugi, czyli wykonanie (*in actu exercito*) pewnych czynności, np. pewnych aktów intelektualnych czy praktycznych. Żeby być „osobą”, ów „akt drugi” musi być obecny tylko perspektywicznie (czyli właśnie *in potentia*) jako cel, możliwy do osiągnięcia w wyniku pewnego procesu rozwoju. Innymi słowy, jest się „osobą” także wtedy, kiedy nie uczestniczy się aktualnie (*in actu*) w wyższych funkcjach życia ludzkiego, takich jak myślenie czy świadome działanie, wystarczy bowiem uczestniczyć w ludzkiej naturze. Jakkolwiek bywa, że owa *możliwość* aktualizacji nie zawsze rozwinie się w pełni, nie znajdując wewnętrznych czy zewnętrznych warunków, czyli *możliwości* spełnienia. Natomiast

w nowożytnej koncepcji ów „akt drugi” okazuje się niezbędny do zdefiniowania „osobowości” bytu ludzkiego. Widać to w rozwiązaniu problemu „tożsamości” indywidualnej u niektórych wielkich przedstawicieli myśli nowożytnej. I tak dla Locke’a kryterium tożsamości indywidualnej (czyli tym, co decyduje o jedności osobowej jakiegoś osobnika gatunku ludzkiego) jest jego świadomość (*consciousness*) i pamięć, co oznacza, że na pierwszym miejscu mamy kryteria psychologiczne, a nie ontologiczne, jak u klasyków¹⁸. Podobnie dla Hume’a czynnikiem określającym tożsamość są pewne „wrażenia”, całe bowiem życie psychologiczne składa się dlań z pewnego strumienia wrażeń, pozbawionych oczywiście podmiotu inherencji, „jaźń” to tylko pewne „silniejsze” wrażenie.

Interesującym jest jednak to, że nawet przedstawiciele nurtów filozoficznych, którzy wydawali się najdalej od empiryzmu, sięgają do rozwiązania problemu *criterium personalitatis* opartego na zasadzie „aktu drugiego”. Mowa o personalistach XX wieku, u których rzeczywiście również brak odniesienia do podmiotu-substancji, czyli do „aktu pierwszego” i do „natury” (i do jakiegokolwiek ontologicznego ujęcia w ogóle). Przykładowo dla E. Mouniera osoba jest „pewną czynnością autokreacji, komunikowania się i przynależenia, która poznaje też samą siebie we własnym akcie”¹⁹. Czyli czynnikiem określającym osobowość jest znów „akt drugi”, który przypomina neoplatońskie czy kartezjańskie koncepcje autorefleksji, o których była mowa. Definicja ta, podobnie jak poprzednie, jest ewidentnie paradoksalna, albowiem można z niej wyciągać wniosek, iż nie wszyscy ludzie są osobami, skoro nie wszystkie istoty ludzkie potrafią pamiętać, nie wszystkie dysponują samoświadomością, zdolnością autokreacji itp. Przykładowo, dzieci i chorzy umysłowo jej nie posiadają, co więcej, nawet dorośli ludzie o „normalnych” zdolnościach nie przez cały czas są aktualnie myślącymi, pamiętającymi, samoświadomymi, np. we śnie lub w chwilach zaćmienia umysłu czy w trakcie napadów hysterii lub gniewu. Można powiedzieć, że wnioski z tego paradoksalnego ograniczenia pojęcia osobowości wyciągają dziś kontynuatorzy myśli empirystycznej, tak jak szeroko znany P. Singer, wedle którego należy odróżniać „byty ludzkie” (takie jak embriony, niemowlęta, osobniki upośledzone umysłowo) od „właściwych” osób. Czy takie konkluzje nie są *implicite* zawarte również w konsekwentnie przyjętej koncepcji personalistycznej? Konsekwencje takiego sposobu myślenia są oczywiście ogromne, biorąc pod uwagę to, że pojęcie osoby nie jest tylko pojęciem deskryptywnym, ale zawiera przede wszystkim

¹⁸ Nie należy zapominać, że koncepcja Locke’a uformowała się w ówczesnych sporach dotyczących teologii trynitarniej (i antytrynitarniej). Na ten temat zob. M.R. Antognazza, *Leibniz e il concetto di persona nelle polemiche trinitarie inglesi*, w: *L'idea di persona*, pod. red. V. Melchiorre, Milano 1996, s. 207–237, zwłaszcza s. 218 nn. Co do Locke’a, zob. przede wszystkim jego rozważania o tożsamości i różnicy w II księdze rozdz. 27 *Rozważań*. Na ten temat zob. ciekawą analizę H.E. Allison, *Locke's Theory of Personal Identity: a Re-Examination*, „Journal of the History of Ideas”, XXVII (1966), 1, s. 41–58.

¹⁹ E. Mounier, *Le personalisme*, Paris 1950, s. 8.

sens normatywny. Osobom przysługują bowiem pewne prawa, które zapewne nie wszyscy chcieliby przyznawać owym „prostym bytom ludzkim”.

Konkludując, powiemy, że filozofia nowożytna rezygnuje z odniesienia do ontologicznego pojęcia podmiotu jako aktu pierwszego i substancjalności, zastępując go pewną samorzną aktywnością, ostatecznie bezpodmiotową. Taki jest bowiem sens pojęcia podmiotu jako „świadomości absolutnej” w heglizmie²⁰, choć za najwymowniejszy wyraz owej tendencji można uznać koncepcję absolutnego podmiotu jako „samokreacji” (*autoktisis*), stworzoną przez włoskiego neoidealistę Giovanniego Gentile²¹. Zostawmy na boku pytanie, czy bez ontologicznego odniesienia da się opracować zadowalające pojęcie osoby (w dziedzinach prawa naturalnego i pozytywnego, teologii, antropologii, zwykłego doświadczenia itd.). W tej chwili wystarczy podkreślić, że koncepcja podmiotu jako czystej aktywności sytuuje się w określonym historycznym kontekście, jest bowiem zjawiskiem typowo nowożytnym, przerywającym ciągłość klasycznej tradycji filozoficznej. Spróbujmy teraz wyśledzić dalsze momenty, prowadzące do owego historycznego przełomu.

*

Korzenie re-semantyzacji pojęcia podmiotu sięgają złożonych intelektualnych procesów, towarzyszących rozwojowi późniejszego okresu średniowiecznej scholastyki i jej schyłkowi w XV–XVI wieku. Zarówno pojęcie „podmiotu”, jak i jego korelat – „przedmiot” – są już stosowane w średniowiecznej scholastyce, jednakże w odwrotnym znaczeniu, niż rozumiemy je dziś: „to, co realne, punkt widzenia *secundum rem*, nazywano podmiotowym (*subiectum considerationis*), a przedstawienie, punkt widzenia *secundum rationem*, nazywano przedmiotowym”.

Zatem *ens obiective* jest bytem przedstawionym, pomyślanym i domniemanym. Stosownie do tego u Ockhama *esse subiectivum* oznacza rzeczywistość, a *esse obiectivum* nasze poznanie. Jednakże w wieku XVII dokonuje się zmiana znaczenia, która prowadzi do używania tych terminów w dzisiejszym znaczeniu²².

²⁰ W tym miejscu warto przypomnieć zarzut, jaki Marks – uczeń neoarystotelisty Trendelenburga – postawił heglowskiemu idealizmowi („mistycyzmowi”), oskarżając go o to, że w tej filozofii predykat zajmuje miejsce podmiotu.

²¹ Por. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze 1939.

Zdecydowanie świadomościową koncepcję podmiotu (przeciwstawiającą się współczesnym tendencjom głoszącym „śmierć podmiotu”) spotykamy u M. Franka, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, Warszawa 2002. Z. Zwoliński, w swoim wprowadzeniu do tej książki, tak zwięźle ujmuje tezę autora: „świadomość samego siebie jest świadomością pierwotną, niezapośredniczoną [przedrefleksyjną], przedpojęciową, niepojęciową i nieredukowalną do żadnej deskrypcji, gdyż wszystkie one już ją zakładają. Świadomość ta jest nieomylna i tylko ona pozwala na bezbłędną identyfikację (stwierdzenie tożsamości) samego siebie” (s. XV).

²² Zob. C. Kahl-Furthmann, *Subjekt und Objekt. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kant'schen Kopernikanischen Wendung*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 1953, s. 367. Z najnowszej literatury zob. J.F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, s. 9–30.

Przedmiot przechodzi na stronę „rzeczy”, a ściślej mówiąc, „obiektywne” jest to, co każdy racjonalny umysł uznaje za prawdziwe. Nas jednak bardziej interesuje przemiana znaczeniowa terminu *subiectum*, który przechodzi na stronę poznania. Termin ów bowiem zaczyna desygnować sferę czynników aktywnych zarówno w poznaniu, jak i w działaniu.

Początki tej przemiany dają się wysledzić u przedstawicieli scholastyki protestanckiej, np. u takich autorów jak J.H. Alsted (1588–1638) lub M. Eifler (1601–1657). Wydaje się, że mocne podkreślenie aktywności umysłu ludzkiego w akcie poznania zmusiła niemieckich scholastyków do przeniesienia scholastycznej nazwy *ens obiectivum* do tego, co dziś potocznie nazywamy „obiektywne”, (czyli czegoś rzeczywistego i niezależnego od poznania). W tym kontekście *subiectum*-podmiot staje się korelatem owej strony obiektywnej, a w konsekwencji stroną *podejmującą* poznanie rzeczy. „Nadrzędna” władza poznawcza, *intellectus*, zmienia się w nowożytne Ja w efekcie takiej korelacji z przedmiotem²³. Należy wspomnieć jednak, iż tradycyjnie intelekt to władza duszy rozumnej w trzech funkcjach: *intellectus agens*, *patiens* i *possibilis*²⁴ i że jako taka jeszcze jest związana z tradycyjną ontologią, a właściwie psychologią. Wydaje się, że w szczególności „stary” scholastyczny *intellectus agens* – obok jego mocy „abstrahowania” oraz tego, że „jest ze swej natury aktem” (Arystoteles, *De anima* III 5) – pretendowałby tu do *funkcji uruchamiającej* cały proces poznawczy, stając się podstawą i załącznikiem pojęcia aktywnego podmiotu. Jak wyjaśnia Alsted, intelekt czynny (*i. agens*) przekazuje odarte z cielesności wyobrażenia intelektowi możliwościowemu (*i. possibilis*), w którym rodzi się akt wiedzy (*in quo gignitur actus sciendi*), podczas gdy intelekt bierny przyjęty obraz osądza (*dum intellectus patiens imaginem receptam iudicat*); kiedy zaś intelekt czynny łączy się z biernym, nazywa się go wtedy intelektem pełnym (*i. adeptus*), *resp.* dokonanym (*Quum autem intellectus agens se coniugit cum patiente dicitur intellectus adeptus*). Dotykamy tu więc w jakiś sposób samego centrum filozofii podmiotu, gdzie jego aktywność jest uznawana za rzecz oczywistą.

Obserwując postępującą de-ontologizację podmiotu w filozofii nowożytnej – od podmiotu epistemologicznego do transcendentalnego i w końcu do absolutnego – musimy pamiętać o istnieniu drugiej linii historycznego rozwoju, która wychodząc od Kanta, zamiast prowadzić do klasycznego idealizmu niemieckiego, zmierza w kierunku fenomenologii. Co prawda, także ta ostatnia opracowuje koncepcję podmiotowości pozbawionej charakterystycznego dla dawnej filozofii odniesienia

²³ W tym kontekście szczególnie podkreśla się jego funkcje „abstrahowania” (Alsted).

²⁴ Por. Kahl-Furthmann, dz. cyt., s. 374. Autor następnie wyjaśnia: „Chociaż w tym procesie poznawczym pierwszy impuls pochodzi z zewnątrz, od tego, co Alsted nazywa *objectum*, to jednak [...] lepiej byłoby posługiwać się nazwą *res*: stanie się w ten sposób oczywiste, że ów impuls z zewnątrz (porównywalny z Kantowskim chaosem wrażeń) ma stosunkowo ograniczony udział w tworzeniu przedmiotu poznania w porównaniu z udziałem formującego aktu podmiotu”, tamże, s. 374–375.

do ontologii, niemniej jednak widać wyraźnie jak akcent dyskusji przenosi się z tematyki (jak powiedziałby Marks – z „mistyki”) absolutnego podmiotu ku dialektyce „aktywne–pasywne”, istotnej dla zrozumienia skończonego podmiotu.

Rozważmy teraz na tym tle zagadnienie problematyki *konstytucji* transcendentnej, jaką opracowywała filozofia niemiecka na linii Kant–Husserl. Jak powiada znakomity badacz fenomenologii,

Husserl, używając tego słowa po raz pierwszy, jest szczególnie bliski znaczeniu neokantowskiemu, gdyż mówi o świadomości ‘kształtującej’ wrażenia za pomocą ujęć i w ten sposób konstytuującej przedmiotowości. Metoda poszukiwania wyjaśnienia przedmiotowości w subiektywnej strukturze i w procesach wykazuje duże podobieństwo do ogólnego projektu neokantystów.

I dodaje, że: „Husserlowskie subiektywne *apriori* nie jest tak sztywne i z góry ustalone, jak Kantowski system apriorycznych elementów”. W dalszym ciągu tej wypowiedzi czytamy ciekawą uwagę o tym, jak sama Husserlowska „konstytucja” pokazuje dualizm aktywność–pasywność, od którego zaczęliśmy nasze rozważania:

Znaczące jest, że termin ‘konstytucja’, kiedy pojawia się w pismach Husserla jako czasownik, jest używane w obydwóch formach: czynnej i zwrotnej. Świadomość konstytuuje swoje przedmioty, lecz o rzeczywistości, rzeczach, znaczeniach itd. powiada się również, że ‘konstytuują się’ w świadomości. Forma zwrotna powinna być rozważona w świetle tego, co powiedzieliśmy o subiektywności jako prostym warunku możliwości ukazania się rzeczywistości. Świadomość nie jest przyczyną realnych przedmiotów i ich treści. Takiego zwrotu nie stosuje się do rzeczy, które w całości są spowodowane przez co innego. Na przykład, nie mówimy, że fabryczny produkt konstytuuje się, lecz że go wytwarzamy czy produkujemy lub że robi go maszyna. Można traktować gramatyczny zwrot Husserla jako to, co wskazuje na element faktyczności w tym, co jest dane w świadomości, co wskazuje, że rzeczywistość bierze również udział w procesie konstytucji²⁵.

Powyższy komentarz wskazuje jasno na złożoność struktury podmiotowości, której nie daje się jednostronnie zdefiniować jako „aktywnej” czy „pasywnej”, ale raczej jako dynamiczną strukturę aktywno-pasywną, a mówiąc ściślej: jako pasywno-aktywną (receptywno-konstytuującą), ponieważ w zasadniczym aspekcie podmiotowość jawi się jako *warunek możliwości* ukazywania się przedmiotowości (aspekt pasywny)²⁶, w drugim zaś jest *uprzedmiotawiającą funkcją* świadomości (aspekt aktywny)²⁷.

Konkludując, można pokusić się o metafizologiczną refleksję, iż tak jak Heideggerowskie „Bycie” to zsekularyzowane pojęcie („czasującego”) Boga, tak nowożytny podmiot (wyłączając empirystów) to zsekularyzowane pojęcie duszy, ponieważ podmiot zachowuje do końca konstytutywną cechę *działającej duszy*:

²⁵ Zob. R. Sokolowski, *Miejsce konstytucji w fenomenologii Husserla*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2003, zeszyt 4, s. 160–161.

²⁶ Por. tamże, s. 161.

²⁷ Por. s. 159.

spontaniczność (sc. aktywność w konstytuowaniu/ustanawianiu oczywistości przedmiotowej), samorzutność, świadomość, intencjonalność – w sensie *suppositum* aktów poznawczych i ośrodka organizującego poznanie. Z drugiej strony, należałoby powiedzieć, że podmiot jako byt sam w sobie byłby istotnie czymś niezrozumiałym (*subiectum obscurum*), ponieważ jest pojęciem zgoła *relacyjnym*: podmiot jest zawsze podmiotem czegoś. I dlatego musimy zawsze pytać: co jest *tym* podmiotem? W ten sposób jedynie poprawnie możemy wskazać, iż istnieje umysł jako podmiot czynności umysłowych, czyli to umysły są podmiotami swoich *operacji* (ciała zaś – swoich własności, jak ruch, twardość, barwa itp.). Nie można zatem substancywizować (nie mylić z substancjalizacją) funkcji, np. samego myślenia (wbrew Heideggerowi), które to myślenie jest zawsze funkcją umysłu, a także „urzeczownikować” świadomości, ustanawiania itp., bowiem z punktu widzenia klasycznej definicji duszy wszystkie one, nawet umysł, są jej funkcjami, co dodatkowo – jak widzieliśmy – prowadziło do stopniowej redukcji, od pojęcia duszy, przez osobę – myślenie – świadomość – do Ja. Słowem, nie można absolutyzować którejś z wymienionych funkcji²⁸. Wszak samo działanie bez podmiotu działającego jest nierealne, samo myślenie bez myślącego podmiotu (umysł) czymś bezsensownym²⁹.

Historycznie biorąc, obserwujemy różne próby odejścia od redukcji podmiotowości do „czystego Ja”, opierającego się wyłącznie na własnej „jedności”, do czego doszła filozofia transcendentna. Szczególnie interesującym wydaje się przykład późnego Husserla, który „w coraz większym stopniu zdawał sobie sprawę, że Ja – podmiot to przede wszystkim dusza, pewna psychiczna realność spleciona z żywym ciałem. Jest to zmiana bardzo istotna, wyprowadzająca poza perspektywę kartezjańską (powiązanie podmiotu z aktem poznawczym, *resp.* aktem przeżyciowym), której ogólnofilozoficzne ograniczenia są dobrze znane”³⁰

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

²⁸ W tym kierunku idą rozważania J.J. Jadackiego: „Zasięg zmiennej podmiotowej zależy oczywiście, o jaki rodzaj poznania chodzi. Jeśli ograniczymy się do podmiotów pierwszego rodzaju [tzn. osobniczych w odróżnieniu od transcendentnych – S.B., D.F.] [...] to dla doznawania takim podmiotem będą zmysły, dla zapamiętywania – pamięć, dla wyobrażania sobie – wyobraźnia, dla rozumienia – rozum, dla sądzenia – rozsądek, dla wnioskowania – rozważa, a dla spostrzegania – cała jaźń”. Por. *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*, Warszawa, 1985, s. 59, zob też s. 119.

²⁹ Arystoteles, *De anima*, I, 4, 408b25–29.

³⁰ Zob. R. Piłat, *Podmiot doświadczenia w fenomenologii i w cognitive science*, w: *Wiedza a podmiotowość*, pod redakcją A. Motyckiej, Warszawa 1998, s. 62.

What is to Be Properly Called the 'Subject' – Genealogy of a Concept

Key words: *Active subject, genesis of a notion, substance, person, active mind, constitution*

The contemporary debate about the 'crisis of the subject' has inspired this article. Its aim is to offer some indications concerning genealogy of the notion of 'subject'. Current epistemology which uses this term tends to employ it interchangeably with 'active subjectivity', 'soul', 'mental substance', 'person', 'mind', 'consciousness', 'the self'. In the opinion of the authors such uses are confusing, mutually contradictory and collectively too broad. The tendency to such lax employment of the term 'subject' can be traced back to Cartesian commitment to the self-conscious 'I', and the ensuing efforts in the modern times to accommodate the 'objective' with the 'subjective'. Critics of Descartes, regardless of whether they represented the analytic or the continental traditions, took over the concept of subject from the *Meditations*, which ultimately resulted in departing from the ancient and medieval practice of resting the subject on ontological foundations. Moreover, the new practice led to a radically novel treatment of the concept of 'person', a treatment that is also by no means free from vagueness and contradiction.