

Jacek Migasiński

## Powrót podmiotu?

Jedną z najbardziej rzucających się w oczy wspólnych cech wystąpień postmodernistów (mam tu na myśli zbiorczo przede wszystkim J. Derridę, G. Deleuze'a i J.-F. Lyotarda) jest atak na tzw. filozofię podmiotu<sup>1</sup>. Filozofia ta w ich perspektywie jest naczelną dominantą całej epoki nowożytnej („modernizmu”), a zasługuje na odrzucenie, bo nie spełnia standardów współczesnej krytyki filozoficznej, czerpiącej swe instrumentarium również z takich obszarów, jak semiologia, lingwistyka, psychiatria, antropologia kulturowa, informatyka. Nie spełnia tych standardów, bowiem buduje ideologiczną (czyli zafalszowaną) wizję rzeczywistości, ulegając rozmaitym „przesądom”<sup>2</sup>: a) prymatowi „przedstawienia” w ujmowaniu rzeczywistości, czyli traktowania świata w kategoriach intencjonalnych uprzedmiotawiających projektów świadomości, z czym kojarzy się nieuchronnie, jako druga strona tego samego medalu, „metafizyka obecności”, dogmatycznie wypatrująca u podstaw świata i świadomości jakichś form uniwersalnego bytu; b) stosowania „wielkich narracji”, czyli postrzegania rzeczywistości historycznej przez pryzmat teleologicznych iluzji — emancypacji Człowieka, urzeczywistniania się Ducha, postępu oświecenia, itp.; c) „logocentryzmu”, czyli przyjmowania perspektywy wiedzotwórczego i ekspresyjnego (będącego źródłem przede wszystkim mowy) podmiotu za perspektywę filozoficznie fundamentalną; d) racjonalistycznego uniwersalizmu, narzucającego swe totalizujące zasady ontologicznie spartykularyzowanej rzeczywistości, a więc pełniącego w istocie funkcje represyjne. Te i inne tendencje filozofii podmiotu wyrastają w istocie z jednego źródła: z uznania refleksji podmiotu nad samym sobą i ustanowienia podmiotu przez samego siebie za fundamentalny dla całej problematyki filozoficznej akt. Tendencje

---

<sup>1</sup> Odróżnijmy ją od razu na wstępie od węższego sensu „filozofii świadomości”, którą zresztą postmoderniści także atakują, zarzucając jej np. idealizm i intelektualizm, ale którą właśnie z tych powodów atakują również przedstawiciele innych orientacji, nie rezygnujący z kategorii podmiotu, np. współcześni fenomenolodzy.

<sup>2</sup> Następujące tu wyliczenie nie aspiruje do wyczerpania całej listy zarzutów kierowanych przez postmodernistów pod adresem filozofii podmiotu.

te są przesadami, bowiem zgodnie z pozytywnie formułowanymi sugestiami postmodernistów: a) rzeczywistość ma charakter heteronomiczny, rządząc się w istocie zasadą anarchii i powszechnej kontyngencji; b) w ludzkich zachowaniach pierwotne są struktury popędowo-repetycyjne, a nie struktury świadome intencjonalne; c) akty ekspresji posłuszne są zastanym systemom znaków (kod) i wobec tego to, co „znaczone” (podmiotowo uwarunkowana treść mowy) jest wtórne wobec tego, co „znaczące” (pismo). Skoro tak, to problematyka filozoficzna powinna ulec „decentracji”, szczególnie w odniesieniu do tezy o źródłowości refleksyjnego samostanowienia podmiotu, a wobec braku jednolitej zasady porządkującej rzeczywistość trzeba zgodzić się na wielość i nieprzystawalność uprawianych w kulturze dyskursów oraz na eksponowanie hedonistycznego indywidualizmu i relatywizmu (silniejszy wygrywa), związanego z uznaniem przewagi zasady performatywności (technicznej skuteczności) nad zasadą referencyjności (prawdziwości).

Otóż, jakkolwiek „nie podlega dyskusji, iż w zachodniej filozofii w istocie pojawia się takie zwierzę, jak krytykowany przez postmodernistów absolutnie autonomiczny podmiot, ale historia nie jest wcale tak wygodnie homogeniczna, jak niektórzy postmodernistyczni wyznawcy heterogeniczności chcieliby nam wmówić”<sup>3</sup>. Kiedy bowiem przyjmuje się perspektywę „z lotu ptaka”, sumaryczną, to niewątpliwie można uznać filozofię refleksyjno-kreatywnego podmiotu za jeden z głównych paradygmatów myślenia w całej epoce nowożytnej, mającej swego symbolicznego fundatora w Kartezjuszu. Chociaż wolno mówić o całym łańcuchu tradycji „filozofii refleksyjnej”, złożonym z różnych „filozofii podmiotu” (np. *cogito* sokratyczne, *cogito* augustyńskie)<sup>4</sup>, to jednak dopiero u Kartezjusza i po nim „Ja” zostaje uznane nie tylko za wspólną nazwę zbioru zdarzeń psychicznych, ale za „rzecz myślącą”, a więc rodzaj autonomicznego bytu (indywidualny podmiot wyróżniony ontycznie), wyposażonego w priorytetową zdolność do poznawania samego siebie (poznawczego samostanowienia) i do traktowania przedmiotów poznawanych jako własnych przedstawień (podmiot o roszczeniach uniwersalnych jako epistemologiczny absolut). Temu ontyczno-epistemologicznemu „upodmiotowieniu” towarzyszą w epoce nowożytnej próby budowania „metafizyki obecności” (np. Boga, przekraczającego co do swego treściowego zakresu akt myślenia na niego nakierowany — Kartezjusz; substancji, gwarantującej jedność wszystkim swoim modyfikacjom, w tym również człowiekowi myślącemu — Spinoza; „harmonii przedustanowionej”, zapewniającej ład między odizolowanymi monadami — Leibniz) — i w tym zakresie ataki postmodernistów, kierowane wprawdzie głównie przeciwko współczesnym wersjom filozofii podmiotu, istotnie nie trafiają w próżnię, o ile ta filozofia w swych różnych wersjach, w oba-

<sup>3</sup> T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, przeł. P. Rymarczyk, Warszawa 1998, s. 112.

<sup>4</sup> Por. P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu*, przeł. E. Bienkowska, w: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 190.

wie przed pułapką solipsyzmu spekulacyjnie dobudowuje brakujące jej fundamenty ogólności.

Ale po pierwsze, proces „upodmiotowienia” był bardziej złożony niż to się schematycznie rekonstruuje, upatrując jego źródło w myśli Kartezjusza. Dokonujące się w Europie w XVII wieku przejście do fizyki cząstek (w miejsce kartezjańskiej fizyki ciągłości) było jednym z najważniejszych czynników wyzwalających proces upodmiotowienia (przyznawania podmiotowi czynnej — a nie pasywnej, receptywnej — roli w poznaniu). Konstatacja, że spostrzegamy ciała jako kontinua, podczas gdy fizyka dowodzi, iż są one związkami cząstek, prowadziła do rozdzielenia wrażenia (idei) i rzeczy, i do uznania, że „tym, czego doświadczamy bezpośrednio, nie jest świat rzeczywisty, lecz świat symboli, który sami konstruujemy”<sup>5</sup>. Jest jednak rzeczą ciekawą, że o ile osiągnięcie pierwszego etapu na drodze upodmiotowienia, czyli „upodmiotowienie spostrzeżenia” było dziełem obu głównych nurtów nowożytności, racjonalizmu i empiryzmu, to drugi etap tego procesu, mianowicie „upodmiotowienie pojęć i zasad”, był raczej dziełem empiryzmu, dla którego kategorie pojęciowe nie były wrodzonymi ideami, lecz spontanicznymi próbami wyjaśnienia, podejmowanymi przez podmiot na własny rachunek, bez boskiej gwarancji (co przygotowało rozwiązanie Kantowskie)<sup>6</sup>. Po drugie, od samego zarania nowożytności, nawet jeszcze przed Kartezjuszem, w okresie renesansu rozpoczyna się w łonie dyskursu podmiotowego swoisty „kontrdyskurs”, wydobywający na jaw aporie filozofii podmiotu i podważający jej najbardziej obiegowe przeświadczenia: o bezwzględnej autonomii podmiotu (ontycznie jednostkowego, a epistemologicznie uniwersalnego), o jego refleksyjnej, tzn. tożsamej ze świadomością naturze, o fenomenalnej istocie przedmiotów jawiących się podmiotowi itp. Zapowiedzi tego „kontrdyskursu” można się dopatrywać np. u Pico della Mirandoli z jego koncepcją wybrania przez człowieka w chwili stworzenia swej własnej istoty spośród niezliczonej liczby możliwych istot, czy u Leonarda da Vinci z jego wizją człowieka jako istoty zdolnej do nieustannej przemiany i przystosowania się — co nadawało ludzkiemu podmiotowi charakter transformacyjny, pluralistyczny<sup>7</sup>, niezbyt przystający do podmiotowości Kartezjańskiej. Można też widzieć dojrzałe formy tego kontrdyskursu np. u Spinozy, dla którego podmiot to nic innego, jak modus realizującej z żelazną koniecznością swą istotę substancji, modus myślący, a więc sprowadzający się do wiedzy o nieubłaganym, zewnętrznym wobec samego siebie zdeterminowaniu; można je widzieć np. u Kanta, który przeprowadzając wie-

---

<sup>5</sup> R. Specht, *Niektóre historyczne etapy procesu upodmiotowienia*, przeł. A. Łabuńska, w: *Idea — Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, t. 4, pod red. M. Czarnawskiej i J. Kopani, Białystok 1991, s. 13.

<sup>6</sup> Tamże, s. 15-18.

<sup>7</sup> W. Welsch, *Ku jakiemu podmiotowi — dla jakiego imago?*, przekł. K. Krzemień, w: *Idea — Studia...*, dz. cyt., s. 90-91.

lowarstwową krytykę rozumu ukazuje z jednej strony czysto myślowy, nieogładowy (a więc niepoznawalny) charakter przedstawienia „Ja jestem” (*cogito*) — poznawanie własnego Ja wiążąc tylko z naocznością intelektualną, a zatem uzależniając doświadczenie wewnętrzne od istnienia czegoś poza nim, od doświadczenia zewnętrznego — a z drugiej strony ukazuje podmiot działań moralnych jako rzecz samą w sobie, czyli również jako coś niepoznawalnego; można je widzieć np. u Schellinga i Hegla, dla których podmiot w sensie klasycznym (a więc podmiot ludzki) ma charakter źródłowo relacyjny, czyli niesamowystarczalny<sup>8</sup>. Wreszcie współczesnym odwzorowaniem rozwoju takiego kontrdyskursu (zatem dyskursu pozostającego zasadniczo na gruncie filozofii podmiotu, ale wydobywającego aporetyczny charakter jej założeń) może być ewolucja zachodząca w ramach klasycznej fenomenologii samego Husserla, przechodzącego od znalezienia „punktu Archimedesowego” swej filozofii w czystej świadomości transcendentalnej nadającej sens swym intencjonalnym przedmiotom, poprzez dostrzeżenie pasywnego charakteru syntez czasu zachodzących w świadomości, aż do upatrywania tego „punktu” w wyprzedzającym wszelkie konstytuujące funkcje świadomości zanurzeniu się w świecie życia potocznego, w *Lebenswelt*, *Umwelt*.

Natomiast obraz komplikuje się znacznie bardziej, kiedy przyjmuje się perspektywę niesumaryczną, wrażliwą na konkret historyczny; nie tylko można wtedy wyeksponować przewijający się przez całą epokę nowożytną ów wspomniany wyżej kontrdyskurs, ale wręcz narastającą, szczególnie od połowy XIX wieku, krytykę paradygmatu filozofii podmiotu proveniencji kartezjańskiej, kończącą się jej odrzuceniem. W tym miejscu możemy jedynie wyliczyć jej najważniejsze przejawy.

Już Hume (a później kontynuujący jego założenia empiriokrytycyzm) dowodzi, że prawomocne poznanie (oprócz zdań analitycznych) dotyczy jedynie wrażeń (faktów empirycznych) i będących ich kopiami lub złożeniami idei — a pośród nich nie można stwierdzić istnienia takiej, która by wskazywała na obecność „podmiotu”; podmiot jest więc jedynie nieuzasadnialną teoretycznie hipotezą<sup>9</sup>. Kierkegaarda można uznać za symbolicznego reprezentanta buntu jednostki (inni rzecznicy tego buntu to J.J. Rousseau, markiz de Sade, Stirner) przeciwko dominującej w tradycyjnej filozofii podmiotu tendencji do uniwersalizacji prerogatyw podmiotowości, do nadania im postaci pojednanej ogólności (rozumności), podporządkowującej sobie normatywnie dywersyfikujące roszczenia indywidualności; wyrazem tego buntu jest usytuowanie przez Kierkegaarda ludzkiego Ja w skończonych i przygodnych warunkach egzystencji, odjęcie mu jego absolutnego cha-

---

<sup>8</sup> Por. J. Habermas, *Inna droga przekroczenia filozofii podmiotu — rozum komunikacyjny kontra rozum ześrodkowany w podmiocie*, przekł. P. Pieniążek i A.M. Kaniowski, „Colloquia Communia”, 1986, nr 4-5, s. 121-122, 126-128; oraz por. T. Eagleton, dz. cyt., s. 111-112.

<sup>9</sup> Por. S. Czerniak, *Spory wokół „śmierci podmiotu”*, w: *Wiedza a podmiotowość*, praca zbior. pod red. A. Motyckiej, Warszawa 1998, s. 21.

rakteru i uznanie, że choć ono siebie wybiera, to jednak siebie nie tworzy, bo jest wytworem „określonego środowiska” oraz ustanowienia przez niego, którego najistotniejszą postacią jest Bóg<sup>10</sup>. Wiążący się z tą postawą filozoficzną indywidualizm można uznać — jak to czyni A. Renaut<sup>11</sup> — za konkurencyjną wobec ideologii humanizmu (wspierającej się na przeświadczeniu o autonomii i źródłowości podmiotu ludzkiego) wizję, w której miejsce autonomii zajmuje niezależność (w sformułowaniu B. Constanta) jednostki z jej sferą prywatności wobec sfery publicznej. Byłby to model indywidualizmu bez podmiotu (w każdym razie bez podmiotu uniwersalnego, waloryzującego ponadjednostkową normatywność), przyjmujący leibnizjańsko-nietzscheański „perspektywizm” jako jedyną płaszczyznę występowania wobec siebie różnorodnych indywiduów. Od innej jednak strony Nietzsche, a tym bardziej Marks i Freud — zwani trzema „mistrzami podejrzeń” — zadali najsilniejsze w XIX wieku ciosy filozofii podmiotu. Uznanie, że „podmiot to fikcja” i podsuniecie w to miejsce „struktury życia w liczbie mnogiej”, przywdziewanie rozmaitych masek i ról, ale nie tyle wynikające z determinacji zewnętrznych, ile z wewnętrznej pluralizacji podmiotu (Nietzsche)<sup>12</sup>, potraktowanie jednostki ludzkiej jako wytworu stosunków ekonomiczno-społecznych, odnajdującej swą tożsamość jedynie w więzi z własną klasą, a nie w refleksyjnych (ideologicznych) wyobrażeniach na swój temat (Marks); ukazanie, że właściwy podmiot (*ego*) jest tylko miejscem przelotnego i fragmentarycznego uświadomienia sobie gry popędów, które miotają człowiekiem, a zlokalizowane są na poziomie nieświadomości (przy czym interpretacja Freudowskiej nieświadomości jako systemu transcendentnego w stosunku do świadomości, raczej jako rzeczy składającej się z pozostałości procesów somatycznych niż jako źródła o charakterze psychicznym immanentnie związanego ze świadomością, ma oczywiście sens bardziej radykalny<sup>13</sup>) — wszystko to rujnowało kartezjańskie podstawy filozofii podmiotu.

W procesie podważania tych podstaw, oczywiście trzeba również uwzględnić liczne wystąpienia, mające miejsce już w XX stuleciu, ale wyprzedzające atak postmodernizmu i wychodzące z innych niż on przesłanek teoretycznych. I tak, behawioryzm głosił, że podmiot poznania jest zbiorem zewnętrznych odruchów organizmu reagującego na bodźce, nie odrzucając przy tym tezy o indywidualnej tożsamości tej struktury anatomiczno-fizjologicznej. Program epistemologii ewo-

---

<sup>10</sup> Por. A.M. Kaniowski, *Wokół pojęcia tożsamości w koncepcji Habermasa*, w: *Dyskursy rozumu. Między przemocą i emancypacją*, praca zbior. pod red. L. Witkowskiego, Toruń 1990, s. 259-261.

<sup>11</sup> A. Renaut, *Les subjectivités. Pour une histoire du concept de sujet*, w: *Penser le sujet aujourd'hui*, Colloque de Cerisy, sous la direction E. Guibert-Sledziwski et J.-L. Vieillard-Baron, Paris 1988, s. 67-69.

<sup>12</sup> Por. W. Welsch, dz. cyt., s. 91-92.

<sup>13</sup> Por. S. Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*, Wrocław 1997, s. 10, 22-23.

lucyjnej traktował podmiot poznania jako ogniwo ewolucji, jako „przekaznik informacji o adaptacji i selekcji naturalnej”, nie posiadający żadnej sfery wewnętrznej ani autonomii<sup>14</sup>. Lingwistyka strukturalna szkoły F. de Saussure’a uznała język za ponadjednostkowy system, który determinuje artykulację myślenia (znaczone — *signifié*) w materiale dźwiękowym, w mowie (znaczące — *signifiant*), należącej wprawdzie do sfery zachowań indywidualnych, ale strukturalnie właśnie zależnej od tego systemu; będąca jej późniejszą repliką gramatyka generatywna N. Chomsky’ego głosi, że gramatyka będąc poza świadomością podmiotu mówiącego jest zaprogramowana w mózgu/umyśle, a rola tego podmiotu sprowadza się jedynie do uruchamiania zasobów językowych, które jednak funkcjonują zgodnie z własną przyczynowością (człowiek tworzy język w porządku ontogenetycznym, ale nie w porządku filogenetycznym)<sup>15</sup>. Wzorując się w dużej mierze na dokonaniach lingwistyki, antropologia strukturalna uprawiana przez C. Levi-Straussa poszukiwała źródeł różnych zjawisk kulturowych, w których rozmaite role (na ogół nieświadomie) odgrywają ludzkie podmioty, w całkowicie obiektywnych koniecznościach przyrodniczych. Co więcej, również pewien typ antropologii filozoficznej, a więc dziedziny programowo związanej z waloryzacją przynajmniej jakiejś warstwy ludzkiej podmiotowości, jak np. antropologia H. Plessnera, podkreśla parcelację podmiotu między biegunami indywidualności i wspólnoty, jego relacyjny charakter, odrzuca ideę podmiotu jako „prawodawcy” w obszarze wiedzy (mówiąc o podmiotach cząstkowych wobec przyjmowanych ról), uznaje prymat niewiedzy w obszarze tego, co ludzkie — i tym samym przystaje co najwyżej na wersję tzw. „słabego podmiotu”<sup>16</sup>. Ta radykalizująca się „antypodmiotowa” tendencja ujawnia się także w wyrastających przeciw z tradycji filozofii podmiotu niektórych wersjach fenomenologii oraz we współczesnej hermeneutyce. Wyrazistym przykładem tego zjawiska mogą być fenomenologia nie-egologiczna A. Gurwitscha i fenomenologia ciała M. Merleau-Ponty’ego. Dla tego pierwszego (wbrew Husserlowi) pojęcie czystego Ja jest zbędne przy opisie funkcjonowania świadomości, które da się przedstawić w terminach samych aktów intencjonalnych i ich przedmiotowych korelatów (Ja jest tylko empirycznym przedmiotem mającym swe miejsce w realnym świecie, a nie jakimś osobliwym bytem, transcendentálním podmiotem)<sup>17</sup>; dla Merleau-Ponty’ego świadomość, nawet w swych najczystszych funkcjach (refleksja), jest zakorzeniona w percepcyjno-ekspresyjnych zachowaniach cielesnych, a ostatecznie w swoistej uniwersalnej intercielesności (co prawda, struktura podmiotowości zostaje tu do pewnego stopnia zachowana, tyle że przeniesiona na „ciało własne”). Z kolei pozo-

<sup>14</sup> Por. M. Czarnocka, *Nowożytne pojęcie podmiotu a jego współczesne erozje*, w: *Wiedza a podmiotowość*, dz. cyt., s. 35-37, 39-42.

<sup>15</sup> Por. S. Wróbel, dz. cyt., s. 146-157.

<sup>16</sup> Por. St. Czerniak, dz. cyt., s. 27-30.

<sup>17</sup> Por. R. Piłat, *Czy istnieje świadomość?*, Warszawa 1993, s. 76-80.

stająca pod wpływem Heideggera oraz semiologii hermeneutyka z jednej strony — śladem swojego mistrza zapowiadającego, że w „dziejach bycia” nastąpił moment dopełnienia i kresu zarazem metafizyki i podmiotu, widoczny w warstwie kulturowej w załamaniu się projektu cywilizacji technicznej i skorelowanej z nią ideologii humanizmu — rozpuszcza tradycyjną kategorię podmiotu w procesie dialogicznego tworzenia się sensu, w rozmowie współczesności z przeszłością, będącą grą językową, właściwym podmiotem historycznego dziania się, dla którego osobniki ludzkie są tylko nośnikami rozumienia kultury przez samą siebie (Gadamer), a z drugiej strony, pragnąc jakoś zachować prawomocność refleksji, przewycięża roszczenia *cogito* idealistycznego, solipsystycznego i proponuje *cogito* zapośredniczone przez całe uniwersum znaków, czyli hermeneutykę uznającą pierwotność planu ontycznego wobec planu refleksyjnego (Ricoeur)<sup>18</sup>.

Dla dopełnienia naszego wyliczenia wypada wspomnieć jeszcze o dwóch zjawiskach. Jedno to socjologizująca teoria J. Habermasa, która pozostając zasadniczo w horyzoncie właściwym dla epoki nowożytnej, tzn. przekonania o postępującej racjonalizacji „świata życia”, głosi jednocześnie wyczerpanie się paradygmatu filozofii podmiotu (świadomości) i konieczność wyjścia z tego paradygmatu przez koncepcję „rozumu komunikacyjnego”, czyli zdecentrowanego rozumienia świata i ustanawiania pewnego wspólnotowego sposobu życia, powstającego w procesie intersubiektywnego porozumiewania się i wzajemnego uznawania uczestniczących w działaniu komunikacyjnym uspołecznionych indywiduów<sup>19</sup>. Drugie, to filozofia związana z *cognitive science*, która czynności umysłowe traktuje nie jako funkcje jakiegoś Ja, ale jako realno-empiryczne procesy w obrębie psychofizycznego indywiduum, nadbudowujące się na czynnościach mózgu; procesy te interpretuje albo czysto naturalistycznie, albo wedle modelu sztucznej inteligencji i tym samym eliminuje teoretyczną potrzebę ludzkiego podmiotu, a nawet pojęcia umysłu<sup>20</sup>.

Jeśli ma się przed oczyma te wszystkie — datujące się od zarania „nowoczesności” do dzisiaj — rewizje i ataki, to sytuujące się na progu postmodernizmu wystąpienie M. Foucaulta, ogłaszającego na gruncie swej teorii następujących po sobie historycznych „epistem” (czyli poddanych dialektyce władzy form wiedzy) „śmierć człowieka”, nie wydaje się być ani czymś specjalnie rewolucyjnym, ani wyjątkowym, choć stało się głośne dzięki chwytliwości samego hasła. Można raczej przystać na bardziej wyważoną koncepcję głoszącą, że kryzys podmiotu jest permanentny i że to on właśnie konstytuuje nowożytność jako taką; że „podmiot nie był nigdy niczym innym, niż wewnętrznie sprzeczną, ciągle zagro-

<sup>18</sup> Por. P. Ricoeur, dz. cyt., s. 215-220.

<sup>19</sup> Por. J. Habermas, dz. cyt.

<sup>20</sup> Por. R. Piłat, *Podmiot doświadczenia w fenomenologii i w cognitive science*, w: *Wiedza a podmiotowość*, dz. cyt., s. 58-61.

zoną samounicestwieniem, a więc iluzoryczną, jednością — iluzją nieruchomej, spoczywającej w sobie samej identyczności”; że proces upodmiotowienia ma charakter dialektycznej sprzeczności, bo — jak to pokazali Horkheimer i Adorno w *Dialektyce Oświecenia* — jest zarazem procesem rozpadu podmiotu; że wreszcie samoświadomość nowożytności powstawała w trakcie nieustannych kryzysów związanych z problemem podmiotu<sup>21</sup>. Albo też można raczej utrzymywać — co pozornie tylko nie zgadza się z wyłożoną właśnie koncepcją, a w istocie na niej się wspiera — że jeśli idzie o problem podmiotu, to nie ma tu ani w epoce nowożytnej, ani dzisiaj żadnych radykalnych przełomów, że postmodernistyczny atak na podmiot jest w istocie tylko próbą rozstania się z pewnego typu podmiotem (mianowicie podmiotem o dwoistej strukturze panowania i zniewolenia, uniwersalizacji i utraty indywidualności) i osiągnięcia innej struktury podmiotowej, innego rozumienia podmiotu jako „życia w liczbie mnogiej”, pluralistycznego (Welsch)<sup>22</sup>, że dzisiaj niekoniecznie trzeba myśleć przeciwko podmiotowości i w sposób anty-nowoczesny (przed-nowoczesny lub po-nowoczesny), lecz raczej należy problem podmiotu wyrazić w innych kategoriach, mianowicie jako problem indywidualizmu i pogodzenia zasady wolności jednostkowej z koniecznością istnienia ogólnych norm (Renaut)<sup>23</sup>. Innymi słowy, można zasadnie utrzymywać, że problem podmiotu i narastająca wokół niego dyskusja (przeradzająca się niekiedy w negatywistyczną krytykę, prowokującą ciągle permutacje podmiotu) konstytuują od zarania nowożytności jej teoretyczny rdzeń i że dzisiejsza sytuacja różni się od tej sprzed stulecia nie tyle jakościowo, co ilościowo. Faktem jest bowiem, że współcześnie kryzys czy zanik podmiotu ogłaszany jest z wielu różnych stron i częściej (jak to widać choćby z naszego przeglądu) niż poprzednio. Sądzę, że fakt ten należy położyć na karb włączenia się w tradycyjnie filozoficzną problematykę takich „pozafilezoficznych” dziedzin, jak wspomniane na wstępie lingwistyka, semiologia, neurofizjologia, informatyka czy antropologia kulturowa. I właśnie w związku z zaistnieniem tej sytuacji chciałbym tytułem roboczej hipotezy zgłosić sugestię, że dzisiaj można obserwować — jakby na zasadzie reakcji na ową „pozafilezoficzną” inwazję — jak przede wszystkim na gruncie rdzennej problematyki filozoficznej, a więc przechowującej jakoś depozyt metafizyczny (a taką reprezentują dzisiaj przede wszystkim pewne odrośla fenomenologii) rodzą się próby wypracowania nowej strategii w kwestii statusu podmiotowości, strategii mającej na celu utrzymanie jej prawomocności w obszarze filozofii, a jednocześnie uwzględniającej i korzystającej z wyników dotychczasowej krytyki, obnażającej generalnie ideologiczny (tzn. niedostatecznie ugruntowany teoretycznie) charakter tradycyjnych form humanizmu. Wydaje się bowiem, że właśnie w związku

<sup>21</sup> G. Raulet, *Kryzys podmiotu*, przekł. Z. Zwoliński, „Colloquia Communia”, 1986, nr 4-5.

<sup>22</sup> Por. W. Welsch, dz. cyt., s. 83-86. Welsch tezę tę opiera głównie na analizie wiedzy Foucaulta i Lacana.

<sup>23</sup> Por. A. Renaut, dz. cyt., s. 69-70.

z permanentnym kryzysem podmiotu, zadanie filozoficznego (a więc teoretycznie źródłowego) ufundowania tożsamości podmiotowej nie straciło od czasów Kartezjusza nic ze swej aktualności — wbrew stanowisku tych, którzy chcąc tę tożsamość uratować, odwołują się np. do konstytuującego ją jakoby zasobu wzorów społecznych i tym samym wpadają w błędne koło<sup>24</sup>.

Przykładem takiej nowej strategii może być przede wszystkim filozofia E. Lévinasa, głosząca „humanizm innego człowieka”, pokazująca możliwość ukonstytuowania podmiotowości od zupełnie innej strony niż to dotychczas czyniono — filozofia w Polsce dość dobrze znana dzięki pionierskim pracom B. Skargi i J. Tischnera. Dlatego nie wkraczając już tutaj w ten obszar, chciałbym na koniec parę uwag poświęcić innemu przykładowi takiej strategii, z pozoru przeciwnemu wobec drogi E. Lévinasa, tym razem w Polsce w zasadzie nieznanemu. Mam na myśli filozofię Michela Henry’ego.

Henry wywodzi się i zalicza sam siebie do nurtu fenomenologicznego, a jego poglądy wzbudzają ostatnio dość żywe zainteresowanie, również poza Francją<sup>25</sup>. By najkrócej zaprezentować główną ideę Henry’ego warto uwzględnić to, co stanowi dla niego teoretyczny kontekst negatywny, te koncepcje, wobec których swoją własną stawia w opozycji. Otóż według niego, poza nielicznymi myślicielami (jak Mistrz Eckhart, J. Boehme czy Maine de Biran), większość filozofów uważała, że byt (czy raczej bycie — bo u źródła nie należy mu przypisywać charakteru przedmiotowego) przejawia się wychodząc poza siebie, uzewnętrzniając się. Prowadziło to do traktowania bycia jako „bycia-w-świecie”, jako przedstawienia, czyli nadawania byciu sensu przedmiotu dla jakiejś świadomości, czynienia z niego złudnego fenomenu, pozbawiania go jego źródłowości. Ruch ten widać wyraźnie (choćby tu Henry podkreślał zasadniczą dwuznaczność) już u Kartezjusza, który dotarłszy do pewności bycia w intuicyjnym samodoznaniu *Cogito*, czyni następnie z *Cogito* fundamentu poznawania zewnętrznego, poznawania w „ekstazie” widzialności. Ta Kartezjańska dwuznaczność streszcza się w formule „videre videor”, opisującej takie widzenie, które jest pierwotnie widzeniem siebie samego, ukazywaniem się sobie w swej prostej bezpośredniości („videor”), przy jednoczesnym traktowaniu widzenia („videre”) jako widzenia przedmiotów w naturalnym świetle, w *ek-stasis* zewnętrzności<sup>26</sup>. Kartezjusz wprawdzie przyznał w II *Medytacji* prymat temu pierwszemu sposobowi jawienia się (gdzie jawienie się podmiotu samemu sobie odwołuje się jeszcze do widzenia — stąd prawo do miana „fenomenologia” — ale odwołuje się do widze-

<sup>24</sup> Tym razem wbrew W. Welschowi (dz. cyt., s. 89), który „nowej tematyce podmiotu” chce szukać „nie w subiektywnych cechach swoistych, ale w obiektywnej wielorakości form życia społecznego”.

<sup>25</sup> Istnieje od kilku lat centrum studiów nad dziełem Michela Henry’ego, działające przy uniwersytetach w Bejrucie (Liban) i w Namur (Belgia), wydające specjalny biuletyn.

<sup>26</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris 1985, s. 29.

nia nie-przedmiotowego), lecz już od III *Medytacji* ulega koncepcji widzenia „przedstawieniowego” i toruje drogę idealistycznej filozofii świadomości. Drogą tą poszedł Kant, dla którego „Ja myślę” jest tylko czystym przedstawieniem intelektualnym, nie wspartym na żadnym treściowym oglądzie, a więc pustym, wypranym z życia. Wprawdzie admirał jak i krytyk Kanta, Schopenhauer, przywraca byciu ujawniającemu się po stronie subiektywności życie — uznając wolę za jego zasadę, ale nie utrzymuje się na poziomie źródłowego doświadczenia i popada w typowe dla myśli Zachodu rozdzielenie: albo bycie jako aktywna siła, albo przedstawienie. Bliższy właściwego ujęcia bycia jest, według Henry’ego, Nietzsche, który identyfikuje bycie z instynktowo-popędową źródłowością życia-Dionizosa, w którym cierpienie nieustannie przechodzi w radość i odwrotnie („amor fati”) — jednak i u niego w byciu niesłusznie (bo wiąże się to z brakiem absolutnego samougruntowania) upatruje się ontologiczny priorytet siły i radości<sup>27</sup>. Wbrew pozorom, przykładem ostatecznego popadnięcia w kategorie poznania ekstatycznego jest Freud. Jego scjentyzm uniemożliwił mu dotarcie do prawdziwej „intuicji życia” i skłonił do uczynienia z nieświadomości odpowiednika świadomości, a więc element filozofii przedstawienia (nieświadome popędy mogą się ujawnić dla świadomości jedynie w formie odnoszących się do nich przedstawień — świadomość jako „teatr” uprzedmiotowionych afektów). Tak więc Freud to nawet nie tylko spadkobierca Kartezjusza, ale więcej — bękart — który od samodoznaniowego „ja myślę”, przeszedł do „ja sobie przedstawiam” i tym samym nie tylko nie zainaugurował nowego paradygmatu, ale dał „somniałuszczyńskie zakończenie” długiej historii myśli Zachodu<sup>28</sup>. Ostatecznie również Heidegger — chociaż obecny jest jako stały punkt odniesienia analiz Henry’ego — zasługuje na odrzucenie, mimo niezbywalnej zasługi uwolnienia afektywności (*Befindlichkeit*, *Stimmung*) od psychologizmu i mimo wprowadzenia jedynie słusznego fenomenologicznie „rozumienia bycia” w ciągłym ruchu kolistym<sup>29</sup>. Według Heideggera bowiem istotą *Dasein* jest nietożsamość z sobą, otwarcie na horyzonty świata, usytuowanie w ekstatycznej zewnętrżności, a więc skończoność; bycie i byt są dlań właściwie nierozdzielne, tymczasem za czyste jądro bycia należałoby uznać taki jego stan, w którym nie manifestuje się ono jeszcze w świecie, w którym nie jest zachłannie zdobywcze, ale bierne, kiedy ujawnia swą esencję przed swoim uzewnętrżeniem się w rozmaitych rodzajach bytu (Heideggerowska różnica ontologiczna jest zatem dla Henry’ego czymś wtórnym, a jego ontologia fundamentalna jest nadal filozofią przedstawienia).

<sup>27</sup> Por. tamże, rozdz. VII.

<sup>28</sup> Tamże, s. 6. Por. również X. Tilliette, *Michel Henry. La philosophie de la vie*, „Philosophie”, 1987, nr 15, s. 7-15; oraz Mikkel Borch-Jacobsen, *L'inconscient malgré tout*, „Les Etudes Philosophiques”, janvier-mars 1988, s. 6, 16-18.

<sup>29</sup> Por. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris 1963, t. 1, s. 69.

Można by rzec, że pozytywny punkt wyjścia Henry'ego jest nie Heideggerowski, lecz jednak Kartezjański: bycie bowiem uchwytuje się nie w jego skrytości (nicości), lecz w pojawianiu się samemu sobie (*s'apparaître*), w jego źródłości, a nie w nadciąganiu z horyzontu „bycia-ku-śmierci”<sup>30</sup>. Bycie to powracanie do siebie jako gwaranta swego własnego istnienia, to czysta immanencja, będąca wynikiem Kartezjańskiego hiperbolicznego wątplenia, które przy najradzykalniejszej interpretacji dotyczyłoby nie tylko tego, co widzę, ale również samego widzenia<sup>31</sup>. Kartezjańskie *Cogito* byłoby zatem nie tyle świadomością wywodzącą się z przedstawienia, lecz czymś wycofującym się z obszaru przedstawień, z obszaru samowiedzy, czymś, co świeci swą oczywistością na podobieństwo niewysłowialnego „czarnego słońca” mistyków<sup>32</sup>. Skoro jednak ta niewysłowialna oczywistość nie jest pewnością bycia czysto negatywną, lecz jak najbardziej pozytywną, pełną — to jak może się ujawnić, jeśli odjęte są jej środki pojęciowo-przedstawieniowe? — Otóż tylko na modłę afektu. Ale jeśli bycie oznacza jakiś rodzaj jawienia się, fenomenalności (Henry odróżnia fenomenalność przedstawieniową, w horyzoncie zewnętrżności od fenomenalności istotowej, jawienia się w immanencji), to dokonywać się może tylko jako proces uprzedni wobec wszelkiej inności, alienacji — a więc jako samo-doznawanie się w uczuciu, jako samopobudzanie się (*auto-affection, le pur se sentir*)<sup>33</sup>. Taki sposób bycia uznaje Henry za istotę życia<sup>34</sup>.

Istota bycia-życia jako samopobudzającej się afektywności różni się tu jednak od klasycznej koncepcji obecności bytu w sobie, gdyż życie będąc doskonale immanentne, uprzednie wobec wszelkich manifestacji (doznań zmysłowych, myślenia, działania), jest zdane samo na siebie, całkowicie bierne, wydane absolutnej *niemocy* (*impuissance*). Bycie otrzymuje swój ciężar od razu i „z góry”, jako już zastany (*déjà là*), jako przekroczenie idące z o wiele większej głębi niż immanencja psychologiczna. Esencja bycia-życia polega więc na cierpieniu (doznawaniu ciężaru), ale też zarazem na cieszeniu się samym sobą, ponieważ byt, który cierpi sam siebie, odkrywa zarazem swą pełną tożsamość ze sobą jako radość. Afektywność, jako czyste samopobudzanie się pozbawione wszelkiego obcego elementu jest z istoty „nagością”, „biedą” samego bycia (bezprzedmiotowością) i jako doświadczenie bycia przez samo siebie w doskonałej tożsamości jest doświadczeniem „monadycznym”, bez żadnego kontekstu, doświadczeniem jedyności bycia. W tym sensie immanentne samodoznawanie się bycia ma charakter nieredukowalnej subiektywności i takie bycie jest byciem absolutnego *ego* (oczywiście nie

<sup>30</sup> Por. Henry, *Généalogie...*, dz. cyt., s. 15, 18, 65.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 25.

<sup>32</sup> Por. M. Borch-Jacobsen, dz. cyt., s. 5-10.

<sup>33</sup> Por. Henry, *L'essence...*, dz. cyt., t. 2, s. 576-577, 860-861.

<sup>34</sup> M. Henry, *Le concept d'âme a-t-il un sens?*, „Revue Philosophique de Louvain”, T. 64, 1966, nr 81.

w sensie Husserlowskiego „ego transcendentnego”, lecz w sensie doznaniowej bierności<sup>35</sup>. Teza o absolutności samodoznającej się podmiotowości prowadzi ostatecznie Henry’ego do uznania, że chodzi tu o samoobjawienie się absolutu, paruzję Boga (o postaci chrystologicznej, bo objawiającej się w cierpieniu), Boga zrównanego z *ego*<sup>36</sup> — czyli do jakiejś postaci onto-teologii. Henry stosując się do zastrzeżeń fenomenologii w tej kwestii, głosi jednak, że esencja bycia jest niewysławialna, otoczona ciszą i że wobec tego może tu chodzić tylko o onto-teologię negatywną<sup>37</sup>.

Kończąc tę krótką próbę zasygnalizowania stanowiska Michela Henry’ego, nie sposób powstrzymać się od wielu nasuwających się od razu pytań. Jeśli źródłowa afektywność pozostaje ukryta w najbardziej subiektywnej immanencji, jeśli nie pojawia się w świetle świata — to jak można tu mówić o manifestowaniu się, o fenomenalności? Czy fenomen nie musi jawić się w horyzoncie skończoności i czy mówienie o „fenomenologii nieuzewnętrzniającego się absolutu” nie jest wewnętrznie sprzeczne? Czy w filozofii Henry’ego nie mamy do czynienia z metafizyką absolutnego podmiotu — pokrewną np. stanowisku Fichteańskiemu, lub z metafizyką niewysławialnego, nieodróżnicowanego Jedna — pokrewną neoplatonizmowi; a więc ze stanowiskami dziś zasadniczo anachronicznymi?<sup>38</sup> Czy Lévinasowska krytyka totalizującej tożsamości (znana Henry’emu) nie trafia w sam rdzeń tej filozofii?

Otóż rzetelna odpowiedź na te i inne pytania wymaga znacznie bardziej gruntownego zbadania twórczości Henry’ego — i to musimy odłożyć na inną okazję. Henry bowiem — jak się wydaje — nie miałby kłopotu z odrzuceniem na gruncie swoich przesłanek zawartych w tych pytaniach zarzutów (m.in. dlatego, że tradycyjnym kategoriom nadaje często nowe znaczenia). Zaś co do trafności krytyki Lévinasa — są autorzy, którzy ukazują (słusznie, moim zdaniem), że wbrew pozorom, transcendencja Lévinasowska i immanencja Henry’ego są dwiema stronami tej samej intuicji<sup>39</sup> i którzy wykazują zasadniczą zbieżność ich szczegółowych opisów<sup>40</sup>. Tutaj możemy stwierdzić tylko tyle, że filozofia Michela Henry’ego jest próbą (niewątpliwie nawiązującą do pewnych tradycyjnych wątków) ukonstytuowania na powrót podmiotu w roli metafizycznie pierwszoplanowej, taką próbą jednak, która wychodząc od dorobku współczesnej feno-

<sup>35</sup> Por. M. Henry, *L'essence...*, dz. cyt., t. 1, s. 48.

<sup>36</sup> Tamże, t. 1, s. 387; por. też s. 69: „Oko, którym absolut nas ogląda jest tym samym okiem, którym my oglądamy absolut”.

<sup>37</sup> Tamże, t. 2, s. 594, 860, 862; por. też: M. Haar, *Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique*, „Philosophie”, 1987, nr 15, s. 33, 51-53.

<sup>38</sup> Por. M. Haar, dz. cyt., s. 30-31.

<sup>39</sup> Por. E. Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Paris 1995, s. 64-65.

<sup>40</sup> Por. B. Forthomme, *L'épreuve affective de l'autre selon Emmanuel Lévinas et Michel Henry*, „Revue de Métaphysique et de Morale”, 1986, nr 1.

menologii, uwzględnia w swoich przesłankach dotychczasową wielokierunkową krytykę tej kategorii.

### **The come back of the subject?**

The starting point of the article is the attack of postmodernists on the philosophy of the subject. The controversy itself is the proof that certain problems have remained unsolved from the beginning of modernity. First, the „modern” philosophy of the subjects has various sources, not only Cartesianism. Secondly, from its inception it has been at least partly developed in a counter-discourse, to use a Habermas’ term, which shows that it was fuelled by dilemmas. Thirdly, when it was finally in full bloom, modernity itself launched an attack on the category of the subject and the metaphysics that was associated with it. This means that the philosophy of the subject has triggered a crisis in modern and contemporary philosophy, forcing it to seek new possibilities of a discourse on the subject of the subject. This opens room for new strategies, and the one developed by Michel Henry is briefly discussed in the article.