

Adriana Warmbier

Podwójna struktura podmiotowości. O Ricoeurowskiej lekturze Kartezjusza

Słowa kluczowe: podmiotowość, podmiot dialektyczny, świadomość, Ricoeur, Kartezjusz,
Keywords: subjectivity, self, dialectical nature of the self, consciousness, Ricoeur, Descartes,

We wstępie do jednej z polskich prac, poświęconych filozofii Paula Ricoeura, autorka stawia pytanie dotyczące Kartezjuszowego *cogito*. Kontekst, w jakim się ono pojawia, wskazuje na wyczerpanie możliwości kolejnych interpretacji *cogito*, które wniosłyby coś więcej ponad to, co zostało już o nim powiedziane¹. Znane są liczne krytyki nowożytnego odczytania Kartezjańskiej koncepcji subiektywności, wywiedzionej z formuły *ego cogito, ergo sum*, uzupełnionej o wyrażenie *sum certus me esse rem cogitans*. Niemalże wszystkie zwrócone były przede wszystkim przeciwko implikowanej przez powyższą formułę kategorii „doświadczenia siebie”. Współczesna dyskusja prowadzona na rzecz „obrony” podmiotu nie ma na celu zachowania jego rozumienia w postaci, w jaką wymierzone było ostrze wielofrontowej krytyki, lecz zorientowana jest na konieczność ponownego zdefiniowania samego pojęcia subiektywności. Modyfikacja ta w pierwszej kolejności uchyla przekonanie dotyczące niczym nieograniczonej i niczym nieuwarunkowanej możliwości samopoznania, wynikające z założenia bezpośredniego dostępu podmiotu do samego siebie. Podmiot, jaki wyłania się z Kartezjuszowej formuły *ego cogito, ergo sum*, to podmiot rozumiany jako substancja, podłoże wszelkich jakości, podmiot zachowujący źródłową tożsamość z samym sobą, będący podstawą niczym niezdeterminowanych czynności, fundament ontologiczny i epistemologiczny, co w konsekwencji oznacza, że jest on pojęty jako coś, co samo siebie ustanawia, co jest niejako dane i „gotowe”. Tak rozumiana subiektywność stanowiła przedmiot długotrwałego sporu. Utrzymanie mocy jej obowiązywania rodzi wiele problemów i aporii. Wiedział o tym Vincent Descombes, który w jednej z ostatnich swoich prac, *Le*

¹ *Cogito – czy można powiedzieć coś jeszcze?* Zob. G. Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000.

Complément de sujet, odrzuca jednoznaczne określenie podmiotu jako podłoża i kwestię wypracowania nowej formuły podmiotowości pozostawia otwartą².

Spór o podmiot nie stracił na swojej aktualności, lecz jego charakter uległ znacznemu przeobrażeniu. Zasadnicza zmiana, jaka dokonała się w ciągu ostatniego wieku, polega na przeorganizowaniu podstawowego układu strategii argumentacyjnych. Najogólniej rzecz ujmując, współczesna debata odnosząca się do pojęcia subiektywności nie toczy się wokół pytania o istnienie bądź nieistnienie podmiotu, lecz dotyczy tego, jaki rodzaj formuły najlepiej opisze podmiot w jego złożoności. Paul Ricoeur jest jednym z filozofów zabierających głos w dyskusji na rzecz nowego ujęcia subiektywności. Nie będę w tym miejscu szczegółowo przedstawiać i poddawać analizie całości proponowanego przez niego dialektycznego ujęcia podmiotu, które wyraża formuła *soi-même comme un autre* – oddana przeze mnie za pomocą zwrotu „ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym”³. To, co będzie mnie interesować oraz co zabrzmi nieco paradoksalnie, to obecność Kartezjańskiego sposobu rozumowania w „antykartezjańskim” dyskursie dotyczącym subiektywności. Chciałabym prześledzić jedynie te momenty Ricoeurowskiej argumentacji, w których obecny jest (najczęściej *implicite*) wątek Kartezjański. Nie oznacza to, że proponowana przez Ricoeura formuła podmiotowości stanowi kontynuację tradycji filozofii *cogito*, w której podmiot ujęty jest jako zamknięta monada. Nie chodzi bowiem o proste podstawienie podmiotu dialektycznego w miejsce *ego cogito*, wywiedzionego z *ego cogito, ergo sum*.

Ricoeurowskie odczytanie Kartezjusza rozważę w dwóch częściach. W pierwszej zajmę się podwójną interpretacją Kartezjańskiego *ego*. Rozpocznę od wskazania, że w samym kartezjanizmie kryje się „niekartezjański” sposób ujmowania podmiotu. Chodzi o zawarte w *Rozprawie o metodzie* oraz w *Medytacjach o pierwszej filozofii* dwie formuły: *ego cogito, ergo sum* i *ego sum, ergo existo*. Użycie obu wyrażen otwiera możliwość podwójnej interpretacji Kartezjańskiego *cogito*, do czego nawiązali w obszernych komentarzach francuscy filozofowie, między innymi Jean Nabert, Emmanuel Lévinas, Ferdinand Alquié

² W książce z 1979 roku *Le même et l'autre* – polski tytuł *To samo i inne* – Descombes określa podmiot jako niezmiennie podłożo: „Czym w istocie jest podmiot? Podmiotem... nazywamy byt, którego tożsamość jest wystarczająco stała, by pozwolić mu podźwignąć, we wszystkich znaczeniach tego słowa (podtrzymać, służyć za fundament, stanowić podstawę) przemianę, to znaczy alterację. Podmiot pozostaje t y m s a m y m, podczas gdy modyfikują się przypadkowe jakości”. V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 94. W późniejszej pracy, *Le Complément de sujet*, Descombes porzuca język ontologii substratu na rzecz poszukiwania innej formuły podmiotowości. Zob. V. Descombes, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004, s. 7.

³ Bogdan Chelstowski – tłumacz książki Ricoeura *Soi-même comme un autre* – proponuje, by tytułową formułę oddać jako „ten-który-jest-sobą-jako-inny”. Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, WN PWN, Warszawa 2003.

oraz Jean-Luc Marion. Rozważania, w których wydobyta została podwójna struktura Kartezjańskiego podmiotu, pokazują, że kartezjanizm nie jest homogeniczną myślą, wyczerpanym paradygmatem subiektywności, streszczającym się w wyrażeniu *cogito ergo sum*. W rozumowaniu prowadzonym na rzecz podmiotowości: „ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym”, kwestia obecności u Kartezjusza dwóch formuł, w których zawarte są dwa różne sensory istnienia, nie została przez Ricoeura podjęta w sposób tematyczny. Ricoeur nie bierze pod uwagę możliwości, jaką daje wyrażenie *ego sum, ego existo*, tj. możliwości przejścia na drodze licznych zapośredniczeń do orzekania o subiektywności istniejącej w czasie, tj. w historii, w języku, w kulturze z innymi i wobec innych. Owego przejścia będzie on upatrywał w innym zabiegu teoretycznym: w postulacie rozszerzenia sensu refleksji.

W drugiej części tekstu skupię się na idealistycznej interpretacji Kartezjańskiego *ego* w kontekście Ricoeurowskiej obrony podmiotu mówiącego. Mając na uwadze drugą formułę *ego sum, ego existo*, przejdę do omówienia jednego z aspektów *existere* – istnienia określonego przez czas – mianowicie „bycia w mówieniu”. Podmiotowość „będąca-w-świecie” wyraża się między innymi poprzez posługiwanie się językiem, tj. poprzez bycie jego aktywnym i zarazem biernym użytkownikiem. Językowy wymiar subiektywności jest jednym z najczęściej podejmowanych wątków antropologicznych. Poniżej ograniczę się do zbadania konstrukcji teoretycznej kontekstów służących obronie podmiotu mówiącego, stanowiącego składową „tego-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym”. W argumentacji Ricoeura będę starała się wskazać obecność idealistycznego odczytania *Medytacji*, jego rolę oraz zakres obowiązywania. W ostatecznym rozrachunku postulowany przez Ricoeura podmiot dialektyczny nie jest ani „kartezjański” ani „antykartezjański”. Nie jest kartezjański, ponieważ Ricoeurowska interpretacja *ego cogito* w punkcie wyjścia pozbawiona jest uznania fundacjonistycznych roszczeń *cogito*. Nie jest „antykartezjański” z tej racji, że w konsekwencji nieprzyznania *cogito* wartości ostatecznej podstawy, *anti-cogito* wszelkich krytyk (Nietzscheańskiej, Freudowskiej czy strukturalistycznej) przestaje być odwrotnością kartezjańskiego *cogito*, lecz staje się „destrukcją samego pytania, na które *cogito*, jak uważano, dostarczało absolutnej odpowiedzi”⁴.

Podwójna interpretacja Kartezjańskiego *ego*. O dwóch formułach:
ego cogito, ergo sum oraz *ego sum, ego existo*

⁴ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 26.

W *Rozprawie o metodzie* oraz w *Medytacjach o pierwszej filozofii* Kartezjusz wprowadza dwie formuły określające *ego*. W *Rozprawie o metodzie* używa wyrażenia *ego cogito, ergo sum*, będące konkluzją rozumowania wychodzącego od wątpienia. Następnie, w *Medytacjach o pierwszej filozofii*, w *Medytacji drugiej* Kartezjusz posługuje się określeniem *ego sum, ego existo*⁵. Nowożytna interpretacja kartezjanizmu uprzywilejowała pierwszą formułę *ego cogito, ergo sum*, co w konsekwencji doprowadziło do jednoznacznego traktowania *ego*. Malebranche odczytuje formułę *ego cogito, ergo sum* jako zachodzenie podwójnej równorzędności: w akcie myślenia zachodzą dwie rzeczy: *ego* tożsame jest z myślami, które spełnia, oraz w spełnianym akcie jest ono tożsame ze swoim istnieniem. Tym, co zachodzi między *ego cogito, ergo sum*, jest podwójna bezpośredniość, całkowita przejrzystość. Interpretację Malebranche'a radykalizuje Spinoza, który w *Etyce* formułuje twierdzenie *ego sum cogitans* (jestem myślący), w efekcie czego *ego* implikując *cogitans*, implikuje równocześnie *sum*. *Cogitans* jest tym, co pośredniczy między *ego* i *sum*, natomiast w *sum* zapośredniczają się zarówno *ego*, jak i *cogitans*. Tym samym tropem podąża Leibniz twierząc, że między *ego cogito* i *ego sum* zachodzi całkowita identyczność. Kant, w krytyce drugiego paralogizmu czystego rozumu, konkluduje: „kartezjański wniosek *cogito, ergo sum* jest w rzeczywistości tautologiczny, gdyż *cogito (sum cogitans)* bezpośrednio orzeka rzeczywistość [o moim Ja]”⁶. Identyczność, zawarta w formule *ego cogito, ergo sum*, jest niczym więcej, jak tylko logiczną tautologią, z której nie można wyprowadzić rzeczywistego indywidualnego istnienia, tj. istnienia określonego w czasie.

Problematyczność rozumienia *sum*, zawartego w formule *ego cogito, ergo sum*, polega na tym, że nie pozwala ono wyjść poza immanencję logicznej tautologii, w wyniku czego przejście od czynności myślenia do istnienia, określonego w czasie, nie jest możliwe. Bezpośrednie istnienie *ego* z *ego cogito, ergo sum*, nic więcej o samym *ego* nam nie powie. Dopiero sformułowanie *ego sum, ego existo* czyni znaczący wyłom w solipsystycznym

⁵ Łaciński tekst *Medytacji* Kartezjusza cytuję według dwujęzycznego wydania: R. Descartes, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Chronologie, présentation et bibliographie de J. M. Beyssade et M. Beyssade, GF Flammarion, Paris 1992, s. 73–74.

⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001, A 355, s. 325–326. Kantowskie rozumienie „ja jestem” implikuje koncepcję świadomości czynnościowej, a nie przedmiotowej. Treścią sądu „ja jestem” jest sama czynność aktu stwierdzenia. W *Krytyce czystego rozumu* Kant pisze: „Przedstawienie „Jestem”, wyrażające świadomość, która może towarzyszyć wszelkiemu myśleniu, jest wprawdzie tym, co zawiera w sobie bezpośrednio istnienie [pewnego] podmiotu, ale nie jest jeszcze jego poznaniem, a więc i nie poznaniem empirycznym, tj. doświadczeniem; albowiem do tego należy prócz myśli o czymś istniejącym jeszcze naoczność, w tym wypadku wewnętrzna, co do której [formy], tzn. co do czasu, podmiot musi być określony [...] Świadomość samego przedstawienia „Ja” nie jest wcale daną naocznością, lecz tylko intelektualnym przedstawieniem samodzielnej czynności podmiotu myślącego. Stąd to owo „Ja” nie ma ani najmniejszego określenia [płynącego z] naoczności, które jako coś trwającego mogłoby służyć za odpowiednik czasowego określenia w zmyśle wewnętrznym [...]”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 277 – B 278, s. 246.

rozumieniu *ego*. Dzieje się tak z racji, że w formule tej istnienie, oddane za pomocą czasownika *existere*, nie jest zapośredniczone w *cogito*, co w konsekwencji oznacza, że nie jest ono wywiedzione z samej czynności myślenia. *Ego*, jakie pojawia się w wyrażeniu *ego sum, ego existo*, nie jest tak jednoznacznie ujęte, jak w formule *ego cogito, ergo sum*. Forma *existo* otwiera możliwość wielości interpretacji *ego*. Oznacza to bowiem, że z określenia *ego existo* nie musi z konieczności wynikać jednego rodzaju podmiotowości, tj. podmiot sprowadzony do „najprostszego i najbardziej огоłoczonego aktu – do myślenia”. Czasownik *existere*, oznaczający istnienie niebędące wydedukowane z *ego cogito*, oznacza istnienie, jakie określone jest przez czas. W konsekwencji *ego*, występujące w formule *ego sum, ego existo*, nie jest tożsame samo z sobą oraz nie jest tożsame z własnym istnieniem. Formuła *ego sum, ego existo* może stać się podstawą dla odmiennej argumentacji niż ta, która odnosi się do *ego cogito, ergo sum*, na co zwrócili uwagę Jean-Luc Marion, Étienne Balibar, Ferdinand Alquié i Michel Henry⁷.

Marion w wielu miejscach mówi, że formuła *ego sum, ego existo* odwraca samo pytanie o *cogito*. Istnienie nie jest tym, co jest logicznie wywiedzione z myślenia, lecz jest tym, co je poprzedza⁸. Z kolei Balibar dodaje, że Kartezjańska formuła *ego sum, ego existo* sprawia, że w jednej chwili uchylona zostaje bezpośrednio odniesienia *ego* do *cogitare* oraz bezpośrednio *ego* do *cogitatio*, co w konsekwencji oznacza rozbitcie zamknięcia w immanencji⁹. Tam, gdzie milknie formuła *ego cogito, ergo sum* i do głosu dochodzi formuła *ego sum, ego existo*, pojawia się możliwość ponownego odzyskania aktu istnienia, określonego empirycznie. Nowożytne odczytanie kartezjanizmu bazowało na geście uprzywilejowania jednej z formuł, tj. *ego cogito, ergo sum*, kosztem zapoznania wagi drugiej – *ego sum, ego existo*. Ricoeur w żadnym miejscu nie pisze wprost, że skłonny jest przypisać któremukolwiek sformułowaniu wyróżnioną pozycję. Biorąc pod uwagę wysiłek wypracowania dialektycznego rozumienia podmiotowości oraz języka jego opisu (tj. języka

⁷ Zob. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, Paris 1991, s. 153–187; É. Balibar, „*Ego sum, ego existo*” *Descartes au point d’hérésie*, „Bulletin de la Société française de philosophie” t. 86, 1992; F. Alquié, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, Paris 1950; M. Henry, *Généalogie de la psychoanalyse*, PUF, Paris 1985, s. 87–123.

⁸ W *Sur la théologie blanche de Descartes* Marion pisze: „Cette existence seule rompt l’équilibre calme et serein du discours [...] Mais comment se constate l’existence, dans ce qui demeure un énoncé articulé? Par une transition du logique à l’existant, qu’inaugure l’expérience de l’existence; car par la pensée, de fait, l’existence s’expérimente [...]”. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris 2009, s. 378. W innym miejscu dodaje: „La question du cogito se renverse: l’existence ne résulte logiquement d’un raisonnement qu’autant qu’elle le rend possible par l’antériorité d’un fait de pensée irréductible”. Ibidem, s. 380.

⁹ Zob. É. Balibar, „*Ego sum, ego existo*” *Descartes au point d’hérésie*, s. 83. „[...] L’énoncé des Méditations est différent. C’est tout simplement *Ego sum, ego existo*, où disparaît toute référence immédiate, interne, au *cogitare* et à la *cogitation*. La désignation de cet énoncé comme *cogito* est donc, au mieux, une interprétation”.

ontologii „niesubstratywnej”), punktem wyjścia, choć nie do końca uświadomionym, jest dla niego druga formuła – *ego sum, ego existo*.

Kwestią dyskusyjną pozostaje pytanie, dlaczego Ricoeur zatrzymał się w połowie drogi prowadzącej do przyznania, że wychodząc od interpretacji formuły *ego sum, ego existo*, w której akt istnienia jest aktem określonym empirycznie, można przejść do opisu podmiotu w kontekście teorii mówienia i działania, w których będzie realizować się określoność partykularnej osoby. Ricoeur czyta Kartezjusza najpierw w perspektywie negatywnej. Znaczna część analizy *Rozprawy o metodzie* oraz *Medytacji drugiej* zawartej w Przedmowie do *O sobie samym jako innym* dotyczy negatywnego dziedzictwa kartezjanizmu, prowadzącego do „podmiotowości nieumocowanej”, będącej punktowym „ja” poza czasem, poza historią, językiem i kulturą. Komentarz Ricoeura, dotyczący obecności dwóch formuł, milknie w momencie przyznania, że Kartezjusz posługuje się dwoma znaczeniami wyrażenia „istnieć”: znaczeniem absolutnym (egzystencjalnym) oraz użyciem orzecznikowym (łącznikowym)¹⁰.

Czasownik *existere*, pojawiający się w formule *ego sum, ego existo*, czyni wyłom w dotychczasowym rozumowaniu Kartezjusza, które wychodzi od radykalnego wątpienia. Orzekanie o sobie istnienia określonego przez czas, po pierwsze, stawia granicę początkowej hiperboliczności wątpienia. Po drugie, czasowość uchyla punktową, ahistoryczną tożsamość *ego*. Aporii tej Ricoeur wydaje się nie dostrzegać, czego następstwem jest konkluzja odnosząca się do *Medytacji drugiej*. Ricoeur pisze: „przy końcu *Medytacji drugiej* status medytującego podmiotu okazuje się niewspółmierny z tym, co w toku naszych dociekań będziemy nazywali rozmówcą, sprawcą, postacią narracji, podmiotem moralnego przysądzenia *etc.*”¹¹. Status medytującego podmiotu autor *O sobie samym jako innym* odczytuje jednoznacznie, tj. jako *ego cogito*.

O ile formuła *ego cogito, ergo sum* każe mówić jedynie o podmiocie, który ustanawia się w akcie bezpośredniej refleksji (o *cogito*, które jest „momentalne”), o tyle formuła *ego sum, ego existo* pozwala na przejście (lecz nie bezpośrednio) do orzekania o subiektywności istniejącej w czasie. Dyskutując z Kartezjuszem Ricoeur nie podejmuje w sposób tematyczny możliwości interpretacyjnej, jaką daje druga formuła *ego sum, ego existo*. Sądzę, że wynika to z faktu skupienia uwagi na krytyce wyrażenia *ego cogito*, które Kartezjusz rozwija poprzez wprowadzenie dookreślenia *sum certus me esse rem cogitans*. Sformułowanie to przesądziło o charakterze podmiotu, jaki wyłonił się z rozważań *Medytacji*. Ricoeur nazywa ów charakter

¹⁰ Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 14–15.

¹¹ *Ibidem*, s. 16.

„podmiotowością „nieumocowaną”. Wyrażenie *sum certus me esse rem cogitans* stanowi, w Ricoeurowskiej kontrargumentacji, węzłowy punkt jego krytyki. Jest to krok, który przesądził o ograniczeniu *ego* wyłącznie do jednego rodzaju charakterystyki, tj. do określenia *ego* jako rzeczy myślącej, do synonimu umysłu¹². Ricoeur wskazuje, że we wprowadzonym przez Kartezjusza dookreśleniu *sum certus me esse rem cogitans* obecne jest przejście od pytania „kto?” („kto myśli?”, „kto wątpi?”, „kto istnieje?”) do pytania „co?”, tj. do pytania „czym jestem?”. Przejście to konieczne jest z racji tego, że z samego faktu istnienia nie można bezpośrednio wywieść gotowego określenia treściowego *ego*. Na uwagę zasługuje komentarz Mariona, który słusznie twierdzi, że nie ma prostego przejścia od istnienia do istoty¹³. Można by się upierać w kwestii rozumienia owego przejścia (wbrew scholastycznym tendencjom, tkwiącym w myśli Kartezjusza) i przyjąć, że przejście od istnienia do pytania „kim jest ten, który istnieje?” nie musi oznaczać, iż odpowiedź na nie jest równoznaczna ze wskazaniem istoty (racji esencjalnej) „tego, który istnieje”. Wówczas mielibyśmy do czynienia z zatrzymaniem się w połowie Kartezjańskiej drogi, prowadzącej od pytania „kto?” do pytania „co?”. Jeśli nie możemy wywieść określoności treściowej z tezy dotyczącej ustanowienia w istnieniu „tego, który jest” w sposób bezpośredni, to trzeba obrać drogę pośrednią (tj. drogę licznych zapośredniczeń), która doprowadzi nas do bram ontologii „tego, który jest”. Intuicja ta bliska jest rozumowaniu Ricoeura, który mówiąc o ontologii *tego-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym*, nazywa ją ziemią obiecaną. Całościowe uchwycenie ontologii „tego-który-jest” to bardziej postulat niż pewność. Zatrzymanie się w połowie Kartezjańskiej drogi od pytania „kto?” do pytania „co?” polega na przekonaniu, że pytanie, „kim jest ten, który istnieje?”, pozostaje otwarte, innymi słowy określoność „tego-który-jest” nie jest z góry dana, lecz będzie się realizować w czasie.

W książce o Freudzie¹⁴, w rozdziale wprowadzającym do problematyki umiejscowienia psychoanalizy w filozofii refleksyjnej, Ricoeur po raz pierwszy wysuwa postulat dotyczący modyfikacji Kartezjańskiego podmiotu, ściślej rzecz ujmując postulat mówiący o konieczności przeformułowania pojęcia refleksji. Francuski filozof proponuje, by refleksję, rozumianą jako uchwytowanie siebie poprzez niczym niezapośredniczone zwrócenie się ku sobie (czemu przysługuje pewnego rodzaju oczywistość), uzupełnić o inny

¹² Chodzi przede wszystkim o fragment pochodzący z *Medytacji* oraz fragment *Zasad filozofii*, gdzie Kartezjusz pisze: „nos existere, quatenus sumus naturae cogitantis” [„istniejemy jako istoty posiadające naturę myślącą”] R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960, I, § 75, s. 49. Idem, *Medytacje o pierwszej filozofii; Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora; Rozmowa z Burmanem*, przeł. M i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Antyk, Kęty 2001, s. 51. Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 14–15.

¹³ Zob. J-L. Marion, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris 1996, s. 20.

¹⁴ Zob. P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, KR, Warszawa 2008.

sens, polegający na ujęciu refleksji jako „zapośredniczone” poznanie siebie. Zabieg ten ma na celu wyraźne oddzielenie apercpepcji własnych aktów od poznania samego siebie. Dla naszych rozważań istotna jest kwestia dotycząca powodu, dla którego Ricoeur chce utrzymać w mocy pierwszy sens refleksji, określany przez niego jako „nasz filozoficzny punkt wyjścia”. W *O interpretacji* odpowiada:

Oczywiście, posiadam apercpepcję siebie-samego i moich aktów, a apercpepcja ta jest swego rodzaju oczywistością; Kartezjusza nie można zmusić do wycofania się z tego twierdzenia: nie mogę wątpić o mnie-samym, nie zauważając, że to ja wątpię. Cóż jednak oznacza owa apercpepcja? Pewność, tak, ale pewność pozbawioną prawdy [...], owo bezpośrednio uchwycenie jest tylko poczuciem, a nie ideą. [...]; czuję tylko, że istnieję i że myślę; czuję, że czuwam – tym jest apercpepcja¹⁵.

W komentarzu tym nie widać jeszcze wystarczająco jasno, że pozostawienie pierwszego sensu refleksji, tj. apercpepcji, pozwala na zachowanie związku między podmiotem i spełnianymi przez niego aktami. Filozoficzna waga tego powiązania ujawni się w chwili, w której trzeba będzie skonfrontować się z tezą głoszącą, że podmiot myślący, mówiący lub działający dołączony jest do myśli, wypowiedzi lub działania na mocy gramatycznego nawyku.

Drugi sens refleksji, którego wymóg bierze się z przekonania, że istnieć, to nie tylko myśleć, przyjmuje rolę zadania, które polega na uchwyceniu:

ego z ego cogito w zwierciadle jego przedmiotów, jego dzieł i – w końcu – jego aktów. Ale dlaczego uznanie *ego* trzeba uchwycić poprzez jego akty? Właśnie dlatego, że uznanie to nie jest dane ani poprzez psychologiczną oczywistość, ani w intelektualnej intuicji, ani w wizji mistycznej. Filozofia refleksyjna jest przeciwieństwem filozofii bezpośredniości. Pierwsza prawda – jestem, myślę – pozostaje tyleż abstrakcyjna i pusta, ile nieprzezwykczona; to w tych przedmiotach, w najszerszym sensie tego słowa, *ego* musi zatracić się i odnaleźć¹⁶.

Postulowane przez Ricoeura uchwycenie *ego z ego cogito*, które ma się dokonać w „zwierciadle jego przedmiotów”, stanowi odejście od funkcjonalno-operacyjnego charakteru aktów spełnianych przez *ego cogito* (tj. od *ego* traktowanego jako formalna własność umysłu) na rzecz skupienia się na jego przedmiotowym aspekcie. Podmiot, który będzie rozpoznawał się w swoich obiektywizacjach znaczących, nie może sprowadzać się do podmiotowości wywiedzionej z formuły *ego cogito, ergo sum*, lecz musi być podmiotem, którego istnienie określone jest przez czas. W tym sensie wprowadzona przez Kartezjusza w *Medytacji drugiej* formuła *ego sum, ego existo* pozostaje gdzieś daleko w tle Ricoeurowskich rozważań.

¹⁵ Ibidem, s. 48.

¹⁶ Ibidem, s. 48.

Obecność w myśli Kartezjusza dwóch formuł implikujących dwa różne sensy istnienia, jakie prowadzą do sformułowania dwóch odmiennych rodzajów argumentacji wiążących się z możliwością niejednoznacznego odczytania *ego* w łonie tego samego dyskursu, pozwala na złożoną lekturę Kartezjusza oraz wysunięcie postulatu dotyczącego nowej koncepcji podmiotowości oraz kategorii służących do jej opisu, takich jak świadomość, refleksja, doświadczenie siebie, tożsamość, *etc.* W innym fragmencie *O interpretacji* Ricoeur pisze:

przeciwko tej redukcji refleksji do prostej krytyki twierdzą, wraz z Fichtem i jego francuskim spadkobiercą Jeanem Nabertem, że refleksja jest w mniejszym stopniu uzasadnieniem nauki i obowiązku, a bardziej ponownym przywłaszczeniem naszego wysiłku istnienia; epistemologia jest jedynie częścią tego szerszego zadania; musimy odzyskać akt istnienia, uznanie siebie w całej rozciągłości swoich dokonań¹⁷.

Odzyskanie aktu istnienia oznacza proces rozłożony w czasie. Jest to cel, do którego trzeba dopiero zmierzać. Jak rozumieć ów postulat w świetle Ricoeurowskiej interpretacji kartezjanizmu? Zadanie dotyczące „odzyskania aktu istnienia” polega na powiązaniu refleksji z wysiłkiem istnienia. Efektem tego powiązania jest właśnie postulowany przez Ricoeura drugi sens refleksji.

Idealistyczna interpretacja Kartezjańskiego *ego* i Ricoeurowski podmiot mówiący

Podmiotowość, która wyłania się z Kartezjańskiej formuły *ego cogito, ergo sum*, która ma do siebie niczym niezapośredniczony dostęp, oraz która sama siebie ustanawia, nie stanowi przedmiotu sporu. *Ego* z *ego cogito* nic nam o sobie nie powie, poza faktem własnego istnienia *esse*. Podmiotowość, wokół której toczy się współczesna dyskusja, jest podmiotowością zanurzoną w czasie, w historii, w języku, w kulturze z innymi i wobec innych. Najogólniej rzecz ujmując, spór o rozumienie podmiotu dotyczy roli i miejsca intersubiektywności w procesie konstituowania się – by użyć Ricoeurowskiej formuły – „tego-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym”. Jedną z najbardziej interesujących w tej kwestii polemik jest dyskusja Ricoeura z Lévinasem, w której do głosu dochodzą dwa całkowicie różne typy argumentacji. Nie będę w tym miejscu zajmować się kwestią sporu o status intersubiektywności w kształtowaniu się podmiotu. Chciałabym zwrócić uwagę na tę część Ricoeurowskiej argumentacji, formułowanej na rzecz dialektycznego rozumienia

¹⁷ Ibidem, s. 49.

subiektywności, w której jako składowa wykorzystana została idealistyczna interpretacja Kartezjańskiego *ego*. Myślę tutaj o argumentacji dotyczącej językowego aspektu „tego-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym”, ściślej rzecz biorąc „tego-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym” mówiącego coś o czymś. Proponowane przez Ricoeura rozumowanie stanowi część polemiki prowadzonej w latach 60-tych ze strukturalistycznymi tendencjami, zmierzającymi do wyeliminowania z języka podmiotu mówiącego. Pierwsze tematyczne omówienie kwestii dotyczącej podmiotowości zawartej w mowie pojawia się w eseju *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu*¹⁸. W późniejszej pracy, *O sobie samym jako innym*, Ricoeur rozwija wątek językowego aspektu podmiotu, lecz czyni to dysponując już lepszymi narzędziami teoretycznymi. Przede wszystkim posługuje się narzędziami filozofii analitycznej, sięgając głównie do tekstu Petera Strawsona¹⁹, oraz wykorzystuje ustalenia, powstałe na gruncie teorii aktów mowy. Obecność składowych, wywodzących się z Kartezjańskiego sposobu myślenia, najbardziej wyraźna jest w tekstach powstałych w drugiej połowie lat 60-tych, choć nie bez znaczenia jest także praca z 1986, *A l'École de la phénoménologie*, a szczególnie rozdział *Husserl et Descartes*²⁰.

Dążenie, mające na celu obronę kategorii podmiotu, wiąże się przede wszystkim ze zmianą języka jego opisu. Rozumowanie Ricoeura od samego początku nastawione jest na poszukiwanie formuły subiektywności, która nie zakłada u swej podstawy ontologii substratu. Treść formuły w żadnym razie nie daje się sprowadzić do wskazania na istnienie niezmiennego jądra osobowości. Ricoeur daleki jest od uznania jakichkolwiek fundacjonistycznych roszczeń podmiotu. W tej kwestii najbardziej oddala się od postulatów obecnych u Kartezjusza. Prawdą jest, że *ego z ego cogito, ergo sum*, w końcowym rozrachunku, przyjmuje wartość ostatecznej podstawy, na co szczególną uwagę zwracała nowożytna interpretacja kartezjanizmu. *Ego z ego cogito* ma charakter czysto formalny, dlatego Ricoeur wychodząc w swojej krytyce od obrony „ja” empirycznego, tj. czasowego, historycznego, *etc.*, mówi o niemożliwości utrzymania podmiotowości „nieumocowanej”, jaką jest *ego* wyłaniające się z formuły *ego cogito, ergo sum*. Konfrontacja ze strukturalistycznym zabiegiem „odpodmiotowienia” mowy, polegającym na przyjęciu tezy, że dołączanie podmiotu mówiącego do wypowiedzi jest jedynie gramatycznym nawykiem,

¹⁸ Tekst pochodzi z tomu: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, éd. Seuil, Paris 1969 [przekład na język polski znajduje się w zbiorze: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, opracowanie i wprowadzenie S. Cichowicz, przeł. E. Bieńkowska et al., Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003, s. 260–292.

¹⁹ P. Strawson, *Indywidualność. Próba metafizyki opisowej*, przeł. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1980.

²⁰ P. Ricoeur, *A l'École de la phénoménologie*, éd. J. Vrin, Paris 1986. Zob. także polemikę Ricoeura z Nietzscheańską krytyką Kartezjańskiego *cogito*. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 26–29.

zmusza do ponownego przemyślenia filozofii Kartezjusza, co Ricoeur czyni w kontekście lektury Kanta i Husserla. Zasadniczo chodzi o implikowaną przez *ego cogito* moc eksplanacyjną, pozwalającą na odparcie strukturalistycznej tezy dotyczącej wyeliminowania podmiotu mowy. Włączenie argumentacji, odnoszącej się do „ja” formalnego jako składowej rozumowania, na rzecz obrony podmiotowości określonej przez czas, historię, kulturę, język, itd., nie jest równoznaczne z przyjęciem postulatu mówiącego o podmiocie, pojmowanym jako ostateczna zasada wszystkiego. Chodzi jedynie o wyznaczenie modelu powiązania „ja” formalnego, wywiedzionego z formuły *ego cogito, ergo sum*, z pojęciem podmiotu mówiącego coś o czymś, tj. z „ja” empirycznym, które za pośrednictwem spełnianej przez siebie wypowiedzi odnosi się do świata, a odnosząc się do świata odnosi się także do siebie. Aby można było wnosić o zależności obu rodzajów „ja”, to znaczy zależności „ja” formalnego oraz „ja” zabierającego głos, potrzebny jest odpowiedni kontekst teoretyczny.

Na mocy wnioskowania *ego cogito, ergo sum* możemy mówić o zapodmiotowieniu czynności mentalnej. Formalna operacja umysłu prowadzi do samoustanowienia się *ego* w istnieniu, którego sens określony jest przez tautologię, zawartą we wnioskowaniu *ego cogito, ergo sum*. Formuła *ego cogito, ergo sum* nie posuwa ani o krok rozumowania zmierzającego do „umocowania” wątpliwego *ego*, które jako takie pozbawione jest przestrzenno-czasowego usytuowania, jakie gwarantował mu związek z własnym ciałem. Implikowana przez formułę *ego cogito, ergo sum* teza dotycząca „zapodmiotowienia” czynności mentalnej stanowi punkt wyjścia dla eksplikacji, pozwalającej odrzucić przekonanie, że dołączanie podmiotu do każdej spełnianej wypowiedzi jest gramatycznym nawykiem. Formuła *ego cogito, ergo sum* pokazuje, że z czynnością myślenia ściśle zespolona jest podmiotowość, która ze względu na swój formalny charakter dana jest niepercepcyjnie. Na tym etapie argumentacji nie ma potrzeby przesądzać o tym, jakiego rodzaju treściowa określoność stoi za czynnością myślenia. Chodzi jedynie o wskazanie stałego powiązania między czynnością mentalną i spełniającym ją podmiotem. Kontekst Kartezjański zapewnia „zapodmiotowienie” spełnianych aktów. Dlatego Ricoeur powie, że zanim „ja” zabierze głos, sama czynność wypowiedziania się już jest „zapodmiotowiona” w istnieniu. Wątek Kartezjański, jaki pojawia się w Ricoeurowskiej argumentacji, z uwagi na główny zamiar wypracowania nowego ujęcia podmiotowości, której składową stanowi szeroko pojęta kategoria inności, wymaga dodatkowych kontekstów teoretycznych. Rozumowanie Ricoeura w części, która dotyczy językowego wymiaru subiektywności, odnosi się do czterech obszarów badawczych. Są to: Fregowska koncepcja wypowiedzi, badania językoznawcze Émila Benveniste’a, które

Ricoeur uzupełnia o Kantowską filozofię transcendentalizmu oraz obecne u Brentany i Husserla pojęcie intencjonalności.

Pytanie o warunki, jakie musiałyby zostać spełnione, by można było utrzymać argumentację, zakładającą istnienie powiązania „ja” formalnego z „ja” empirycznym, które odnosi się do świata za pośrednictwem spełnianej przez siebie wypowiedzi, pociąga za sobą kwestię dotyczącą możliwości otwarcia zamkniętego semantyzmu, tj. problem referencji. W obu przypadkach mamy do czynienia z aporią dotyczącą znalezienia pomostu między dwoma różnymi poziomami ontologicznymi: poziomem języka (formuła *ego cogito, ergo sum* jest logiczną tautologią) i poziomem świata. Dyskusja dotycząca relacji język – rzeczywistość prowadzona jest wokół pytania, czy można przyjąć, że za podmiotem gramatycznym zdania, stanowiącym kategorię lingwistyczną, kryje się konkretny byt. Argumentacja Ricoeura jest w tym miejscu złożona.

Wróćmy do rozumowania dotyczącego możliwości przejścia od „ja” formalnego lub „ja” pełniącego funkcję podmiotu gramatycznego zdania do „ja” empirycznego. Ricoeur twierdzi, że „przejście” między „ja” formalnym i „ja” posiadającym czasowo-przestrzenne określenie dokonuje się w chwili, gdy „ja” zabiera głos²¹. Proponowana strategia wymaga ustalenia, czy chodzi o samą czynność zabierania głosu, czy o jej przedmiotowy aspekt. Wyjaśnienia Ricoeura w tej kwestii nie są jednoznaczne, lecz niejednoznaczność ta jest przez niego zamierzona. Ma ona źródło w podwójnej lekturze filozofii Kartezjusza, tj. w odczytaniu *Medytacji* z jednej strony przez pryzmat Kantowskiej koncepcji transcendentalizmu, z drugiej strony poprzez fenomenologię Husserla, ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia intencjonalności.

Przyjmijmy, że argumentacja Ricoeura odnosi się do urzeczywistnienia się czynności zabierania głosu. Urzeczywistnienie lokuje nas na poziomie „ja”, które posiada charakterystykę czasowo-przestrzenną. „Ja” zabierające głos jest już „ja” określonym empirycznie. Czynność zabierania głosu byłaby zatem czynnością fizyczną, tj. zachodzącą jako pewien fakt w świecie. Jeśli uznamy, że czynność zabierania głosu ma charakter fizyczny, a tym samym spełniający ją podmiot ma charakter czasowo-przestrzenny, to znajdujemy się w sytuacji, w której wychodzi się od tego, do czego zamierzało się dotrzeć. Rozumowanie to nie jest wystarczające dla sformułowania argumentu przejścia bądź ustanowienia rodzaju powiązania (typu zależności) zachodzącego między „ja” formalnym a „ja” „umocowanym” w świecie. Zbadajmy zatem inną hipotezę. Weźmy idealistyczną

²¹ Zob. P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu*, w: idem, *Egzystencja i hermeneutyka*, s. 270–286.

interpretację rozumienia czynności „zabierania głosu”. Przyjmijmy, że czynność ta stanowi jedną z czynności mentalnych, będących formalną własnością umysłu (chodzi o charakter, jaki uzyskuje ona na mocy formuły *ego cogito, ergo sum*). Wyrażenie „zabieranie głosu” odnosiłoby się wówczas do samej możliwości wypowiedzi, wydania sądu, nie zaś jedynie do zaistnienia faktu „zabrania głosu”. Czynność wypowiedzi miałaby zatem ten sam status, co Kartezjańska czynność wątpienia. Argumentacja ta prowadzi do konkluzji, że pytanie o „kto?” czynności mentalnej, które, jak pisze Ricoeur, „nie odczuwa braku drugiego (człowieka), odkąd wypadło, tracąc wszelkie umocowanie, z sytuacji rozmowy, dialogu. Nie można nawet twierdzić, że monologuje, ponieważ monolog oznacza wycofanie się z dialogu, który zakłada, przerywając go [owo kto? to] „ja”, które kieruje wątpieniem i odbija się [poznaje się] refleksyjnie w *Cogito*”²² [czyli podmiotowość zredukowana do aktu myślenia], musi być postawione w innym porządku niż porządek czasowo-przestrzenny. Ricoeur umieszcza je w porządku odnoszącym się do paradygmatu filozofii transcendentalnej. Powiązanie między „ja” formalnym a „ja” określonym w czasie ma charakter warunkowania niekauzalnego.

Złożoność argumentacji Ricoeura polega na tym, że jej składowa odnosi się do idealistycznej interpretacji kartezjanizmu, lecz tylko w tej mierze, w jakiej pozwala ona na wysunięcie tezy, zgodnie z którą sama czynność myślenia odsyła nas do niedającego się od niej oddzielić podmiotu. Ważny jest tutaj sam moment wykazania przez Kartezjusza, że wszelka czynność mentalna jest zawsze czynnością „zapodmiotowioną” (podmiot nie jest do niej dołączany za sprawą językowego nawyku). Wyłaniającą się z formuły *ego cogito, ergo sum* czysto formalną podmiotowość, aczasową, czyli odnoszącą się do samej siebie bez jakichkolwiek zapośredniczeń, Ricoeur traktuje jako transcendentalny warunek mowy. Transcendentalny warunek porządku semantycznego dotyczy z jednej strony możliwości odniesienia spełnianej przez podmiot wypowiedzi do rzeczywistości pozajęzykowej, z drugiej zaś strony spełniania wypowiedzi, poprzez którą podmiot mówiący wskazuje na samego siebie.

Transcendentalna interpretacja Kartezjańskiej formuły *ego cogito, ergo sum* to efekt odczytania myśli Kartezjańskiej za pośrednictwem filozofii Kanta (w przypadku Ricoeura trzeba mówić o podwójnej lekturze: Kartezjusza przez Kanta i Kanta przez Kartezjusza). Przytoczona argumentacja kulminuje w sformułowanej tezie: „Podmiot ustanawia się w ten sam sposób, w jaki świat się pokazuje”²³. Jaki rodzaj „ustanowienia” podmiotu Ricoeur ma na

²² Idem, *O sobie samym jako innym*, s. 13.

²³ Idem, *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu*, s. 281.

myśli? Jeżeli przyjęliśmy, że mowa (w jej wymiarze przedmiotowym) nie jest początkiem ustanowienia *ego*, lecz jest wyłącznie „zapośredniczeniem, medium, środowiskiem, w którym i poprzez które podmiot się ustanawia, a świat się pokazuje”²⁴, to gdzie należałoby wówczas upatrywać samego źródła ustanowienia podmiotu. Sens tezy Ricoeura: „podmiot ustanawia się w ten sam sposób, w jaki świat się pokazuje”, staje się zrozumiały w świetle następującego komentarza:

zaimki osobowe i wskazujące służą temu ustanowieniu i pokazaniu się; oznaczają możliwie najlepiej absolut owego ustanowienia i owego pokazania się, z których pierwsze jest po tej, a drugie po tamtej stronie mowy: po tamtej, światowej stronie, ku której mowa się kieruje, o ile tylko powiada coś o czymś; po tej, nieświatowej stronie, zajętej przez *ego*, które emanuje ze swoich aktów²⁵.

Ego, o jakim pisze Ricoeur, sytuuje się po „nieświatowej” stronie, emanując ze swych aktów. Charakterystyka ta wskazuje na pozaempiryczny charakter podmiotu, jaki ustanawia się za pośrednictwem mowy, tj. w instancji wypowiedzi. Ustanowienie *ego*, z jakim mamy do czynienia, posiada ten sam charakter, na mocy którego dochodzi do ustanowienia się *ego* z formuły *ego cogito, ergo sum*. Ricoeur umieszcza kartezjańsko-husserlowski paradygmat *cogito* w kontekście semantyki i pragmatyki logicznej języka, który przynosi ze sobą kategorię instancji wypowiedzi, tj. akt, w którym „potencjalny system języka staje się aktualnym zdarzeniem słowa”²⁶.

Zachowanie kartezjańsko-kantowsko-husserlowskiego paradygmatu *cogito* stanowi idealistyczną interpretację tezy głoszącej, że „podmiot ustanowiony przez redukcję jest początkiem życia znaczącego”. Sens wyrażenia „początek życia znaczącego” odnosi się do typu warunkowania niekautalnego. Jeżeli podmiot, o jakim jest mowa w powyższej tezie, rozumiany jest jako podmiot czynności, o której nie możemy orzec, jaka treściowa określoność za nią stoi, aporetyczność uwikłania w alternatywę dotyczącą z jednej strony stanowiska, zgodnie z którym podmiot konstytuuje się w mowie, z drugiej strony stanowiska przyjmującego założenie substratywności podmiotu, przestaje być problemem. Dzieje się tak na mocy założenia, że pozostajemy na poziomie samej czynności, ściślej rzecz ujmując czynności „zapodmiotowionej”. Należy pamiętać, że obecność idealistycznej interpretacji *ego cogito* w Ricoeurowskim rozumowaniu dotyczącym podmiotowości dialektycznej, stanowi jedną z wielu jego składowych. W argumentacji Ricoeura cały czas utrzymuje się pewnego rodzaju napięcie, polegające na zachowaniu równego dystansu w stosunku do „wywyższenia”

²⁴ Ibidem, s. 281.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

Kartezjańskiego *cogito*, jak i do jego „poniżenia”. Rozumowanie to lokuje nas już to po stronie podmiotu wyłaniającego się z formuły *ego cogito, ergo sum* (podmiotu formalnego, pustego treściowo), już to po stronie podmiotu określonego empirycznie (podmiotu „umocowanego” w świecie). O ile pierwszy typ podmiotu daje się scharakteryzować jedynie funkcjonalnie, o tyle drugi rodzaj podmiotowości stanowi przedmiot dyskusji dotyczącej sposobu określenia jego treści. Ricoeur przyjmuje, że określoność podmiotu nie jest dana, lecz zadana.

Podsumowując powyższe rozważania, Ricoeur przyjmuje, że zależność zachodzącą między formalnym „ja” z *ego cogito, ergo sum* i „ja”, jakie mówiąc odnosi się do świata, którego jest częścią, polega na tym, że apodyktyczne jądro formuły *ego cogito, ergo sum* stanowi niekausalny warunek spełnianej w akcie mówienia funkcji symbolicznej lub innymi słowy – możliwości oznaczania rzeczywistości za pomocą znaków²⁷. Funkcja symboliczna zakłada podwójną zasadę: z jednej strony zasadę dotyczącą różnicy, jaka ustanawia znak jako znak, znajdującej swoje źródło w pozasubiektywnym obszarze systemu, z drugiej strony zasadę dotyczącą odniesienia do rzeczywistości, które ma swoje źródło w spełnianym przez podmiot akcie wypowiedzi. Ricoeur ujmuje spełnianie funkcji symbolicznej jako

zdolność podporządkowania każdej wymiany (w tym wymiany znaków) pewnemu prawu, pewnemu prawidłu, czyli anonimowej zasadzie, która przekracza sferę podmiotową; ale to również zdolność zaktualizowania tej reguły w zdarzeniu, w przypadku wymiany, której modelem jest instancja wypowiedzi, zaś ta ostatnia angażuje mnie jako podmiot i umieszcza we wzajemnej wymianie pytania i odpowiedzi²⁸.

Zdolność spełniania funkcji symbolicznej, tj. możliwość oznaczania rzeczywistości za pomocą znaków, znajduje swoje uprawomocnienie dzięki transcendentalnemu typowi warunkowania, jaki Ricoeur postuluje, odnosząc się do Kartezjańskiej formuły *ego cogito, ergo sum* oraz do transcendentalizmu. Teza ta jest wynikiem zaszczepienia Kartezjańskiej filozofii *cogito* na gruncie Kantowskiej filozofii transcendentalnej. Sama Kartezjańska formuła *ego cogito, ergo sum*, wzięta w interpretacji idealistycznej, czyli tej, która mówi o „ja” formalnym, tj. o „ja”, które nie daje się oddzielić od czynności spełniania aktów myślenia, zapewnia jedynie funkcjonalne zachodzenie czynności mentalnej, która jako taka stanowi formalną własność umysłu. Zachowanie tezy mówiącej o „zapodmiotowionej” czynności stanowi strategiczne posunięcie w sporze dotyczącym tworzenia ontologii bezosobowego zdarzenia. Z kolei Kantowska interpretacja Kartezjańskiej formuły *ego cogito,*

²⁷ Ibidem, s. 287.

²⁸ Ibidem, s. 286. Zob. także P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, s. 19–27.

ergo sum daje sposobność do przejścia do fazy orzekania egzystencjalnego, poprzez ustanowienie zależności, opartej na warunkowaniu niekausalnym. W argumentacji Ricoeura obecne są wszystkie wymienione zabiegi teoretyczne.

Formułowanie koncepcji podmiotu, która nie zakłada ontologii substratu, nie przyjmuje żadnych fundacjonistycznych roszczeń oraz odrzuca tezę mówiącą o niczym niezapośredniczonym dostępie do samego siebie, nie oznacza zajęcia pozycji wykluczającej z rozumowania wszelkie elementy wywodzące się z Kartezjańskiego sposobu myślenia. Obecność w *Rozprawie o metodzie* oraz w *Medytacjach* dwóch formuł implikujących dwa różne sensy istnienia pozwala na wykorzystanie odmiennych rodzajów argumentacji, wskazujących na możliwość podwójnej lektury *ego* w obrębie tego samego dyskursu. Ricoeurowska próba obrony podmiotowości dialektycznej, wyrażonej w formule „ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym” odzęgkuje się od paradygmatu egologicznego, tj. takiego, który zakłada bycie całkowicie tożsamym z samym sobą. Egologia nie jest synonimem kartezjanizmu, gdyż w samym kartezjanizmie wskazać można dwa rodzaje *cogito*, tj. *cogito* poznawcze i *cogito* etyczne, jakie w akcie refleksji odkrywa w sobie to, co jest wobec niego radykalnie inne – ideę tego, co nieskończone, „jakiegoś Boga” – „aliquis Deus, vel quocunqu nomine illum vocem” [„jakiś Bóg lub inna jakaś moc”]²⁹. Proponowana przez Ricoeura formuła podmiotowości nie substytuuje *ego cogito*, stanowiąc tym samym kontynuację tradycji filozofii *cogito*, w których *cogito* traktowane jest jako zamknięta monada. Autor *O sobie samym jako innym* nie wykonuje Kartezjańskiego gestu ustanowienia nowego początku na gruzach starego porządku. Rozumowanie dotyczące „niemonadycznego” ujęcia podmiotu w punkcie wyjścia przyjmuje zachowanie równego dystansu w stosunku do dwóch przeciwstawnych tendencji, tj. z jednej strony do absolutyzacji *cogito*, z drugiej do jego poniżenia.

Literatura

Alquié F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950.

Balibar É., „*Ego sum, ego existo*” *Descartes au point d'hérésie*, „Bulletin de la Société française de philosophie” 1992, t. 86.

²⁹ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, s. 73. Pierwszym, który dostrzegł możliwość rozróżnienia u Kartezjusza dwóch rodzajów *cogito*: *cogito* poznawczego i *cogito* etycznego, był Kant. We współczesnej refleksji filozoficznej na podwójność interpretacji *cogito* zwracali uwagę między innymi: J. Nabert, E. Lévinas, É. Balibar, F. Alquié, M. Henry i J-L. Marion.

Descartes R., *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Chronologie, présentation et bibliographie de J.M. Beyssade et M. Beyssade, GF Flammarion, Paris 1992.

Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii; Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora; Rozmowa z Burmanem*, tłum. M i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Antyk, Kęty 2001.

Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988.

Descartes R., *Zasady filozofii*, z oryginału łacińskiego tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960.

Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, tłum. B. Banasiak i K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1996.

Descombes V., *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004.

Henry M., *Généalogie de la psychoanalyse*, PUF, Paris 1985.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001.

Lubowicka G., *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wrocław 2000.

Marion J-L., *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, Paris 1991.

Marion J-L., *Questions cartésiennes II . Sur l'ego et sur Dieu*, PUF, Paris 1996.

Marion J-L., *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, creation des vérités éternelles et fondement*, PUF, Paris 2009.

Ricoeur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, KR, Warszawa 2008.

Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, opracowanie i wprowadzenie S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska et al., Inst. Wyd. PAX, Warszawa 2003.

Ricoeur P., *A l'École de la phénoménologie*, éd. J. Vrin, Paris 1986.

Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003.

Strawson P., *Indywidualność. Próba metafizyki opisowej*, tłum. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1980.

Dual structure of subjectivity. Ricoeur towards Descartes

Summary

What I would like to study is the presence of Cartesian manner of thinking in the Ricoeurian comprehension of subjectivity. I focus particularly on what is not saying *expressis verbis* in his argumentation. I do not say that the Ricoeurian conception of dialectical subject which is expressed as “oneself as another” places itself as continuation of the tradition of absolutization of *cogito*. By no means. Ricoeur’s investigation that pertains to subjectivity aims at elaborating its new formulation. Philosophy of Descartes might be interpret in various ways not only as the synonym of “egology”. In my paper I indicate two formulas of *ego* which are included in Cartesian *Discourse on the Method* and *Meditations (ego cogito, ergo sum and ego sum, ego existo)* that give rise to the different interpretations of *ego*. I analyse the Ricoeurian stance that relates to the consequences of introducing by Descartes the very formula *ego sum, ego existo*. In the second part I concentrate on issue on what sense rereading *Meditations* could be helpful in entering into discussion with structuralist critique of the subject. Also I get an approach to the theoretical framework of Ricoeurian argumentation which is established according to defend the subject.

W artykule staram się pokazać obecność elementów Kartezjańskiego sposobu rozumowania w Ricoeurowskim deklaratywnie „antykartezjańskim” ujęciu subiektywności. Nie twierdzę, że Ricoeur w proponowanej przez siebie koncepcji podmiotu dialektycznego wyrażonego jako "ten-który-jest-sobą-samym-jak-i-innym" sytuuje się po stronie tradycji absolutyzującej *cogito*. Moim celem jest prześledzenie tych momentów Ricoeurowskiej argumentacji prowadzonej na rzecz wypracowania nowej formuły podmiotowości, w których powraca (najczęściej *implicite*) wątek Kartezjański. W samej filozofii Kartezjusza obecna jest droga, która nie prowadzi do egologii. By pokazać dwie różne perspektywy odczytania Kartezjańskiego *cogito*, przywołuję dwie formuły: *ego cogito ergo sum* oraz *ego sum, ego existo*, by następnie poddać je analizie. W pierwszej części artykułu skupiam się na ukazaniu konsekwencji płynących z wykorzystania formuły *ego sum, ego existo* w dyskusji dotyczącej subiektywności. W drugiej części staram się dowieść, na jakiej drodze możliwe jest wykorzystanie Kartezjańskiej koncepcji podmiotu w konfrontacji ze strukturalistyczną krytyką podmiotu.