



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: "Sum res mythologica": "cogito" jako mit

Author: Anna Chromik-Krzykawska

Citation style: Chromik-Krzykawska Anna. (2009). "Sum res mythologica": "cogito" jako mit W: L. Drong, J. Mydła (red.), "Znaki, tropy, mgławice : księga pamiątkowa w sześćdziesiątą rocznicę urodzin profesora Wojciecha Kalagi" (s. 55-65). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Anna Chromik-Krzykawska

Sum res mythologica: cogito jako mit

Suwerenny twórca, inżynier i eksplorator zewnątrz, w swej wewnętrznej strukturze podmiot zorganizowany jest wokół zasad jedności i koherencji. Takie podstawy gwarantują jego niepodważalną tożsamość – esencjalną, autonomiczną i hermetyczną względem zewnętrznych uwarunkowań – która z kolei uprawomocnia przedmiotowe postrzeganie zewnętrznego świata oraz samo *cogito*, konstytutywne dla wiedzy i zdolne do osiągnięcia Prawdy.

Wojciech Kalaga: *Mgławice dyskursu*

W listopadzie 1619 roku pewien żołnierz armii holenderskiej, przebywający w kwaterze nad Dunajem, miał przedziwny sen, który pewnie dałby wiele do myślenia pewnemu austriackiemu lekarzowi trzy wieki później. Żołnierz ten, gdy da się już poznać światu jako wybitny francuski filozof i matematyk, będzie się gorliwie (rzec by wręcz można – podejrzenie gorliwie) zarzekał, iż stronił od wina przez trzy miesiące poprzedzające pojawienie się owego snu. Przyzna jednak, iż przed ową przelomową dla historii filozofii nocą jego umysł za sprawą „podżegającego entuzjazm geniuszu” był „mocno rozpalony”¹, na co zapewne wpływ miał fakt, że cały dzień spędził zadekowany w „ogrzewanym piecem pokoju”, gdzie z lubością od-

¹ Zob. E. S. Haldane: *Descartes: His Life and Times*. London 1905, s. 52; G. Sebban: *The Dream of Descartes*. Carbondale 1987, s. 45.

dawał się konwersacjom „z samym sobą na temat własnych myśli”². Efektem rzeczowego snu i dysput z sobą samym było niezachwiane przekonanie, iż tylko to, co widzimy „jasno i dokładnie”, za prawdziwe uznać należy. Siła owego przekonania spowodowała, że dwadzieścia lat później ów stateczny już dżentelmen zasiadł w szlafroku przy kominku, zaczął miętosić kartki papieru, bawić się woskiem (wączając go, oglądając, ugniatając, smakując, a nawet słuchając), brać sobie za przykład biedaków wyobrażających sobie, iż „ich ciało jest dynią, lub że są wydəci ze szkła”³, i stopniowo pogrążyć w kontrolowanym obłądnie poprzez poddawanie w wątplenie wszystkiego, co oczywiste. A wszystko po to, by po osiągnięciu stanu zwątpienia absolutnego móc stwierdzić, że jest „rzeczą myślącą”⁴.

Ów chorowity i mało odporny na chłody jegomość zapewne nie przypuszczał, że kilka wieków później wyrażenie „podmiot kartezjański” czy „kartezjańskie *cogito*” stanie się terminem-wytrychem, „standardową podręcznikową anegdotą, symbolem siedemnastowiecznego projektu racjonalistycznego”⁵. Jaki jest „podmiot kartezjański”? Każdy humanista bez trudu wymieni serię przymiotników, które konstruują określony mentalny obraz tego abstrakcyjnego w końcu zjawiska, a więc: myślący, wyraźnie odgrodzony od świata, niezależny, autoreferencyjny, autonomiczny, koherentny, skonsolidowany itd. Kartezjański podmiot – jak pisze Slavoy Žižek – funkcjonuje dziś jako swego rodzaju szybolet, hasło rozpoznawcze, zarówno w obrębie standardowej filozofii podmiotowości, jak i w dyskursie ponowoczesnej krytyki pojęcia spójnego podmiotu transcendentalnego⁶. Proces, który przekształcił Kartezjusza-z-krwi-i-kości w Kartezjusza-symbol-projektu-nowoczesności, jest więc procesem ikoniza-

² R. Descartes: *Discours de la méthode*. Paris 1987, s. 11. Tłum. – A.Ch.-K.

³ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie. Kraków 1948, s. 16.

⁴ Ibidem, s. 24.

⁵ S. Bordo: *The Flight to Objectivity. Essays on Cartesianism and Culture*. New York 1987, s. 1.

⁶ S. Žižek: *Introduction: Cogito as a Shibboleth*. In: *Cogito and the Unconscious*. Ed. S. Žižek. Durham 1998, s. 3.

cji, schematyzacji, redukcji, które umożliwiają jego konceptualizację. Według Susan Bordo, w dominującym dziś dyskursie krytyki projektu nowoczesności przeważa przekonanie, że oto właśnie jesteśmy w stanie ogarnąć pojęcie nowoczesności, paradygmatu naukowego, modelu kartezjańskiego jako zbiór wyraźnych, skonsolidowanych jednostek historycznych, które mogą stać się przedmiotem zamkniętych, skończonych i ahistorycznych narracji nieosadzonych w konkretnym kontekście kulturowym⁷. „Podmiot kartezjański”, który znamy, to pojęcie przetworzone przez narrację projektu nowoczesności i wprężone w siatkę klasyfikacji znaczeń, których zasadniczą funkcją jest porządkowanie doświadczenia.

„Kartezjańskie *cogito*” stało się wyrażeniem-wytrychem, zostało zmitologizowane. Mitologizacja umożliwia stworzenie konceptualnej ramy pojęcia tworzącego paradygmat, ale jednocześnie redukuje go i upraszcza, wpisując go tym samym w uniwersalny system symboli. Według Rolanda Barthes’a, mitologizacja wpisuje zjawiska w ramy naturalnych i bezczasowych uzasadnień, nadając im znamiona klarowności niewynikającej bynajmniej z wyjaśnień, lecz ze stwierdzenia faktu⁸. Mit, jak twierdzi Barthes, nie odrzuca w całości rzeczywistości, a jedynie upraszcza fakty, czyniąc je czystymi i bezpretensjonalnymi, zamieniając w ten sposób kulturę w naturę. Mitologizacja jest więc procesem ekonomicznym, ponieważ jej celem jest redukcja złożoności doświadczenia do pewnych prostych esencji. Pomaga nam w porządkowaniu doświadczenia świata poprzez skupienie na tym, co natychmiast dostrzegalne i ignorowanie tego, co dwuznaczne bądź zaciemniające obraz.

Celem niniejszego tekstu nie jest bynajmniej próba odmitologizowania podmiotu kartezjańskiego i jego ontologizacja. Nie dotrzemy do istoty *cogito*, nie zbadamy też jego kulturowych uwarunkowań i osadzenia w siedemnastowiecznym *Weltanschauung*. Wprost przeciwnie, artykuł ten z premedytacją podąża utartą ścieżką kalek i klisz, a nawet podręcznikowych komunałów i akademickich sloganów, stawiając sobie za przedmiot rozważań nie esencjalny podmiot

⁷ Zob. S. B o r d o: *The Flight to Objectivity...*, s. 2, 5.

⁸ Zob. R. B a r t h e s: *Mitologie*. Tłum. A. D z i a d e k. Warszawa 2000, s. 278.

kartezjański, lecz zmitologizowany konstrukt przetworzony i skonolidowany w procesie ciągłego definiowania i klasyfikacji. Sama nomenklatura opisująca zmitologizowane *cogito* pozwala zbadać mechanizm tworzenia się jego schematycznych konceptualizacji, a jednocześnie wskazuje na rolę pewnych wartościujących pojęć w konstruowaniu mentalnego obrazu projektu nowoczesności. Co więcej, proces ten zdaje się działać w obie strony. Do mitologizacji *cogito* przyczynia się całe spektrum konotacji związanych z jego atrybutami takimi, jak: koherencja, czystość i osobność. Jednocześnie, nie bez znaczenia pozostaje jednak fakt, iż rama konceptualna kształtująca nasze pojęcie spójności, ładu i odrębności sama jest naznaczona obowiązującym wyobrażeniem podmiotowości.

Jak pisze Žižek, intuicyjnie jesteśmy zdolni przypisać pojęciu podmiotu serię cech takich, jak: autonomia, sprawstwo, samostanowienie, zdolność wolnego wyboru, obecność jakiejś formy „życia wewnętrznego” itp.⁹ Kartezjańska jaźń jawi się jako autoreferencyjna i spójna, a więc jako

podmiot ukonstytuowany przez *cogito ergo sum*, gdzie *sum* ustanawia istnienie jestestwa uprzedniego względem postrzeganej i myślanej przezeń rzeczywistości, zreifikowanego indywiduum, jedyne źródła i początku swych własnych świadomych działań, bytu skończonego i kompletnego w swej wewnętrznej koherencji i jedności¹⁰.

Jednocześnie mentalny obraz *cogito* konstruowany jest poprzez konotacje z takimi wartościami, jak spoistość, czystość i odrębność. Jak pisze Bordo, podmiot ów naznaczony jest epistemologicznymi ideałami jasności, osobności i obiektywności, które często interpretowane były jako przejaw obsesyjnego dążenia do czystości i transcendencji nieuporządkowanego cielesnego wymiaru istnienia¹¹,

⁹ S. Žižek: *Introduction: Cogito as a Shibboleth...*, s. 5.

¹⁰ W. K a l a g a: *Mgławice dyskursu: podmiot, tekst, interpretacja*. Kraków 2001, s. 243.

¹¹ S. B o r d o: *The Flight to Objectivity...*, s. 4. Zob. też G. L l o y d: *The Man of Reason*. London 1993.

oraz z poczuciem „osobnego »ja«, świadomego siebie i własnej odrębności od zewnętrznego świata”¹², a także z koncepcją „czystych granic i wyraźnie wyodrębnionych rodzajów wszechświata podlegającego procesowi konceptualnego porządkowania”¹³. Podmiot kartezjański jawi się nam więc jako czysty i „wsobny”, oddzielony od świata rzeczy rozciągłych, co powoduje, że nasza konceptualizacja zjawiska czystości i osobności musi mieć wpływ na mentalny obraz *cogito*.

Sam Kartezjusz zdaje się budować opozycję *res cogitans/res extensa* na bazie dialektyki przeciwieństw „jasne i wyraźne” kontra „nie-wyraźne i zamazane”. *Cogito ergo sum* i *sum res cogitans* to przeświadczenie oparte li tylko na jasnej i dokładnej percepcji:

[...] z jednej strony posiadam jasną i wyraźną ideę siebie samego jako rzeczy myślącej tylko, a nie rozciągłej, a z drugiej strony wyraźną ideę ciała, jako rzeczy rozciągłej tylko a nie myślącej¹⁴.

Warto w tym miejscu nadmienić, że pojawiająca się w polskim przekładzie „jasna i dokładna idea” nieco zawęży spektrum znaczeń i konotacji, które uruchamia oryginalna *claire et distincte idée*, lub pojawiająca się w angielskim przekładzie *clear and distinct idea*. Zarówno *clair*, jak i *clear* są przymiotnikami o szerszej dystrybucji i mogą być użyte do określenia charakterystyki stylu, toku rozumowania czy sytuacji, ale także właściwości wody lub powietrza, odpowiadając polskiemu znaczeniu słów ‘czysty’, ‘przejrzysty’, ‘klarowny’, ‘wyraźny’. Również określenie *distinct*, zarówno w języku francuskim, jak i angielskim, oznacza nie tylko ‘dokładny’ lub ‘wyraźny’, ale również ‘osobny’.

„Osobne ja, świadome siebie i swej odrębności od »zewnętrznego« świata – pisze Bordo – rodzi się w erze kartezjańskiej”¹⁵. To osobne „ja”, osadzone w czasie i przestrzeni, tworzy i umacnia różnienia na wewnątrz i zewnątrz, rozum i materię, spójność i roz-

¹² S. Bordo: *The Flight to Objectivity...*, s. 7.

¹³ A. Kenny: *Descartes: A Study of His Philosophy*. New York 1968, s. 19.

¹⁴ R. Descartes: *Medytacje...*, s. 66.

¹⁵ S. Bordo: *The Flight to Objectivity...*, s. 7.

ciągłość. Co ważne, aby ukonstytuować się jako podmiot, „ja” musi zastygnąć, skrzepnąć, zestalić się. Stąd podstawowymi jego cechami są koherencja, hermetyzm i nieprzenikalność. Kartezjusz podkreśla autoreferencyjność umysłu, który „przy czystym pojmowaniu zwraca się jak gdyby do siebie samego i rozważa którąś z idei, będących w nim samym”¹⁶. *Cogito* ukazuje się nam jako „wsobne”, zwrócone do siebie i szczelne, a więc wyraźnie oddzielone od zewnętrznego świata. Tak sformułowane uwarunkowania jaźni stanowią również konceptualne narzędzie opisu kategorii porządkujących doświadczenie poprzez wytworzenie kategorii wnętrza i zewnątrz, podmiotu i przedmiotu, a nawet czystości i zmały, porządku i nieładu.

Kluczowym zagadnieniem wydaje się tu pojęcie granic. Nowoczesne „ja”, jak pisze Bordo, jest pochłonięte naznaczaniem granic pomiędzy podmiotem i światem. Kartezjanizm sprowadzony jest więc *de facto* do obsesji oddzielania, oczyszczania i demarkacji¹⁷, które sprawiają, że podmiot zachowuje swoją tożsamość. Co więcej, o ile obraz nowoczesności oparty jest na semiotyce tworzenia i utrzymania granic, o tyle przed-nowoczesność utożsamiana jest często z brakiem granic i plazmatyczną, pulsującą ciągłością doświadczenia. Morris Berman pisze, że przed-nowoczesny człowiek raczej stapia się z naturą, niż oddziela się od niej, co znajduje odzwierciedlenie w tradycji magicznej i alchemicznej, która zdaje się ucieleśniać nierozzerwalny związek i identyfikację ze światem¹⁸. W dyskursie nowożytnym postrzegana jako „Inny” natura staje się natomiast obcym bytem wymagającym zbadania i ujarznienia.

Metaforyka jedności człowieka i natury pobrzmiewa we współczesnym spojrzeniu na średniowieczny dyskurs funkcjonowania ludzkiego organizmu. W swej zmitologizowanej, podręcznikowej wersji średniowiecze często utożsamiane jest z brakiem indywidualizmu i odrębności jednostek (często przywoływanym szkolnym przykładem tego zjawiska jest literacka koncepcja *everymana* i anonimowości twórców). Taki obraz odnosi się nie tylko do wizji

¹⁶ R. Descartes: *Medytacje...*, s. 62.

¹⁷ S. Bordo: *The Flight to Objectivity...*, s. 8, 17.

¹⁸ M. Berman: *The Re-enchantment of the World*. Ithaca 1981, s. 73.

społeczeństwa, ale także do związku człowieka z naturą: człowiek jawi się jako odbicie wszechświata, mikrokosmos odzwierciedlający prawidłowości makrokosmosu, który pozostaje z naturą w organicznej jedności. Owen Barfield tak pisze o dyskursie przednowoczesności:

Obowiązujący obraz to człowiek jako mikrokosmos wewnątrz makrokosmosu. Oczywistym jest, że nie ma on takiego poczucia oddzielenia od świata poprzez barierę własnej skóry, jakie my mamy dzisiaj. Był raczej z tym światem zintegrowany albo wręcz weń wpasowany, a każda jego część połączona była z inną częścią świata niewidzialną nicią. Pozostając w takiej właśnie relacji ze środowiskiem, człowiek średniowiecza jawi się nie jako wyspa, ale raczej jako embriion¹⁹.

Do wizji człowieka-embriion połączonego pępowiną z matczynym wszechświatem zapewne przyczynia się też teoria płynów humoralnych, stanowiąca, według Gail Kern Paster, dominujący paradygmat fizjologiczny średniowiecza i renesansu²⁰. Człowiek humoralny połączony jest z wszechświatem bardziej niż z samym sobą, gdyż związki poszczególnych organów ciała, osobowości i usposobienia z odpowiadającymi im żywiołami są silniejsze niż związki pomiędzy poszczególnymi narządami wewnątrz ciała. Jedność człowieka ze wszechświatem ma więc miejsce niejako z pominięciem granic ciała, które wszak wyodrębniają go jako jednostkę²¹. W tym kontekście epistemologiczna konstrukcja początku ery nowożytnej (a zatem również kartezjanizmu) jako dyskursu ustanawiania granic między jaźnią i światem zdaje się dopełniać obraz wyodrębniania się podmiotowości zwartej i odrębnej, podmiotowości z własnymi konturami i osobną tożsamością.

¹⁹ O. Barfield: *Saving the Appearances. A Study in Idolatry*. New York [b.r.w.], s. 78.

²⁰ G. Kern Paster: *The Body Embarrassed. Drama and the Disciplines of Shame in Early Modern England*. New York 1993, s. 2.

²¹ Więcej o człowieku humoralnym, zob. G. Kern Paster: *The Body Embarrassed... oraz N.G. Sirasi: Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*. Chicago 1990.

Jeśli potraktujemy konceptualizację historii kształtowania się nowoczesnej podmiotowości jako obraz procesu prowadzącego do wyodrębnienia się pojęcia jednostki ludzkiej jako osobnej jaźni, nieuniknione stają się analogie z dyskursem ustanawiania podmiotu w psychoanalizie. Sposób obrazowania obu tych abstrakcyjnych w końcu procesów jest uderzająco podobny. Bordo pisze o „dramacie porodu” i odcinaniu pępowiny, porównując narodziny kartezjańskiego podmiotu do wyodrębnienia się ludzkiej jaźni z ciała organicznego matczynego wszechświata, zaś w konwencjonalnych (a więc i zmitologizowanych) ilustracjach teorii Jacques’a Lacana często pojawia się metafora Realnego jako bezgranicznej ciągłości, w której pojęcie odrębności czy indywidualnej tożsamości nie istnieje. Niespecyficzne doświadczenie dziecka poprzedzające uczestnictwo w Porządku Symbolicznym naznaczonym Prawem Ojca i dyktaturą języka opartego na opozycjach binarnych nie mieści się w pojęciach podmiot/przedmiot. Dopiero stanowcze odcięcie się od matki i wejście w sferę Porządku Symbolicznego pozwala jednostce wykształcić podmiotowość, która zawsze oparta jest na binarnej opozycji ja/inny²². Podobnie więc kartezjańskie *cogito*, według Bordo, każe jednostce ustalić swe własne granice i odciąć się od matczynego świata. Tak jak u Lacana matka staje się pierwszym Innym, tak „kartezjański podmiot” ustawia się w opozycji do świata, który zostaje zdefiniowany jako zewnętrzny. Co więcej, Kartezjański racjonalizm przedstawiony jest u Bordo jako swoista reakcja obronna na traumę odseparowania od opiekuńczego wszechświata poprzez poszukiwanie schronienia w nowoczesnym naukowym uniwersum czystości, przejrzystości i obiektywizmu²³, gdzie kluczowym terminem staje się pojęcie oddzielenia, oderwania (*detachment*).

²² Zob. np.: T. Van Pelt: *Lacan in Context: An Introduction to Lacan for the English-Speak in Reader*. „College Literature” 1997, Vol. 24 (2); C. Belsey: *Constructing the Subject: Deconstructing the Text*. In: *Feminisms: an Anthology of Literary Theory and Criticism*. Ed. R.R. Warhol. New Brunswick–New Jersey 1991; A. Easthope: *The Unconscious*. London–New York 1999.

²³ Zob. S. Bordo: *The Flight to Objectivity...*, s. 5.

Wyodrębniony podmiot może ze swej nowej pozycji uprzedmiotawiać naturę, która staje się osobnym, lecz niespecyficznym bytem stającym jednocześnie w opozycji do klasyfikującego i rozgraniczającego rozumu. Nowoczesne postrzeganie natury powoduje jej rekonstrukcję jako obcego i groźnego żywiołu, a jednocześnie przedmiotu poznania przy użyciu narzędzi takich, jak obiektywna nauka i systemy matematyczne²⁴. W swej pasji oddzielania, klasyfikowania i demarkacji „podmiot kartezjański” ujmuje w ramy porządku pierwotną zmienność natury, która zmierzona, obliczona i opisana przestaje grozić rozumowi otchłanią organicznej materii. W końcu – jak pisze Mary Douglas – demarkacja jest synonimem tworzenia uporządkowanych struktur: „Główną funkcją koncepcji podziałów, oczyszczenia, rozróżnienia i karania wykroczeń jest narzucenie bezładnemu z konieczności doświadczeniu charakteru systemowego”²⁵. Jednocześnie istnieje rozdźwięk pomiędzy zwartym, esencjonalnym podmiotem a niewyrazistą i niespójną materią, ucieleśnieniem chaosu. Julia Kristeva używa terminu „margines płynnej struktury” (*la marge d'une structure flottante*)²⁶ jako metafory tworzenia się podmiotowości. Ukonstytuowanie się *cogito* jest więc próbą opanowania chaosu świata niejako poprzez transcendencję cielesności i umocnienie granic pomiędzy sobą i światem, podmiotem i przedmiotem²⁷.

Kartezjańska metaforyka materii i cielesności idealnie wpisuje się w obraz płynnej struktury. Rzeczy rozciąglonych, *res extensa*, nie można postrzegać jasno i dokładnie, wymykają się one racjonalnemu oglądowi, będąc tym samym w opozycji do *cogito*. „Ciało, kształt, rozciągłość, ruch i miejsce są chimerami”²⁸, pisze Kartezjusz. Płynność i efemeryczność zdają się prześladować kartezjańską jaźń, stając się w końcu antytezą projektu nowoczesności²⁹. Płynność za-

²⁴ Zob. M. Horkheimer, T. Adorno: *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Warszawa 1994.

²⁵ M. Douglas: *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu*. Tłum. M. Bucholc. Warszawa 2007, s. 48.

²⁶ J. Kristeva: *Pouvoirs de l'horreur, Essai sur l'abjection*. Paris 1983, s. 84.

²⁷ Zob. S. Bordo: *The Flight to Objectivity...*, s. 98.

²⁸ R. Descartes: *Medytacje...*, s. 18.

²⁹ Z. Bauman: *Liquid Modernity*. Cambridge 2000, wyd. polskie – *Płynna nowoczesność*. Tłum. T. Kunz. Kraków 2006.

graża integralności podmiotu i wyraźnym rozgraniczeniem między „Ja” a „Innym”, gdyż – jak pisze Bauman – igra z zasadą spójności – cechą utożsamianą ze stabilnością ciał stałych, które nie podlegają rozdzielaniu atomów³⁰. Były płynne nie mogą więc posiadać zwartej tożsamości, gdyż „rozsiewają siebie”, zacierając granice między sobą a światem, „zarażając sobą” i będąc podatnymi na „zarażenie” się „Innym”.

Według Kartezjusza, wszystkie rzeczy cielesne, czyli rozciągle, charakteryzują się podzielnością, natomiast dusza jest całkowicie niepodzielna³¹. Cechą podmiotu jest stałość i spójność, gdyż stwierdzenie „jestem rzeczą myślącą” (*sum res cogitans*) skonfrontowane jest z serią przymiotów ulotnych i nieciąglych, które podmiotu nie określają. Otóż podmiot nie jest „układem członków, który się ciałem ludzkim nazywa”, ani „subtelnym powietrzem, które te członki przenika, ani wiatrem, ani ogniem, ani oparem, ani tchnieniem”³². Symbolem *res extensa* jest wosk określany przez Kartezjusza jako „coś rozciąglego, giętkiego i zmiennego”³³. Wszystkie wymienione tu przykłady charakteryzują się niestałością, chwiejnością i brakiem wyraźnie naznaczonej struktury. Nawet ciało ludzkie jest przedstawione tak, jakby nie stanowiło zwartej jedności, a jedynie umowny i tymczasowy zbiór niezwiązanych z sobą części. Aby stać się stabilnym punktem odniesienia, *cogito* musi więc określić się jako element niepodzielny, stały atom (z greckiego *ἄτομος*, *atomos*: ‘niepodzielny’) w płynnej i niestałej rozciągłości materii, z którą w końcu jest nieuchronnie związany. Podmiot nowoczesny definiuje się więc jako in-dywidualny, czy też a-dywidualny, niepodzielny. Na przekór siedemnastowiecznym wizjom ciała „rozpadającego się w ciekłości lub galaretowatej lepkości”³⁴ podmiot nowoczesny ustawa się w opozycji do chaosu materii, która wciąż podaje w wątpliwość jego jednostkowość.

³⁰ Z. Bauman: *Liquid Modernity...*, s. 2.

³¹ R. Descartes: *Medytacje...*, s. 72.

³² Ibidem, s. 23.

³³ Ibidem, s. 25.

³⁴ J. S. Day: *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*. London–New York 1996, s. 30.

Kartezjańska jaźń rozpatrywana w kategorii konceptualnego narzędzia jest kategorią zgoła niefilozoficzną, lecz – by przewrotnie użyć nieco anachronicznego terminu w nieprzystającym doń interdyscyplinarnym kontekście – filologiczną. *Cogito* analizowane jako funkcja języka ukazuje się nie tyle jako podmiot dyskursu kartezjańskiego, ile jako konstrukt konceptualnej ramy służącej do opisu normotwórczych mechanizmów ustanawiania granic i ustalania porządków. Jako takie może być zatem analizowane jako wytwór określonego aparatu pojęciowego, termin przetworzony przez konceptualizację projektu nowoczesności i element kulturowej sieci znaczeń, których główną funkcją jest porządkowanie doświadczenia.