

WOJCIECH STARZYŃSKI

(Warszawa)

**CZY ISTNIEJE „DROGA KARTEZJAŃSKA”
W FENOMENOLOGII PERCEPCJI
MERLEAU-PONTY’EGO?**

Wprowadzenie

Dyskusja z Descartesem stanowi jeden z ważnych i stałych tematów w fenomenologii od jej początków. Można wspomnieć choćby o husserlowskim „neokartezjanizmie” *Medytacji kartezjańskich* lub o jego heideggerowskiej antytezie nakreślonej w *Byciu i czasie*. W niniejszym studium zamierzam choć częściowo zweryfikować hipotezę w myśl której w fenomenologii francuskiej motyw kartezjański znajduje swoje rozwinięcie i pogłębienie¹. W istocie, począwszy od lat trzydziestych XX wieku, a zatem po przewartościowaniu, jakie dokonało się w filozofii francuskiej odtąd otwartej na wpływy najnowszej myśli niemieckiego obszaru językowego, ale zapewne także dzięki solidnej historyczno-filozoficznej formacji, w konfrontacji z oficjalnym czy obiegowym „kartezjanizmem”, kolejne pokolenia francuskich fenomenologów czerpią ze źródłowej myśli klasyka wydobywając z niej fenomenologiczne inspiracje. Myślimy tu najpierw, w ramach przypadającego na lata czterdzieste i pięćdziesiąte pierwszego „złotego wieku” francuskiej fenomenologii², o fenomenologii egzystencjalnej Sartre’a (a zwłaszcza o zawartej w niej doktrynie przedrefleksyjnego *cogito* i tematyce wolności), a następnie, w kolejnych jej „pokoleniach”, o Levinasowskiej idei nieskończoności, o opartej na

¹ W swej pracy poświęconej myśli Merleau-Ponty’ego, J. Migasiński stwierdza, że filozofia Kartezjusza jest „głównym źródłem inspiracji dla wielu pokoleń filozofów francuskich, w dużym stopniu niewyschniętym do dzisiaj” w: tenże, *Merleau-Ponty*, Warszawa 1995, s. 11.

² Por. J. Migasiński, *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”*, w: (red.) J. Migasiński, I. Lorenc, *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, Warszawa 2006, s. 13.

pierwotnym immanentnym samopobudzeniu fenomenologii materialnej Michela Henry'ego, czy o fenomenologii donacji Jean-Luc Mariona. Oprócz wymienionych powyżej autorów nie sposób jednak pominąć, i to w kontekście pionierów tej filozoficznej tendencji, myśli Maurice'a Merleau-Ponty'ego, który poczynając od *Structure du comportement* (1942), przez *Fenomenologię percepcji* (1945), aż po ostatnie prace, takie jak *Oko i umysł* (1960), *Widzialne i niewidzialne* (1961) nie przestawał dyskutować z autorem *Medytacji* kreśląc oryginalną i zadziwiającą interpretację jego myśli.

Interpretacje kartezjanizmu Merleau-Ponty'ego

W niniejszym tekście stawiamy sobie ograniczone cele odnalezienia i przeanalizowania najważniejszych tez kartezjańskich Merleau-Ponty'ego śledząc tekst *Fenomenologii percepcji*, która może być traktowana jako świadectwo jego już ukształtowanego stanowiska filozoficznego, a zarazem najważniejsze dzieło filozofa pierwszego okresu jego twórczości. Współczesne interpretacje o ile w ogóle dostrzegają pozytywny moment kartezjański w twórczości Merleau-Ponty'ego³, to zgadzają się raczej co do tego, że odczytuje on Kartezjusza w pewnym stopniu jako prekursora fenomenologii, jednakże często zostaje postawione pytanie o możliwą ewolucję jego stanowiska, czy nawet radykalny przełom w tej kwestii⁴. Według J. Slatman, Descartes Merleau-Ponty'ego byłby „filozofem o podwójnej twarzy, (...) Kartezjuszem czystego intelektu i Descartesem złożenia duszy i ciała”⁵. Taka wewnętrzna sprzeczność myśli kartezjańskiej popychałaby Merleau-Ponty'ego do formułowania własnej ontologii, podczas gdy Descartes odgrywałby (przynajmniej we wczesnym okresie do którego odnosi się cytat) rolę negatywną poprzez swą niezdecydowaną i przeczącą sobie postawę.

³ Przykładem pewnego interpretacyjnego nieporozumienia w tej kwestii jest artykuł S. Sarnowskiego o obiecującym tytule *Kartezjanizm w poglądach Merleau-Ponty'ego*, w: S. Sarnowski (red.), *O inspiracjach kartezjańskich w filozofii i inne rozprawy*, Bydgoszcz 2003, s. 67–77. Autor, choć zapowiada analizę tekstu *Fenomenologii percepcji*, ogranicza się do niejasnych konstatacji, że „myśl Merleau-Ponty'ego (...) zawiera wykluczenie możliwości tej interpretacji kartezjanizmu, w której za główny składnik zostaje uznane *dubito*”, prowadząc do konkluzji, że „raczej nie postuluje on uprawiania »poezji«, ale – podobnie jak w nauce – oddaje się »prozie świata«” (tamże, s. 72), co sugerowałoby scjentystyczny antykartezjanizm fenomenologa.

⁴ Wśród komentatorów myśli Merleau-Ponty'ego dyskutowana jest teza o przełomie, jaki miałby się dokonać pod koniec życia filozofa. Skłaniamy się do zdania J. Migasińskiego, który stwierdza, iż „jeśli można mówić w odniesieniu do niego [M.-P.] o jakimś rozwoju, ewolucji, zmianie, to jest to raczej ewolucja »w głąb« niż ewolucja w płaszczyźnie horyzontalnej” (*Merleau-Ponty*, wyd. cyt., s. 9).

⁵ J. Slatman, *L'impensé de Descartes. Lecture des notes de cours sur „L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui”*, Chiasmi International, s. 295.

Dla C. da Silva-Charrak, obecność Descartesa w dziele Merleau-Ponty'ego jest „stała i zaakcentowuje się w ramach postępu prac. (...) Descartes jest przedmiotem szczegółowej lektury z którą koresponduje ewolucja jego własnej ontologii”⁶. Autorka stwierdza jednak, że lektura Kartezjusza do roku 1945 ma raczej negatywny charakter pełniąc funkcję krytyki stanowiska racjonalistycznego w filozofii⁷.

Z kolei E. de Saint Aubert, autor wydanej niedawno pracy *Le scénario cartésien*, wyróżniającej się między innymi tym, że zostaje w niej wykorzystany obszerny materiał źródłowy nieopublikowanych szkiców i notatek Merleau-Ponty'ego, kieruje uwagę na ahisteryczne podejście autora *Fenomenologii percepcji* dla którego Kartezjusz staje się niemal współczesnym partnerem dyskusji, którego on „zapytuje na podstawie terażniejszości i wychodząc od własnych pytań”⁸. Saint Aubert cytuje także jeden z ważnych ineditów, w którym Merleau-Ponty wchodząc w dyskusję z współczesnymi mu historykami filozofii (zwłaszcza z M. Gueroultem) kontrastowo objaśnia własny sposób pracy z myślą Descartesa określając go jako wysiłek „widzenia w niej wielu intuicji, ewentualnie ze sobą niezgodnych (...) głębszej medytacji nad pewnymi fragmentami, (...) widzenia pod postacią Descartesa przykładu pewnej trudności, która nie jest zlokalizowana w systemie, która być może jest cierniem myśli zachodniej”; chodziłoby zatem o „swobodną refleksję nad tematami bez wątplenia kartezjańskimi, ale nie dla zrekonstruowania jego miejsca w porządku [całości], lecz doceniając ich pozbawioną harmonii jedność (*unité discordante*)”⁹. Tym zatem co kierowałyby Merleau-Ponty'ego ku Kartezjuszowi miały być przede wszystkim zasadnicze problemy fenomenologiczne, a nie myśl „ojca nowożytności” jako taka; można jednak zaryzykować stwierdzenie, że właśnie w ramach swej czysto filozoficznej postawy i przyswiczających jej celów, autor wypracował, niejako przy okazji, choć nieprzypadkowo, oryginalny klucz do samej myśli kartezjańskiej, odkrywając ślady jej prekursorskiej dla fenomenologii drogi. Odnosnie możliwej ewolucji stanowiska filozofa w kwestii kartezjańskiej, E. de Saint Aubert uznaje, że głęboka analiza kartezjańskiej kwestii nie dokonuje się u Merleau-Ponty'ego jedynie w późnym okresie jego twórczości, lecz jest obecna znacznie wcześniej, co potwierdzają liczne, dotąd niepublikowane materiały.

⁶ C. Da Silva-Charrak, *Merleau-Ponty. Le corps et le sens*, Paris 2005, s. 7–8.

⁷ Tamże, s. 9.

⁸ E. de Saint Aubert, *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Paris 2005, s. 20.

⁹ Merleau-Ponty, *La nature ou le monde du silence* (tekst napisany prawdopodobnie w 1957), cały wywód nosi tytuł „Le complexe ontologique cartésien”, cyt. przez E. de Saint Aubert, dz. cyt., s. 21, przypis 2.

Jedynie sygnalizując powyższe problemy, mamy nadzieję, że lektura *Fenomenologii percepcji* potraktowanej tu jako dzieło dopracowane, którego decyzję o wydaniu autor sam podjął (w odróżnieniu od prywatnych notatek), pozwoli na ustalenie wagi myśli Descartesa dla Merleau-Ponty'ego, który w postawie fenomenologa usiłuje odnaleźć u klasycznego filozofa ledwie rozwinięte intuicje składające się na pewną wzorcową dla fenomenologii „drogę”.

Zarysowanie problematyki kartezjańskiej w „Przedmowie” do *Fenomenologii percepcji*

Już w „Przedmowie” Merleau-Ponty precyzuje cele swej pracy, które sprowadzałyby się do dostarczenia fenomenologicznego opisu świata. Cel ów realizuje w kontraście wobec rozpoczętej przez Descartesa, a kulminującej u Kanta, kontynuowanej w neokantyzmie tradycji racjonalistycznej, czy intelektualistycznej, która wedle fenomenologa, ze względu na dokonywaną obiektywizację odcina podmiot od istniejącego świata. Odbywałoby się to w taki sposób, że pierwotna percepcja świata zostaje podporządkowana absolutnej pewności podmiotu zdobytej w akcie refleksji nad sobą samym. Taka refleksyjna pewność byłaby warunkiem „bez którego nie byłoby w ogóle niczego”¹⁰. Jej przedłużeniem byłby syntetyczny akt, który sprowadzałby pierwotnie mętną percepcję do postaci jasnej i wyraźnej. Tak radykalna diagnoza wiąże się bez wątpienia z określeniem podmiotu mianem absolutnego, lecz także bierze pod uwagę tezę o jego konstytuującej świat aktywności pojętej jako „akt wiązania”, który staje się w ten sposób „podstawą tego, co powiązane”¹¹.

Autor *Fenomenologii percepcji* sygnalizuje jednak przy tej okazji, że kartezjańska operacja metodycznego wątpienia inicjująca ów proces separacji świadomości od świata, stanowi faktycznie jedno z możliwych nastawień względem świata i „niczego nam nie odbiera, ponieważ cały świat, przynajmniej jako nasze doświadczenie, zostaje włączony do *cogito*, jest równie pewny jak ono, a jedynie opatrzony wskaźnikiem „myślenia o tym lub owym”¹². Gest zredukowania źródłowej percepcji świata do jego obiektywistycznego wyjaśnienia wprowadza asymetrię pomiędzy *Ja* i świat na korzyść tego pierwszego. Zauważmy tymczasem, że Merleau-Ponty włączając się tu w krytyczną debatę z pewną tradycją kartezjańską

¹⁰ *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 7; dalej w skrócie: FP.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

zachowuje cel sformułowania własnej filozofii *cogito*. Tym, co musi zostać w niej podważone jest z pewnością moment refleksyjny, który zamiast dokonania „kroku wstecz” ku egzystencjalnym źródłom doświadczenia usytuowanej już w świecie podmiotowości, nadaje dogmatyczny prymat podmiotowi konstytuującemu, stanowiącego tym samym dla świata jego warunek możliwości. W konsekwencji, świat (ale także inny człowiek, co ma swoje jeszcze groźniejsze konsekwencje) nie ma prawa pojawienia się jako taki, a jedynie tworzy się poprzez mediację jakiejś naukowej teorii, czy za pośrednictwem Boga metafizyki, co ostatecznie sprowadza się do tego samego. Krytycznie nawiązując do świeżych odkryć Husserla, Heideggera, czy Sartre’a, Merleau-Ponty usiłuje zatem opisać „prawdziwe *cogito*”¹³, które przewyciężyłoby naukowy obiektywizm, tematyzując jego źródłową faktyczność bycia-w-świecie.

Tak pomyślana nowa filozofia *cogito* powinna – zdaniem Merleau-Ponty’ego – usytuować je w świecie, opisać je zgodnie z doświadczeniem, w którym doświadczam siebie zawsze w pewnym horyzoncie intersubiektywności¹⁴. Moja egzystencja nie osiąga nigdy stanu całkowitej samotności zachowując co najmniej „możliwość »obcego obserwatora«”¹⁵ Tak opisane *cogito* natychmiast doznaje „rodzaju wewnętrznej słabości, która nie pozwala mi być bezwzględnie jednostką, ale wystawia mnie na spojrzenie innych”, co wskazuje na jego skończony charakter. Taka skończoność znajduje swoje potwierdzenie także poprzez przeżywaną przez subiektywność czasowość. W ten sposób, w doświadczeniu własnej egzystencji „wciąż brakuje tej absolutnej gęstości, która pozwoliłaby mi wyjść z czasu”¹⁶.

Następnie, wedle „Przedmowy”, fenomenologia *cogito*, która stawia sobie zadanie opisanego go w jego faktyczności musi wziąć pod uwagę problem języka. Trzeba zatem rozważyć, czy pojęcie *cogito* nie jest jedynie jakimś wytworem kulturowym, czy zjawiskiem językowym, czy też odwrotnie, a mianowicie, że „mamy doświadczenie siebie samych, tej świadomości, jaką sami jesteśmy, i właśnie to doświadczenie jest miarą wszystkich znaczeń językowych, i to ono sprawia, że język w ogóle coś dla nas znaczy”¹⁷.

¹³ FP, s. 11.

¹⁴ Na temat fenomenologii Innego jako ciała, por. M. Murawska, *Problem Innego. Analiza porównawcza koncepcji intersubiektywności Maurice’a Merleau-Ponty’ego i Emmanuela Levinasa*, Warszawa 2005, s. 27–29.

¹⁵ FP, s. 10.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ FP, s. 12–13.

Krytyka pojęcia uwagi i sądu

Staje się zatem jasne, że aby ocalić pojęcie *cogito* trzeba oczyścić je z przesądów wiodących do idealizmu, co oznacza nieuchronną krytykę tradycji kartezjańskiej. To czyniąc, w trzeciej części „Wprowadzenia”, Merleau-Ponty dokonuje krytycznej analizy dwóch pojęć pełniących kluczową rolę w kartezjańskim opisie percepcji: uwagi i sądu. Klasycznym tekstem, do którego odnosi się fenomenolog jest słynna analiza kawałka wosku opisana w *Medytacji II*¹⁸. Wedle opisu Kartezjusza, obiektywizacja postrzeganego świata miałyby się dokonywać dwuetapowo: najpierw poprzez wysiłek uwagi, następnie przez zakończone wydaniem sądu *inspectio mentis*. Przypomnijmy, że kartezjańska analiza wosku rozpoczyna się od wyliczenia jego licznych, prezentujących się bezpośrednio własności („świeżo został otrzymany z plastra i jeszcze nie stracił całkiem smaku miodu, ma w sobie jeszcze trochę zapachu kwiatów, z których został zebrany”¹⁹), następnie Kartezjusz opisuje sytuację, w której kawałek wosku w związku z bliskością ognia staje się miękki i płynny istotnie zmieniając swe właściwości. Descartes uznaje zatem pewne wyjściowe pierwszoosobowe doświadczenie, dokonuje jednak „przeskoku”²⁰, zrywając ze zmysłowymi jakościami zapachu, smaku, czy barwy, a dokonując ostatecznie konstytucji fizycznego obiektu rozciągniętego. A jednak już w momencie postawienia pytania o możliwą tożsamość wosku twardego i miękkiego, jest godne uwagi, że Descartes pozytywnie odnosi się do doświadczenia zwykłego, obiegowego, które można nazwać nawet naturalnym, stwierdzając natychmiast oczywistość tożsamości kawałka wosku, pomimo zmian jego stanów skupienia. Jeśli zatem większość ludzi naturalnie zgodzi się, że wosk pomimo swych zmian pozostaje identyczny, to skąd i w jaki sposób o tym wiemy? Odpowiedź kartezjańska, zdaniem Merleau-Ponty’ego, jest prosta, choć jednocześnie dla fenomenologa nie do przyjęcia: dzieje się to dzięki przynależnej podmiotowi władzy wyrażającej się istotnie syntetyzującą aktywnością uwagi. To jej udaje się zintegrować liczne dane w jedną ideę. Tym samym, w myśl koncepcji Descartesa, uwaga dostarczałaby podstawy dla dalszego etapu wypowiadającego i potwierdzającego w sądzie tożsamość wosku pomimo modyfikacji jego formy.

Jak to odnotowuje autor *Fenomenologii percepcji*, przykład wosku zostaje następnie w tekście kartezjańskim wzmocniony przykładem analogicznym dotyczącym postrzegania innego człowieka. Będąc w banalnej sytuacji obserwowania przez okno przechodzących ludzi „coż jednak naprawdę widzę prócz czapek i szat,

¹⁸ *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 53–54.

¹⁹ Tamże, s. 53.

²⁰ „Słynna analiza wosku przeskakuje od takich jakości, jak zapach, kolor, smak, do władzy dysponowania nieskończonością form i położeń”, FP, s. 51.

pod którymi mogłyby się ukrywać automaty, lecz sądzę, że to są ludzie. W taki sposób to, co zdawało mi się, iż widzę oczami, pojmuję tylko za pomocą zdolności wydawania sądów, która należy do mojego umysłu”²¹. Dla autora *Medytacji*, subiektywna władza wydawania sądów jest niezbędna dla właściwej interpretacji tego, co zostało w percepcji postrzeżone, i jedynie ta władza może skonstatować prawdziwe istnienie jakiejś rzeczy. W ten sposób, to już nie pierwotna obecność drugiego człowieka narzuca mi się (przykładowo poprzez jego spojrzenie), lecz moja władza sądenia decyduje o tym ewentualnie uznając, że ktoś (coś) kryje się za postrzeżonymi jakościami zmysłowymi. Dla fenomenologa ważne jest jednak, że obydwa przykłady odtwarzają zwykłą sytuację percepcyjną, która zdarza się spontanicznie i naturalnie. Tym samym Descartes sprawia wrażenie kogoś kto jest z jednej strony wierny pierwotności percepcji zmysłowej, uznaje jednak za konieczne jej uprawomocnienie poprzez proces obiektywizacji. Tym, co uchodzi jego uwadze jest to, że konstytucja obiektu dokonująca się na podstawie pierwotnej percepcji świata polega na głębokiej jej modyfikacji. Dlaczego ma miejsce tak gwałtowna ingerencja w źródłowe doświadczenie świata? Dzieje się tak głównie ze względu na przyświecający Descartesowi główny cel operacji, jakim jest skonstruowanie wiedzy pewnej, dysponującej ideami jasnymi, a ostatecznie o „system absolutnie prawdziwych myśli, zdolny do koordynowania wszystkich fenomenów, i plan geometryczny będący racją wszystkich perspektyw, czysty przedmiot, na które otwierają się wszystkie podmiotowości”²².

Merleau-Ponty czuje się zatem zmuszony nie tylko do zwalczania przesądów kartezjanizmu (czym zajmowali się już z powodzeniem Husserl i Heidegger), lecz także stara się pokazać jego przesłanki, opisać sytuację, w ramach której takie stanowisko się wyłania. Dla autora *Fenomenologii percepcji*, uwaga dochodzi do głosu jako instancja neutralna, bezinteresowna, która może odnieść się do obojętnie jakiego przedmiotu. Wraz z działaniem uwagi dokonuje się rodzaj „zdekodowania” pierwotnej materii jawiącej się w postrzeżeniu na sposób niejasny i mętny, celem uzyskania w pełni intelligibilnej struktury czystego przedmiotu myślenia. Byłby to zatem faktycznie proces interpretacji znaków dostarczonych najpierw w obrębie percepcji. Merleau-Ponty zauważa, że przykłady, którymi Descartes się posługuje zostały skonstruowane w taki sposób, by wyeliminować wszelką postać zdziwienia lub przygodności, by obiekty światowe nie mogły już dotykać czy pobudzać tego, który je myśli. Takie pobudzenie nie jest zresztą w obrębie takiego nastawienia nawet konieczne dla postrzegania rzeczy, gdyż władza uwagi jest w stanie rozjaśnić postrzeganą rzecz nadając jej odpowiednią rangę²³. Wedle fenomenologa, poprzez

²¹ *Medytacje...*, wyd. cyt., s. 54.

²² FP, s. 59.

²³ Por. FP, s. 46.

eliminację pierwotnego bogactwa jakościowego wosku, Descartes zaczyna mieć do czynienia już jedynie z „woskiem fizyka”²⁴ będącym konsekwencją wydania konstytuującego sądu dotyczącego jego własnej obiektywności. A jednak milcząco przyjęta przez Descartesa teza uznająca, że percepcja bez sądu konstytuującego nie jest kompletna, wymaga krytycznego rozjaśnienia. Tym, co fenomenolog bierze tu w wątpliwość jest to, że sąd musi dochodzić do głosu, by uczynić rzecz inteligibilną jak gdyby percepcja w swej początkowej fazie była jedynie czystym nonsensem, ontologiczną nicością, czy iluzją jawiącą się w półśnie. Merleau-Ponty stwierdza, że percepcja w świetle takich założeń nie ma potrzeby już nic widzieć, gdyż staje się samym sądem²⁵. W dalszej konsekwencji, na co zwraca uwagę autor, podmiot konstytuujący świat obiektywny w pełnej korelacji z wytworem swej aktywności staje się podmiotem absolutnym, który dzięki swej quasi-boskości uwalnia się z wątpliwości, jakie były jego udziałem za sprawą złośliwego geniusza. Prawdę mówiąc, faktyczna realizacja takiej milcząco przyjmowanej absolutności jest – jak zauważa Merleau-Ponty – jedynie częściowa, gdyż nigdy nie nabierze definitywnej i konkretnej postaci. Pozostaje raczej założeniem realizowania jakiegoś nieokreślonego i bezosobowego podmiotu naukowego, posiadającego w wyabstrahowanej wieczności „idee prawdziwe i niezmiennie”. W praktyce może oznaczać to jedynie nieokreśloną grupę naukowców będących w posiadaniu wiedzy o przedmiotach ich nauk w obecnym, tymczasowym stanie. Jest jasne, że taka absolutna subiektywność faktycznie nie osiąga żadnej spójności czy indywidualności, nie mając siły przekroczenia doświadczanej subiektywnie skończoności *cogito*.

Przełom w kartezyjańskiej drodze – problematyka jedności duszy i ciała

Czy Merleau-Ponty’ego debata z kartezyjanizmem kończy się w tym krytycznym momencie? Odpowiedź na to pytanie jest przecząca, gdyż autor *Fenomenologii percepcji* w sposób dość zadziwiający odwraca swą krytykę intelektualizmu i właściwego obiektywności naukowej redukcjonizmu, prowadzoną dotąd w sposób względnie klasyczny. Wydaje się, że można potraktować tę część krytyczną jedynie jako przygotowawczą do zasadniczej części pozytywnej, co dowodziłoby stałego, czy wręcz stale rosnącego zainteresowania myślą „ojca nowożytności”.

²⁴ Tłumaczymy dosłownie określenie „la cire du physicien”, które w przekładzie polskim zostaje oddane bardziej opisowo, por. FP, s. 51.

²⁵ Por. FP, s. 51: „a zatem ja ich [ludzi] nie widzę, sądzę tylko, że tam są”.

Można powiedzieć, że efekt idealistyczny tradycji kartezjańskiej nie musi z konieczności wyczerpywać zawartości myśli Descartesa, co znajduje potwierdzenie najpierw w tezie, która została już wypowiedziana powyżej, o naturalnym charakterze kartezjańskiego sądu. Samo pojęcie sądu naturalnego, choć kojarzy się bardziej z myślą Malebranche'a, pojawia się już u Kartezjusza. Ową istotną zmianę kartezjańskiego nastawienia, Merleau-Ponty dokumentuje wkomponowując cytaty z *Medytacji szóstej* w sam tekst *Fenomenologii percepcji*: „wydawało mi się, że natura nauczyła mnie też wszystkiego innego, co sądziłem o przedmiotach zmysłów, wcześniej bowiem przekonałem się, że one są takie, zanim rozważyłem jakiegokolwiek racje, przy pomocy których można by tego właśnie dowieść”²⁶. Sąd naturalny miałby zatem miejsce w momencie, w którym podmiot pierwotnej percepcji nie przedstawia sobie jeszcze „racji”, nie uruchamia procesu obiektywizacji, moment ten dokonywałby się spontanicznie i naturalnie jako „przedmiot postrzegany [który] prezentuje się jako całość, jako jedność, zanim uchwycimy jego intelligibilne prawo”²⁷. W przypadku sądu naturalnego będzie chodziło o pierwotną sensowność tego co postrzeżone, która wyłania się źródłowo w ramach percepcji.

Tym samym jasno zostaje ukazane właściwe dla myśli Descartesa napięcie, czy nawet wewnętrzna sprzeczność zawarta w samym pojęciu sądu, który z jednej strony dokonuje konstytucji obiektu naukowego, a z drugiej odsyła do źródłowego wyłonienia się rzeczy samej w percepcji. Wedle Merleau-Ponty'ego, sytuacja ta jest konsekwencją pewnej dwuznaczności tkwiącej już w przyjętym przez Descartesa, a używanym w różnych kontekstach, pojęciu natury. Otóż zgodnie z hipotezą francuskiego fenomenologa, możliwe jest fenomenologiczna wykładnia tego pojęcia, która zdawałaby jednocześnie sprawę z opartego na intelektualnym *lumen naturale* fenomenu oczywistości, wpisując go jednak w oczywistość pierwotną, właściwą dla źródłowo percepcyjnego sądu naturalnego. Autor *Fenomenologii percepcji* uważa bowiem, że *inspectio mentis*, ów „rozum” dokonujący obiektywizacji wosku byłby zawsze „zakorzeniony w naturze”, czy mógłby być nawet rozumiany jako „wznosząca się do poziomu pojęcia natura”, byłby zatem zwieńczeniem naturalnego procesu źródłowego postrzegania. W tej perspektywie, akt sądu staje się jednym z możliwych aktów przynależnych i pochodzących wprost ze źródłowej percepcji świata. Napięcie, jakie tworzy się pomiędzy konstytuującym podmiotem a subiektywnością zjednoczoną poprzez percepcję z naturą (jako przyrodą) staje się fundamentalne i odtąd może istotnie charakteryzować prefenomenologiczną myśl Descartesa, która wedle Merleau-Ponty'ego „polega być może na wzięciu na

²⁶ *Medytacje...*, wyd. cyt., s. 92, Por. FP, s. 61.

²⁷ FP, s. 61.

siebie odpowiedzialności za tę sprzeczność”²⁸, nie tematyzując jej jednak dostatecznie. Owa sprzeczność wyraża się zatem w dwóch rozumieniach oczywistości; z jednej strony bowiem Descartes przyjmuje oczywistość prawd wiecznych, a zatem gwarantowany przez Boga system idei jasnych i wyraźnych, a z drugiej uznaje poznanie pierwotne dostarczane przez „naturalną skłonność” właściwą temu, co Descartes nazywa „jednością duszy i ciała”. Merleau-Ponty przywołuje w tym kontekście klasyczny fragment z listu do księżniczki Elżbiety: „nie wydaje mi się, by umysł ludzki zdolny był pojąć całkiem wyraźnie w tym samym czasie różnicę między duszą i ciałem oraz ich jedność. Albowiem należałoby w tym celu pojmować je jako jedną rzecz, a równocześnie jako dwie rzeczy, co jest przecież sprzeczne”²⁹. Wprowadzenie tematyki jedności duszy i ciała jako nieredukowalnej i niepojmowalnej przez czysty intelekt oznacza dla fenomenologa, że Descartes uznaje subiektywność wcieloną pomimo jej nieprzejrzyistości i nieprzedmiotowego charakteru. Tym samym, w oczach Merleau-Ponty’ego, Descartes byłby ostatecznie promotorem refleksji nad tym, co źródłowo nierefleksyjne czego jednak „nie przyswaja on ani faktycznie, ani pojęciowo”³⁰. Spełniając taką refleksję, stawiałby poszukiwany „krok wstecz” ku źródłowemu doznaniu egzystencji dokonującemu się właśnie w owym nieujmowalnym fenomenie jedności duszy i ciała. W takiej perspektywie wyraźniej jawi się względność obiektywizacji, która – jak w przypadku wosku – wywodzi się z pierwotnej nieprzejrzyistości percepcji zmysłowej. Jakkolwiek refleksja, czy obiektywizacja będzie zatem zawsze kontyngentna – powiązana z czasowością i przypisana do pierwotnego miejsca swego wyłonienia. Można ostatecznie stwierdzić, że pojęcie sądu naturalnego zdaje sprawę z pasywnego i receptywnego charakteru subiektywności, która napotyka w ten sposób własną skończoność. Merleau-Ponty obserwuje zatem u Kartezjusza wzajemne warunkowanie refleksji i tego, co nierefleksyjne w tym sensie, że refleksja „wytryska ciągle, nie wiedząc skąd, i stale mi się prezentuje jako dar natury”, podczas gdy „to, co nierefleksyjne nie jest nam znane inaczej niż poprzez refleksję i nie powinno być poza nią sytuowane”³¹. Zauważony przez Merleau-Ponty’ego fakt, że Descartes po sformułowaniu swej teorii konstytucji powraca do źródeł percepcji poruszając tematykę sądu naturalnego, że „*Medytacja szósta* pozostaje w mocy po *Medytacji drugiej*” oznacza, że obiektywizacja źródłowego fenomenu, która go znacząco redukuje, samym tym gestem odsyła do jego źródeł. Fenomenolog jednocześnie deklaruje wyraźnie, że właśnie w takim racjonalizmie, który

²⁸ FP, s. 61.

²⁹ *Listy do księżniczki Elżbiety*, 28 czerwca 1643, AT III, 693, przeł. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 10.

³⁰ FP, s. 61, przekład zmodyfikowany.

³¹ Tamże.

nie podważa pierwotności refleksji tkwi „ostateczne znaczenie kartezjanizmu”³². Chodzi zatem nie tylko o możliwość refleksyjnego powrotu do tego co nierefleksyjne, lecz także o rozjaśnienie teleologii procesu racjonalności stanowiącej jedną z wielu możliwości przynależnych źródłowej subiektywności. Właściwa tematyzacja subiektywności w jej integralności stanowiłaby niecierpiące zwłoki zadanie nowej filozofii.

Merleau-Ponty poprzez stwierdzenie, że subiektywność dzięki swej funkcji refleksyjnej dosięga swych przedrefleksyjnych źródeł wyznacza zarazem kierunek swych poszukiwań zmierzających do określenia właściwego sensu *cogito*. *Cogito* nie sprowadzałoby się do aktywności konstytuowania idei jasnych i wyraźnych, lecz na „konstatowaniu tego *faktu* refleksji, która opanowuje, a zarazem utrzymuje nieprzejrzystość percepcji”³³. Autor *Fenomenologii percepcji* zamyka ten etap swych kartezjańskich analiz przez rozważenie skończonego charakteru *cogito*. Powtarzając krytyczne uwagi skierowane pod adresem Kartezjusza przez Heideggera w *Byciu i czasie*, Merleau-Ponty kwalifikuje opisaną przez Descartesa skończoność jako negatywną, abstrakcyjną i spekulatywną. Dostrzega jednak ledwie rysującą się możliwość uczynienia jej pozytywną poprzez „wzięcie na serio tego dziwnego zdania z *Medytacji czwartej*, które czyni ze mnie »coś pośredniego między Bogiem a nicością«”³⁴. W przypadku Descartesa nie było możliwe fenomenologiczne (ontologiczne) rozwinięcie tej ontologicznej tezy, ponieważ „daje się [on] skusić tej pseudooczywistości teologicznej, że nicość jest niczym”³⁵, co w konsekwencji sprawia, że skończoność staje się jedynie zaprzeczeniem pełnej pozytywności, przeciwstawieniem będącej poza wszelkim doświadczeniem nieskończoności. Dla uniknięcia takiego metafizycznego dogmatyzmu, autor *Fenomenologii percepcji* wprowadza tę dość enigmatyczną definicję w wymiar czasowy podmiotowości, w którym akt refleksji okazuje się tym, który jest w stanie rekonstruować co w przeszłości było doświadczeniem nierefleksyjnym. Ów akt ustanawia się zatem jako akt stwórczy (a zatem asymptotycznie boski), czyniący obecnym coś co już upłynęło i co zostało zagubione w przeszłości (a zatem w nicości). Taka interpretacja pozwala na częściowe osłabienie krytyki dogmatyzmu Kartezjusza, który w swych *Medytacjach* dawałby jednak wyraz pewnej fenomenologicznej intuicji czasowości, czego dowodem byłaby jego koncepcja wątplenia. Hipoteza złośliwego geniusza zostaje bowiem w *Medytacjach* przewyciężona ściśle biorąc poprzez ogłoszenie, czy wypowiedzenie *cogito*, wprowadzające przez sam ten akt

³² FP, s. 62,

³³ Tamże.

³⁴ FP, s. 63.

³⁵ PhP, 70, note 3.

pewną aktualność terażniejszości, której pewności nic nie jest w stanie podważyć. Merleau-Ponty cytuje w tym kontekście klasyczny tekst z *Medytacji trzeciej* o ukonstytuowaniu się *cogito* dzięki przyjęciu możliwości radykalnego zwodziciela: „Niechże mnie zwodzi, kto może! Nie sprawi on tego nigdy, abym był sam niczym, jak długo będę myślał, że czymś jestem”³⁶. Następnie fenomenolog zwraca uwagę, że rozwinięcie powyższej tezy rozgrywa się właśnie w rejestrze czasowości. *Cogito* doznając swej egzystencji, w temporalnym akcie swej myśli opiera się władzy złośliwego geniusza i w ten sposób odsuwa możliwość swego nieistnienia w przeszłości: „...ani tego [zwodziciel nie sprawi], żeby kiedyś było prawdą, że nigdy nie istniałem, gdy już jest prawdą, że istnieję”³⁷. Tym samym, *cogito* staje się pewnym podstawowym doświadczeniem terażniejszości, które jednocześnie jest doświadczeniem ontologicznym „bytu ustanowionego raz na zawsze”³⁸. Trzeba podkreślić, że owa samoobecność nie jest tym razem żadnym założeniem metafizycznym, lecz oznacza pewne kluczowe doświadczenie subiektywności, która sytuując się w swej aktualnej terażniejszości, jednocześnie ją intencjonalnie przekracza, ustanawiając jej niewątpliwość jako przeszłą (gdyż właśnie upłynęła). Merleau-Ponty precyzuje, że owo ciągle przechodzenie tego, co terażniejsze w „dawną terażniejszość” ufundowane jest zawsze w doświadczeniu percepcji, która „jako poznanie terażniejszości jest fenomenem centralnym, umożliwiającym jedność Ja, a wraz z nią ideę obiektywności i prawdy”³⁹. A jednak wedle autora *Fenomenologii percepcji*, Descartes nie pozostaje wierny swej fenomenologicznej intuicji, która poprzez zastosowanie intencjonalności mogłaby doprowadzić go do opisu autentycznej subiektywności, z jednej strony konstytuującej, dysponującej poznaniem niewątpliwym, oczywistością a zatem autonomią, a z drugiej taką, która jest uczasowiona, ontologiczna, receptywna. Autor *Medytacji* ucieka przed tak radykalnymi konsekwencjami, wprowadzając metafizycznymi środkami, zewnętrznego względem siebie i doświadczenia gwaranta oczywistości przybierającego kształt dogmatycznej idei nieskończoności. Fenomenologiczny przebłysk Descartesa zostaje zagubiony także przez analogiczną do zastosowanej względem oczywistości matematycznej, kwalifikację doświadczenia źródłowej temporalności jako wątpliwego. W konsekwencji, fundamentalna wedle Merleau-Ponty’ego kwestia „związku istoty i istnienia” rozgrywa się już tylko na poziomie teologicznej nieskończoności opuszczając „rdzeń życia świadomości postrzegającej”⁴⁰.

³⁶ *Medytacje...*, wyd. cyt., s. 58.

³⁷ Tamże.

³⁸ FP, s. 63.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, przypis 3.

Nowe cogito

Pewnym zwieńczeniem, zarówno gdy chodzi o sam tekst *Fenomenologii percepcji*, jak również jego kartezjańskich rozważań jest ostatnia część pracy zatytułowana „Byt dla siebie i byt w świecie”, której głównym celem jest wypracowanie własnej wersji *cogito*. Jak już wspomnieliśmy, samo utrzymanie tego terminu jako uprawnionego świadczy o tym, że propozycję Merleau-Ponty’ego można uznać za pewne twórcze nawiązanie do myśli Descartesa. Co warto zauważyć, tym razem Merleau-Ponty unika bezpośrednich cytatów z autora *Medytacji*, jego celem jest bowiem nie tyle ponowne odczytywanie myśli klasyka, co raczej swoista, pierwszoosobowa „realizacja” *cogito*, w ramach której jedynie mogłaby zostać dokonana autentyczna refleksja na jego temat.

Merleau-Ponty wychodzi od stwierdzenia faktu historycznego zapośredniczenia refleksji nad *cogito*, co oznacza że nieuchronnie musi być ona dokonywana w postkartezjańskiej perspektywie. W tej sytuacji, powstaje pytanie o możliwość przekroczenia jedynie historycznego sensu doktryny *cogito*. Warianty kolejnych odpowiedzi na to wstępne pytanie przedstawiają się następująco: *cogito* byłoby (a) czysto historycznie, „myślą, która przed trzema wiekami powstała w umyśle Kartezjusza”, (b) ahistorycznie, „sensem tekstów, które nam pozostawił”, (c) ponadhistorycznie, „wieczną prawdą z nich rozbłyskującą”. Autor *Fenomenologii percepcji* proponuje rozwiązanie czwarte starając się w nim pomieścić i uzgodnić wszystkie wspomniane momenty. Stwierdza tymczasowo, że „*cogito* jest bytem kulturowym, w którego stronę moja myśl bardziej zmierza, niż go ogarnia”⁴¹. W ten sposób, fenomenolog przyjmuje niemożliwość pełnej obiektywizacji *cogito*, które podobnie jak fenomen pierwotnie postrzeganego świata i mieszczących się w jego obrębie rzeczy pozostaje istotnie nieprzejrzyste. Teza o istotnej nieprzejrzystości podmiotowości czy świadomości była już z pewnością wypowiedziana przez Merleau-Ponty’ego w opisach kartezjańskich figur „jedności duszy i ciała”, czy nawet świadomości konstytuującej ideę wosku. Kartezjański trop zostaje w tym kontekście potwierdzony, Merleau-Ponty przyznaje bowiem, że „istnieje pewna ostateczna prawda w kartezjańskim powrocie od rzeczy czy idei do *Ja*”⁴². Na czym owa prawda polega, w jaki sposób i w jakiej mierze przekracza historię, mając przy tym wciąż coś wspólnego z oddalonym o trzysta lat tekstem *Medytacji*? Za wskazówkę niech posłuży nam zdanie otwierające rozdział o *cogito*: „Myślę o kartezjańskim *cogito*, chcę skończyć pisać tę pracę, czuję świeżość papieru pod ręką, przez okno widzę drzewa bulwaru”⁴³. Możemy zauważyć, że prawda o *cogito*

⁴¹ FP, s. 391.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

ma się ukazać nie na sposób przedmiotowy, ale w ramach pewnej pierwszoosobowej aktywności. Historyczne, kulturowe, językowe zapośredniczenie do którego z pewnością dochodzi, odsyła z kolei do pewnego wyjściowego, nieredukowalnego i pierwotnego, choć zarazem uniwersalnego umiejscowienia podmiotu w świecie, z którego doświadczenia dopiero prawda *cogito* może się wyłonić. Mamy tu do czynienia niewątpliwie z nawiązaniem do pierwszych kroków *Medytacji*, gdzie Descartes opisuje, „że teraz tutaj jestem, że siedzę koło ognia...”, co określa ów „punkt zerowy” podmiotowości, która „wybiega w każdym momencie w stronę rzeczy transcendentnych, rozgrywa się całkowicie na zewnątrz”⁴⁴. Niezależnie od dalszych „metodycznych” kroków autora *Medytacji*, prowadzących być może do zamknięcia się podmiotowości w sobie samej, do separacji względem pierwotnie przeżywanego świata, to właśnie ów źródłowy, przedrefleksyjny wymiar podmiotowości pierwotnie umieszczonej w świecie pozostanie punktem odniesienia, co Descartes potwierdzi powrotem do owego wymiaru w *Medytacji VI*.

Czy jednak kolejno wymienione uwarunkowania *cogito* nie czynią go niemożliwym, jak już w *Przedmowie* sugerował to autor? Otóż o oddaleniu niemożliwości *cogito* musiałoby zdecydować doświadczenie, które pokazałoby, że pomimo, albo nawet dzięki nieprzejrzystemu charakterowi „ja myślę”, jego podstawowy sens polega na bezpośredniej autoidentyfikacji, nie budząc w ten sposób wątpliwości. Zdaniem Merleau-Ponty’ego, choć „kartezjańskie *cogito*, przedmiot mojej refleksji” wyznacza niezgłębiony horyzont sensu porównywalny z fenomenem czegoś innego np. drzewa, to jego rozpoznanie dokonywałoby się w radykalnie inny sposób, a mianowicie poprzez pierwszoosobowy, samozrozumiały i samoobecny akt w którym *ja* się sobie uobecnia: „to właśnie ja odtwarzam *cogito* historyczne, ja czytam tekst Kartezjusza, to ja właśnie rozpoznaję w nim niezniszczalną prawdę i w ostatecznym rozrachunku *cogito* kartezjańskie ma sens jedynie poprzez moje własne *cogito*”⁴⁵. W tym momencie, moja własna podmiotowość już nie tylko przyswaja sens pewnej historycznej doktryny, ale spełniając słynny paradoks Menona, a zarazem potwierdzając swą intencjonalną naturę, wybiega ku temu co nieznanne, nieprzejrzyste, niejasne, ku sensowi *cogito* rozpoznając w nim siebie. Owo intencjonalne wybieganie ku temu, co nieznanne przy jednoczesnej jakiejś wiedzy o tym czego poszukujemy nadaje rozumieniu *cogito*, dotąd historycznemu czy kulturowemu, charakter egzystencjalny. *Cogito sum* oznacza powrót do pierwotnego, przedrefleksyjnego doświadczenia wybiegania w akcie świadomości ku światu, do doznającego siebie i świat jako istniejących we wzajemnym sprzężeniu, doświadczenia.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ FP, s. 393.

Merleau-Ponty, wchodząc w dyskusję z Lachièze-Rey'em, pokazuje pewne możliwe konsekwencje zinterpretowania intencjonalności *cogito* jedynie jako władzy konstytuowania przedmiotów swej myśli. Jeśli uznamy bowiem, że *cogito* jest aktem konstytuującym, który jest siebie świadomy i w pełni dla siebie przejrzysty, wtedy przyjmujemy je jako *causa sui*, gdyż „nie da się go pojmować jako aktu wywołanego i spowodowanego przez cokolwiek”⁴⁶. Taka teza poprowadzi z kolei do stanowiska spinozjańskiego uznającego *cogito* za zasadę niepodlegającą wpływowi zewnętrznym, a zatem beczasową, której „myśle” przechodziłoby wprost w „jestem”. W ten sposób *cogito* utraciłoby doświadczaną pierwotnie własną skończoność wyrażającą się czasowością, receptywnością, afektywnością. Należy w tym miejscu przypomnieć, że Descartes nie uznawał w swej filozofii *cogito* za *causa sui*, które to miano stanowiło metafizyczne określenie zarezerwowane dla Boga jako bytu najdoskonalszego i nieskończonego. W tym świetle dążenie Merleau-Ponty'ego do ocalenia skończoności *Ja* można uznać wciąż za fenomenologiczną wykładnię metafizycznych koncepcji Kartezjusza, zwłaszcza że jednym z zadań, jakie autor *Fenomenologii percepcji* sobie stawia jest dostarczenie fenomenologicznego opisu świadomości konstytuującej przy utrzymaniu pierwotnie doświadczanej skończoności.

Podążając tym tropem, Merleau-Ponty powraca do fenomenologicznego określenia *cogito* jako otwierającego świat doznania egzystencjalnego, podczas gdy sama świadomość konstytuująca jawi się w tej całościowej strukturze jedynie jako pewien „mikrokosmos”, który wbrew pozorowi spełniającej się oczywistości wcale nie jest przejrzysty, gdyż stanowi „ślepy akt, w którym podejmuję i spełniam swój los natury myślącej”⁴⁷. Gdy mowa o naturze myślącej, to z pewnością autor nawiązuje tu do przyjętej przez Descartesa tzw. intelektualistycznej definicji *res cogitans*, wedle której *mens* posługuje się ze swej istoty *lumen naturale*. Oznacza to dla Merleau-Ponty'ego tyle, że natura myślenia której z pewnością istotnym modusem jest dążenie do obiektywizacji, okazuje się częścią szerszej struktury naturalnej obejmującej świat i doświadczającą go subiektywność.

Kolejny problem w fenomenologicznym sformułowaniu *cogito* dotyczy przyjętego przez Descartesa podstawowego założenia przyświecającego wątpieniu, a odróżniającego pewność myślenia w jego immanencji od niepewności dotyczącej wszelkiego transcendentnego przedmiotu (zmysłowego, a ostatecznie nawet matematycznego). Punkt ten jest o tyle ważny gdy chodzi o koncepcję kartezjańską, gdyż na nim zdaje się opierać cała argumentacja doprowadzająca do stwierdzenia *cogito*. Już Husserl uważał, że taka teza zdradza pewne uwikłanie reprezentacjonistyczne, Merleau-Ponty zachowując tę linię krytyki podtrzymuje przyjęcie

⁴⁶ FP, s. 394.

⁴⁷ FP, s. 396.

wyjściowej struktury korelacji *Ja-świat* uznając w myśl zasady intencjonalności za niemożliwe oddzielenie aktu od jego przedmiotu. Jeśli „widzę popielniczkę”, to poprzez aktualnie doświadczaną realizację intencjonalnego aktu pewna jest zarówno moja myśl, jak i popielniczka „musi się tam znajdować i nie mogę stłumić tego faktu”⁴⁸. Merleau-Ponty uderza zatem w sam rdzeń kartezjańskiej procedury wątpienia, w ramach którego rzeczy postrzegane zmysłowo potraktowane są jako wątpliwe przy równoczesnym uznaniu za pewnej myśli o nich. Wedle fenomenologa, nawet jeśli percepcja jakiegoś przedmiotu jest wątpliwa, to i tak zawsze odsyła ona do innego postrzeżenia autentycznego i prawdziwego. Teza o różnicy pomiędzy „myślą o widzeniu” (*penser de voir*) a samym widzeniem (*voir*) nawiązuje ponownie do właściwych dla podmiotu zdolności konstytuowania przedmiotu, który dzięki swym możliwościom obiektywizacji, czy osiągnięcia oczywistości decydowałby o swej autonomii. Dla autora *Fenomenologii percepcji* zdolność ta jednak nigdy nie jest całkowicie odizolowana od świata, ale wpisuje się w pewien szerszy proces „wewnętrznego dynamizmu, z którym mogę się utożsamiać”, a który sprawia ostatecznie, że „u kresu pracy konstytuowania musi pojawić się świat istniejący, a nie tylko idea świata”⁴⁹. Innymi słowy, istniałaby pewna nie dająca się zaburzyć równowaga pomiędzy podmiotem a światem, która oznaczałaby, że „Ja nie jestem myślą konstytuującą, a moje »Ja myślę« nie jest »Ja jestem«, jeśli nie dorównuję myślą konkretnemu bogactwu świata i nie wchłaniam faktyczności”⁵⁰. Tym samym, Merleau-Ponty kategorycznie odrzuca kartezjańską immanencję świadomości jako miejsce określenia istoty *cogito*. Tak wyabstrahowana na drodze wątpienia immanencja nie istnieje, a musi zostać zastąpiona transcendencją aktywną, w której chodzi o „głęboki ruch transcendencji, który jest samym moim bytem, jednoczesnym kontaktem z moim istnieniem i z bytem świata”⁵¹.

Teza o radykalnej otwartości *cogito*, która dla zachowania kartezjańskiej intuicji o jego źródłowym charakterze egzystencjalnym znacząco modyfikuje samo postępowanie Descartesa, zostaje następnie przeanalizowana w kontekście takich aktywności podmiotu, w których zdaje się on początkowo pozostawać w pełnej autonomii, nie dopuszczając do wystąpienia najmniejszej ekstazy świadomości. Po pierwsze, autor analizuje akt chcenia, a nawet jego szczególną postać – aktu miłości. W fenomenach tych Merleau-Ponty ponownie dostrzega umiejscowiony w czasie fakt wybiegania ku swemu obiektowi, który niezależnie od przyszłych

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ FP, s. 398.

⁵⁰ Tamże, przypis 1.

⁵¹ FP, s. 399.

weryfikacji, w doświadczanym aktualnie pewnym „teraz” jest niewątpliwy. Miłość to nie zamknięte w sobie przeżycie, ale relacja do drugiej osoby, która tym samym stanowi pewną szerszą egzystencjalną strukturę, w którą podmiot jest zaangażowany, poprzez którą w taki a nie inny sposób jawi mu się świat jako całość. Ponownie chodzi o fenomen nieprzejrzysty, nieprzedmiotowy o daleko idących konsekwencjach: „dla zakochanego przeżywana miłość nie ma imienia, nie jest rzeczą, którą można by wyłowić i oznaczyć (...) ponieważ jest ona dla niego sposobem nawiązania i ustalenia relacji ze światem, jest sensem egzystencjalnym”⁵². Jak widać z powyższego przykładu, im bardziej dany fenomen „ogarnia” podmiotowość, w tym większym stopniu rzutuje on na konstytucję fenomenu globalnego świata dostarczając klucz do sposobu jego ujawnienia.

Może z pewnością powstać pytanie na ile tak nakreślona koncepcja *cogito* ma jeszcze coś wspólnego z myślą Descartesa. Jak w świetle krytyki podstawowego założenia utrzymującego prowadzącą ku *cogito* „drogę kartezjańską”, rysuje się prawomocność zachowania i użycia samego terminu w fenomenologii percepcji? Czy odsyłać on będzie jedynie do pewnej historycznej tradycji myślowej, którą fenomenologicznie w całości zdekonstruowano? Otóż wydaje się, że podobnie jak miało to miejsce u Husserla, zdecydowana krytyka pewnych tez Kartezjusza prowadzi do znalezienia rozwiązań pozwalających na utrzymanie jego koncepcji poprzez nadanie im fenomenologicznej wykładni. Krytyka wyabstrahowania *cogito* ze świata, jak widzieliśmy, podważyła procedurę wątplenia jako sztuczną i pod pewnym względem wprowadzającą w błąd. Czy jednak samo wątplenie jako akt nie ujawnia w jakiś sposób specyfiki *cogito*, które zostało przez Descartesa określone mianem egzystencjalnego? Na to pytanie Merleau-Ponty odpowiada twierdząco uznając, że *dubito* oznacza „zwątpić efektywnie, zaangażować się w doświadczenie wątplenia tak, by uczynić zeń pewność wątplenia”⁵³. Wątplenie stanowi zatem z jednej strony pewien intencjonalny akt zorientowany na poszukiwanie i osiągnięcie pewności, a z drugiej pozostaje wciąż intencją wybiegającą ku światu, gdyż dla „zawieszenia sądu” potrzebne mu są poszczególne przedmioty i ich wprowadzające w wątpliwość doświadczenia, które następnie zostają uniwersalizowane i skategoryzowane jako „wątplenie we wszystko”. Akt wątplenia hiperbolicznego właśnie przez swą radykalność osiąga pewność wątplenia zarysowując wstępnie poszukiwaną figurę *cogito*. To, co zatem nazywa się w tradycji kartezjańskiej postrzeżeniem wewnętrznym, a zatem immanencją, jest wtórnym produktem pierwotnej relacji ze światem, w tym przypadku doświadczenia wątpliwej, czy błędnej percepcji. Zdaniem Merleau-Ponty’ego, owo źródłowe

⁵² FP, s. 403.

⁵³ FP, s. 405.

odniesienie do świata nigdy nie zostaje zniesione i pozostaje w swej pierwotności nietknięte; wobec czego, po przeprowadzeniu niezbędnych modyfikacji, pozostając w fenomenologicznym nastawieniu, można wciąż bez przeszkód śledzić kartezjańską drogę myśli wiodącej ku sformułowaniu egzystencjalnego *cogito*. Jak powiedzieliśmy, zostaje ono wstępnie zarysowane w samym wątpieniu, którego pewność „pochodzi od samego wątpienia jako aktu”. Właśnie dzięki owym aktom wątpienia składającym się na wątpienie całościowe, hiperboliczne, „jednocześnie się ze sobą, by wyjść poza siebie”. W ten sposób udaje się fenomenologicznie zrewaloryzować kartezjańską formułę *cogito sum* (pozbawiając ją jednocześnie łącznika *ergo*), w której dwa równorzędne i jednoczesne momenty ukazują właściwy ruch stanowiący istotę będącej-w-świecie subiektywności, polegający na tym, że „»myśle« zostaje tu włączone w ruch transcendencji owego »jestem«, a świadomość w istnienie”⁵⁴.

W jaki sposób zatem potraktować „historię” *cogito* w znaczeniu ciągu kolejnych argumentów wychodzących od *dubito*, a prowadzących do ogłoszenia końcowego, opatrzonego pewnością, wniosku? Odpowiedź fenomenologa jest dwuetapowa. Po pierwsze, Merleau-Ponty przywołuje uprzywilejowany przez tradycję racjonalistyczną przykład dowodzenia własności tkwiących *implicite* w definicji trójkąta. Otóż w toku fenomenologicznej analizy okazuje się, że w przypadku twierdzenia, że suma kątów trójkąta równa się dwóm kątom prostym konieczne jest zestawienie ze sobą dwóch różnych konfiguracji i układów odniesienia, a następnie przezwyciężenie „czasowego rozproszenia faz myślenia i zwykłej, faktycznej egzystencji moich zdarzeń psychicznych”⁵⁵. Poszukiwany w dowodzeniu wynik można osiągnąć jedynie poprzez akt, który jednak nie jest analityczny, lecz zawsze uwikłany czasowo i percepcyjnie. Czynność dowodzenia odbywać się będzie w ramach pewnej towarzyszącej mu kontyngencji do opanowania, dodatkowo musi być ona zapośredniczona przez odpowiednie szkice (przestrzenne, wyobrażeniowe), umiejscowione z kolei w pewnej określonej, milcząco przyjętej koncepcji przestrzeni (geometria euklidesowa). Wypracowany w takich warunkach przedmiot (trójkąt o takich, a nie innych właściwościach) nabiera cech racjonalności narzucając się z oczywistością, tworząc pewną iluzję pełnej autonomii jego istoty. Jednakże, zdaniem Merleau-Ponty’ego, trójkąt posiada w sobie pewną nieredukowalną względność i skończoność, gdyż może przestać obowiązywać w dowiedzionej postaci, gdy tylko konstrukcja jego idei przestanie na nas oddziaływać (bo przykładowo utraciliśmy umiejętność syntezy wspomnianego dowodu, albo też jego przedmiotowość została zastąpiona inną, jak choćby w przypadku wpi-

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ FP, s. 407.

sania w inny model przestrzeni). Co warto zauważyć w kontekście tematu naszych rozważań, Merleau-Ponty stwierdza, że taka względność przedmiotowości pokrywa się z koncepcją Kartezjusza: „Oto dlaczego, jak powiedział Descartes, jest jednocześnie prawdą, iż pewne myśli przedstawiają mi się z nieodpartą rzeczywistością faktu i że zarazem ten fakt nigdy nie ma wartości prawa, a więc nie likwiduje możliwości wątpienia z chwilą, gdy idee te przestają na nas bezpośrednio oddziaływać”⁵⁶. Fenomenolog nawiązuje tu do takiego momentu w procesie wątpienia, w którym najpierw autor *Medytacji* stwierdza, że „arytmetyka, geometria i inne tego rodzaju nauki, które traktują jedynie o rzeczach najprostszych i najogólniejszych (...) zawierają coś pewnego i niewątpliwego (...) i zdaje się niemożliwe, by tak oczywiste prawdy popadły w podejrzenie, jakoby były fałszywe”, a za chwilę, radykalizując samo wątpienie zapytuje: „skąd wiem, że ja sam nie ulegam złudzeniu, gdy dwa do trzech dodaję lub liczę boki kwadratu, albo gdy wykonuję coś jeszcze łatwiejszego, jeśli coś takiego da się pomyśleć?”⁵⁷ Tę pozytywną lekturę Descartesa w odniesieniu do stworzonego charakteru tzw. prawd wiecznych można jeszcze w kontekście rozważań o trójkącie rozszerzyć o wyraźnie braną pod uwagę przez autora *Medytacji* skończoność podmiotu wyrażającą się na płaszczyźnie czasowości. Mamy tu na myśli wypracowaną w *Regułach* teorię konstruowania przedmiotu naukowego polegającą na umiejętności łączenia w dedukcyjne ciągi poszczególnych intuicyjnych oglądów, których osiągnięta niewątpliwość ograniczona jest do danego momentu uchwycenia. Wszystkie te operacje mają jednak charakter kontyngentny nie dostarczając prawdy „raz na zawsze”. Przekładając przykład dowodzenia matematycznego na argumentację nakierowaną na *cogito* można stwierdzić, że owo „dowodzenie” tym bardziej oddaje „przygodność ontologiczną (...) zwracając *cogito* wymiar czasowy, czasową gęstość”. Polega to na specyfice owego dowodzenia, w którym wątpienie mimo swej radykalności osiąga swój kres oddając pole *cogito*, co oznacza na planie czasowym, że „rzucam się w sferę tymczasowych myśli i przez ów fakt wnoszę się ponad nieciągłość czasu”⁵⁸.

Drugi etap analizy fenomenologicznie rewaloryzującej kartezjański argument *cogito* skupia się na momencie przejścia od kolejnych etapów argumentacji do samego wniosku. Powstaje problem, czy osiągnięta wstępna pewność związana z aktem wątpienia hiperbolicznego (pewność wątpienia we wszystko) stanowi już osiągniętą pewność *cogito*? Czy w takim razie pewność *cogito* okaże się pewnością osiągniętej przez wątpienie pustki czy nicości związanej ze stopniowym negowaniem kolejnych regionów doświadczenia? Dla autora *Fenomenologii percepcji*

⁵⁶ FP, s. 418.

⁵⁷ *Medytacje...*, wyd. cyt., s. 45; AT VII, 20–21.

⁵⁸ FP, s. 420.

w żadnym razie, gdyż nawet najbardziej radykalne wątpienie nie jest w stanie oddzielić się od świata, a zatem od bycia. Sama negacja doświadczenia zmysłowego nigdy nie będzie w stanie dostarczyć poszukiwanego w dowodzeniu pozytywnego doświadczenia i zdaniem Merleau-Ponty'ego, „Kartezjusz nie zapomina o tym”⁵⁹. Jak pokazuje choćby negatywny przykład starożytnych sceptyków, samo wątpienie można podtrzymywać w nieskończoność, jednak Kartezjusz prowadzi je dalej ku jego warunkowi, zamieniając zdanie „nic nie wiem” na pytanie „co wiem?”, wypowiadając ostatecznie „jedyne zdanie absolutnie pewne, przed którym zatrzymuje się wątpienie, albowiem jest to zdanie przez nie implikowane (...) »ja myślę«”⁶⁰. I natychmiast fenomenolog dopowiada, że tak rozumiane *Ja myślę*, które „przewycięża” wątpienie, będąc w istocie jego źródłem i warunkiem, jest równoznaczne ze stwierdzeniem „coś mi się jawi”, w którym to określeniu pierwotna receptywność otwartej na byt świata subiektywności zostaje najlepiej oddana. Do specyfiki *cogito* należeć będzie to, że owo pierwotne jawienie się będzie zawsze powiązane ze świadomością owego jawienia się, co oznaczać będzie ostatecznie, że „na zapleczu naszych poszczególnych myśli musi powstać jakieś residuum niebytu, jakieś odniesienie do siebie, jakaś Sobość”⁶¹. Owa pierwotna, wybiegająca intencjonalnie ku światu świadomość, będzie zatem samoświadomością pojawiającą się nierozłącznie wraz z nierefleksyjnym aktem percepcji. Świat, zarysowujący się w poszczególnych warstwach percepcji, kultury, historii okazuje się być możliwy dzięki pierwotnemu, transcendentalnemu wymiarowi doświadczenia bycia świadkiem wyłaniających się na planie świadomości bytów czy myśli. *Cogito* będzie zatem strukturą polegającą na wzajemnym sprzężeniu „nakierowania się na cel transcendentny i widzenia samego siebie w tym dążeniu”⁶².

W ostatnim punkcie, w którym wraz z Kartezjuszem autor *Fenomenologii percepcji* rozwija fenomenologiczną wersję *cogito*, dochodzi do konfrontacji jego ewentualnie pierwotnego charakteru z inną instancją źródłową, jaką jest język. Wydaje się bowiem zachodzić tu pewien konflikt pierwszeństwa doświadczeń sobości i języka, którym owa sobość musi się posłużyć dla wyrażenia siebie. Jeśli *cogito*, by pojawić się musi zostać pomyślane czy wypowiedziane, a zatem wyrażone w języku, czy zatem to nie język byłby owym poszukiwanym wymiarem pierwotnym do którego należy zredukować subiektywność i świadomość? Inaczej mówiąc, czy gdy dochodzi do opisywanej powyżej świadomości siebie samego, czy

⁵⁹ FP, s. 421.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ FP, s. 422.

⁶² Tamże.

take doświadczenie nie ma już charakteru językowego? Tymczasowa odpowiedź brzmi twierdząco, gdyż „świadomość mnie samego (...) korzysta z języka i cała rozbrzmiewa od słów”⁶³. Merleau-Ponty powraca jednak do sytuacji otwierającej jego rozdział o *cogito*, a mianowicie do pierwszoosobowej lektury *Medytacji*, powtarzając tezę o bezpośrednim przekroczeniu samego kontekstu historycznego czy kulturowego tego tekstu, gdyż „mowa w niej [w *Medytacji*] o mnie”⁶⁴. Samorozpoznanie za pomocą tekstu nie jest jednak pełne, gdyż chodzi w nim jedynie o ogólną ideę mnie samego, która „nie jest na dobrą sprawę ani moja, ani nawet Kartezjusza” przynależąc tym samym do pewnego intersubiektywnego języka filozoficznego, znajdując zastosowanie w stosunku do „każdego posługującego się refleksją człowieka”. Śledząc zatem w toku lektury *Medytacji* pewien porządek następujących po sobie racji dochodzimy do sformułowania *cogito*, w którym „chwytam i ujmuję moją myśl i moje istnienie jedynie poprzez medium języka i prawdziwą formułą owego *cogito* byłoby: »Myśli się, jest się«”⁶⁵. Oznaczałoby to, że medium językowe pozwala na pomyślenie pewnej ogólnie zrozumiałej idei, która jednak za cenę tej zrozumiałości i intersubiektywnej dostępności pozostaje anonimowa. W ten sposób autor ukazuje ograniczenie właściwe dla zapośredniczonych językowo argumentacji (niemożliwość indywidualizacji), które jednak daje się jednocześnie „wypełnić” w oparciu o niesprowadzalne do niej, a zatem przedjęzykowe i przedrefleksyjne doświadczenie. O ile bowiem akt wątpienia okazał się kierować ku *cogito* poprzez samą swą spełnialność, o tyle podobną funkcję pełni tu medium językowe, w którym musi wyrazić się *cogito*. Znaczy to tyle, że intencjonalny akt nakierowany na uchwycenie pierwotnego, fundamentalnego doświadczenia z konieczności dochodzi do momentu wyrażenia go w sądzie kognatywno-egzystencjalnym. Prawda *cogito* stawałaby się tym samym w sądzie, a zatem poprzez język. Dlaczego zatem Descartes prowadząc swą medytację nie dostrzeża tego istotnego warunku? Brak najmniejszej wzmianki o zapośredniczeniu językowym zdaje się wedle Merleau-Ponty’ego potwierdzać specyfikę ekspresywnej funkcji języka, która polega na tym, „rozumie się sama przez się”. *Cogito* zostaje zatem wypowiedziane w języku, wylaniając się z jego rzeczywistości jako pojęcie oznaczające jedynie „część naszego istnienia, tę, która zajęta jest konceptualnym ujęciem i ustaleniem naszego życia i myśleniem o nim jako niewątpliwym”⁶⁶. Jest to ów sens pojęcia anonimowego i ogólnego, które jednak przekracza siebie samo odsyłając do pierwotnego i milczącego doświadczenia

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, przekład zmodyfikowany.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ FP, s. 423.

egzystencjalnego, do doznania siebie samego bez którego, jak wnioskuje fenomenolog, tekst Descartes'a okazałby się ostatecznie nieczytelny i pozbawiony sensu. Zdaniem autora *Fenomenologii percepcji* istnieje pewien poziom transcendentalny doświadczenia sprowadzający się do pierwotnego doznania samoobecności w świecie, na podstawie którego dopiero rozwija się aktywność językowa, czy kulturowa. *Cogito parlé*, czy następnie *cogito lu* okazuje się poprzedzone właściwym *cogito tacite* oznaczającym przedrefleksyjny warunek wszelkiej refleksji: „nie mógłbym nawet czytać tekstu Kartezjusza, gdybym – przed wszelkim mówieniem – nie utrzymywał kontaktu z moim własnym życiem i z moją własną myślą, i gdyby *cogito wypowiedziane* nie spotkało się we mnie z jakimś *cogito niemym*. To właśnie ku temu milczącemu *cogito* kierował się i zmierzał Kartezjusz, pisząc *Medytacje*”⁶⁷, chodzi zatem o „doznawanie siebie przez samego siebie”, „obecność siebie dla siebie, będąca samym istnieniem”, „czyste odczucie siebie”. Merleau-Ponty chwyta zatem pewien nieuświadomiany przez Descartes'a warunek, a zarazem cel wszelkiej filozofii, który z kolei jako instancja źródłowa leży u podstaw jej wysiłków. *Cogito tacite*, wedle *Fenomenologii percepcji*, będzie zatem takim warunkiem języka, który choć nie konstytuuje go jako takiego, to stanowi pewne wstępne, a zarazem już faktyczne pole doświadczeniowe, w którym słowa zaczynają formować się i coś znaczyć. Jako takie, nieme *cogito* pozostaje nieuchwytnie i nieprzedmiotowe, dając się jednak pozytywnie uchwycić „w sytuacjach granicznych, gdy [*cogito*] jest czymś zagrożone: na przykład w trwodze śmierci, czy w trwodze, jaką budzi spojrzenie kogoś innego”⁶⁸. Pierwotnie niema, czy wręcz oniemiała z powodu zetknięcia ze światem, świadomość, uchwytuje siebie jako będącą w świecie w postaci niejasnej i nieprzejrzystej samoświadomości, i sama ta niejasność domagając się wyjaśnienia prowadzi do wyłonienia się podmiotu mówiącego, wyrażającego swoje pierwotne, milczące doznanie. Co zatem zdaniem fenomenologa przemawiałoby za indywidualnością takiego podmiotu? Początkowe doznanie egzystencjalne z pewnością nie podnosi kwestii własnej indywidualności jednakże fakt, że „jestem pewnym polem, jestem doświadczeniem” sprawia, że owa podmiotowość staje się wypełniającym się polem wydarzania się świata, które można nazwać indywidualnym zarówno gdy chodzi o aspekt doznawania, jak i wyrażania owego doświadczenia. „Pewnego dnia raz na zawsze zostało puszczone w ruch coś, co nawet podczas snu nie może przestać widzieć lub nie widzieć, odczuwać lub nie odczuwać, cierpieć lub być szczęśliwym, myśleć lub odpoczywać, słowem, »rozmawiać« ze światem”⁶⁹.

⁶⁷ FP, s. 424.

⁶⁸ FP, s. 425.

⁶⁹ FP, s. 428.

Zakończenie

Może budzić zdziwienie, że tak obszerna próba fenomenologizacji myśli Descartesa, jaka zawarta jest w podstawowym dziele Merleau-Ponty'ego, nie znalazła dotąd szerszego oddźwięku w literaturze przedmiotu. Wydaje się jednak bezsporne, że to, co nazwalibyśmy za Husserlem „drogą kartezjańską”, zostaje tam nakreślone, choć rekonstrukcja takiej „drogi” nie pozbawiona jest trudności. Do takich trudności należą z pewnością aluzyjny, „kolisty” i wielowariantowy charakter myślenia francuskiego fenomenologa, który co trzeba podkreślić, nie przestaje jednak dostarczać bardzo konkretnych wskazówek (choćby w postaci cytowanych tekstów) dla badacza wątków kartezjańskich. Jak można najkrócej streścić tę poszukiwaną przez nas „drogę”? Otóż pomimo wyjściowego stwierdzenia metafizycznej tendencji do obiektywizacji świata, absolutyzacji podmiotu, teologizacji relacji z drugim człowiekiem, które z fenomenologicznego punktu widzenia są nie do przyjęcia, punktem centralnym fenomenologicznej lektury Kartezjusza jest domagające się właściwej interpretacji odkrycie egzystencjalnej podmiotowości *ego sum ego existo* (*Medytacja II*). Pewnym oryginalnym pomysłem autora *Fenomenologii percepcji* było powiązanie odkrycia *cogito* z opisem subiektywności „jedności duszy i ciała” z *Medytacji VI*, która zarazem potwierdza je i konkretyzuje. W świetle tak uchwyconych kresów fenomenologicznej drogi, Merleau-Ponty wskazuje na znaczące fenomenologiczne „prześwity” *Medytacji o pierwszej filozofii*. Po pierwsze, już na podstawie analizy kawałka wosku można wysnuć wniosek o percepcyjnym charakterze podmiotowości kartezjańskiej, której natura myśląca wyłania się jako część natury w ogóle, czego dowodzą zwłaszcza tzw. sądy naturalne. Po drugie, w świetle fenomenologicznej interpretacji, dotąd dość abstrakcyjna definicja człowieka jako istoty umiejscowionej w porządku ontologicznym pomiędzy Bogiem i nicością oznacza, że podmiotowość może zostać opisana w specyficznej dla niego skończoności, przygodności, jedności z istniejącym światem. Po trzecie, osiągnięcie takiego ontologicznego wymiaru „pośredniego” będzie uzależnione od procedury wątplenia pojętego jednak nie jako zaprzeczenie zewnętrżności, ale radykalny akt, w którym podmiot w swym zaangażowaniu wybiega ku światu jednocześnie siebie ujmując i rozpoznając ostatecznie jako poprzedzające refleksję *cogito*.