



RENAUD BARBARAS

Czym jest rzecz myśląca?

What a Thinking Thing is?

ABSTRACT: After having discovered the indisputable character of the existence of the ego, involved by the very experience of thinking as such, Descartes comes to the point of characterizing ego as a thing that thinks, that is to say, as a substance whose attribute is thinking. This article aims at questioning the precise meaning of this conclusion. In fact, Husserl interprets this turning point – that consists in reducing the ego to *substantia cogitans*, that is *mens sive anima* – as a serious misinterpretation, that of transcendental realism, which amounts to making the transcendental part of the world. It is a question of showing that this accusation expresses Husserl's presuppositions much more than the truth of Cartesianism itself. As shown by Merleau-Ponty, if thinking is not hidden from itself and if it touches itself instead of knowing itself, then thinking is as well the experience of my existence. *Res cogitans* names this existence, whose disclosure is the same as that of existence: it is “not a substantialist construction but a way of saying that this opening to something is not a zero of being”.

KEYWORDS: Cartesianism • *res cogitans* • Merleau-Ponty • Husserl • phenomenology

W swoim ostatnim wykładzie wygłoszonym 27 kwietnia 1961 roku w Collège de France, poświęconym „Ontologii kartezjańskiej i ontologii dziś”, Merleau-Ponty, tytułem konkluzji, pisze: „Dlaczego Kartezjusz jest najtrudniejszym z autorów? Ponieważ w najbardziej radykalny sposób jest niejednoznaczny i mówi w sposób najmniej bezpośredni [...] i przez to właśnie jest zawsze źle rozumiany oraz zawsze domniemująco korygowany; nie jest to przekonujące z powodu ukrytej treści. A to przecież jego filozofia mieści w sobie najwięcej ukrytej treści”¹. Właśnie w miejscu, w którym znajdujemy ową skrytość chciałbym się umiejscowić, zajmując się tym, co z oczywistością konstytuuje samo centrum Kartezjańskiej myśli, a więc zajmując się problemem *cogito*. Dokładnie zaś chciałbym zapytać o właściwe znaczenie charakterystyki Ja, którego istnienie uznane zostaje z apodyktyczną pewnością za „rzecz myślącą” lub za *res cogitans*. Pytanie

¹ M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959–1961*, Gallimard, Paris 1996, s. 264.

to jest szczególnie ważne, a można by nawet powiedzieć, że jest drażliwe, ponieważ takie określenie Ja konstytuuje główny punkt fenomenologicznej krytyki kartezjanizmu, zarysowując linię podziału między zdominowaną jeszcze przez nastawienie naturalne koncepcją świadomości a fenomenologią transcendentálną. Tak więc chciałbym pokazać, że sposób, w jaki Husserl i Heidegger rozumieją *res cogitans*, nie jest bez wątpienia wierny projektowi kartezjańskiemu i że w dużo większym stopniu wyraża ich własne upodobanie do pewnej formy naiwności, przynajmniej w odniesieniu do Kartezjusza, niż prawdę o *cogito*. Zmierzając do ujawnienia „ukrytej treści” w filozofii Kartezjusza, chciałbym pokazać, że linia oddzielająca ją od fenomenologii nie jest tak wyraźna, jak to się wydaje i że – co więcej – istnieje fenomenologiczna prawda kartezjanizmu, którą, w odróżnieniu od Husserla i Heideggera, potrafił dostrzec jedynie Merleau-Ponty. Moje pytanie dotyczy więc tego, czym jest rzecz myśląca.

Powróćmy więc na chwilę do kluczowego fragmentu drugiej *Medytacji*. U kresu hiperbolicznego wątpienia w jego wersji metafizycznej, istnienie Ja narzuca się sobie jako umykające wątpieniu ze względu na warunek, jakim jest samo jego sprawowanie: „Lecz już przyjąłem, że nic w świecie nie istnieje: ani niebo, ani ziemia, ani umysły, ani ciała, czyż więc nie przyjąłem, że i ja nie istnieję? Ja jednak na pewno istniałem, jeśli coś przyjąłem”². Ta pierwsza konkluzja robi miejsce na nowe pytanie, które w słowniku klasycznych komentatorów (jak Martial Guéroult) wydaje się dotyczyć istoty tego Ja, którego istnienie jest pewne: „Jednakże jeszcze niedostatecznie rozumiem, kim jestem ja sam, ja, który teraz już koniecznie istnieję”³. Jak sobie przypominamy, od tej właśnie chwili Kartezjusz zacznie omawiać różny poziomy Arystotelesowskiej koncepcji duszy, by uwydatnić jako konstytutywną dla Ja tę z nich, która pozwala odeprzeć hiperboliczne wątpienie, a mianowicie koncepcję duszy rozumnej, to znaczy myślenie. W tej mierze, w jakiej myślenie nie może zostać oderwane od Ja, jako że jest warunkiem i, by tak rzec, miejscem uchwytowania własnego istnienia, z siłą narzuca się konkluzja: „jestem więc, dokładnie mówiąc, tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*)”⁴. Przed wszystkim należy się pochylić nad właściwym statusem tego, co jawi się najpierw jako nowy etap Kartezjańskiej drogi. Czyż nie należy powiedzieć – na co wydaje się wskazywać sformułowanie Kartezjusza („jeszcze niedostatecznie rozumiem,

² Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 49.

³ *Ibidem*, s. 49.

⁴ *Ibidem*, s. 50.

kim jestem ja sam, ja, który teraz już koniecznie istnieję”) i jak utrzymują niektórzy komentatorzy –, że Kartezjusz stawia nowe pytanie dotyczące właśnie istoty tego, czego istnienie narzuca się z całą pewnością? Problem jest ważny, ponieważ zakładać kategorię oddzielenie od siebie pytania o istotę i pytania o istnienie, to przyznawać, że od tego miejsca rozróżnienie między substancją a głównym atrybutem zostaje już uwzględnione, czym niewątpliwie karmi się fenomenologiczna krytyka, tym bardziej, że – jak zobaczymy – ujawnia ona właśnie bezpodstawne przejście z pozycji istnienia do określenia tego istnienia jako substancji – substancji, której atrybutem będzie myślenie. Otóż, jak to trafnie pokazał Jean-Marie Beyssade, pytanie, które przypomnieliśmy, w żadnym przypadku nie wyłania się jako nowe, ale jedynie jako domagające się r o z j a ś n i e n i a. W istocie, w tej mierze, w jakiej pewność dotycząca mojego istnienia narzuca się dzięki oczywistości myślenia inherentnego wobec wątpienia, powiedzenie „Ja jestem” staje się równoważne powiedzeniu „Jestem myślący”. Jak to trafnie ujmuję Beyssade: „stwierdzenie ‘ja jestem’ obejmuje od samego początku stwierdzenie ‘jestem rzeczą myślącą’, skoro istnieć i być rzeczą są tutaj synonimami, a także skoro spostrzegłem, że myślę w tym samym momencie, w którym stwierdzałem swoje istnienie”⁵. Mamy tu więc jedynie do czynienia z wyjaśnieniem: rozpoznając siebie jako rzecz myślącą, nie spostrzegłem jeszcze, że poznaję siebie j e d y n i e jako rzecz myślącą. W udzielonej przez Kartezjusza odpowiedzi nie jest więc ważne, że jestem rzeczą myślącą, ale że jestem rzeczą, której cała istota jest myśleniem.

To więc tyle, co powiedzieć, że określenie mojego istnienia jako rzeczy myślącej lub jako istnienia myślącego nie da się oddzielić od odkrycia tego istnienia w jego apodyktyczności. Skoro pewność mojego istnienia narzuca się poprzez myślenie, które się urzeczywistnia w wątpieniu, ta pewność jest w tym samym czasie pewnością mojego istnienia jako istnienia myślącego, jako rzeczy myślącej. Nie jest więc możliwe, chyba że za cenę posłużenia się abstrakcją, oddzielenie pytania o istotę od pytania o istnienie, tak jak nie jest możliwe umieszczenie myślenia poza istnieniem tego, który myśli. Na tym poziomie *cogito* powinno być rozumiane jako nieoddzielne od myślenia i od istnienia, a problem dotyczy raczej tego, co w tym wyjściowym momencie znaczy istnienie. Taki jest właśnie sens naszego pytania: „Czym jest rzecz myśląca?”. Niewątpliwie, kiedy Kartezjusz dodaje: „to znaczy umysłem (*mens*) bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*)”, to w istocie nic nie mówi, nadając jedynie nazwę temu, czego status pozostaje jeszcze do pomyślenia. Pytanie dotyczy właśnie sensu

⁵ J. M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, Paris 1979, s. 227.

bycia tego *sum* odkrytego dzięki myśleniu wątpienia, lub inaczej, dotyczy ontologicznego statusu istnienia o tyle, o ile zostaje ono dostarczone w tym, co Kartezjusz nazywa myśleniem i co jest naprawdę tylko doznaniem samo-negacji wątpienia. Inaczej to ujmując: czy rzecz myśląca jest rzeczą, a w konsekwencji, czy myślenie wątpienia, jako element jego samo-negacji, jest naprawdę myśleniem? Ujmując to krótko: czy rozróżnienie na substancję i atrybut jest tutaj w mocy?

Niewątpliwie okazuje się ono przydatne dla Husserla, ponieważ oznacza w jego oczach odniesienie myślenia do substancji, a w konsekwencji, charakterystykę *cogitatio* jako istotowego atrybutu, który wyznacza formę porażki kartezjanizmu, co jest też powodem, który prowadzi do tego, że kartezjanizm nie jest w stanie przekroczyć progów fenomenologii transcendentnej. Jak przebiega argumentacja Husserla? Można powiedzieć, że pozorny radykalizm hiperbolicznego wątpienia ukrywa niedobór radykalizmu. W istocie, negacja istnienia świata znaczy z konieczności nieobecność zapytywania o sens tego istnienia, a więc podporządkowanie tego istnienia postawie naturalnej. Pytać, czy świat istnieje i zakładać, że nie istnieje, to nie pozwolić sobie zapytać o to, co znaczy dla świata istnieć i, od tego momentu, sens, który Kartezjusz przyznaje istnieniu zanegowanemu przez wątpienie, staje się nieuchronnie sensem właściwym dla nastawienia naturalnego. Konsekwencją tego kroku jest to, że nawet jeśli istnienie okazuje się wymykać wątpieniu, jego sens bycia jest ten sam, co sens świata, a dokładniej ten sam, co bytów znajdujących się w świecie, odsuniętych przez wątpienie, a zatem, ten sam, co naturalne istnienie tego, co spoczywa w sobie, a więc substancji. To właśnie zdaniem Husserla dokładnie dzieje się u Kartezjusza. W rzeczywistości, istnienie, którego oczywistość narzuca się dzięki wątpieniu, ma z konieczności status tego, co zostało przez wątpienie zneutralizowane, a mianowicie status istnienia należącego do świata, jakiejś rzeczy ze świata, krótko mówiąc, substancji, i to dlatego „Ja jestem” przechodzi z konieczności w twierdzenie „Jestem rzeczą myślącą”, rzeczą, która musi być tutaj pojęta na wzór innych rzeczy jako substancja wewnątrzświatowa. Od tej pory myślenie może być już tylko atrybutem czy własnością tej rzeczy i z tego względu nie jest w stanie w żadnym razie ukonstytuować warunku jawienia się innych rzeczy: jego substancjalność nie jest zgodna z jego transcendentnością. Jak to ujmuje sam Husserl:

nie może już w żadnym wypadku uchodzić za coś samo przez się zrozumiałego, jakobyśmy w naszym apodyktycznie czystym ego z a c h o - w y w a l i m a ł a c z ą s t k ę ś w i a t a, jako to jedyne, co jest z niego dla filozofującego Ja czymś niepodważalnym i że teraz chodziłoby

[już] tylko o to, by na drodze właściwych wnioskowań, prowadzonych zgodnie z wrodzonymi memu ego pryncypiami, wywieść całą resztę. Niestety właśnie w ten sposób mają się rzeczy w przypadku kartezyjańskiego, na pozór niewiele znaczącego, ale jednak fatalnego zwrotu, który z ego czyni *substantiam cogitans*, zamknięty i wyodrębniony ludzki *mens sive animus* i wyjściowe ogniwo wnioskowań opartych na zasadzie przyczynowości, krótko mówiąc, zwrotu, którego dokonawszy, stał się Kartezjusz ojcem pewnego – dlaczego, tutaj okazane być jeszcze nie może – niedorzecznego transcendentálního realizmu⁶.

Zauważmy, że *epoché*, ponieważ nie charakteryzuje się epistemologicznym radykalizmem, jest bardziej zawieszeniem niż negacją, zakłada najwyższy ontologiczny radykalizm, skoro owo „wzięcie w nawias” pozwala dotrzeć do sensu bycia świata, a dokładnie do sensu bycia świata ujętego jako byt ukonstytuowany przez transcendentálną podmiotowość.

Jakkolwiek sprawy by się miały, można dostrzec, że Husserlowska krytyka wynika z oczywistości dotyczącej Kartezjusza: charakterystyka Ja i jego *cogitationes* jako rzeczy myślącej, odsyła z konieczności do naturalnego istnienia świata tej samej rangi, co istnienie innych rzeczy, tak że, ze względu na tożsamość ich sensu bycia, *res cogitans* nie może w żadnym razie zostać ujęta jako warunek możliwości jawienia się tego, co nią nie jest. Z drugiej strony ta krytyka kartezyjanizmu zostaje podparta przekonaniem, urzeczywistnianym przez fenomenologię, zgodnie z którym możliwe jest rozumienie sensu bycia istnienia, który odkrywa się w myśleniu w inny sposób niż jako istnienie światowe lub substancjalne. Tak więc pytanie, które się pojawia, dotyczy tego, czy tak naprawdę Kartezjusz może funkcjonować tutaj jako przedstawiciel przeciwnego punktu widzenia i czy status tego, co Husserl nazywa doświadczeniem transcendentálnym, powinien być osiąganym w kontraście wobec niedorzecznego transcendentálního realizmu, którego reprezentantem byłby Kartezjusz. Czy też wręcz przeciwnie, nie należałoby uznać w *cogito* dostępu do istnienia, które nie byłoby jeszcze pozytywnym istnieniem wewnątrzświatowym, tak że, zamiast reprezentowania przeciwnego punktu widzenia, Kartezjusz wskazywałby drogę istnienia transcendentálního w jego wyjątkowości? Od tego momentu przypisywany Kartezjuszowi realizm transcendentálny nie tyle odsyłałby do granicy lub do sprzeczności kartezyjanizmu, co do pewnej trudności, którą [znajdujemy] u samego Husserla, nie tylko w jego rozumieniu Kartezjusza, ale być może głębiej, w jego koncepcji istnienia. Ujmując to radykalnie, pytanie dotyczy

⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezyjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. A. Wajs, IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 41.

w istocie tego, czy chodzi tu naprawdę o alternatywę między formą transcendentnej inegzystencji, która byłaby warunkiem transcendentalności, a istnieniem, które z konieczności należałoby do świata, a w skrócie, byłoby substancjalnym istnieniem właściwym dla postawy naturalnej. Husserl to właśnie utrzymuje, kiedy podkreśla w znanym tekście z *Idei*, że między świadomością a rzeczywistością zostaje wydrążona prawdziwa przepaść sensu, ponieważ jeśli z pewnością można używać terminu byt (*Seiende*) na określenie bytu immanentnego lub absolutnego oraz na określenie bytu transcendentnego, to traktując go tylko jako pustą kategorię logiczną⁷, co sprowadza się do głoszonego z całą ścisłością twierdzenia, że świadomość transcendentna nie istnieje. Jest oczywiste, że Husserłowska lektura Kartezjusza zostaje z góry określona przez tę ostrą alternatywę w taki sposób, i w tej mierze, w jakiej niewątpliwie, kartezjańskie *cogito* nie może być rozumiane jako należące od sfery bytu absolutnego czy immanentnego, a ponieważ jest ujęte jako istnienie myślące, musi być z konieczności skierowane na stronę rzeczywistości transcendentnych określonych przez istnienie substancjalne.

Jednak to pytanie dotyczy tego, czy *res cogitans*, która, jak widzieliśmy, ujawnia tylko istnienie uchwycone w myśleniu i jako samo myślenie, powinna być rozumiana jako istnienie substancjalne lub naturalne, lub też, używając innych pojęć, pytanie dotyczy tego, czy ten kategoryczny podział na istnienie naturalne i transcendentne stosuje się do Kartezjusza, czego konsekwencją jest, że *cogito* zostaje wtedy z konieczności wyrzucone ze strony istnienia naturalnego, czy, przeciwnie, Descartes nie przyczynia się do zniweczenia tego podziału. Tak naprawdę Husserl daje tu dowód swojej naiwności; naiwności, która polega na tym, że nie udaje mu się pomyśleć sensu bycia istnienia, które nie byłoby jednoznaczne. Istnienie we właściwym tego słowa znaczeniu ma dla niego z konieczności ten sam sens, a mianowicie sens rzeczywistości wewnątrzświatowej, co sprowadza się do stwierdzenia, że określenie istnienia jako istnienia rzeczy, jako istnienia jakiegś *res*, jest najpierw husserłowskie, a potem kartezjańskie. To powód, dla którego istnienie absolutne jest absolutnie obce dla świata i właśnie dlatego użycie słowa byt na oznaczenie zarówno świadomości, jak i świata okazuje się nie tyle wieloznaczne, co po prostu puste. Od tej chwili, w tej mierze, w jakiej istnienie nie znosiłoby różnic, i gdzie istnienie w świecie znaczy z konieczności wszędzie tę samą rzecz, konieczna różnica istnienia jako doświadczenie transcendentne może znaczyć tylko różnicę w odniesieniu do samego świata, tylko radykalną zewnątrzświatowość (*extramondanéité*), do

⁷ *Idem*, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, przeł. E. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, § 49, s. 160.

czego sprowadza się absolutność przypisywana świadomości. Tak więc, jeśli okazałoby się, że u Kartezjusza istnienie wyznaczone przez *res cogitans*, nie jest jeszcze istnieniem rzeczy pozytywnej, co nie oznacza, że nie jest niczym bytowym, to przeprowadzony przez Husserla podział, w który wpisuje on Kartezjusza, okazywałby się podważony przez samego Kartezjusza i w ten sposób krytyka wymierzona przeciwko temu ostatniemu, odsyłałaby bardziej do granic ontologicznych filozofii Husserla niż Kartezjusza.

Ta trudność na gruncie Husserlowskiej fenomenologii nie umknęła uwadze Heideggera, który w swojej korespondencji z Husserlem przy okazji redakcji hasła „Fenomenologia” dla *Encyclopedia Britannica*, podkreśla:

Zgadzamy się co do tego, że byt, w sensie tego, co nazywamy światem, nie mógłby zostać rozjaśniony w swojej konstytucji transcendentalnej przez powrót do bytu o tym samym sposobie bycia. To jednak nie oznacza, że to, co konstytuuje obszar transcendentalny, nie jest absolutnie niczym bytowym, przeciwnie, p r o b l e m, który natychmiast się pojawia dotyczy właśnie tego, jaki jest sposób bycia bytu, w którym ‘świat’ się konstytuuje⁸.

Krytyka wymierzona w Husserla jest tutaj jasna, a Heidegger bardzo dobrze rozpoznaje, że należy uniknąć alternatywy pomiędzy sposobem bycia bytu, który byłby z konieczności jednoznaczny a ową nicością bytową (*rien d'étant*), które byłoby polem dla transcendentalnego doświadczenia. W skrócie, że możliwe jest wyodrębnienie różnych sensów bycia bytu, co oznacza, że to rozróżnienie może być dla Heideggera tylko rozróżnieniem między *Vorhandenheit* i *Existenz*, czyli rozróżnieniem na to, co kategoriałne i na to, co egzystencjalne. Jednak w żadnym momencie nie przychodzi mu na myśl możliwość wsparcia się na Kartezjuszu, aby pomyśleć istnienie, które nie byłoby jeszcze substancjalne lub pozytywne, krótko mówiąc, nie przychodzi mu na myśl zinterpretowanie istnienia rzeczy myślącej w inny sposób, niż jako istnienia rzeczowego. Wprost przeciwnie, stosunek Heideggera do Kartezjusza sytuje się na przedłużeniu problematyki wyznaczonej przez samego Husserla, którą Heidegger pogłębia ujawniając właśnie to, co stanowi podwalinę rzekomego realizmu transcendentalnego Kartezjusza. Nie może być w tym względzie bardziej jednoznaczny: „Kartezjusz chce za pomocą *cogito sum* ustanowić nową i pewną podstawę filozofii. U tego ‘radykalnego’ początku pozostawia on jednak bez określenia sposób bycia

⁸ M. Heidegger, *List do Husserla*, 22 października 1927, [w:] E. Husserl, *Briefwechsel. Bd. IV. Die freiburger Schuler*, hrsg. v. K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1994, s. 146.

res cogitans, a dokładniej sens bycia owego *sum*⁹. To oczywiście ten brak, niedostatek zapytywania, który prowadzi do określenia istnienia jako substancjalnego, a więc do realizmu transcendentального. W istocie, *res cogitans* zostaje określona ontologicznie jako *ens*, a sensem bycia tego *ens* jest, wywodzący się ze średniowiecznej ontologii, *ens creatum*. Heidegger może więc skonkludować:

Kartezjusz [...] badał – w pewnych granicach – *cogitare* u *ego*. Z drugiej strony jednak całkowicie zaniedbał rozważenie *sum*, mimo że jest ono stanowione równie pierwotnie jak *cogito*. Analityka stawia ontologiczne pytanie o bycie *sum*. Dopiero po określeniu go można będzie uchwycić sposób bycia *cogitationes*¹⁰.

Heidegger ujawnia więc to, co doprowadza do „niedorzeczności” realizmu transcendentального, a mianowicie nieobecność zapytywania o sens bycia *sum* tak, że *res cogitans* zostaje z konieczności sprowadzona do rangi substancjalnego istnienia bytu stworzonego. Co więcej, z własnej perspektywy Heidegger może tylko podporządkować sens bycia *cogitatio* sensowi bycia *sum*. W istocie, to dopiero wychodząc od egzystencji *Dasein*, będzie można określić prawdziwy sens *cogitatio* jako rozumienia. Jednak można się zastanawiać, czy wraz z rozróżnieniem na sens istnienia i sens myśli wszystko nie zostało już rozstrzygnięte. Twierdzić, że sens bycia istnienia pozostaje nieokreślony, to zakładać, że myślenie takie, jakie urzeczywistnia się w momencie *cogito*, może zostać uchwycone poza istnieniem tego, który myśli i że jego określenie nie ma żadnego wpływu na sposób istnienia Ja myślącego. Prowadzi to do tego, że ujmuje się myślenie jako myślenie czyste, które samo się myśli; krótko mówiąc, atrybut, który może w prosty sposób zostać oddzielony od podmiotu, którego jest atrybutem. Od tego momentu i przez to właśnie, ten, który myśli, będzie z konieczności substancją, *hypokeimenon*, podtrzymującym istotowy atrybut. Inaczej mówiąc, na wzór Husserla, Heidegger projektuje na Kartezjusza rozróżnienie, co do którego nie jest pewny, czy nie zostaje ono zniweczone przez istnienie samego *cogito*, rozróżnienie, które w dużo większym stopniu będzie więc przesądem Heideggera niż ograniczeniem Kartezjusza. Czy nie należy w istocie uznać, że doznanie myślenia takie, jakie odkrywa się w wątpleniu, jest w tym samym czasie nierozzerwalnie doznaniem istnienia, a więc odkryciem pewnego sensu istnienia? Prawdziwy sens myślenia jako istnienia polegałby na ich nierozróżnialności, byłby doznaniem myślenia zlewającego się z odkryciem

⁹ *Idem*, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010, s. 41.

¹⁰ *Ibidem*, s. 71.

pewnego istnienia. Od tego momentu nie należy, tak jak robi to Heidegger, twierdzić, że nieokreślony charakter sensu bycia *sum* pociąga za sobą nieokreśloność *cogitationes*, ale wręcz przeciwnie, że w momencie *cogito*, wyjątkowe określenie *cogitatio*, jakie ujawnia się w wątpieniu, zawiera też w sobie równie wyjątkowe określenie *sum* i, tak naprawdę, nie daje się od niego odróżnić.

Podkreślmy, że wykładnia Husserla i Heideggera zbiega się z interpretacją kartezjanizmu, która okazała się dominująca we Francji zwłaszcza wraz z pracami Martiala Guérouta. Ta interpretacja zmierza zawsze do umniejszenia wagi doświadczenia we właściwym sensie, by rozpoznać w nim tylko wyrażenie i doświadczenie racjonalnej konieczności. Nie uwzględnia w nim intuicji, ale dedukcję: Ja myślę; żeby myśleć, trzeba być; więc jestem. Widzimy, że to odczytanie otwiera podział na istotę i istnienie, prowadząc w naturalny sposób w stronę substancjalistycznej interpretacji rzeczy myślącej. Spróbujmy jednak powrócić, idąc śladami Merleau-Ponty'ego, do wymiaru doświadczeniowego, które *cogito* zawiera w sobie jeszcze przed wszelką obiektywizacją i przed jakimkolwiek uchwyceniem istotowych konieczności – powróćmy więc do *cogito* przeżywanego. Sercem doświadczenia, które nosi nazwę *cogito*, jest nie-skrywanie się (*non-dissimulation*) wątpienia przed nim samym; faktem jest, że owa negacja (wszelkiego istnienia), która jest wątpieniem, sama siebie neguje w tej mierze, w jakiej, jako wątpienie, to znaczy jako myślenie, nie jest ona nicością. Całe pytanie dotyczy statusu tego istnienia o tyle, o ile wylania się ono z samo-negacji wątpienia. To pytanie pokrywa się z pytaniem o status rzeczy myślącej w tej mierze, w której, jak widzieliśmy, dla Kartezjusza istnienie i bycie rzeczą, to znaczy w gruncie rzeczy bycie czymś, oznacza tę samą rzecz. Tak więc, jeśli się nad tym zastanowić, to gdy Husserl stwierdza, że sens bycia świata zanegowanego w wątpieniu, sens bycia, który jest sensem właściwym dla postawy naturalnej, odnajduje się z konieczności w *cogito*, jawiącym się jako „mała cząstka świata”, dokonuje on nieuprawnionego przesunięcia, polegającego na utożsamieniu „negacji negacji” z ustanowieniem (*position*). Działa on tak, jak gdyby myślenie wpisane w wątpienie umykało wątpieniu tylko w tej mierze, w jakiej istniałoby ono jako byt w pełni pozytywny, co sprowadza się do uczynienia z wątpienia czystego pośrednika prowadzącego do bycia świadomości w jej niepowątpiewalności i w jej substancjalności. Pośrednika niemającego wpływu na to, w czym pośredniczy. Jednak tak naprawdę pośrednik określa naturę tego, do czego prowadzi; metoda nie pozostaje bez wpływu na treść. To znaczy, że osiągnięte przez wątpienie istnienie myślenia, zawdzięcza mu coś; znaczy to też, że samo-negacja negacji świata nie może być prostym ustanowieniem, że jest ona z konieczności skażona przez

negatywność tego, co przezwycięża. Ujmując to inaczej, można powiedzieć, że myślenie, dzięki któremu potwierdzam swoje istnienie, jest myśleniem wątpienia, to znaczy, że jest przede wszystkim mocą negacji świata. Jaki jest więc dokładnie status tego istnienia, które narzuca się dzięki wątpieniu i które, można by powiedzieć, jest wątpieniem, zanim stanie się myśleniem i jest myśleniem, ponieważ jest wątpieniem? Oczywiście istnienie nie jest niczym, nie jest czystą władzą zanegowania i to właśnie dokładnie w tym sensie jest ono myśleniem. Sprowadza się to do stwierdzenia, że owa władza zanegowania nie może być obca samej sobie i że musi być w pewien sposób obecna dla samej siebie. W istocie Kartezjusz zauważa w *Zasadach*, że *cogitatio* jest zmuszone do bycia *cogitatio* i że ma wolność tylko do posiadania takiego lub innego modusu [myślenia], co sprowadza się do stwierdzenia, że owa negacja, która jest wątpieniem, nie może być czystą negacją i może się ona dokonać tylko jako *cogitatio*. Nie jest zatem wolna wobec samej siebie jako myślenie. Jak to ujął Merleau-Ponty:

nie można go zdefiniować przez negatywność, *nichtiges Nichts*, ponieważ to otwarcie, ta czeluść jest wolnością tylko wobec takiej to a takiej myśli, ale nie jest wolnością wobec siebie; jest z konieczności wypełniona, choćby jedynie przez świadomość negacji lub wątpienia, co nie jest niczym¹¹.

Jednakże z drugiej strony, i to jest tutaj kwestia zasadnicza, to, że ta negacja nie jest niczym, nie znaczy, że jest ona czymś; to, że wątpienie jest obecne wobec samego siebie nie implikuje jeszcze, że ta obecność jest obecnością czystego myślenia, które samo siebie myśli. Jeśli wątpienie jest myśleniem, to myślenie jest wątpieniem, co znaczy, że myślenie nie istnieje nigdy jako byt pozytywny, jako jakaś istota. Rzeczywiście, powiedzenie, że wątpienie samo się neguje, jest z pewnością uznaniem, że jako takie zawiera w sobie moc otwarcia, źródłowe zapoczątkowanie, ale w tej mierze, w jakiej chodzi o negację, otwarcie to nie ma treści; owo zapoczątkowanie, by tak rzec, jest puste. Od tej chwili, jeśli wątpienie nie jest niczym, o ile nie jest dla samego siebie obce – inaczej mówiąc, jest myśleniem, o tyle nie oznacza, że jest czymś, skoro owo myślenie nie jest myśleniem czegoś i pokrywa się z czystym otwarciem, bez którego nie mogłoby być w nim negacji. W ten sposób Ja, którego istnienie narzuca się dzięki wątpieniu,

nie można pozytywnie wyznaczyć, ponieważ jest byciem nie-bycia. I musi ono być nie-byciem lub przed-byciem, żeby być ostatnim

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Notes des cours 1959–1961*, *op. cit.*, s. 259.

świadkiem, za którym nie stoi już [żaden] inny. To właśnie Kartezjusz nazywa *cogitatio*: otwarcie na...¹².

W ten sposób negacja, która jest wątpieniem, nie jest nicością, dzięki czemu właśnie jest myśleniem, ale to nie-nic jest byciem pewnej negacji, w której myśl jest czystym otwarciem, a nie istotą. Tym samym, jak to podsumowuje Merleau-Ponty:

Ta pierwsza prawda jest tylko drugą stroną wątpienia, jest subtelną tkaniną utkaną z negacji: jestem samoobecnością samej negacji i nieodmienną negacją negacji, nie jako czyste i proste ustanowienie czegoś pozytywnego: to, co pozytywne zostaje owinięte przez wątpienie i to na zawsze¹³.

Na tym poziomie, który jest poziomem *cogito* przeżywanego, a więc *cogito* jako doznawania, ważne jest stwierdzenie tożsamości istnienia i myślenia, a raczej stwierdzenie, że *cogito*, w takiej postaci, w jakiej je właśnie scharakteryzowaliśmy, jest doznaniem tej tożsamości. W istocie *cogito* uchwycone w samym wątpieniu nie znaczy nic innego i nic więcej niż właśnie to: w tej negacji nie jestem obcy samemu sobie, nie jestem dla siebie ukryty, to znaczy po prostu, że istnieję. Ale z drugiej strony, ta samoobecność lub to otwarcie, które przynależy wątpieniu i pozwala jemu samemu na zanegowanie siebie, nie jest niczym innym niż to, co Kartezjusz nazywa *cogitatio* lub myśleniem. W sumie, jako czyste otwarcie, myślenie jest samym doznaniem mojego istnienia: myśląc, odkrywam siebie jako istniejącego i, mając dostęp do mojego istnienia, odkrywam siebie jako myślącego. Lub jeszcze, bycie wobec siebie samego jest w nierozróżnialny sposób doznaniem myślenia i odkryciem istnienia. Znajdujemy się tutaj ponad lub raczej przed alternatywą nagiego lub pozytywnego istnienia i czystego myślenia, alternatywą, która tajemnie rządzi krytykami kartezjanizmu, włącznie z krytykami fenomenologicznymi. W istocie moje istnienie nie jest istnieniem czystym i prostym, skoro jawi mi się ono i skoro jest istnieniem dla mnie, ale z drugiej strony, to na samym tym doświadczeniu, na otwarciu istnienia na nie samo polega myślenie, w taki sposób, że istnienie nie sprowadza się nigdy do istoty lub przedmiotu. *Cogito* jest więc nazwą dla absolutnie wyjątkowego doświadczenia, które jest czymś więcej niż prosty kontakt i czymś mniej niż obiektywizujące myślenie; jest czymś pierwszym dla siebie, czymś, co, nie będąc jeszcze czystym myśleniem bądź reprezentacją siebie, może zapoczątkowywać własne istnienie. Owo nie-skrywanie się wątpienia przed nim

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 258.

samym jest właśnie źródłowym sensem myślenia, jest zapoczątkowywaniem mojego istnienia tak, że – jak zauważa Merleau-Ponty –

nie tyle należy mówić *cogito ergo sum*, co *sum, id est, cogito*. *Cogitatio* jest tym, co obejmuję we mnie i co nie jest fałszem, ale pochodną tej konstatacji czy doświadczenia, że jestem kimś niedającym się wyobcować względem siebie samego¹⁴.

Powiedzieć, że istnieję, to powiedzieć, że w wątpieniu nie wymykam się sobie, ale twierdzić, że nie wymykam się sobie, to właśnie twierdzić, że myślę. Husserl oraz Heidegger nie zauważają tej właśnie źródłowej sytuacji, ponieważ nadpisują na nią abstrakcyjny dualizm, którego jest ona jawnym zakwestionowaniem. Rozumieją oni istnienie *sum* jako istnienie pozytywne, jako „częstkę wspólnego istnienia lub bycia przedmiotem, zachowaną z powszechnej destrukcji”, zamiast ujmować je jako odniesienie wątpienia do samego siebie. Ujmują je w taki sposób, że korelatywnie myślenie, w którym ono znajduje swoje poświadczenie, jest z konieczności rozumiane jako istotowy atrybut tej substancji, a więc bardziej jako samoprzejrzystość podmiotu, niż otwarcie na swoje istnienie. Podobnie, sformułowanie *cogito ergo sum* (skoro, aby myśleć, trzeba być) nie dostarcza prawdy o *cogito*. Zamiast tego, by nasze doświadczenie było jedynie odwrotną, empiryczną stroną racjonalnej konieczności, jest ono przeciwnie, tylko obiektywnym, abstrakcyjnym i deformującym rozwojem tego, co implikowane jest w doświadczeniu.

Z tego wszystkiego wynika – przeciwnie do założeń Husserla i Heideggera, którzy twierdzili mianowicie, że sens bycia tego, co wymyka się negacji (świadomość) jest tożsamy z sensem tego, co zostało zanegowane (świat) – iż sens istnienia, które zostaje mi odsłonięte w wątpieniu, nie może być sensem istnienia, które zostało przez to wątpienie zanegowane. Zamiast tego, że sens bycia istnienia, jak to twierdził Heidegger, pozostaje nieokreślony, zostaje on przeciwnie w pełni określony w swojej wyjątkowości i, jak zauważyliśmy powyżej, wyznacza sens *cogitationes*, tak naprawdę się od nich nie odróżniając. To istnienie, które wyłania bezpośrednio negację będącą obecnością wątpienia wobec niego samego, pozostaje istnieniem negatywnym. Nie jest niczym, ponieważ wątpienie się samo neguje, to znaczy spełnia się jako myślenie, ale nie jest też czymś, ponieważ jego bycie jest byciem czystego otwarcia. Zdajemy więc sobie sprawę, podkreśla Merleau-Ponty,

¹⁴ *Ibidem*, s. 257.

że otwiera się tu jakiś trzeci obszar, znajdujący się między byciem bezpośrednim a negacją, obszar nie-niczego, obszar jakiegoś czegoś. Pomiędzy 'tym, co widać' i 'tym, co się neguje', lub raczej zawierając je obydwie w sobie: ja jestem, ja istnieję nie jako bycie całkiem pozytywne, w sobie, nie jako czysta odmowa lub odrzucenie, lub też neantyzacja, ale jako *aliquid*, różne od nicości (*néant*), jako coś, czemu wszystko to się jawi, jako bycie pojawienia, *Erscheinung*, któremu zostaje ujawnione, że...¹⁵.

Taki jest prawdziwy sens rzeczy myślącej, co do której należy przypomnieć, że jest sposobem, w który Kartezjusz wyjaśnia istnienie przynależne wątpieniu. Owa rzecz myśląca nie jest więc właściwie jakąś rzeczą, to znaczy jakimś całkiem pozytywnym i samo-wystarczalnym bytem. Aby pojąć to, o co chodzi Kartezjuszowi, kiedy mówi o „rzeczy myślącej”, nie należy podchodzić do myślenia wychodząc od określonego z góry sensu rzeczy, jak robią to Husserl i Heidegger, ale wręcz przeciwnie, należy ująć sens bycia tej rzeczy, to znaczy istnienia, w świetle myślenia rozumianego jako obecność wątpienia wobec samego siebie. Okazuje się więc, że ta rzecz, która jest inną nazwą istnienia, jest „czymś” tylko w ścisłym sensie „nie-niczego”, jest obecnością, która nie ma innej treści niż negacja braku obecności, krótko to ujmując, jest czystym „jest” („*il y a*”), którego żadne wątpienie nie może wyeliminować o tyle, o ile zawsze umyka ono samo sobie. Rozpoznał to Merleau-Ponty, wyrażając w najjaśniejszy z możliwych sposobów:

Res cogitans nie jest konstrukcją substancjalistyczną, ale formą stwierdzenia, że owo otwarcie na..., owo coś nie jest poziomem zerowym bycia i że to pojawienie (*apparition*), ta prezentacja czegoś dla Ja, a więc prezentacja Ja dla Ja wystarczy, żeby ukonstytuować byt całkiem nowego typu¹⁶.

Res cogitans nie jest rzeczą istniejącą jako rzecz, posiadającą skądinąd własność myślenia, ale jest rzeczą myślenia, rzeczą otwartą przez myślenie, w skrócie, jest istnieniem jako nie-różnica (*non-différence*) i nie-skrywanie się podmiotu przed sobą samym.

Konsekwencje takiej wykładni *cogito* są istotne i zarysowują kontury fenomenologii, którą można by uznać za kartezjańską. Reprezentowałaby ona kontynuację kartezjanizmu całkiem inną niż ta, której domagał się Husserl. Przede wszystkim należy podkreślić, że otwarcie, które Kartezjusz nazywa *cogitatio* w tej mierze, w jakiej jest ono bardziej nie-różnicą dla

¹⁵ *Ibidem*, s. 257.

¹⁶ *Ibidem*, s. 251.

siebie niż tożsamością, w jakiej podmiot bardziej siebie w *cogitatio* dotyka niż siebie posiada, nie może zostać pomyłone z czystą samoobecnością, z myśleniem myślenia. Innymi słowy, jest czystym otwarciem, w którym oraz dzięki któremu wątpienie wychodzi z siebie i jest tym samym otwarte na siebie i otwarte na świat, który został zanegowany w wątpieniu. W istocie, to jako wątpienie, to znaczy negatywnie nakierowując się na świat, wątpienie wymyka się samemu sobie w taki sposób, że jawienie się, dzięki któremu się od siebie uwalnia, jest jednocześnie jawieniem się sobie i jawieniem się świata. Wątpienie nie jest ostatecznie niczym innym niż przemianą (*conversion*) podmiotu i jego świata, z tego jak są one przeżywane w nastawieniu naturalnym do wymiaru czystego jawienia się. Co więcej, to właśnie pod warunkiem bycia jednocześnie otwartym na coś innego od siebie, samootwarcie może być otwarciem zwykłym, to znaczy ślepym kontaktem, a więc bardziej donacją mojego istnienia, a nie samotransparentnością, myśleniem myślącym samo siebie. W skrócie, zapoczątkowanie mojego istnienia jest *ipso facto* otwarciem zewnętrżności, nawet jeśli jest ona jeszcze nieokreślona, skoro zanegowany został świat naturalny: pojawienie się podmiotu samemu sobie nie da się oddzielić od jawienia się świata i pojawienie się wątpienia może zostać osiągnięte tylko przez samo jawienie się świata. Jeśli nie byłoby nic, w co można by było wątpić, nie byłoby też doznania własnego istnienia w wątpieniu: w tym właśnie sensie pewność mojego istnienia zawiera w sobie pewność pojawiającej się zewnętrżności (której metafizyczną rzeczywistość mogę z pewnością zanegować). Oznacza to, że możemy powiedzieć, iż doświadczenia *cogito*, takim, jakim je tu ujmujemy, nie można oddzielić od intencjonalności, bowiem po prostu ona z niego pochodzi. Otwarcie jest samootwarcie tylko dlatego, że jest najpierw otwarciem na świat, nawet jeśli odbywa się to na sposób negacji. O ile pojawia się u Kartezjusza problem dotyczący wartości obiektywnej moich przedstawień, to znaczy wartości ich zgodności z rzeczywistością w sobie, to problem ich intencjonalnego znaczenia nie zostaje postawiony, ponieważ jest sam przez się zrozumiały.

Z drugiej strony i korelatywnie, wraz z owym typem wyjątkowego bycia, które zostaje dostarczone w *cogito*, przekraczamy alternatywę, w której, jak zobaczyliśmy, pozostawał zamknięty Husserl. Istnienie *res cogitans*, tak, jak my je ujmujemy, nie daje się utożsamić z istnieniem wewnątrzświatowym, jest ono zneutralizowane przez *epochè* bez konieczności sprowadzania jej na poziom inegzystencji absolutu transcendentalnego. „Trzeci obszar”, o którym mówi Merleau-Ponty, znajdujący się między bytem bezpośrednim a negacją, może więc dostarczyć współrzędnych dla tego, co transcendentalne w postaci, w jakiej definiował je Heidegger, w której egzystencja różni się od istnienia bytów światowych, nie odsyłając jednak do jakiegoś miejsca

poza światem. Tak naprawdę, w wątpieniu jest mi dane coś istniejącego, nawet jeśli nie posiada ono pełnego i pozytywnego istnienia rzeczy należącej do świata. Inaczej mówiąc, odkąd relacja wątpienia z nim samym nie jest transparentna, to znaczy nie jest relacją poznawczą, wykluczone zostaje odnoszenie go do sfery myślenia lub przeżycia radykalnie różnego od świata – co będzie robił Husserl. W tym sensie rzecz myśląca nie jest obca wobec świata i to bez wątpienia również dlatego uprawnione jest nazywanie jej rzeczą. Pośród rzeczy świata istnieją rzeczy pozytywne i autonomiczne, które są rzeczami rozciągłymi oraz ta rzecz, która nie jest niczym, nie posiadając jednak pozytywności poprzedników; rzecz, bez której nie byłoby możliwe odnoszenie się do pozostałych rzeczy i którą Kartezjusz określa mianem myślenia. Jednakże, jeśli to myślenie jest czymś, czyli stanowi część świata, to trzeba wyciągnąć wniosek zgodnie z którym nie powinno być ono obce temu, dzięki czemu do świata przynależymy, względem tej czystej rzeczy, która rzuca nas w świat, czyli naszego ciała. Należałoby więc pokazać, że z powodu jego konstytutywnej nieprzejrzyistości, ślepy kontakt ze sobą, który zachodzi w wątpieniu, łączy się z odczuciem, w którym tylko jedność, a inaczej mówiąc, nasze istnienie w pełni jego sensu, może być nam dane.



Przełożyła *Monika Murawska*

RENAUD BARBARAS – profesor filozofii współczesnej na uniwersytecie Paris 1 Panthéon Sorbonne i członek Institut Universitaire de France. Ostatnio opublikowane prace: *Dynamique de la manifestation* (Vrin, 2013), *Métaphysique du sentiment* (Cerf, 2016), *Le désir et le monde* (Hermann, 2016).

RENAUD BARBARAS – Professor of contemporary philosophy at the University Paris 1 Panthéon Sorbonne and a member of the Institut Universitaire de France. Recently published works: *Dynamique de la manifestation* (Vrin, 2013), *Métaphysique du sentiment* (Cerf, 2016), *Le désir et le monde* (Hermann, 2016).