

WOJCIECH STARZYŃSKI

(Warszawa)

KARTEZJAŃSKA PODMIOTOWOŚĆ W FENOMENOLOGII JEAN-LUCA MARIONA

Wydaje się, że istnieją przynajmniej dwa powody, dla których kwestia kartezjanizmu fenomenologicznego w myśli J.-L. Mariona jest godna zbadania. Po pierwsze, fenomenolog francuski jest jednocześnie jednym z najwybitniejszych, współczesnych komentatorów filozofii Descartes'a i można przyjąć, że właśnie studia nad myślą autora *Medytacji o pierwszej filozofii* doprowadziły Marion'a do sformułowania nowej figury filozofii pierwszej – fenomenologii donacji. Wedle C. Gschwandtner¹, redukcja myśli Descartes'a do modelu ontoteologicznego (nawet podwojonego), co jest przedmiotem głównej pracy „kartezjańskiej” francuskiego filozofa *Sur le prisme métaphysique de Descartes (O pryzmacie metafizycznym Descartes'a)*, nie tylko określa strukturę metafizycznej myśli, lecz podobnie jak u Heideggera wprowadza na drogę jej „przekroczenia”. Owo przekroczenie, którego ślady są obecne już w jakiejś formie u samego Descartes'a, a następnie w myśli Pascala, znalazłoby swą najbardziej dopracowaną wersję w fenomenologii donacji. W tym sensie „destrukcja metafizyki”, ale również rodzaj jej obiektywizacji (modelizacji) stanowiłaby rodzaj wstępu do właściwej filozofii zgodnej z dzisiejszą jej dominującą figurą, fenomenologią. W konsekwencji zmuszeni jesteśmy stwierdzić, że zamiast dotrzeć do kartezjanizmu właściwego fenomenologii donacji konstatujemy raczej jej charakter antykartezjański, zgodnie z którym figura Kartezjusza służyć będzie jedynie jako pewien środek, czy kontrapunkt.

Wydaje się jednak, że istnieje także drugi powód, dla którego kwestia fenomenologicznego kartezjanizmu Marion'a powinna zostać postawiona, a mianowicie fakt wyraźnego nawiązania tej wersji fenomenologii do jej husserlowskich

¹ Por. C. Gschwandtner, *Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics*, 2007.

źródeł. Inaczej mówiąc, należy spytać czy w swoistym powrocie do początków fenomenologii, odnowieniu i reaktywowaniu jej pierwotnych intencji, mieści się deklarowany przez Husserla „neokartezjanizm (...) [powstały] na drodze radykalnego rozwijania kartezjańskich motywów”²? Jak mieliśmy okazję to obserwować w innych miejscach³, husserlowski kartezjanizm w całej swej niejasności i dwuznaczności znajduje swoje, znacznie bardziej przekonujące, przedłużenie w myśli francuskiej. Co ciekawe, w obrębie fenomenologii Mariona, status myśli Descartes’a, która w przypadku Sartre’a, Levinasa, Merleau-Ponty’ego czy Henry’ego służyła za istotny, pozytywny punkt odniesienia, będąc przedmiotem twórczych modyfikacji i nawiązań, nie jest oczywisty. Choć wydawać by się mogło, że „kartezjański” kadr analizy powinien okazać się szczególnie płodny w przypadku jednego z największych współczesnych znawców filozofii Descartes’a, to jednak można odnieść wrażenie w przypadku prac fenomenologicznych francuskiego filozofa, że pomimo swych wybitnych kompetencji, odniesienia kartezjańskie pojawiają się stosunkowo rzadko, nie dostarczając wyraźnego obrazu „kartezjańskiej drogi”. Mimo wszystko mamy nadzieję, że dokładniejsza lektura pozwoli nam zrekonstruować stanowisko Mariona w tej kwestii. Na kluczowych stronach głównej pracy *Będąc danym*, klasyczne odwołania do Descartes’a wyraźnie ustępują pojęciowej architektonice Kanta, i właśnie dzięki tej ostatniej ogólnej fenomenologia donacji daje się wyrazić za pomocą uprzywilejowanej kategorii fenomenu przesyconego. Czy zatem jakieś echo kartezjańskich zainteresowań Mariona da się wydobyć z jego fenomenologicznych prac?

Kartezjanizm zasady?

Zgodnie z powyższymi uwagami, niech za punkt wyjścia posłuży nam Marionowe sformułowanie kluczowej zasady fenomenologicznej „ile redukcji, tyle donacji”⁴. Jak wiadomo, Marion wspiera się tam na autorytecie Husserla, który co prawda samej zasady jako takiej nie sformułował, jednakże „pierwszy tekst, w którym zostaje wyłożona redukcja, wykazuje jej ścisły związek z donacją: to *Idea fenomenologii*, praca z 1907 roku, po raz pierwszy wprowadza wszystkie postacie redukcji, podkreślając jednocześnie przywilej donacji”⁵. Co ciekawe z punktu wi-

² Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 1.

³ Niniejszy tekst stanowi część większej całości powstałej w ramach realizacji własnego projektu badawczego MNiSW zatytułowanego *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej: Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion*.

⁴ J. L. Marion, *Będąc danym*, przeł. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. 16.

⁵ Tamże, s. 17.

dzenia naszych badań, Marion nie wzmiankuje nawet w tym momencie, że owo wprowadzenie redukcji fenomenologicznej przez Husserla odbywa się w autorytecie Descartesa. Przypomnijmy zatem najważniejsze jego punkty. Jak wiadomo, kartezjanizm Husserla (niezależnie od tego, czy uznamy go za prawomocny, czy nie) zasadzał się przede wszystkim na postawieniu kwestii początku filozofowania, z którym powiązana była konieczność obrania pewnej postawy metodycznej, dzięki której ostatecznie „musi dać się wskazać jakiś byt, który trzeba uznać za dany absolutnie i niepowątpiewalnie, o ile dany jest on w taki sposób, że zachodzi tu pełna jasność”⁶. Właśnie w tym kontekście, a zatem w kwestii „dawania się” bytu (fenomenu), Husserl powraca do „kartezjańskiego rozważania sceptycznego”, czyli do operacji wątpienia, które stając się od razu pewnym wzorcowym postępowaniem fenomenologicznym, zostaje jednocześnie poddane koniecznej modyfikacji⁷. Husserl prowadzi rekonstrukcję kartezjańskiego wątpienia następująco: „Zastanawiając się nad różnorodnymi możliwościami błędu i złudzenia, mogę popaść w takie sceptyczne zwątpienie, iż w końcu mówię: nic nie jest dla mnie pewne, wszystko jest wątpliwe. Lecz natychmiast staje się oczywiste, że przecież nie wszystko może być wątpliwe, gdy bowiem sądzę, że wszystko jest wątpliwe, niewątpliwe jest to, że sądzę; niedorzeczna przeto byłaby chęć utrzymania wątpienia powszechnego. I w każdym przypadku jakiegoś określonego wątpienia niewątpliwe jest, że tak właśnie wątpię”⁸. Należy zauważyć, że akt wątpienia w ujęciu Husserla efektywnie osiąga swe hiperboliczne maksimum dostarczając w ten sposób pierwotnej pewności, płynącej z samej spełnianej, a przez to doznawanej i tym samym jawiącej się podmiotowej aktywności. Przy czym, co ważne odnotowania, Husserl pomija milczeniem tradycyjnie rozumiane *cogito*, uznając je za szkodliwy, bo prowadzący do błędu substancjalizmu dodatek, zaciemniający właściwe odkrycie subiektywnego pola immanencji otwartego właśnie przez ów uporczywy i dotykający granic wytrzymania akt. Nie ma zatem mowy o transparentnym podmiocie jako punkcie wyjścia fenomenologii, lecz o spełnianym pierwszoosobowo akcie, w wyniku którego dochodzi do „dawania się” źródłowego fenomenu. Kolejne zdania potwierdzają „decogityzację” husserlowskiej podmiotowości, gdyż to nie w uprzywilejowanym i wysuniętym dla konkretnych celów osiągnięcia pewności *cogito* zasadza się sens wątpienia, lecz spełnia się on „w każdym przypadku jakiegoś określonego wątpienia”, co oznacza, że wypływa on właśnie ze spełniania odpowiedniego aktu zwanego odtąd fenomenologiczną redukcją. A stąd „cokolwiek sobie przedstawiam, spostrzegam, sądzę, wnioskuję, jakkolwiek by się przy

⁶ Husserl, *Idea fenomenologii*, Warszawa 1990, s. 29–30.

⁷ „Kartezjusz przeprowadził to rozważanie w innych celach, jednakże po odpowiedniej modyfikacji możemy się nim tutaj posłużyć”, tamże, s. 30.

⁸ Tamże, s. 30.

tym miały sprawy z pewnością bądź niepewnością, z przedmiotowością bądź bezprzedmiotowością tych aktów, w przypadku spostrzeżenia jest absolutnie jasne i pewne, że to a to spostrzegam”⁹. Husserl odkrywa zatem właściwe pole subiektywności, które zostaje źródłowo określone z jednej strony różnorodnością aktów (tak jak w enumeratywnej definicji *res cogitans*), a z drugiej, zostaje ono powiązane ze skorelowanymi z nimi *cogitationes*. Ta całościowa struktura będzie stanowić właściwą sferę *Gegebenheit*, którą Husserl odkrywa wyraźnie nawiązując do aktu kartezjańskiego wątpienia.

Można w ten sposób stwierdzić, że kartezjańsko-husserlowskim rysem fenomenologii będzie spełnianie radykalnego pierwszoosobowego aktu, który swym redukcyjnym ostrzem otwiera pole subiektywności wraz z jawiącymi się w jego obrębie *cogitationes*. Nie można ich jednak rozumieć ani na sposób psychologiczny, ani reprezentacjonistyczny, gdyż chodzi tu o „fenomen czysty, zredukowany”, składający się ostatecznie na „wielopostaciową sferę” *Gegebenheit*. Tym samym ciężar omawianej kwestii przemieszcza się ze spełniającego akt redukcji pierwszoosobowego podmiotu, „tego oto człowieka”, na samą sprawę absolutnej autodonacji fenomenowi. W tym punkcie Husserl ponownie przywołuje Kartezjusza, którego „rozważanie o jasnym i wyraźnym spostrzeganiu” stanowi dla autora *Idei fenomenologii* właściwy owoc procedury wątpienia, wyrażając przekonanie o niewątpliwości donacji fenomenowi. Zauważmy tymczasem, że ów kartezjanizm fenomenologiczny Husserla uwypuklając znaczenie wątpienia oraz nadając przywileje zasadzie oczywistości opartej na jawieniu się idei (fenomenowi) odrzuca metafizyczne tezy dotyczące substancjalności *res cogitans* (nawet jeśli, jak widzieliśmy powyżej, nawiązuje do jej definicji enumeratywnej) oraz argumenty odwołujące się do Boga jako ostatecznego gwaranta prawdziwości. Za to sam medytacyjny sposób filozofowania Husserl zdaje się akceptować mówiąc o „postępowaniu w ślad za medytacją Kartezjusza”. Założyciel fenomenologii ma tu na myśli samorozwijający się, samowystarczalny i samopotwierdzający się charakter poznania uzależniony od właściwie przyjętego punktu wyjścia zwanego przez Descartesa „archimedesowym”. Należy go tu rozumieć właśnie jako sferę zredukowanej immanencji, w obrębie której dopiero z całą swą siłą będzie się jawił fenomen jako taki.

W jakim stopniu tak zarysowana problematyka zbiega się z fenomenologią donacji Marion? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należałoby sprawdzić, czy filozof francuski podejmuje właśnie te tezy, sformułowane przez Husserla w wyraźnej kartezjańskiej inspiracji, a mianowicie, że fenomenologia sytuuje się pierwotnie na poziomie subiektywności, w obrębie której, dzięki operacji redukcji fenomenologicznej, fenomen „się daje”; następnie, czy takie dawanie się fenomenowi oznacza

⁹ Tamże.

jego jawienie się zgodnie z określonym typem oczywistości; wreszcie, czy fenomeny „dane” znajdują swoje potwierdzenie i uprawomocnienie w obrębie pewnego „medytacyjnego” doświadczenia, mając swoje określone miejsce na fenomenologicznej „drodze” myślowej odbywającej się w zgodności i „rytmie” owego doświadczenia.

Podajmy tymczasem kwestię subiektywności. Pomimo faktu, że nieprzypadkowo problematyka ta zostaje *explicite* podjęta w *Będąc danym* dopiero w ostatniej części pracy, to jednak jest ona już w mocy w momencie sformułowania owej zasady, która jest zarazem „ostatnią” (*principe dernier*) i „ostateczną” (*ultime*)¹⁰. Wyznaczając ogólny punkt wyjścia swej wersji fenomenologii, Marion stwierdza bowiem, że „redukcja mierzy zawartość donacji w każdym zjawisku (*appareance*) w taki sposób, żeby na jej podstawie potwierdzić lub zaprzeczyć prawu do pojawiania się. Tym samym dwie operacje: sprowadzenia do *Ja* świadomego oraz powrotu do rzeczy samych, zamiast sobie zaprzeczać, wyznaczają dwie składowe jednego i tego samego przyporządkowania redukcji donacji; wszystko, co się jawi, daje się *Ja* świadomemu i w jego obrębie”. Będzie chodziło zatem o to, by fenomen dał się „*Ja* świadomemu, czyli pozwalał się do niego sprowadzić, co jest równoznaczne z redukcją do *Ja*”¹¹.

Czy ów powrót do *Ja* ma charakter kartezjański? Bez wątplenia takim był on dla Husserla, a Marion zdaje się poruszać podobną drogą. A jednak przyjmując, że ów pierwszy kartezjanizm Husserla nie jest sprawą aż tak oczywistą, nie wiadomo czy mamy prawo przenosić go na koncepcję Mariona. Tak jak w innym miejscu mieliśmy okazję prześledzenia stanowisk wielu komentatorów Husserla podważających taką kwalifikację husserlowskiej myśli¹², podobnie nie mamy pewności czy samo odwołanie do wczesnego Husserla sprawę tę rozwiązuje u autora *Będąc danym*. Pozostając zatem w pewnej rezerwie względem stwierdzenia kartezjańskiego charakteru powiązania redukcji i donacji pojawia się jednak nowy trop. Otóż w odpowiedzi na aporie husserlowskiej podmiotowości w jej transcendentnym uwikłaniu, Marion, w zgodzie zresztą z tradycją francuskiej fenomenologii poszukującej od czasów Sartre’a fenomenologicznego określenia *cogito* przedrefleksyjnego, a stąd skończonego i faktycznego, właśnie w myśli Descartesa znajduje oparcie dla rozwinięcia jej nietranscendentalnego charakteru. Dwa punkty zasługują na szczególną uwagę: po pierwsze, sformułowanie podmiotowości wyłaniającej się w odpowiedzi na źródłowe wezwanie, które określimy tu mianem modelu interlokutywnego, którego analiza doprowadzi nas do podjęcia kwestii idei nieskończoności; po drugie, określenie podmiotowości jako źródłowo odczuwającej (model żywej cielesności).

¹⁰ „Zasada jako zasada donacji fenomenowi daje fenomenowi pierwszeństwo – nie chodzi zatem o pierwszą zasadę, ale o zasadę ostateczną”, *Będąc danym*, wyd. cyt., s. 21.

¹¹ Tamże, s. 19.

¹² Por. W. Starzyński, *Kartezjanizm Husserla w świetle dróg jego interpretacji*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, (18), Warszawa 2009, s. 391–408.

Model interlokutywny subiektywności

Pierwszy z interesujących nas punktów stanowi podjętą przez Marioną nową próbę cofnięcia się do operacji wątplenia jako wzorcowej dla fenomenologicznego wyłonienia i opisanego w ten sposób podmiotowości. W tym względzie Marion, bez wątplenia inspirowana myślą Levinasa, wedle którego „początek *cogito* jest wcześniejszy od samego *cogito*. Można wprawdzie powiedzieć, że wyznacza ono początek w tym sensie, iż jest przebudzeniem się egzystencji, która ujmuje własną kondycję. Ale to przebudzenie przychodzi od Innego”¹³. Najpełniejszą wersję owego szczególnego odczytania „kartezjańskiej drogi” znajdziemy – co ciekawe – w obrębie pracy z zakresu historii filozofii *Questions cartésiennes II*, choć jej fenomenologiczne znaczenie zostanie ostatecznie potwierdzone na kartach *Będac danym*. Otwierający drugą część *Questions cartésiennes*, rozdział zatytułowany *L'altérité originaire de l'ego* (*Źródłowa inność ego*) stanowi komentarz przełomowego fragmentu *Medytacji II*, w którym zostaje stwierdzone istnienie podmiotu – *Ja*. Pokartezjańskie wersje metafizyki nowożytnej, a w ślad za nią większość badań historyków filozofii nieco ów moment uprościły sprowadzając go do prostej i banalnej egzoterycznej formuły *cogito ergo sum*, która – przypomnijmy – jako taka się w *Medytacjach o pierwszej filozofii* nie pojawia. Z taką obiegową interpretacją łączyło się z czasem potraktowanie *ego* jako fundamentu filozofii pełniącego funkcję transcendentalną, a zatem umożliwiającego i poprzedzającego jakiejkolwiek doświadczenie. Niewątpliwie taki schemat interpretacyjny może dotyczyć już w jakimś stopniu myśli Descartesa, nie wyklucza jednak możliwości wysunięcia innych rozwiązań. W punkcie wyjścia poszukiwań takich alternatywnych sformułowań podmiotowości, Marion wskazuje na dwa problemy, które z fenomenologicznego punktu widzenia można uznać za przygotowawcze wzięcie w nawias obowiązujących teorii, czy opinii, mające na celu ujawnienie się właściwego fenomenu *Ja*. Po pierwsze, *ego cogito* potraktowane jako fundament, czy transcendentalna zasada, odcinałaby się od pola doświadczenia stanowiąc jego warunek, a tym samym stałaby się fenomenologicznie niedostępna. „Jako transcendentalne, *Ja* pozostaje niedostępne, nieokreślone i uniwersalnie abstrakcyjne”¹⁴. Mamy tu do czynienia z sytuacją opisaną w paralogizmie Kanta, w której podmiot nieuchronnie rozpada się na podmiot transcendentalny pełniący funkcję pierwotnej zasady i wtórny podmiot empiryczny. Czy w przypadku Descartesa – zadaje pytanie współczesny filozof francuski – można już mówić o tak radykalnym rozdzieleniu podmiotowości, czy przeciw-

¹³ Levinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 88.

¹⁴ Marion, *Questions cartésiennes II*, Paris 1996, s. 5.

nie, autorowi *Medytacji* udałooby się oddać owe *Ja* jako wciąż pozostający w sferze doświadczenia, wyjątkowy, a zarazem kluczowy, fenomen? Jako kwestię pochodną względem powyższej, Marion ponawia pytanie Husserla o solipsyzm podmiotu kartezjańskiego, wzbogacając je o komponentę etyczną zasygnalizowaną już przez Pascala, a na gruncie fenomenologicznym przez Levinasa. Gdyby podmiot był jedynie transcendentną zasadą doświadczenia, to traciłby tym samym indywidualność, zamykając się w sobie samym i nie otwierając możliwości przyjęcia postawy etycznej¹⁵. Jako sposób na rozwiązanie tych klasycznych aporii, Marion stosuje dobrze ugruntowaną już w tradycji fenomenologii francuskiej drogę powrotu, celem dotarcia do instancji przedrefleksyjnej, warunkującej wszelkie późniejsze sformułowania *cogito* jako fundamentu dla *cogitationes*, która zarazem byłaby poznawczo i fenomenologicznie dostępna i określona. W przypadku Mariona chodzić będzie jednak także o dokładne wskazanie na ów moment w samym tekście *Medytacji* Descartesa, który już wedle Husserla „poza pozorną trywialnością jego słynnego twierdzenia *ego cogito ergo sum*” kryje w sobie „szeroko otwartą, ciemną otchłań”¹⁶. Możemy przypuszczać zatem, że poprzez podważenie obowiązującej i obiegujowej interpretacji *cogito* w jego metafizycznej wersji, Marion otwiera możliwość odczytania pewnej postaci fenomenologii *avant la lettre*, o której nie wątpił sam Husserl, nie pokazując tego jednak w sposób przekonujący. Swoistym punktem zaczepienia jest wspomniane już powyżej zauważenie istotnej różnicy zachodzącej pomiędzy kartezjańskim określeniem podmiotowości jako *ego cogito ergo sum*, a obecnym w *Medytacji*, a zatem w tekście najbardziej filozoficznie zaawansowanym, a zarazem ezoterycznym, sformułowaniem *ego sum ego existo*, które można hipotetycznie uznać za formułę przez Descartesa uprzywilejowaną, a co ważniejsze, fenomenologicznie bogatszą.

Na czym zatem polegać będzie „głębia” tkwiąca w kartezjańskiej drodze do określenia subiektywności? Odpowiedź uzyskuje Marion, wyodrębniając cztery etapy tego, co można nazwać fenomenologiczną „drogą kartezjańską”. Po pierwsze, Kartezjusz wychodząc od operacji wątpienia, w obrębie którego „nic nie jest pewne” zapytuje o to, czy nie istnieje coś innego o czym nie można wątpić, coś co wymykałoby się wszechobecnemu wątpieniu, które dotyczy w pierwszym rzędzie istnienia rzeczy materialnych. Descartes precyzuje następnie, że nie tyle chodzi o coś innego, lecz raczej o kogoś innego, a nawet absolutnie Innego, którego jednocześnie nie można w żaden sposób zidentyfikować, o „jakiegoś Boga, czy ja-

¹⁵ Marion w swej fenomenologii wyraża pewną rezerwę do etyki jako takiej kierując swoje wysiłki raczej do sformułowania fenomenologii daru, czy miłości, w tym jednak tekście używa terminu ‘etyka źródłowa’ (*éthique originare*).

¹⁶ Husserl, *Erste Philosophie*, I, 10, Hua. VII, s. 64.

kierkolwiek mam nadać miano temu, kto te właśnie myśli we mnie wzbudza?”¹⁷. Jak zauważa Marion, Inny wyłania się jako hipoteza zanim zostanie wykazane i wypowiedziane istnienie *ego*¹⁸. Powstaje w ten sposób pewna pierwotna przestrzeń dialogiczna, w której jednak ów Inny posiada pierwszeństwo, pozostając zarazem nieuchwytny co do ustalenia jego tożsamości, zachowując w pełni swą anonimowość. Pierwotny interlokutor *ego* narzuca się „bez istnienia, bez ukazania istoty, bez imienia, wystarczy by mnie zwodził i niepokoił”¹⁹. Nie zmienia sytuacji rozważenie przez Descartesa kolejnej hipotezy, wedle której on sam byłby wytwórcą własnych myśli: owa hipoteza nawet gdyby została uprawomocniona, utwierdzałaby zdaniem Mariona źródłową sytuację myślenia, którego sprawcą jest Inny: zawsze chodzić będzie bowiem o zastąpienie Innego mną samym w pełnieniu funkcji podmiotu własnych myśli.

W drugim kroku rekonstruowanej przez Marioną „kartezjańskiej drogi”, Descartes zastanawia się nad konsekwencjami radykalnego wątpienia zapytując się czy jeśli nic materialnego nie istnieje (podstawowa aplikacja powszechnego wątpienia), to czy również ja nie istnieję. Marion podkreśla w tym punkcie użyte przez autora *Medytacji* sformułowanie „*ego mihi persuasi*” – „czyż nie przekonałem się dostatecznie, że i ja nie istnieję?”²⁰. Ów – jak go określa francuski filozof – odwrócony performatyw zapowiadający stwierdzenie własnego istnienia może sugerować typowe rozumienie podmiotu jako myśli ustanawianej przez siebie samą. A jednak, oprócz zapowiedzi odkrycia własnego istnienia, Descartes podkreśla tu równie doniosłą zależność od całej dotychczasowej drogi argumentacyjnej, w ramach której dochodzi do wyłonienia przekonania się o sobie, poprzez – jak widzieliśmy powyżej – rodzaj rozmowy z nieidentyfikowalnym i niekoniecznie istniejącym, choć niepokojącym anonimem, pojawiającym się choćby na sposób powracającej opinii dotyczącej wszechmocnego Boga (*infixa vetus opinio*), czy możliwego zwodziciela. *Ego* na drodze do własnego wyłonienia się, okazuje się uprzednio przekonane o swym (nie)istnieniu w pierwotnej, dialogicznej przestrzeni. *Ja* ujawnia się w tej sytuacji w odpowiedzi na doświadczaną przez siebie pierwotną perswazję Innego.

W trzecim etapie drogi prowadzącej do określenia subiektywności, Descartes odwraca hipotezę o własnym nieistnieniu potwierdzając jednocześnie własną pochodność względem pierwotnej sytuacji dialogicznej: „Ja jednak na pewno ist-

¹⁷ Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, AT VII, s. 24; wyd. pol., przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 48.

¹⁸ Marion, *Questions cartésiennes II*, wyd. cyt., s. 21.

¹⁹ Tamże, s. 22.

²⁰ AT VII, s. 25, wyd. pol., s. 49 [cytuję wariant przekładu umieszczony w przypisie].

niałem, jeśli o czymś się przekonałem (*si quid mihi persuasi*)”, a nieco dalej, „nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie ludzi”²¹. Do stwierdzenia własnego istnienia, *ego* dochodzi zatem nie poprzez monolog, ale źródłowy dialog. Przekonanie się o sobie nie płynie z autoperswazji, lecz z doświadczanej, choć nieokreślonej i anonimowej perswazji Innego. W konsekwencji, pierwotną postacią podmiotowości okazuje się być podmiot występujący w formie gramatycznej celownika (*mihi*), otwarty i odpowiadający na źródłowe niepokojenie go. Tym samym, „istnienie nie wypływa ani z sylogizmu, ani nie osiąga się go na podstawie intuicji, ani autonomicznego performatywu, ani autoafekcji, lecz z pobudzenia mnie przez różnego ode mnie Innego”²².

Czwarty i ostatni krok stanowi słynne stwierdzenie *ego sum, ego existo*. Zostaje ono przez Marion określone mianem performatywnego językowego aktu, który we wspomnianej przestrzeni dialogicznej temporalizuje się jako taki. Na co jednak zwraca uwagę Marion, a co współbrzmi z koncepcją przedrefleksyjnego *cogito*, performatywność wyklucza tu reprezentację, nie może być zatem mowy o przedmiotowym przedstawianiu sobie siebie. Akt performatywny stanowi raczej rodzaj odpowiedzi na źródłowe pobudzenie, co z kolei rodzi pytanie o zgodność modelu podmiotowości opartej na interpelacji przez Innego i modelu podmiotowości autoafektywnej.

Osiągnięty punkt dojścia, jakim jest podmiot stwierdzający własne istnienie i tym samym osiągający swą fenomenalność, zostaje następnie określony przez Descartesa jako w swej istocie skończony. Dzieje się tak dzięki rozpoznaniu owej pierwotnie nieokreślonej, niepokojącej instancji leżącej u podstaw uświadomienia sobie siebie jako idei nieskończoności. Tym samym, wypełniająca immanencję podmiotowości pierwotna przestrzeń dialogiczna zostaje określona jako bezpośrednio odnoszenie się do siebie skończoności i nieskończoności. Marion zwraca uwagę na ważny moment immanencji owego doświadczenia i wyjątkowego modusu, jaki *idea infiniti* przybiera: „nie posiadam zatem idei Boga z samego faktu, że koniecznie pomyślę Boga [transcendentnego], lecz przede wszystkim i jedynie mnie samego; nie tyle posiadam ideę Boga pośród innych idei, co raczej jestem radykalnie i wyłącznie samą ową ideą – *ego est idea infiniti*”²³.

W jaki sposób powyższe rozważania można przenieść na grunt fenomenologii donacji i jej ewentualnego kartezjanizmu? Otóż w *Będąc danym*, w księdze V poświęconej problematyce subiektywności, Marion w skrócie przytacza swoje historyczne badanie, używając je jako przykład drogi prowadzącej do fenomenologicz-

²¹ Tamże.

²² *Questions cartésiennes II*, dz. cyt., s. 29.

²³ Tamże, s. 34.

nego, a zarazem nietrascendentalnego określenia podmiotowości, której właściwe sformułowanie pozostaje dla fenomenologii wciąż niemałym wyzwaniem. Ta droga wyznacza zarazem rodzaj postępowania redukcyjnego wyłączającego z pola rozważań pozafenomenologiczne założenia, stanowiące podstawę dla rozwijania tez dogmatycznej metafizyki. Choć myśl Kartezjusza ma charakter metafizyczny, to za jej niekwestionowaną zasługę można uznać leżącą u jej podstaw fenomenologiczną wrażliwość, która w aktualnej sytuacji filozofii może zostać w pełni podjęta i rozwinięta. Powracając zatem do zagadnienia fenomenologicznej redukcji można stwierdzić, że dla Mariona stanowi ona pewne metodyczne postępowanie, będące w stanie uprawomocnić jawiący się fenomen, a zarazem wykluczyć coś co nim nie jest. Za hasłem „tyle redukcji, ile donacji” nie kryje się dogłębny aparat metodologiczny wyróżniający rozmaite typy redukcji, a raczej ogólne założenie metodologiczne cechujące fenomenologa odnoszącego się krytycznie do metafizyki i dokonującego jej „przekroczenia”.

Pojawia się jednak wątpliwość, czy wyżej przytoczona „droga kartezjańska” Mariona nie prowadziła do nieuprawnionej teologizacji fenomenologii, skoro podmiotowość skończona, zwana w *Będąc danym* atrybutariuszem, poprzedzona zostaje źródłowym fenomenem, ujawniającym się jako nieskończony, który chciałoby się dodać, jest Bogiem. Marion zdając sobie doskonale sprawę z tej trudności i chcąc jej uniknąć, nawiązuje ponownie do kartezjańskiej spuścizny.

Po pierwsze, powraca do pochodzącej z *Medytacji III* słynnej analizy wosku dokonując jej „destrukcji”. Co w dość zbliżony sposób zostało już pokazane przez Merleau-Ponty’ego w *Fenomenologii percepcji*, konstytuująca aktywność *inspectio mentis* sprowadzająca wosk do przedmiotowego określenia jego chemicznej, czy fizycznej struktury niszczy i przekreśla fenomen wosku jako taki w jego pierwotnym odczuwaniu. Ów konflikt przedstawia się w ten sposób, że z jednej strony kawałek wosku dostarcza cech, które „dają się opisać w terminach rozciągłości, kształtu i *Mathesis universalis*”²⁴, z drugiej jednak strony, jego fenomen pojawia się po stronie tzw. jakości wtórnych „ukazując się »odczuciu«: daje się widzieć dokładnie (jako barwa przechodząca z żółci w czerwień), daje się również dotknąć (stając się z zimnego ciepłym), słyszeć (zamieniając uderzony dźwięk twardego przedmiotu w ciche rozpląnięcie się), czy nawet smakować i wąchać (smak i zapach miodu), krótko mówiąc, manifestuje się zgodnie ze zmysłową bezpośredniością pięciu zmysłów”²⁵. Jak widać na tym przykładzie, fenomen czegokolwiek (nie zaś koniecznie Boga) może leżeć u podstaw konstytuowania receptywnej podmiotowości w obrębie której „atrybutariusz, jedyny stawiający się w sytuacji czucia

²⁴ *Będąc danym*, wyd. cyt., s. 315.

²⁵ Tamże, s. 316.

i odczuwania, doświadcza samej cielesności fenomenu w stanie manifestacji”²⁶. Fenomenolog donacji w ten sposób sygnalizuje pewną obecność już u Kartezjusza uniwersalną otwartość na różnoraki typ fenomenu bez uprzedniego kwalifikowania jego godności, zarazem podkreślając nieredukowalny moment akceptacji recepcji fenomenu. Podmiot zwany atrybutariuszem nie tylko otrzymuje fenomeny pozostając w pewnej pasywności, lecz aktywnie otwiera się na nie, dopuszcza je, filtruje w taki sposób, by ów fenomen mógł się w jego obrębie zmanifestować konstytuując zarazem ów podmiot.

Owa aktywność przyjmowania nigdy zatem nie odwraca pochodnego charakteru podmiotowości, która w całości „wynika”, „otrzymuje siebie” z fenomenu (stąd niemożliwe jest nakreślenie metodologii fenomenologicznej redukcji, gdyż zakładałaby ona możliwość cofnięcia się poza swój warunek). Tu ponownie Descartes służy autorowi *Będąc danym* za inspirację, definiując w *Namiętnościach duszy* pierwsze ze wszystkich doznań duszy, podziw:

Gdy *pierwsze* zetknięcie się z jakimś przedmiotem nas *zaskakuje* i gdy sądzimy, że jest ono czymś nowym lub bardzo różnym od tego czegośmy oczekiwali, wówczas wywołuje to w nas podziw i zdziwienie. A ponieważ może się to zdarzyć, zanim jeszcze cokolwiek poznamy, czy przedmiot ten jest dla nas odpowiedni czy nie, przeto wydaje mi się, że podziw jest pierwszym ze wszystkich doznań²⁷.

Podziw, zaskoczenie opisują zatem w sposób istotny podmiotowość zgodnie z dwojakim znaczeniem użytego terminu *surprise*. Kładąc nacisk na *sur-prise*, termin ów oddaje sytuację zdobycia, objęcia nad kimś władzy, oznaczając w tym przypadku całkowite panowanie i ogarnięcie przez fenomen podmiotu-atrybutariusza, z kolei *sur-prise* oznaczać będzie od strony podmiotowej całkowite jego zaskoczenie uniemożliwiające uprzedmiotowienie narzucającego się fenomenu²⁸.

Powróćmy jeszcze do zajmującej nas wciąż kwestii zastosowania w myśli Marion kartezjańskiej filozofii nieskończoności. Jak wspominaliśmy już powyżej, w *Będąc danym*, autor wychodzi od próby uprawomocnienia głównego pojęcia fenomenologicznego donacji. W tym centralnym pojęciu daje się zauważyć kartezjańsko-husserlowski nacisk na uniwersalność fenomenologicznego doświadczenia o którym decydować ma jedynie możliwość dawania się fenomenowi odpowiednio nastawionemu podmiotowi. Autor *Będąc danym* usiłując dokonać zakresowego rozszerzenia pierwszych fenomenologii przedmiotowych, czy ontologicznych, wykazuje donacyjny charakter niebytującego ‘niczego’. W tym kontekście, Marion

²⁶ Tamże.

²⁷ Descartes, *Namiętności duszy*, art. LIII, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986, s. 101, cyt. w: *Będąc danym*, dz. cyt., s. 323.

²⁸ Por. przypis tłumacza w: *Będąc danym*, wyd. cyt., s. 323.

układa listę opisanych w historii filozofii przykładów takich fenomenów przy okazji tworząc płaszczyznę dla czegoś w rodzaju fenomenologicznej jednoznaczności, której warunkiem byłaby jedynie pozabytowa fenomenalizacja. Zostają wymienione po kolei: opisany przez Heideggera fenomen nicości, fenomen możliwości jako czegoś niesprzecznego (Leibniz), fenomen pustki w husserlowskim opisie intencji pustej, sartrowski fenomen pożądania; wreszcie zostaje przywołany szczególnie typ fenomenalności niejawiącej się ciemności (*obscurité du non-apparaître*) charakteryzujący wedle Mariona kantowską ideę rozumu, heglowską pracę dialektycznej negatywności, jak również coś „niepójmownego, dającego pozytywny nadmiar nieskończoności zgodnie z własnymi wymogami manifestacji (Dionizy, Descartes)”²⁹. Widzimy zatem, że z jednej strony idea nieskończoności zostaje zakwalifikowana jako fenomen dający się na sposób pozaprzedmiotowy, niemniej jednak w porównaniu z jej prymatem w myśli Levinasa, traci ona wyraźnie swój uprzywilejowany status.

Pewna relatywizacja kartezjańskiej koncepcji potraktowanej jedynie jako zapowiedź uniwersalnej struktury fenomenologicznej zostaje następnie jeszcze pogłębiona w rozważaniach nad sensem pojawiających się w metafizyce wyjątków od podlegania zasadzie racji dostatecznej, czy zasadzie przyczynowości. W tym kontekście dwa przykłady zbiegają się: pewnego przypadku, czy incydentu, którego nie sposób wpisać w układ przyczynowo-skutkowy oraz Boga. „W jego przypadku chodzi o nieuprzączynowanie przez nadmiar, o istotę nieskończoną, która wyłącza się ze wszelkiej relacji jednoznacznej ze swymi zawsze skończonymi skutkami, *a fortiori* z jakimkolwiek poprzednikiem, o niepowtarzalność czegoś jednego, o nierozporządzalność czegoś nieprzewidywalnego, ponieważ niewidzialnego, o niepójmowność z nadmiaru nawet samych określeń, a zatem nadmiaru oczywistości”³⁰. Czyżby zatem metafizyczna koncepcja Boga jako *ens a se* miała posłużyć za wzór dla każdego dającego się zgodnie z prawami donacji fenomenowi, podobnie jak u Sartre’a służyła celom opisanego intencjonalnej świadomości nierefleksyjnej? Marion zdając sobie sprawę z problemu, stawia ważne pytanie: „czy chcielibyśmy domagać się pozytywnego *a se* dla *sobości* tego, co się ukazuje, utożsamiając w ten sposób fenomen dany z »Bogiem« metafizyki?” I zaraz odpowiada: „takie przedsięwzięcie nie miałoby oczywiście żadnego sensu” dodając za chwilę, że „nie można jednak odrzucić przez równie nieuzasadnioną odmowę zadziwiającej izomorfii nieuprzączynowalnego Boga i fenomenowi bez przyczyny: przynajmniej formalnie, jeden i drugi korzystają z tego samego nadzwyczajnego przywileju”³¹.

²⁹ *Będąc danym*, wyd. cyt., s. 68.

³⁰ Tamże, s. 199.

³¹ Tamże.

W rozwinięciu fenomenologii donacji, Marion wprowadza szczególny typ fenomenu przesyconego, który charakteryzuje się tym, że z definicji intelekt nie jest go w stanie uchwycić, bowiem przy jego fenomenalizacji dochodzi do istotnego nadmiaru rozsadzającego cztery rejestry kantowskich kategorii: ilości, jakości, relacji i modalności. Fenomen przesycony okazuje się nieujmowalny, niemożliwy do zniesienia, absolutny, nieoglądalny. W tej radykalnej fenomenologicznej perspektywie Marion ponownie sięga do przykładu kartezjańskiej idei nieskończoności, która stanowiąc wyjątek pośród wszystkich pozostałych idei podlegających uprzedmiotowieniu, spełnia tym samym „normy” szczególnej kategorii fenomenu przesyconego. Nie podlega ujęciu ilościowemu, narzucając się zdumionemu spojrzeniu *tota simul*; pod względem jakości, narzuca się jako pozytywne *maksimum* (*maxime clara et distincta, maxime vera*); relacyjnie, nie pozwala na zbudowanie analogii z jakąkolwiek inną ideą dopuszczając jedynie „przybliżenie” czy „dotknięcie” jej myślą; pod względem modalności, zamiast dać się ukonstytuować przez *Ja* jako przedmiot, to „ona je obejmuje w taki sposób, że samo *ego* mogłoby zostać także zinterpretowane jako podlegające interpelacji”³². Powraca pytanie o to jak daleko sięga owo, niewątpliwie idące po linii levinasowskiej, uprzywilejowanie idei nieskończoności? Czy uprzednio zarysowana płaszczyzna jednoznaczności dla wielu różnych fenomenów zostaje w pojęciu przesyconia uchylona? Bynajmniej, o czym świadczy fakt, że po przykładzie kartezjańskim Marion weryfikuje pozytywnie przykład nie tylko kantowskiej wzniosłości, ale także husserlowskiego pojęcia wewnętrznej świadomości czasu. W kontekście ostatniego z wymienionych fenomenów, filozof wskazuje nawet na jego przewagę względem poprzednich polegającą na jego najbardziej uniwersalnym zasięgu³³.

Mieliśmy okazję powyżej prześledzić opisany w *Medytacjach* proces nazwany przez nas „drogą kartezjańską”, który okazuje się użyteczny dla Mariona celem określenia podmiotowości otrzymującej to, co dane, istotnie określonej przez uprzednie względem niego wezwanie. Jak pamiętamy, Marion rozpoczyna swą kartezjańską lekturę od momentu wątpienia, w którym pojawia się „jakiś Bóg, albo jakaś inna siła”, co do którego autor *Będąc danym* zauważa, że nie posiada on ani istnienia ani istoty pozostając w niemal całkowitej nieokreśloności. Co ważne, stanowi on jednak źródłową inność z którą zaniepokojony podmiot odbywa rodzaj wewnętrznej debaty zapytując o swoje pochodzenie. Rozważając w postawie wątpienia możliwość własnego nieistnienia, czy bycia wprowadzanym w błąd, podmiot przekonuje sam siebie o sobie – „nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie ludzi” – nie stwarzając spontanicznie siebie, jak chciał Sartre, lecz otrzymując siebie jako atrybutariusza, czyli taki podmiot, który nie tyle myśli samego siebie,

³² Tamże, s. 267–268.

³³ Tamże.

co siebie otrzymuje „jako źródłowo pomyślanego przez inną myśl, która zawsze mnie już myśli, nawet jeśli nie mogę jeszcze zidentyfikować jej istoty, ani wykazać jej istnienia”³⁴. Zanim podmiot będzie mógł określić siebie jako rzecz myślącą jest już rzeczą pomyślaną. „Ego pomyślane, jak również myślące, uzyskuje dostęp do swego pierwotnego istnienia począwszy od wezwania, które go o nim przekonuje”³⁵. Co zatem wnosi do opisaney sytuacji moment wprowadzenia do argumentacji pozytywnej idei Boga, jaki ma miejsce w *Medytacji III*? Bóg objawiający się wedle Descartesa jako „wszechmocny, nieskończony i niepojmowalny” sprawia, że podmiot ukonstytuowany pierwotnie w wyniku źródłowego zaniepokojenia utrzymuje swą relację z poprzedzającą go innością „już nie na sposób konfliktu, lecz w modusie obrazu i podobieństwa”³⁶. Tym samym, w tej nowej sytuacji, podmiot w swej aktywności myślenia uświadamia sobie zajmowanie przez siebie miejsce w nieskończonej, transcendentalfnej przestrzeni. Modus podobieństwa oznacza tu szczególnie fakt polegający na tym, że pomyślenie siebie przez siebie stanowi zarazem pomyślenie idei Boga przy zachowaniu jednak uprzedności nieskończoności względem skończoności. W modusie obrazu, skończony podmiot intencjonalnie pragnie nieskończoności wiedząc, że „ten, od którego jestem zależny, posiada te wszystkie rzeczy wielkie, do których dążę”³⁷. W ten sposób, immanentna obecność idei nieskończoności na sposób podobieństwa

wystawia na pełne światło źródłowy model wezwania i odpowiedzi – wezwanie poświadcza się w pierwszym myślącym, nieskończonym interlokutorze, odpowiedź dokonuje się wraz ze skończonym *ego*, pierwszym istniejącym, z pewnością myślącym, ale przede wszystkim *pomyślanym*, ponieważ od razu zaskoczonym wezwaniem³⁸.

Śledząc myśl fenomenologiczną poruszającą się po „drodze kartezjańskiej” pod kątem jej ewentualnej „teologizacji” można dostrzec stałe odniesienie do fenomenu nieskończoności i w konsekwencji możliwość takiego lub innego postawienia kwestii Boga. Co tyczy się już myśli Levinasa, przełomowe okazuje się odwrócenie kierunku fenomenologicznej intencjonalności, która zamiast wychodzić od podmiotu do niego pierwotnie przychodzi, konstytuując go. Aktywność podmiotu w modelu odwróconej intencjonalności uwarunkowana jest uprzednim przyjęciem wezwania, zaniepokojeniem, interpelacją itd. Tendencja wyznaczona przez Levinasa wyrażająca się możliwością filozoficznej racjonalizacji fenomenów

³⁴ Tamże, s. 330.

³⁵ Tamże, s. 331.

³⁶ Tamże, s. 333.

³⁷ *Medytacje...*, AT VII, 51; wyd. pol., s. 71.

³⁸ *Będąc danym*, wyd. cyt., s. 334.

wychodzących poza przedmiotowość znajduje z pewnością godną kontynuację w fenomenologii donacji. Jak zobaczyliśmy jednak, w przedsięwzięciu fenomenologicznym Mariona chodzi – przynajmniej początkowo – o uprawomocnienie uniwersalnej struktury fenomenologicznej, jaką jest donacja, a nie jak w przypadku Levinasa o wskazanie na jeden fenomen kluczowy epifanii twarzy decydujący o prymacie etyki względem wszelkiej innej fenomenologicznej treści. U Mariona odwrotnie, dostrzegamy dystans wobec etyki prowadzącej jego zdaniem do niebezpieczeństwa uprzywilejowania zbyt nieokreślonego fenomenu, który nie doprowadza do rozwiązania kluczowej kwestii fenomenologii, jaką jest problem indywidualizacji innego człowieka. Jeśli – jak widzieliśmy – pomiędzy Levinasem i Marionem panuje zgoda co do dwóch etapów „drogi kartezjańskiej” uwewnętrzniania się idei nieskończoności, to dla pierwszego jej punkt dojścia zostaje przeniesiony i zarazem wyczerpuje się na płaszczyźnie etyki, podczas gdy dla drugiego stanowi ona otwarcie na różne typy fenomenów przesyconych (jednym z nich będzie również ikona twarzy), stanowiąc jedynie daleką i skromną zapowiedź fenomenu objawienia (będącego spotęgowaną grą wszystkich czterech typów przesyconia, czy nadmiaru), tylko niejasno przeczuwając, choćby ze względu na metafizyczne uwikłanie, sytuującą się „poza dobrem i złem” kwestię intersubiektywności miłości.

Co się tyczy samego statusu idei nieskończoności w fenomenologii Mariona, to można zastanawiać się nad pewną jej relatywizacją. W dyskursie Mariona sprowadza się ona bowiem jedynie do pełnienia funkcji otwarcia horyzontu donacji, ewentualnie stanowiąc metafizyczny prototyp fenomenu przesyconego. Dwa powody zdają się tłumaczyć rezerwę wobec kartezjańskiej koncepcji. Po pierwsze, mając na uwadze wiodące hasło filozofa głoszące, że „tyle redukcji, ile donacji” trzeba sobie uzmysłowić, że specyfika Marionowej redukcji i jej „wzięcia w nawias” jakiegos transcendensu, faktycznie polega na dekonstruowaniu pojęć kwalifikowanych jako metafizyczne. W tym sensie, pomimo swych fenomenologicznych przewag, kartezjański „Bóg” jawiący się jako idea nieskończoności podlega redukcji, a po jej przeprowadzeniu, może on być dowolnie zestawiany z innymi fenomenami danymi, czy przesyconymi. W tym znaczeniu, Descartes pod postacią nieskończoności dostarcza jedynie pewnej struktury dającej się zastosować i rozwinąć w fenomenologii, nie wnosząc niczego szczególnego do fenomenologicznej kwestii Boga. Po drugie, kartezjańska idea nieskończoności nie stanowi głównej figury teologicznej, ta bowiem zarysowuje się u Mariona w sposób znacznie bardziej radykalny w kategorii fenomenu objawienia się Chrystusa przepełniającego nadmiarem wszystkie cztery typy fenomenu przesyconego, a zatem nie tylko jawiącego się jako ikona twarzy, ale interweniującego w bieg historii jako wydarzenie historyczne, budzącego podziw jako idol, wreszcie przesywającego na wskroś cielesną afektywność.

Model żywej cielesności

Kartezjański moment w fenomenologii odznacza się bez wątpienia przyjęciem przez Descartesa tezy o „substancjalnej” jedności duszy i ciała, a także przyznaniem szczególnego statusu modusowi odczuwania w definicji podmiotu jako *res cogitans*. Pomimo tego, że Marion nie omawia powyższej problematyki w swym głównym dziele, w którym wprowadza cielesność (*chair*) jako jeden z czterech kategorii fenomenu przesyconego, to jednak czyni to w kolejnej pracy, *De surcroît*. Konsekwentny w swej chęci fenomenologicznego odczytania kartezjańskiego wątplenia, tym razem robi to w inspiracji interpretacją *cogito*, jakiej dokonał M. Henry wywodząc je od czystego, źródłowego odczuwania. Marion w pewien sposób weryfikuje ową tezę poprzez nowe odwołanie się do argumentacyjnej drogi poprzedzającej stwierdzenie istnienia *ego*. Spośród licznych hipotetycznych możliwości rozważanych przez Descartesa w *Medytacjach*, Marion wybiera taką, w której *ego* stawia kwestię konieczności swej zależności od ciała i zmysłów („*corpus et sensus*”). Kontekst pokazuje jasno, że kwestia ta wypływa z uprzednio obecnego przekonania o takiej zależności, które pod wpływem wątplenia staje się problematyczne. Rozumie się samo przez się, że jeśli uznamy owo ciało za fragment świata zewnętrznego, to zostanie ono wykluczone przez wątplenie. Marion zwraca uwagę także na pewne wahanie, czy nawet zagubienie Kartezjusza dotyczące statusu ciała o ile jest ono odczuwane i doznawane. Otóż na etapie wątplenia, zdarza się autorowi *Medytacji o pierwszej filozofii* zaliczyć *corpus et sensus* w poczet przedmiotów podlegających wątpleniu zrównując je w ten sposób z jakimkolwiek ciałem fizycznym. Logiczna słabość i niejasność tej części kartezjańskiej argumentacji znajduje swoje przedłużenie i potwierdzenie w decyzji dodania do przedmiotów wątplenia umysłów (*mentes*), co wydaje się jeszcze dziwniejsze. Kilka możliwych wyjaśnień tej zasadniczej niekonsekwencji Kartezjusza prowadzi autora *De surcroît* do wniosku, że „sam Descartes nie był w stanie doprowadzić do poziomu pojęciowego odróżnienia tego, co zmysłowe na zmysłowość odczuwającą (umysł) i zmysłowość odczuwaną (postrzegalne ciała), co do której jednak rzecz sama zmuszała go do jej stosowania. Fenomen do opisanego wymagał więcej niż mogły to pokazać pojęcia, jakimi filozof dysponował”³⁹. Mamy zatem do czynienia z powtórzeniem kartezjańskiego argumentu i jego oceną w świetle fenomenologii, biorąc pod uwagę wpisane weń „dziejowe” ograniczenia. Dodanie *corpus et sensus*, a następnie *mens* do zbioru przedmiotów wątplenia zdradzałyby niezdolność Kartezjusza do utrzymania swych analiz na fenomenologicznym poziomie, nawet jeśli w punkcie dojścia autor *Medytacji* dojdzie do stwierdzenia,

³⁹ Marion, *De surcroît*, Paris 2001, s. 103.

bez podania szerszych wyjaśnień, że *ego sentiens* stanowi jeden z modusów *res cogitans*. W tym przypadku, pomimo niewątpliwej rewaloryzacji ciała jako odczuwającego podmiotu, ślady jego niezdecydowania i dezorientacji uwidaczniają się w umieszczeniu w enumeratywnej definicji *res cogitans* modusu *sentiens* na ostatnim miejscu. Z fenomenologicznego punktu widzenia, owe „rozerwania” kartezjańskiego porządku racji tym bardziej podkreślają i uwidaczniają wyjątkowy status „ciała czującego”, a zatem żywej cielesności rozumianej jako źródłowa figura podmiotowości.

Niejednoznaczne stanowisko Descartesa w kwestii fenomenologicznego statusu żywej cielesności w pewien sposób ulega krystalizacji w jego późnym okresie, w momencie rozwinięcia tezy sformułowanej już skądinąd w *Medytacji VI*, o jedności duszy i ciała. W jej świetle, Marion uznaje w ślad za Henrym, że Descartes już w *Medytacjach* „przynajmniej raz wyraźnie (...) ustalili pewność istnienia *ego* bezpośrednio na podstawie czystego odczuwania bez konieczności przechodzenia od faktu tego odczuwania do *cogitatio* jako jego najbardziej pochodnego modusu”⁴⁰. Descartes dokonuje tego wedle Mariona sprawując fenomenologiczną redukcję, rozpoznając cielesno-zmysłowy wymiar subiektywności, która tym razem opiera się wątpieniu: „Ale powie mi ktoś, że te pozory są fałszywe i że śnię. Niech tak będzie. Jednakże na pewno wydaje mi się przynajmniej, że widzę, że słyszę, że czuję ciepło. To nie może być fałszem, to jest właśnie tym, co się we mnie czuciem nazywa, to zaś czucie, tak właśnie rozumiane, nie jest niczym innym jak myśleniem”⁴¹.

Drugie potwierdzenie uznania przez Descartesa modelu żywej cielesności można odnaleźć w korespondencji filozofa z księżniczką Elżbietą, gdzie jedność duszy i ciała zyskuje miano pojęcia pierwotnego (*notion primitive*) wraz ze wskazaniem na odpowiadający jej szczególny dostęp poznawczy. W istocie, ze względu na jej radykalną nieredukowalność do innych pojęć pierwotnych (umysłu i rozciągłości), jedność duszy i ciała jest poznawalna już nie na sposób metafizyczny, lecz „bardzo jasno [samymi] zmysłami” przez tych, „którzy nigdy nie filozofują”⁴². Tym samym, tam gdzie Descartes staje się dla Merleau-Ponty’ego prekursorem nie-filozofii, dla Mariona okazuje się być fenomenologiem dokonującym „przekroczenia metafizyki”, dzięki dopełnieniu „ostatniej możliwej redukcji – fenomenowi do tego, co dane, co w przypadku fenomenowi, jakim jest *ego* oznacza ucieleśnienie oddanego (*adonné*)”⁴³.

⁴⁰ Tamże, s. 122.

⁴¹ *Medytacje...*, AT IX-1, 23, wyd. pol., s. 52 (cytowany jest wariant przekładu z przypisu 19).

⁴² Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, 28 czerwca 1643, AT III, s. 692; przeł. J. Kopania, Warszawa 1995, s. 8.

⁴³ *De surcroît*, wyd. cyt., s. 123.

Zakończenie

Wydaje się, że nasze poszukiwania uprawniają nas do dania pozytywnej odpowiedzi na początkowe pytanie, choć nie bez konieczności wniesienia pewnych zastrzeżeń. Prześledziliśmy najpierw kluczowy przykład husserlowskiego kartezjanizmu w momencie odkrywania redukcji fenomenologicznej otwierającej dostęp do „wielokształtnej sfery *Gegebenheit*”. Przywołując marionową zasadę „autant de réduction, autant de donation” stwierdziliśmy, że jej możliwy kartezjanizm pozostaje problematyczny z racji znaczących modyfikacji, jakim uległo samo rozumienie redukcji. W swej wersji fenomenologii, Marion zachowuje jednak przywilej nadany subiektywności rozumianej jako instancja, która spełniając i dokonując redukcji jednocześnie zostaje przez nią przekształcona stając się polem fenomenalności *par excellence*, a zarazem wzorcowym fenomenem źródłowym. Stąd, w kolejnej części tego rozdziału zrekonstruowaliśmy dwa przykłady takiej redukcji do subiektywności: po pierwsze, konstytuującej się na podstawie źródłowego wezwania, następnie badaliśmy *ego*, które zdobywa bezpośredni i równie pierwotny dostęp do siebie dzięki swemu ucieleśnieniu. Trzeba przypomnieć, że obydwie analizy nawiązywały do możliwości zawartych w kartezjańskim wątpleniu, co powinno lepiej zweryfikować uprzednie niejasności, gdyż wątplenie – podobnie jak w przypadku innych fenomenologów – jest uznane za prototyp fenomenologicznej postawy redukcji.

Pomimo wniesionych rozmaitych zastrzeżeń wydaje się zatem, że projekt fenomenologii donacji Mariona nawiązuje i kontynuuje Husserlowską myśl poszukiwania u Descartesa pewnych ukrytych, możliwych do zastosowania w fenomenologii, zasobów. Dokonuje się to w pierwszym rzędzie poprzez rekonstrukcję kartezjańskiej drogi do subiektywności opartej na pierwotnym dialogu z instancją ją poprzedzającą, którą ostatecznie Kartezjusz nazwie ideą nieskończoności. Do tego motywu dochodzi jednak pewna obecna u ojca nowożytności myśl o równości wszystkich idei na poziomie ich pojawiania się w fenomenalnym polu świadomości. Otóż francuski fenomenolog, nawiązując do kartezjańskiej analizy wosku, czy modusu zdziwienia stara się uchylić przed zarzutem teologizacji fenomenologii pokazując, że nie nadaje ona przywilejów jakiemuś szczególnemu fenomenowi (np. Boga), lecz cechuje ją otwarciem na pewną ogólną strukturę zwaną donacją i szczególnie jej typ – fenomenowi przesyconego. W obręb donacji doprowadza metodyczne postępowanie zwane redukcją – stąd zasada „tyle redukcji, ile donacji” – nie ma jednak na tym poziomie fenomenologicznych podstaw dla wyróżnienia fenomenowi religijnego. Jak pokazują prowadzone w ślad za Descartesem analizy „zwykłych” fenomenów, fenomen przesycony pojawia się i manifestuje bez precyzowania swych kwalifikacji, zwłaszcza ontycznych.

Z pewnością rodzi się inne pytanie co do zgodności dwóch „kartezjańskich

dróg”, odwołujących się do dwóch różnych fenomenów (inności, sobości). Z jednej strony Marion twierdzi, że żywa cielesność jest miejscem „gdzie mieszają się hetero- i auto-afekcja”, że cielesność korzysta „z niezrównanego przywileju względem wszystkich paradoksów”, a ostatecznie, że „ustala *ego* jako oddanego”⁴⁴. Z drugiej jednak strony, wedle modelu interlokutywnego, *ego* uzyskuje do siebie dostęp dzięki myślącej je najpierw inności. Zarysowują się w ten sposób trzy warianty do rozważenia już poza ramami niniejszego artykułu: (a) czy prymat cielesności otwierałby następnie możliwość wezwania poprzez użyczenie i rozszerzenie swej donacyjnej przestrzeni, która byłaby jednak źródłowo autoafektywna?; (b) czy źródłowy dialog byłby do tego stopnia pierwotnym wydarzeniem, że inicjowałby tym samym i uwalniał jego doznanie, które stałoby się doznaniem sobości?; (c) czy byłoby możliwe pomyślenie źródłowego wezwania jako na tyle masywnego i absolutnego, że całkowicie pokrywałoby się ono i zbiegało ze źródłowym odczuwaniem żywej cielesności? Wydaje się, że sama możliwość postawienia powyższych pytań, wykraczających co prawda daleko poza horyzont filozofii Descartesa, wystarczająco dowodzi słuszności tego, co nazwaliśmy „fenomenologicznym kartezjanizmem”.

Summary

The point of departure of this study is marked by the question of Husserl's Cartesianism. We provisionally assume that it can be confirmed by Husserl's adoption of a notion of subjectivity clearly inspired by the French philosopher and particularly evident in the Husserlian reformulation of methodical doubt. Such subjectivity may be defined as a first-person operator performing the reduction and opening the way to the sphere of phenomena.

J.-L. Marion takes back and extends the Husserlian undertaking in a double sense. Firstly, inspired by Levinas, he defines subjectivity as an instance which emerges as an answer to an originary call preceding it (here we name it the 'interlocutive model'). Secondly, with reference to Michel Henry's Cartesian analyses, Marion advances another description of subjectivity as based on the experience of autoaffection (we call it the 'flesh model'). Both models, apart from the problem of their mutual compatibility, are formulated as an outcome of phenomenological readings of some decisive fragments from Descartes' *Meditations on the first philosophy* and *Passions of the soul*. This is why we feel justified to determine these concepts as Cartesian.

⁴⁴ Tamże, s. 121.

Bibliografia

- Descartes R.,
Œuvres, (red.) Ch. Adam et P. Tanery, Paris 1996.
Listy do księżniczki Elżbiety, przeł. J. Kopania, Warszawa 1995.
Medytacje o pierwszej filozofii, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001.
Namiętności duszy, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1986.
- Gschwandtner C.,
Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics, Indiana Series in Philosophy of Religion, 2007.
- Husserl E.,
Idea fenomenologii, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990.
Medytacje kartezjańskie, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982.
Erste Philosophie, Husserliana t. VII, Den Haag 1956.
- Levinas E.
Calość i nieskończoność, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Marion J.-L.,
Etant donné, Paris 1997; wyd. polskie *Będąc danym*, przeł. W. Starzyński, Warszawa 2006.
Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu, Paris 1996.
Sur le prisme métaphysique de Descartes, Paris 1986.
De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés, Paris 2001.
- Merleau-Ponty M.,
Fenomenologia percepcji, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001.
- Starzyński W.
Neokartezjanizm Sartre'a, w: (red.) Z. Drozdowicz, *Filozofia XVII wieku i jej kontynuacje*, Poznań 2009, s. 211–218.
Kartezjanizm Husserla w świetle dróg jego interpretacji, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, (18), Warszawa 2009, s. 391–408.
Czy istnieje „droga kartezjańska” w Fenomenologii percepcji Merleau-Ponty'ego?, „Idea”, XXII, Białystok 2010, s. 87–109.
Y a-t-il une voie cartésienne dans la Phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty?, w: A. Gléonec, T. Hammer, K. Novotný, P. Špecián (red.), *Thinking in Dialogue with Humanities. Paths into the Phenomenology of Merleau-Ponty*, Zeta Books, Bucarest 2010, s. 430–443.
Filozofia pierwsza Descartes'a w fenomenologicznej wykładni Michela Henry'ego, w: A. Gielarowski, R. Grzywacz (red.), *Michel Henry – fenomenolog życia*, Kraków 2010, s. 37–57.

Systematyka fenomenu nasyczonego w „Będąc danym” J.-L. Marion, „Logos i Ethos”, 2 (17) 2004, s. 18–44.

Fenomen objawienia w fenomenologii J.-L. Marion, „Przegląd Religioznawczy”, 2, 2004, s. 53–66.

Filozofia Boga Jean-Luca Marion, w: (red.) J. Barcik, Od filozofii refleksji do hermeneutyki. Francuska filozofia religii, WN PAT, Kraków 2007, s. 257–273.

Fenomenologia deskryptywna J.-L. Marion, w: (red.) I. Lorenc, J. Migasiński, Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości/pokrewieństwa/konfrontacje, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 240–250.

Husserl – fenomenologiem donacji?, w: (red.) A. Hernas, K. Mech, D. Zmuda, Pięknie myśleć. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny Profesora Karola Tarnowskiego, Znak, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2007, s. 177–200.

Drogi fenomenologii donacji – redukcja, intencja, obraz, dar, „Idea”, XXI, Białystok 2009, s. 71–92.