

Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński.

Merleau-Ponty: nobilitacja nieustannej medytacji¹

W *Przedmowie*, na s. 6 pisze Merleau-Ponty: „Dostęp do fenomenologii daje tylko metoda fenomenologiczna”. Może to oznaczać że niefenomenolog, czyli ktoś, kto nie przyswoił sobie metody fenomenologicznej, nie jest w stanie zrozumieć fenomenologicznych zmagania z filozoficznymi problemami, niezależnie od tego, czy zmagania te szcharakteryzujemy jako „ruch” czy jako „rezultaty”. Konsekwencją takiego stanowiska byłaby całkowita niemożliwość komunikacji w obrębie filozofii. Filozofia miałaby charakter hermetyczny, wręcz sekciarski, nie tylko w tym sensie, że niefilozof nie mógłby zrozumieć filozofa, ale również że filozof nie mógłby porozumieć się z filozofem.

O ile taka sytuacja faktycznie mieści miejsce w filozofii, to nie należałoby wyprowadzać z niej wniosku, że powinniśmy zaniechać wysiłków zmierzających do rozumienia i porozumienia.

Rozumienie bowiem wydaje się być procesem stopniowalnym. Z pewnością stosując metodę, która doprowadziła do odkrycia filozoficznego, czyli mając dostęp do jego genealogii, mogę rozumieć je lepiej, niemniej jednak znając język, w którym rezultaty badań są wyrażone, rozumiem je jakoś. Fenomenolog mógłby co prawda odpowiedzieć na to, iż język właśnie jest także hermetyczny, a hermetyzm języka można przezwyciężyć jedynie, gdy za językiem stoi analogiczne przeżywanie, a to z kolei można uzyskać jedynie poprzez metodę. Koło się więc zamyka i kończy wnioskiem o niemożliwości komunikacji.

Komunikacja, jednakże, podobnie jak rozumienie, nie wydaje się poddawać zasadzie „wszystko albo nic”. Jest także stopniowalna.

W oparciu o to zdroworozsądkowe przekonanie podejmuję się wysiłku rozumienia pracy Merleau-Ponty’ego. Upoważnia mnie również do tego jego własna myśl, z którą się solidaryzuję, dotycząca znaczenia słowa świadomość. Polemizując z Kołem Wiedeńskim autor pisze: „Niezależnie od tego, jakie przesunięcia sensu sprawiły, że termin i pojęcie świadomości stały się zdobyczą naszego języka, mamy bezpośredni sposób na dotarcie do tego, co one oznaczają, mamy doświadczenie siebie samych, tej świadomości, jaką sami jesteśmy, i właśnie to doświadczenie jest miarą wszystkich znaczeń językowych, i to ono sprawia, że język w ogóle coś dla nas znaczy... W milczeniu świadomości źródłowej pojawiają

¹ Tekst powyższej recenzji był prezentowany na zebraniu Warszawskiego Oddziału PTF, 24 lutego 2003.

się nie tylko znaczenia słów, ale także znaczenia rzeczy, czyli pierwotne jądro znaczeniowe, wokół którego organizują się akty nazywania i ekspresji”². Rozumiem tę myśl tak, iż fakt „niemego doświadczenia psychologicznego” o charakterze źródłowym jest nam wspólny, a różnice rozpoczynają się, gdy pozwalamy temu doświadczeniu wypowiedzieć w czysty sposób jego własny sens. Sensy bowiem są współokreślane przez nasze zakorzenienie w społeczeństwie i kulturze. Według Merleau-Ponty’ego „źródłowe doświadczenie samych siebie” nie może być rozumiane w oderwaniu od naszej struktury egzystencjalnej, „ponieważ myśliciel zawsze myśli wychodząc od tego, czym jest”³. Struktura egzystencjalna z kolei nie może być zredukowana do psychofizjologii, bo stanowi syntezę relacji ze światem. Oznacza to, że źródłowe doświadczenie samych siebie, doświadczenie świadomości, którą jesteśmy, nie jest doświadczeniem świadomości czystej, ale doświadczeniem syntezy, doświadczeniem węzła relacji ze światem i innymi ludźmi. Innymi słowy źródłowe doświadczenie samych siebie jest zawsze doświadczeniem egzystencjalno-kulturowym. Dlatego też można powiedzieć, iż częściowe rozumienie jest możliwe jako oparte na stojącym za nim fakcie doświadczenia źródłowego, natomiast rozumienie tego doświadczenia jako egzystencjalno-kulturowego tłumaczyłoby fakt nieporozumień. Innymi słowy opis doświadczenia źródłowego jako doświadczenia węzła egzystencjalnego niesie w sobie ambiwalencję poznawczą, która, aktywizując ruch rozumienia, jednocześnie uniemożliwia zrozumienie całkowite. Z tego też powodu refleksja radykalna, która nie tylko chce opisać ambiwalencję źródłowego doświadczenia, ale samą siebie, uwikłaną w historyczną egzystencję i usiłującą dotrzeć do doświadczenia źródłowego, nie może dostarczyć żadnego pełnego poznania, a także oddala nas od pełnego porozumienia. Będzie, jak pisze Merleau-Ponty w *Przedmowie* za Husserlem, „dialogiem lub nieustanną medytacją”. Czytamy tam: „Fenomenologia jest nieustrudzona jak dzieło Balzaka, Prousta, Valéry’ego lub Cézanne’a, bo wypływa z tego samego rodzaju uwagi i zdziwienia, z tej samej woli uchwycenia sensu świata lub historii *in statu nascendi*. Pod tym względem pokrywa się z wysiłkiem nowoczesnego myślenia”.

W książce, której tłumaczenie musiało być drogą przez mękę, odnajdujemy wiele znanych wątków: husserlowski, freudowski, heideggerowski, sartrowski. Do żadnego z nich nie można jej jednak sprowadzić, choć z pewnością każdy zasługuje na odrębne opracowanie. Wielowątkowość nie czyni z niej jednak pracy eklektycznej. Broni ją przed tym perspektywa badawcza autora obecna w całej książce i konsekwentnie stosowana do każdego zagadnienia szczegółowego. Ona decyduje o tożsamości książki i oryginalności badawczej. Pojęciem, które określa tę perspektywę, jest ciało. W tej perspektywie realizuje Merleau-Ponty dwa główne projekty badawcze: projekt metafizyczny oraz projekt antropologii filozoficz-

² Tamże, s. 12, 13.

³ Tamże, s. 16.

nej. Projekty te w dużym zakresie nakładają się na siebie, gdyż antropologia filozoficzna staje się aplikacją zasad metafizycznych. W efekcie tej aplikacji odśladania się nowy obszar badania, obszar filozofii kultury.

Kategoria ciała funkcjonuje w koncepcji Merleau-Ponty'ego wielorako: 1. W sensie transcendentnym jako warunek możliwości wszelkiej refleksji i doświadczenia; 2. Jako element syntetyzujący świat postrzegany: „Jeżeli świat się rozpryskuje lub rozpada, to dlatego, że własne ciało przestało być ciałem poznającym, przestało obejmować wszystkie przedmioty jednym chwytem”⁴; 3. Jako źródło znaczeń i sensów: „Zmysły i w ogóle ciało własne tworzą tajemniczą całość, która nie tracąc swojej jednostkowej istoty i swojej szczególności wysyła poza siebie znaczenia zdolne stworzyć szkielet całego szeregu myśli i doświadczeń”⁵. Na tej samej stronie spotykamy metaforyczne określenie, które pojawia się co prawda tylko raz w całej książce, ale pozwala uchwycić lepiej, jak rozumiane jest ciało przez Merleau-Ponty'ego. Jest to – pisze Merleau-Ponty – „Rozum przebrany za Przyrodę”. Znaczy to, że moje ciało, tak jak je doświadczam, jawi mi się nie jako rzecz, ale jako „wcielony sens”, jako „znaczeniowe jądro”, jako „węzeł istoty i istnienia”, a podkreślając za Merleau-Pontym aspekt dynamiczny, otrzymujemy określenia ciała jako „zewewnętrznej manifestacji sposobu bycia w świecie” czy „widzialnej ekspresji konkretnego ego”⁶, ale także jako „sposób posiadania świata”⁷. Wszystkie te znaczenia objęte są kategorią „schemat cielesny”. Merleau-Ponty nadaje tej kategorii znaczenie odbiegające od tradycyjnych. Schemat cielesny przestaje więc znaczyć tylko syntezę, dokonywaną drogą skojarzeń, treści dotykowych, kinestetycznych oraz wizualnych, przestaje też znaczyć tylko postać, czyli globalne uświadomienie sobie, mojej pozycji w świecie międzyzmysłowym, tak jak rozumiany był przez psychologię *Gestalt*, ale zaczyna znaczyć nowy typ egzystencji, egzystencji ku. „Mówiąc o schemacie cielesnym, mówimy w końcu tyle, że moje ciało jest w świecie”⁸. To – wydawałoby się niewinne i banalne – sformułowanie ujawnia swój pełny sens, między innymi transcendentny, w aplikacji. Gdy okazuje się np., że to nie ciało jest elementem przestrzeni, ale przestrzeń nie mogłaby istnieć dla mnie, gdybym nie miała ciała. Ciało przekształca się w warunek możliwości doświadczenia przestrzeni.

Źródłowego charakteru ciała nie należy mylić z charakterem przyczynowym. Merleau-Ponty podkreśla często, iż relacje źródłowości najlepiej określa słowo *Fundierung*, fundowanie. „Funkcja symboliczna opiera się na widzeniu jak na gruncie, co nie znaczy, że widzenie jest jej przyczyną, ale że jest tym darem natury, który umysł musiał bezwarunkowo wykorzystać, któremu miał nadać rady-

⁴ Tamże, s. 307.

⁵ Tamże, s. 146.

⁶ Tamże, s. 74 i dalsze.

⁷ Tamże, s. 166.

⁸ Tamże, s. 120.

kalnie nowy sens, którego jednak potrzebował nie tylko po to, aby się wcielić, ale aby w ogóle być”⁹. Nawroty myślenia przyczynowego, a jak mówi Merleau-Ponty – „ofensywne nawroty” są rezultatem niedoskonałości fenomenologii, która powinna się stać fenomenologią genetyczną. Tylko bowiem stosując metodę fenomenologii genetycznej, można uzyskać połączenie źródła z istotą, czyli konkretnego z ogólnością. Metodą fenomenologii genetycznej musiałaby stać się refleksja radykalna, czyli taka, która wtedy gdy formułuję ideę podmiotu i przedmiotu, ujawnia źródło tych idei, a jednocześnie jest świadomością siebie samej ujawniającej to źródło. Niełatwe to zadanie.

Merleau-Ponty charakteryzując ciało, ma zawsze na myśli ciało fenomenalne, czyli ciało doświadczane, czyli ciało moje, a nie ciało obiektywne, „przejrzysty przedmiot” opisywany z zewnątrz przez naukę. Dlatego odżegnuje się od jego opisu w kategoriach przyczynowo-skutkowych. Opis w kategoriach przyczynowo-skutkowych nie jest opisem podmiotowości, a opisem przedmiotu. „Jeżeli zachowanie jest pewną postacią, w której «treści wizualne» i «treści dotykowe» zmysłowość i motoryczność występują jako nierozdzielne momenty, to jest ono niedostępne myśleniu przyczynowemu, daje się uchwycić tylko przez inny rodzaj myślenia – takiego, które ujmuje swój przedmiot *in statu nascendi* w postaci, w jakiej jawi się on podmiotowi, który go przeżywa, wraz z atmosferą sensu, jaką jest wówczas otoczony, myślenia, które usiłuje wnikać w tę atmosferę, aby za faktami i rozproszonymi symptomami odnaleźć całkowite bycie podmiotu...”¹⁰.

Poszukiwaniem „całkowitego bycia podmiotu” jest wypełniona zawartość książki. Zarówno wtedy gdy Merleau-Ponty analizuje przestrzeń i doznawanie, jak i wtedy gdy analizuje płciowość, ekspresję i mowę, świat przyrody i świat ludzki, *cogito*, czasowość, czyli pamięć i wolność.

Wyjściowymi tezami Merleau-Ponty’ego są przekonania, że: 1. Ludzki podmiot powinien być traktowany jako niepodzielna świadomość, w całości obecna w każdym ze swoich przejawów. 2. Człowiek jest wrzucony w świat i w każdym sensie przy nim zostaje¹¹. 3. Zmysły komunikują się ze sobą bez pośrednictwa idei i otwierają się na strukturę świata.

Otwarcie na strukturę świata jest możliwe, ponieważ moje ciało „jest przedmiotem wrażliwym na wszystkie inne przedmioty, współbrzmiącym ze wszystkimi dźwiękami, wibrującym wraz ze wszystkimi barwami i udzielającym słowom ich pierwotnych znaczeń przez sposób, w jaki je przyjmuje”¹². Ciało odwzorowuje świat symbolicznie, to znaczy, że nie kopiuje go biernie, ale zapośrednicza przez różne elementy, „czułki” schematu cielesnego. Dzięki temu jest możliwe obcowanie ze światem i rozumienie go.

⁹ Tamże, s. 146.

¹⁰ Tamże, s. 139.

¹¹ Tamże, s. 240.

¹² Tamże, s. 258.

Komunikowanie się zmysłów ze sobą, bezpośrednio, odpowiada nam na dwa pytania: jak mianowicie jest możliwa syntetyzująca aktywność ciała oraz jak to się dzieje, że ciało jest elementem dziejów i dzieje są elementem ciała. Czyli jak antropologia filozoficzna staje się filozofią kultury. Percepcja, czyli funkcjonowanie zmysłowe, w naiwnej naturalności nie mogłaby realizować syntezy. Synteza musiałaby być dokonywana za pośrednictwem idei – a to Merleau-Ponty odrzuca. Przyjmuje natomiast, że czynność percepcyjna korzysta z „ogólnej syntezy ustanowionej raz na zawsze”. Innymi słowy, moje ciało, moje zmysły zawierają w sobie skrytą, nabytą wiedzę o świecie. Ta utajona wiedza zawsze poprzedza percepcję. Podmiot percypujący przejmuje pewną tradycję percepcyjną i konfrontuje ją z teraźniejszością. Synteza percepcyjna jest syntezą czasową. Podmiotowość, która przejawia się na płaszczyźnie percepcji, jest czasowością. Dlatego właśnie nie ma charakteru przejrzystego, a ma historyczną gęstość. Oznacza to, że postrzeganie przedmiotu nie jest *postrzeżeniem* stałego gotowego przedmiotu, ale jest *postrzeganiem*, ma charakter procesualny, jest ruchem, w którym przedmiot wyłania się, czyli jest konstytuowany. Konstytucja jest możliwa dzięki funkcjonowaniu mojego ciała w „rozpostarciu czasowym”, tzn. nie tylko w przeszłości i teraźniejszości, ale również w przyszłości. Przedmiot bowiem jest czymś u kresu ruchu konstytuowania, a jednocześnie jest obecny jako „coś uprzedniego w stosunku do swego pojawienia się”. Jest „napędem” całego procesu percepcyjnego. „Percepcja jest nie tyle rzeczywistą historią, ile utwierdza i utrwała w nas prehistorię”¹³.

Należy rozróżnić „przedmiot” jako coś uprzedniego w stosunku do „przedmiotu”, który jest u kresu ruchu, od tego, co stanowi początek źródłowy percepcji. Na początku, w polu źródłowym ani podmiot, ani przedmiot nie są jeszcze ustanowione. Jest tylko „percepcyjne pole na tle świata”. „Percepcja źródłowa jest doświadczeniem nietetycznym, przedobiektywnym i przedświadomym”. Jest to grunt bezrefleksyjny, potencjalna materia poznania, którą zakłada refleksja i co we własnym ruchu radykalności sobie uświadamia. Oznacza to, że źródłowa warstwa doznawania to życie jednością podmiotu i międzymysłową jednością rzeczy, a nie myśl o nich.

Przekonania te sytuują Merleau-Ponty’ego poza głównymi nurtami filozoficznymi: empiryzmem i intelektualizmem – i konstytuują trzeci nurt – nurt fenomenologii genetycznej lub egzystencjalnej.

Pozostając w zgodzie z tym projektem, zamiast „analizuje” należałoby użyć słowa „opisuje”. Filozofia bowiem – powie Merleau-Ponty za Husserlem – jest próbą bezpośredniego opisu naszego doświadczenia takiego, jakie ono jest. A zatem Merleau-Ponty nie analizuje, ale „zdaje sprawę z przestrzeni, czasu, świata w ich kształcie przeżywanym... Chodzi o to, aby opisywać, a nie o to, by wyjaśniać albo analizować”¹⁴.

¹³ Tamże, s. 262.

¹⁴ Tamże, s. 5, 6.

Husserl kształtując myśl fenomenologiczną, sugerował, iż ma to być „psychologia opisowa”, ma stanowić ruch „powracający do rzeczy samych”. Wyrażał tym samym nieufność do nauki. Merleau-Ponty jednakże przy opisie percepcji ruchu i przestrzeni korzysta z wyników eksperymentów psychologicznych prowadzonych w latach 20., 30. głównie przez szkołę *Gestalt*. Jacek Migasiński, tłumacz i znawca myśli Merleau-Ponty’ego, a także autor posłowania zasugerował, że jest to fakt niezrozumiały, a nawet metodologiczna niekonsekwencja. Myślę, że można fakt ten zrozumieć w następujący sposób. Merleau-Ponty korzystając z wyników badań *Gestalt*, nie przejmuje przyczynowo-skutkowego sposobu wyjaśniania. Badania *Gestalt* stanowią dla niego dane obserwacyjne, ilustrujące opis doświadczeń. Dodatkowy fakt korzystania przede wszystkim z obserwacji zachowań patologicznych można rozumieć jako usiłowanie dotarcia do doświadczenia przedrefleksyjnego, co stanowi kolejny postulat projektu metafizycznego. Zachowania patologiczne bowiem mogą być rozumiane jako egzystencjalna „odmowa uczestnictwa w grze świata” czy jako egzystencjalna „rezygnacja z pewności zdrowego rozsądku”, czy wreszcie egzystencjalna rezygnacja z „nastawienia naturalnego”. Podkreślam słowo egzystencjalna, dla odróżnienia od odmowy czy rezygnacji filozoficznej bądź metodologicznej. „Ponieważ jesteśmy na wskroś stosunkiem do świata, jedynym sposobem, który pozwoliłby nam to dostrzec, jest zawieszenie tego ruchu, odmowa uczestnictwa w grze świata (spojrzenie nań *ohne mitzumachen* – jak często mówi Husserl) albo wyrzucenie go poza nawias. Nie dlatego, że rezygnujemy z pewności zdrowego rozsądku albo z naturalnego nastawienia – są one, przeciwnie, stałym tematem filozofii – ale dlatego, że właśnie jako milczące założenia wszelkiej myśli... przechodzą niezauważone i żeby je obudzić, żeby mogły się ukazać, musimy na chwilę od nich się powstrzymać”¹⁵. Przy zaburzeniach percepcji nici intencjonalne, które wiążą nas ze światem, rozluźniają się i paradoksalnie odsłania się warstwa naszego przedrefleksyjnego bycia w świecie. W chorobie bowiem pęka „łuk intencjonalny”, na którym opiera się życie świadomości, czyli życie pragnieniami, życie percepcyjne, życie poznające, oraz jedność – zmysłów i inteligencji, wrażliwości zmysłowej i motoryczności¹⁶. Innymi słowy, człowiekowi zdrowemu dana jest pewna „obecność ciała i przedmiotu”, którą można łatwiej odtworzyć, gdy obserwujemy jej nieobecność u człowieka chorego.

Wartość książki Merleau-Ponty’ego nie sprowadza się do wartości sformułowań ogólnych, które starałam się zrekonstruować na kilku stronach. Polega ona na wartości szczegółowych opisów, które mają siłę przekonywania nie mniejszą niż dowody logiczne. Ich odmienność, która jest rezultatem odmienności stosowanej metody, ujawnia się w pełni, gdy porównujemy je z innymi podejściami.

¹⁵ Tamże, s. 11.

¹⁶ Por., tamże, s. 155.

Nawyk – na przykład – jest analizowany przez refleksję psychognostyczną od czasów arystotelesowskich. Najczęściej jednak staje się przedmiotem ocen (nakazów lub zakazów), służy do opisów innych zjawisk lub jest celem zabiegów wychowawczo-terapeutycznych (rozbijanie niewłaściwych, a kształtowanie nowych). Merleau-Ponty natomiast odsłania zwykle nieuświadomiony obszar tego, czym jest nawyk, obszar, który współtworzy fenomen nawyku. Nawyk, czyli przyzwyczajenie, prowadzi do przekształcenia sensu pojęcia rozumienia i pojęcia ciała. „Przyzwyczajenie nie zagnieżdża się – pisze Merleau-Ponty – ani w myśleniu, ani w ciele obiektywnym, ale w ciele jako pośredniku pewnego świata”¹⁷. Oznacza to przede wszystkim, że o nawyku mówi się w kategoriach władzy i rozumienia. Władzy, jaką mam nad swoim ciałem. Nawyk staje się władzą przyzwyczajenia. „W nabywaniu przyzwyczajień ciało rozumie [...]. Rozumieć to doświadczać zgodności między intencją a wykonaniem, a ciało jest naszym zakotwiczeniem w świecie”¹⁸. Tworzyć nawyk zatem – to urzeczywistniać fundamentalną możliwość ciała, jaką jest moc przyswajania sobie nowego znaczenia i przekształcania go w trwałą dyspozycję.

Opis nawyku nie odpowiada jednakże na pytania, w jaki sposób doprowadzamy ciało do rozumienia i do przekształcenia jednego rozumienia w inne, całkowicie mu przeciwstawne. Mówiąc innym językiem, Merleau-Ponty nie może nam odpowiedzieć na pytanie, jak wytwarzać i zmieniać nawyki, zarówno te cielesne, jak i te myślowe. Być może to pytanie jest nawrotem myślenia przyczynowo-skutkowego i nie powinno być zadawane myśleniu opisowemu. Ale właściwie dlaczego nie?

Książka *Fenomenologia percepcji* wymaga od niefenomenologa co najmniej dwukrotnego przeczytania, aby zaczęła się pojawiać radość z jej rozumienia. Wtedy też zaczyna się wyłaniać podziw dla tłumaczy.

I wreszcie, niech będzie wypowiedziane to, co dla środowiska filozoficznego jest oczywiste, a mianowicie, że książka Merleau-Ponty’ego należy do klasyki dwudziestego wieku, a Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński tłumacząc ją, wypełnili drażniącą lukę w polskim piśmiennictwie filozoficznym.

Zofia Rosińska

¹⁷ Tamże, s. 164.

¹⁸ Tamże.