

Renaud Barbaras

Dwuznaczność ciała : Merleau-Ponty między filozofią transcendentálną a ontologią życia

Nowa Krytyka 24-25, 243-249

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Renaud Barbaras
Université Paris 1 France

Dwuznaczność ciała

Merleau-Ponty między filozofią transcendentálną a ontologią życia*

W *Fenomenie życia* Hans Jonas szkicuje imponującą historię ontologii, osiągnącą szczyt w dualistycznej metafizyce okresu klasycznego, pod wpływem której pozostaje, według niego, cała późniejsza ontologia, łącznie z monizmem. Przypomina on, że owa dualistyczna metafizyka jest głęboko powiązana z epistemologicznym monopolem przyznawanym spostrzeżeniowemu sposobowi poznania i dodaje: „ta dominacja percepcji, wraz z dualistycznym pęknięciem na podmiot i przedmiot, rozważanymi jako dwa różne porządki, dystansująca i obiektywizująca, wprowadza surowy zakaz jakiegokolwiek przenoszenia cech doświadczenia wewnętrznego na interpretację zewnętrznego świata”¹. Ścisłe ujęcie doświadczenia *ciała własnego* prowadzi nas jednak do odrzucenia tego zakazu. Jedność bowiem, a nawet tożsamość wewnętrzności z zewnętrżnością, poświadczona przez bezpośrednie doświadczenie *podmiotu wcielonego* (*de notre incarnation*), prowadzi do zakwestionowania zasadności ontologicznego podziału na czystą świadomość i materię zredukowaną do rozciągłości, a tym samym do odrzucenia uprzywilejowanej roli postrzeżeniowej, tzn. teoretycznej relacji ze światem. Doświadczenie *ciała własnego* ma zatem zasięg ontologiczny: „Ciało żyjące, które

* Serdecznie dziękuję prof. Renaud Barbarasowi i wydawnictwu Mimesis Edizioni za zgodę na opublikowanie tłumaczenia. R. Barbaras: *L'ambiguïté de la chair. Merleau-Ponty entre philosophie transcendantale et ontologie de la vie*, Ellipses 1997.

¹ H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, przeł. D. Lories, Bruxelles, De Boeck, 2001, s. 47.

może umrzeć, mające jakiś świat i należące do tego świata, które odczuwa i może być odczuwane, którego formą zewnętrzną jest organizm i przyczynowość, formą wewnętrzną sobość i celowość, to ciało jest przywołaniem nierozstrzygniętego jeszcze pytania ontologicznego: »czym jest byt?« i samo musi stanowić problem przyszłych prób jego rozstrzygnięcia”. Dlatego też, precyzuje Jonas, „ciało organiczne oznacza kryzys całej znanej do tej pory ontologii i stanowi kryterium dla całej ontologii przyszłej, która będzie mogła przedstawiać się jako naukowa”². Oznacza to, że zamiast próbować umieścić doświadczenie jedności psychofizycznej w ramach ontologicznych odziedziczonych w spadku po dualizmie, co jest próbą skazaną na niepowodzenie, trzeba by raczej wyjść od *ciała własnego*, ażeby na nowo ufundować ontologię w świetle jego szczególnego sposobu bycia, inaczej mówiąc: uczynić z niego ontologiczne świadectwo. Jednak w tej mierze, w jakiej jest ono potwierdzeniem wewnętrzności w *zewnętrzności*, tzn. zewnętrzności niebędącej negacją lub ograniczeniem wewnętrzności, ale warunkiem jej wyłaniania się, pod znakiem zapytania staje sam sens zewnętrzności, a więc i materialności. Ponieważ, wraz z *ciałem własnym*, odkrywamy zewnętrzność niejako zdolną do bycia wewnętrznością, widzimy, w jaki sposób zakwestionowanie metafizycznego dualizmu, możliwe dzięki doświadczeniu *ciała własnego*, idzie w parze z podważeniem uprzywilejowanego znaczenia relacji postrzeżeniowej ze światem oraz nieprzekraczalnego dystansu, który jest od niej nieodłączny: zakwestionowanie dualizmu otwiera drogę dla możliwego przeniesienia cech doświadczenia wewnętrznego, jako doświadczenia cielesnego, na istotę zewnętrzności. Konieczne staje się zrewidowanie kartezjańskiej definicji ciała jako tego, co właśnie wyklucza cały wymiar wewnętrzności. W tym właśnie sensie Jonas rehabilituje *antropomorfizm*:

Być może kłątwa rzucona na wszelki rodzaj antropomorfizmu, a nawet zoomorfizmu, w stosunku do natury – ten zakaz specyficznie dualistyczny czy postdualistyczny w swojej absolutności – okazuje się, w swojej ekstremalnej formie, przesadą. Być może, jeśli zrozumiemy to właściwie, człowiek jest w końcu miarą wszystkich rzeczy – nie przez ustawodawstwo swojego rozumu, ale poprzez model, jaki stanowi jego jedność psychofizyczna, reprezentująca maksimum znanej nam ontologicznej pełni: pełni *wychodząc od której*, poprzez redukcję, należałoby określić specyfikę bytu za pomocą stopniowego odejmowania ontologicznego, docierając aż do minimum prostej materii elementarnej³.

² Ibid., s. 29.

³ Ibid., s. 33.

Jonasowe wskazówki zakreślają dwa możliwe typy doświadczenia, które można określić jako dwie wyższe formy antropomorfizmu. Jeden, który mogliśmy nazwać antropomorfizmem *transcendentalnym*, wychodzi od pierwotnej dwoistości podmiotu i przedmiotu oraz ujmuje ich relację na sposób teoretyczny, czyli percepcyjny; charakterystyczne jest dla niego to, że nie może on stworzyć miejsca dla doświadczenia *ciała własnego*, natychmiast rozdwojonego przez biegunowość tego, co transcendentalne i tego, co empiryczne, konstytuujące i konstytuowane. W tym wypadku podmiot jest miarą wszystkich rzeczy tylko jako warunek ich przejawiania się. Drugi typ doświadczenia, który nazwalibyśmy antropomorfizmem *ontologicznym*, ma, przeciwnie, swój początek w doświadczeniu cielesnym jako poświadczonej jedności tego, co subiektywne i tego, co obiektywne, i widzi w nim uprzywilejowany sposób dotarcia do sensu bycia bytu: *ciało własne* i świat, nie przeciwstawiając się sobie tak jak widzenie i przedmiot, przejawiają się jako dwie modalności jednego sensu pierwotnego bycia. W tym przypadku *żywe ciało* (*le corps vecu*) jest miarą wszystkich rzeczy jako uprzywilejowana realizacja sposobu bycia, który jest sposobem bycia wszelkiego bytu. W tym miejscu trudno nie przywołać Merleau-Ponty'ego i koncepcji cielesnej tkanki (*la Chair*), będącej w centrum jego ostatecznej ontologii: *ciało własne* (*le corps propre*) jest przez niego rozumiane jako szczególny przejaw sensu pierwotnego bytu, to znaczy jako sposób dostępu do *cielesnej tkanki świata* (*la Chair du monde*), której jest wyłącznie „szczególnie znaczącym wariantem”. Zbyt pośpieszne byłoby jednak stwierdzenie, że Merleau-Ponty wyrzeka się filozofii percepcji i ram ontologicznych, które są jej podpora: przeciwnie, pojęcie cielesnej tkanki jest rozumiane jako rozwiązanie lub dopełnienie filozofii percepcji, przyjmującej postać filozofii widzenia. Znaczy to, że filozofię późnego Merleau-Ponty'ego charakteryzuje fundamentalna dwuznaczność, dwuznaczność filozofii percepcji chcącej ujmować cielesność, a więc ostatecznie wahanie między dwiema wyższymi formami antropomorfizmu. Ujmując ciało zarazem jako warunek ukazywania się świata i jako „szczególnie znaczący wariant” cielesnej tkanki, Merleau-Ponty pozostaje pomiędzy dwoma obszarami: fenomenologią percepcji oraz ontologią ufundowaną na primacie ciała organicznego (*du corps organique*). W tym sensie Merleau-pontiańskie pojęcie cielesnej tkanki nie jest wcale ostatnim słowem jego filozofii, lecz wyrazem jego ostatecznego niezdecydowania.

Owa dwuznaczność jest już widoczna w sposobie, w jaki Merleau-Ponty charakteryzuje *ciało własne* (*le corps propre*), punkt wyjścia swojej analizy.

Z jednej strony, w widoczny sposób dba o zaakcentowanie jego nieredukowalnej jedności, w której kartezjański wymiar zjednoczenia staje się jakby właściwą tkanką naszej egzystencji, w której psychika oraz cielesność byłyby tylko momentami abstrakcyjnymi. Nacisk na wymiar motoryczny i dynamiczny percepcji, na „»praktoгноzję« [...], którą trzeba uznać za oryginalną i chyba źródłową postać egzystencji”⁴, podobnie jak obecność egzystencjalnego słownictwa w *Widzialnym i niewidzialnym*, zmierzają niewątpliwie w tym kierunku. Bez wątpienia Merleau-Ponty szuka ucieczki od słownika filozofii świadomości i od ciągłej oscylacji, która popycha ciało w stronę subiektywności, aby następnie zepchnąć je w stronę obiektywnego przedmiotu⁵. Ale, z drugiej strony, uderza to, że większość analiz *ciała własnego* pozostaje w obszarze słownikowym fenomenologii percepcji. *Ciało własne* jest definiowane jako „widzące–widziane”, „dotykające–dotykane”, a więc od razu podzielone na kategorie, których miałoby być żywym zakwestionowaniem. I tak, na przykład: „To, że ciało jest widzące, oznacza, co osobliwe, że jest ono widzialne. Gdy pytam, co mam na myśli, gdy mówię, że to ciało widzi, odnajduję jedynie to, że jest ono »od jakiejś strony« [...] widzialne w akcie patrzenia”⁶. Tak więc w tym samym momencie, w którym Merleau-Ponty chce ujmować ontologiczną jedność *ciała własnego* – jako niebędącego ani czystą świadomością, ani rzeczą rozciąglą, raczej jako coś obcego tym dwóm kategoriom – zadowala się odnowieniem pojęciowości binarnej, pochodzącej z filozofii świadomości, jak gdyby cokolwiek z życia naszego ciała mogło zostać restytuowane w idei, że widzący jest zarazem widzialny. Podwójne wykluczenie zatem (ani, ani), które obiecywało innowację ontologiczną, zostaje zdegradowane do dwóch afirmacji (i, i: widzący i widzialny).

Ściśle rzecz ujmując, to dwojakie ujęcie ciała pozwala odróżnić dwa sposoby przejścia od mojego ciała do bytu, co w konsekwencji pozwala na wydobycie dwóch różnych sensów cielesnej tkanki. Z jednej strony, Merleau-Ponty zwraca uwagę na ontologiczną oryginalność mojego ciała, żeby móc ująć na nowo status fenomenalnej zewnętrżności: ponieważ moje ciało jest jednocześnie ciałem anonimowym, mamy prawo stwierdzić, że inne ciała nie mogą być obce wobec sposobu bycia mojego ciała, krótko mówiąc, że sens bycia mojego ciała oświet-

⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 160.

⁵ „Ontologia byłaby wypracowaniem pojęć, które powinny zastąpić pojęcia podmiotowości transcendentalnej, pojęcia podmiotu, przedmiotu, sensu”. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Warszawa 1996, s. 173.

⁶ *Ibid.*, s. 271.

la status ontologiczny zewnętrznej rzeczywistości. Jeśli bowiem moje ciało jest wyłanianiem się jawności, przynajmniej w postaci doznania w obszarze jakiegoś fragmentu materii, to realność zewnętrzna nie może już być definiowana bez odnoszenia się do możliwego przejawiania się i nie powinna być już utożsamiana z czystą rozciągłością. Właśnie tę jedność ontologiczną ujmuje pojęcie cielesnej tkanki, określające zarówno *ciało własne*, jak i *tkankę świata* (*la texture du monde*). Kiedy moja prawa ręka styka się z lewą w trakcie dotykania rzeczy, podmiot dotykający „spada do rangi tego, co dotykane, schodzi do poziomu rzeczy, tak, że sam dotyk zaczyna należeć do świata i jakby być w rzeczach”⁷; dlatego też, pisze znowu Merleau-Ponty, „Spoistość ciała bynajmniej nie rywalizuje z gęszczeniem świata, ale jest, przeciwnie, jedynym sposobem przenikania do serca rzeczy, przekształcania mnie w świat, a rzeczy – w tkankę cielesności”⁸. Nasze ciało jest, w tym właśnie sensie, miarą wszystkich rzeczy, a tym samym jesteśmy także blisko antropomorfizmu, o który upomina się Jonas. Zresztą również Merleau-Ponty rozważa to stanowisko: „Kiedy mówimy o cielesnej tkance widzialnego, nie zamierzamy uprawiać antropologii, opisywać świata jako świata pokrytego wszystkimi naszymi projekcjami, zastrzegając się, iż może on taki być dzięki człowieczej masce. Chcemy powiedzieć, przeciwnie, że byt cielesny [...] jest prototypem bytu, którego nasze ciało, czująca doznaniowość, jest szczególnie wyróżnioną odmianą”⁹. Jednakże takie twierdzenie wzięte dosłownie prowadzi do idei prawdziwej jedności ontologicznej między moim ciałem i światem, to znaczy, ostatecznie, do filozofii, która ujmowałaby realność z punktu widzenia życia, a w szczególności życia świadomego, którego wyłonienie się i możliwość byłaby w nim (życiu) zawarta. Taka perspektywa pozwalałaby zdecydowanie wyjść poza fenomenologiczną problematykę percepcji na rzecz tego, co można by nazwać ontologią życia: związek świata z moim ciałem nie byłby już związkiem między tym, co zjawiskowe a jego źródłem lub jego warunkiem, ale niejako związkiem Życia poza sobą z Życiem dla siebie.

Jednak nawet jeśli niektóre sformułowania idą dość daleko (Merleau-Ponty przywołuje na przykład „stosunek widzialnego do samego siebie, który mnie przenika i konstytuuje mnie jako widzącego”), to wydaje się, iż Merleau-Ponty dostrzega tę radykalną konsekwencję właściwie tylko po to, by ją odrzucić, a jego niezdecydowanie można mierzyć wielością jego własnych zastrzeżeń. Od-

⁷ Ibid., s. 138.

⁸ Ibid., s. 140.

⁹ Ibid.

wołując się do heideggerowsko brzmiącej formuły: *to byt mówi w nas, a nie my mówimy o bycie*, dorzuca w notatce: „Jest w końcu coś głębszego u Ruyera, gdy mówi on, że byt w sobie i byt dla siebie są tym samym. Nie należy przez to jednak rozumieć, że rzeczy są duszami”¹⁰. Merleau-Ponty widzi tu jasno że, by tak się wyrazić, jednoznaczna filozofia cielesnej tkanki pchnęłaby nas w kierunku myślenia jedności zewnętrżności oraz wewnętrzności (jak u Jonasa), lub wszechobecności formy dla siebie, jak w Ruyeriańskiej teorii dziedziny absolutnej, nad którą Merleau-Ponty nieustannie sam rozmyślał. Nie może on jednak zaakceptować tego radykalizmu, stanowiącego alternatywę dla fenomenologii percepcji. Antropomorfizm transcendenalny dominuje nad antropomorfizmem ontologicznym, a horyzont otwarty dzięki odkryciu specyfiki ontologicznej naszego ciała zostaje zamknięty zaraz po tym, jak się ukazał: „Tkanka cielesności świata nie jest *odczuwaniem siebie*, tak jak moja cielesność – Jest ona odczuwalna, a nie czująca – Nazywam ją jednak tkanką cielesności [...], by powiedzieć, że jest ona *brzemienna* w możliwości, *Weltmöglichkeit* [...], że absolutnie nie jest ona przedmiotem, że sposób bycia *blosse Sache* jest tylko jej cząstkowym i wtórnym wyrazem. Nie jest to hylozoizm: wręcz przeciwnie, hylozoizm stanowi konceptualizację”¹¹. Cielesność zatem, jak widzimy, nie może mieć jednoznacznego sensu. Chociaż moje ciało jest ostatecznie w sposób bardzo klasyczny definiowane jako „odczuwanie siebie”, a „samopobudzenie” zostaje uznane za warunek odczuwania, oczywiście jest, że nie można w tym samym sensie mówić o ciele moim i o ciele świata. Pęknięcie między ujmującym fenomeny podmiotem a fenomenalną zewnętrżnością dzieli Ciało jako cielesną tkankę na sens *właściwy* i sens wyłącznie *metaforyczny*. Używanie tego pojęcia w odniesieniu do świata ma więc znaczenie przede wszystkim krytyczne i negatywne: zmierza do podkreślenia, że w tej mierze, w jakiej podmiot postrzegający jest wcielony, świat postrzegany nie może dłużej być charakteryzowany w terminach *blosse Sache*, ponieważ zawiera wymiar nieredukowalnej transcendencji. Ciało rzeczywistości zmysłowej odczuwane jest, jak to opisuje Merleau-Ponty w *Signes*, jako „gęste ziarno, które zatrzymuje badanie”¹²: nie oznacza ono niczego innego jak brzemienności sensu w świecie zmysłowym, przesłonięcia esencji w egzystencji. Inaczej mówiąc, nie postąpiliśmy ani kroku dalej w stosunku do *Fenomenologii percepcji*. W tym sensie filozofia Merleau-Ponty’ego pozostaje raczej filozofią wcielenia niż filozofią

¹⁰ Ibid., s. 197.

¹¹ Ibid., s. 249.

¹² M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, s. 211.

Ciała – wcielenia świadomości w organizm, a pośrednio – sensu w rzeczywistość zewnętrzną, i tym samym pozostaje filozofią świadomości.

Ze względu na wyteżoną uwagę, jaką poświęcił ontologicznej specyfice *ciała własnego*, stanowiącego życie oraz zakwestionowanie tradycyjnych podziałów, Merleau-Ponty dociera na próg radykalnej zmiany ontologicznej, w innym sensie radykalnej niż ta, o której mówił, mianowicie zmiany prowadzącej do ujęcia nierozzerwalnej jedności wewnętrzności i zewnętrzności, charakteryzującej nasze ciało jako pierwotną manifestację sensu bycia, w którym ta jedność poprzedzałaby samą siebie; inaczej mówiąc: zewnętrzności zdolnej do wewnętrzności. Ale taka filozofia, taka jednoznaczna ontologia Cieleśności, kazałaby nam wyjść poza problematykę fenomenologiczną, opierającą się na źródłowym rozdarciu fenomenalności, nawet jeśli bez wytchnienia próbuje się ją potem zszywać w teorii intencjonalności. Kończąc te rozważania powiedzieć trzeba najpierw, że filozofia Merleau-Ponty'ego poprzez swoją radykalność fenomenologiczną albo, jak kto chce, swój brak radykalizmu ontologicznego, jest filozofią istotowo niestabilną, w której nie możemy *pozostać*. Rzuca nas ona z konieczności „poniżej” i „powyżej” samej siebie: „poniżej”, w obszar fenomenologii transcendentnej, która pozostaje jej najgłębszą prawdą, i „powyżej”, w ontologię Ciała lub Życia, do początku której dociera, nie mogąc jej podjąć. Z drugiej strony, z naszej analizy wynika, że przekroczenie tego, co nazwałem antropomorfizmem transcendentnym, wymaga porzucenia tego, co od początku do końca ciąży nad Merleau-pontiańskim opisem *ciała własnego*, mianowicie biegunowości widzącego i widzialnego, świadomości oraz przedmiotu. Rozwiązanie polegałoby więc na ujęciu *ciała własnego* na podstawie jego najbardziej neutralnego określenia, mianowicie jako żyjącego, a w konsekwencji na stworzeniu fenomenologii bytu żyjącego – obojętnego na rozdzielenie przedmiotu i podmiotu – przeczuwanej i zarazem całkowicie chybionej w filozofii Heideggera. Można by pokazać, ale nie ma tutaj na to miejsca, że tego typu fenomenologia prowadzi do takiego sposobu określenia Bytu, który wymyka się dwóm antropomorfizmom, od których wyszedłem i które należałoby ukazać jako abstrakcyjne.

Przełożyła MARTA SZABAT

Przekład przejrzała i poprawiła MAŁGORZATA KOWALSKA