

# K. Ligeza

---

## "Le visible et l'invisible", Maurice Merleau-Ponty, Paris 1964 : [recenzja]

---

*Studia Philosophiae Christianae* 9/2, 189-194

---

1973

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

już zdezaktualizowanych np. H. Driescha. Nie znaczy to, że odrzuca się podejście celowościowe i całościowe, przeciwnie, znajduje ono właściwy sens w dialektyce. Reasumując, można stwierdzić, że omawiana praca zbiorowa, mimo swego ogólnego ujęcia, miejscami niezbyt precyzyjnego, stanowi jedną z niewielu prób wskazania problematyki filozoficznej i metodologicznej w dziedzinie ewolucji biologicznej.

J. M. Dołęga

*Maurice Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible*, publié par Claude Lefort, Gallimard, Paris 1964, 360

Maurice Merleau-Ponty zmarł nagle 3 maja 1961 roku, pozostawiając manuskrypt *Le visible et l'invisible* i *Notes de travail*. Całość tekstów zebrał Claude Lefort, który zadbał o dokładne ich scalenie i ustalenie odpowiedniego tytułu książki, nie sformułowanego przez samego autora. W ten sposób w roku 1964 ukazało się ostatnie, niedokończone zresztą, dzieło fenomenologa francuskiego. Brak wykończenia jest znamennym rysem całego dzieła. Autor często np. wskazuje na problemy, nie podejmując próby ich rozwiązania. Dotyczy to szczególnie drugiej części książki: „*Notes de travail*”. Lefort wskazuje, że były to często myśli pospiesznie notowane i nie zawsze stylistycznie poprawnie (13). Mimo, iż jest to dzieło niedokończone, pozwala na ustalenie tego, do jakich rozwiązań doszedł autor w swoich dociekaniach naukowych. Niewątpliwie książka jest ostatnim ukazaniem problematyki filozoficznej i zamyka całość bogatej twórczości naukowej autora.

Co to znaczy „psychiczne” i „cielesne”, jaki jest między nimi związek, co zawdzięczamy w sensie poznawczym tym dwóm wartościom stanowiącym człowieka? Są to niektóre tylko problemy spośród wielu, którym poświęcona jest książka i do ich przedstawienia ograniczę się w poniższych uwagach. Oto ich kolejność: 1. Koncepcja ciała ludzkiego. 2. Aspekt psychiczny człowieka. 3. Psychofizyczne złożenie człowieka.

1. Problem relacji między bytem w sobie a życiem wewnętrznym jest jakby kluczem do poznania świata, rzeczy oraz bytu wyobrażeniowego i świadomego. Pierwszym krokiem do rozwiązania tego problemu jest uwzględnienie tworzywa subiektywnego, czyli części wniesionej przez nasze ciało, zdążającej do odtwrczenia samej rzeczy. Percepcja dokonuje się po stronie ciała, nie zaś rzeczy, jak uważa się potocznie. To moje ciało powoduje, że dążę do rzeczy samych, lecz ono też zakrywa je przede mną, stwarza dystans, którego nie można usunąć. Moje ciało nie postrzega, lecz jest jakby ramą percepcji, przechodzącą

przez porządek wewnętrzny, obwody sensc-motoryczne, lecz nigdy nie jest tym, co postrzega.

Czym wobec tego jest nasze ciało? Autor uważa, że jest ono utworzone z tego samego tworzywa, co i świat. Jest postrzegalne, więcej, ciało moje uczestniczy w świecie, reflektuje go i wkracza w nie i nie jest tylko postrzegany wśród postrzeganych, lecz jest miarą wszystkiego i określa wymiary świata. W tym sensie ciało moje niezupełnie pokrywa się z „ciałem” świata, bowiem jest nieczujące. Ono pomaga mi zrzucić ciało własne, doskonalej percypowane, ono w tym też sensie nazywa się moim ciałem, przez które docieram do bytu. Poznać byt w sobie to poznać także ciało.

Nasze ciało jest czasoprzestrzenne, widzialne i dotykalne jak rzecz, jest otwarte na świat i nas otwiera na świat poprzez mówienie i myślenie. Jako widzialne postrzega się też samo, jest to naturalne otwarcie nas na „widzialne” i umożliwia poznanie tego, co zewnętrzne i wewnętrzne. Ciało zatem staje się częścią tego, co widzialne. Dzięki temu mogę zbliżyć się do rzeczy. Ciało nie jest materią, lecz jakby nawinięciem widzialnego przez ciało widzące, jest potwierdzeniem dojścia do rzeczy (191).

Nie można powiedzieć, że moje ciało widzi, lecz, że bierze udział w widzialnym i tam uzyskuje swój sens. Moje ciało obejmuje wszystkie rzeczy widzialne i dotykalne. Znajdując wokół siebie realny świat, dostrzegam coś więcej niż przedmioty, napotykam byt, w którym uczestniczy moje widzenie, jako w widzialności wcześniejszej od mojej własnej, a także od moich działań i aktów. Nasze ciało wkracza w byt i jest jakby powłoką między nami a „rdzeniem” bytu. Stanowi to trwałe otwarcie nas na byt. Ciało związane jest swoimi częściami ze światem, mając w ten sposób możliwość modelowania go. Gęstość ciała nie jest przeszkodą widzialności. Jestem jakby w centrum widzialnego i jednocześnie dzieli mnie pewien dystans. Łączność z widzialnym za-wdzięczam tylko mojemu ciału, ono łączy mnie z rzeczami przez swoją ontogenezę. Mogę znaleźć się w takiej sytuacji, że oglądam to, co z kolei jest widziane przez innych i może być tak, że ktoś ogląda mnie, podobnie jak inne rzeczy i wówczas ja jestem tym widzianym. To „osnuć” widzianego przez widzące może ożywiać inne ciała, być czującym w ogóle, przed zmysłowym w ogóle. Ogólność — stwierdza autor — jest zasadą mojego ciała i otwiera go na inne, a także na jakąś „niecielesność”. Nasze działanie zdążające do zobaczenia rzeczy w rzeczywistości, być może, do nich nie zmierza, lecz do ciała w ogóle.

Moje ciało nie jest wiązką świadomości, przylegającą odpowiednio do rąk, oczu itd. Chodzi o wyrażenie tego, że moja świadomość nie jest złożona z wielu świadomości „czegoś” i podtrzymywana przez jed-

ność przedrefleksyjną i przedciektywną mojego ciała. Merleau-Ponty mówi o dwóch stronach naszego ciała, wyróżniając „ciało odczuwane”, inaczej „zjawiskowe”, mogące być przedmiotem poznania dla innych ludzi i „ciało czujące”, zwane „obiektywnym”, aktywnie ujmującym inne ciała (180). Takie rozróżnienie stawia człowieka w dwóch porządkach: „podmiotu i przedmiotu”. Czy ten podwójny charakter pozwala nam w ogóle ujmować ciało człowieka? Mówiąc o ciele wśród rzeczy, autor wskazuje na głębszy sens, stwierdza, że ciało odcina się od rzeczy i jest czymś więcej, niż rzecz widziana. Wszystkie rzeczy widziane są wokół ciała, wchodzą w jego obręb, są w nim, dotykają tego, co zewnętrzne i wewnętrzne. Widzenie i dotykanie jest dla ciała środkiem uczestniczenia w rzeczach, choć to ciało nie należy do rzeczy w ten sposób, w jaki świat jest uniwersalnym. I w tym sensie nie można mówić o dwóch stronach ciała, z których jedna, „zjawiskowa”, należy do świata. Ciało nie jest ani samą rzeczą oglądaną, ani oglądającą. Stąd lepiej mówić o ciele jako o dwóch segmentach tj. odczuwanym i odczuwającym. W tym układzie ciało wciela się w całość zmysłowego.

Autor odrzuca poglądy, według których ciało umieszcza się w świecie, a widzące jest w ciele, lub odwrotnie, świat i ciało w widzącym. Ciało nie jest materią w sensie korpuskularnym. Nie wiadomo też, czy ciało jest z materiału „psychicznego”. Jak bowiem wprowadziłbym go do bytu i w jaki sposób mógłby on oddziaływać na moje ciało? Ciało dalej nie jest substancją ani duchem. Lepiej o nim mówić jako o elemencie. Termin taki stosuje się mówiąc o wodzie, powietrzu ziemi, ogniu, to znaczy w sensie rzeczy ogólnej, zasady niewcielonej, która zakłada taki typ bytu, że wszędzie, gdzie jest, znajduje się część (184). Ciało tak pojęte jest elementem bytu czaso-przestrzennym. Należałoby wykazać, że jest elementem ostatecznym, że nie jest unią lub złożeniem z dwóch substancji.

Człowiek — utrzymuje autor — jest zasadniczo obcy dla bytu rzeczy, a świat poznajemy na zasadzie upodobania go z nami, ściślej zaś dzieje się to przez przedłużenie mojego ciała do tego stopnia, iż można powiedzieć, że ja jestem światem. Schemat świata musi być koniecznie schematem ciała w sobie. Ciało świata jest niepodzielnością tego bytu zmysłowego, którym jestem ja. Autor podaje wiele określeń ciała ludzkiego, ostateczna odpowiedź, czym jest ciało ludzkie, pozostanie przedmiotem wiary, podobnie jak sens życia. Wizja świata jest moja i wyraża się w sędzie przez nasze konfrontacje z innymi, a więc jest czymś ogólnym (192).

2. Autor dokonuje podziału na to, co jest zmysłowe i cielesne oraz to, co psychiczne i duchowe. Porządek psychiczny cechuje niewidzialność i niestałość. Pojęcie psychologii są jeszcze archaiczne. Dokonując rewii-

zji poglądów w tym zakresie, należy wrócić do psychologii introspekcyjnej, gdyż tylko na drodze introspekcji możemy zdobyć obraz siebie. Nie ma również poza introspekcją innego dojścia do drugiego człowieka, który jest nam dostępny tylko przez to, co istnieje w nas. Wszystkie inne ujęcia sprowadzają się do wyciągania na zewnątrz tego, co jest wewnętrzne. Jak właściwie należy określić psychizm? Merleau-Ponty opisuje go jako złożone geologiczne, pewną „rzecz” niewidzialną, która znajduje się gdzieś poza ciałami żywymi i przez to zakłada niemożliwość znalezienia dokładnego punktu obserwacyjnego. Tego, co psychiczne nie można określić przez wskazanie stosunków funkcjonalnych, jak to czyni psychologia od 50 lat. Psychizm nie jest przedmiotem (39—41).

Merleau-Ponty, idąc za Proustem, określa ideę jako coś, co jest różne od tego, co zmysłowe, a co stanowi jego podłoże i głębię. Dzięki temu, że idee wiążą się z ciałem, są poznawalne (196). Np. idea inteligencji jest dana tylko w doświadczeniu, podobnie idea bytu ukazuje się nam pod pewnym zamaskowaniem. Idei nie widzimy, nie słyszymy, są poza zasięgiem naszych zmysłów. Gdy idzie o pytanie, czy moje ciało jest ideą czy rzeczą, autora wyraża się zdecydowanie, że ani jednym ani drugim, jest raczej ich miarą (199). Idealność nie jest więc zupełnie obca ciału, przeciwnie — daje mu swoją głębię, oś, wymiary. Idealność czysta nie jest możliwa bez ciała, ponieważ w nim żyje, dzieje się. Jak widzialność ożywia świat zmysłowy nie poza ciałem, lecz w nim, tak idee ożywiają mój świat wewnętrzny (201).

Wśród wielu moich ruchów są takie, które nie docierają nigdzie, nie są podobne do innych, to są gesty, mimiki, a przede wszystkim dziwne ruchy mojego gardła powodujące głos i kończące się wtedy, gdy je słyszę. Podobnie jak metal, jestem czymś dźwięczącym, lecz mój głos łączy się z moim życiem, jako głos wyłącznie mój. Jeśli jestem tak blisko, że mogę słyszeć mowę drugiego, wówczas uczestniczę w niej jak w swojej i tak zaczynam myśleć i wyróżniać swoje myśli. Tak dochodzimy do *intuitus mentis*, strony duchowej i jej genezy. To jednak nie obecność innych ciał pozwala wytworzyć myśl lub ideę, ponieważ taki zarobek myślowy tkwi we mnie (191).

Myśl posiada jakby trzy wymiary wyrażane stosunkiem do mnie, świata i drugiego. Nie mamy bezpośredniego odniesienia do myśli, nasze odczuwanie jest rozproszone po całym ciele i dlatego mówi się, że ręka dotyka lub oko widzi. Autor chce określić, jakie jest widzenie centralne, wiążące widzenia rozproszone, gdyż ono zarządza naszym ciałem. Owe widzenia rozproszone przepojone są tym, że to ja widzę. Myśl można pojąć jako infrastrukturę naszego widzenia, w ten sposób zyskuje ona tę wartość, że dochodzi do naszego ciała. Kiedy widzenie

ukryte zmienia się w słowo i kiedy słowo tworzy pole nazwowe i mówione, kiedy zatem zmienia się strukturę świata widzialnego, jest to już oglądanie umysłowe (203).

Merleau-Ponty, posługując się pojęciem „ducha”, zasadniczo nie wyszedł w jego pojmowaniu poza przyrodniczy opis niematerialności. Z „Notes de travail” dowiadujemy się, że zamiarem autora było ukazanie duchowości w aspekcie filozoficznym.

Refleksyjność można zrozumieć przez nasze ciało jako stosunek siebie do ciała, czyli słowa.

To właśnie nasze ciało daje nam możliwość ujmowania sensu i rozumienia, moje wnętrze natomiast poznaję bez ciała.

Dla duszy stan myślenia jest jej stanem najwłaściwszym, niezależnym ode mnie. Ja nie mogę nakazać sobie myśleć, jak nie mogę nakazać sercu bić (274—275). Myśl posiada jakby miejsce, niezbędne w punkcie czasowo-przestrzennym i nie można powiedzieć, że jakiś „duch” jest tu lub tam. Duch nie zajmuje żadnego miejsca obiektywnego i dlatego udziela się w miejscu, z którym łączy się przez swoje otoczenie. Świat idei wkracza w obręb języka. Słowa innych pozwalają mi mówić, myśleć, ponieważ stwarzają we mnie jakieś drugie ja i określają mnie we mnie samym. Słowa drugiego tworzą jakby kratę, przez którą widzę.

3. Problem złożenia człowieka z duszy i ciała żywo zajmował autora, który określał to zagadnienie jako jedno z najtrudniejszych. Nie pozostał jednak w tym względzie definitywnego rozwiązania.

Rozważań dotyczących człowieka nie należy zaczynać od substancji, ciała i ducha w znaczeniu filozoficznym, lecz od ich opisu fenomenologicznego.

Nie można więc zestawiać duszy i ciała jako dwóch substancji pozytywnych, ani jako natury, która zapodmiotowuje duszę w funkcjonowaniu według konstytucji ciała, ani tym bardziej jako paralelizmu dusza—ciało. Ciało ludzkie można przeciwstawić świadomości jako psycho-fizyczne. W każdej podmiotowości niecielesnej ciała ludzkiego musi być coś, co nie jest psychiczne w sensie psychologicznym. Autor utrzymuje za Husserlem, że ciała ludzkie mają „stronę duchową”. Nie można opisać naszego ciała — utrzymuje dalej fenomenolog francuski — pomijając jego proces stawania się ciałem obdarzonym życiem psychicznym. I trudno jest powiedzieć, czy ciało bardziej jest duchowe, czy duch bardziej cielesny (313). Wydaje się jednak bardziej oczywistym, biorąc pod uwagę rozważania autora, że ciało ma stronę duchową i z opisu tego aspektu człowieka wynika, że nie jest ono w pełni opisywalne w terminach obiektywnych.

I cały sens spójności między ciałem i duszą — w płaszczyźnie opisu przyrodniczego najlepiej wyraża porównanie, jakim posłużył się Merleau-Ponty dla jego zobrazowania. Dusza jest wmontowana w ciało jak pól w ziemię, bez dokładnego połączenia między ziemią i polem. Można sobie wyobrazić, że dusza jest wgłębieniem ciała, ciało wypukłością duszy. Dusza przylega do ciała, jak znaczenie do rzeczy kulturowych. Nie jest ona próżnią, może stać się absolutną przez swój stosunek do bytu, który byłby pełnią i rdzeniem — (286).

Trudno ukazać w pełni złożoną problematykę, jaką porusza omawiana praca. Przedstawiono w zarysie tematykę związaną z teorią człowieka u Merleau-Ponty'ego. „Percepcja, ciało, duch, świadomość i inne pojęcia przedstawione są w płaszczyźnie opisu fenomenologicznego i pozwalają zaobserwować możliwość tworzenia filozofii, poprzedzonej wnikliwą analizą faktów i pojęć przyrodniczych, którym odpowiadają pojęcia filozoficzne jak np. ciało-dusza, ich złożenie, a także inne. Podwójna perspektywa pojęciowa w teorii człowieka, jaką stosuje filozof francuski, wnosi wiele w rozważania nad filozofią człowieka — akcentując jej wieloaspektowość.

Język, którym posługuje się autor, jest trudny. Pojęcia nie są zawsze wyprecyzowane. Samo jednak przedstawienie problemów jest wnikliwe i odbiegające często od dotychczasowych koncepcji człowieka, a szczególnie ciała ludzkiego.

Koncepcja ciała ludzkiego w ujęciu Merleau-Ponty'ego stała się już niemal klasyczną teorią i wielu autorów ujawnia zależność od niej w swoich ujęciach, np. Alphonse De Waelhens, C. A. Van Peursen i inni. Z tej choćby racji omawiane dzieło zasługuje na szczególną uwagę. Znajomość podstawowych tez autora oraz specyficznego ich ujmowania i uzasadniania może pobudzić do nowych przemyśleń i prób konfrontacji z innymi ujęciami filozofii człowieka.

*K. Ligęza*

*W. S. Gott, A. D. Ursuł, O nekotorych aspektach wzaimoswjazi filozofii i jestestwoznanija, Filozofskie Nauki 1971, Nr 4, 50—60*

W literaturze filozoficznej spotyka się dwa diametralnie różne stanowiska wobec zagadnienia związku między filozofią i przyrodoznawstwem. Według jednego z nich filozofia i przyrodoznawstwo są samodzielными, oddzielnymi dziedzinami wiedzy ludzkiej, w takim znaczeniu, że żadna z nich nie potrzebuje drugiej do swego istnienia i rozwoju. Można być filozofem nie interesując się wcale i nie znając osią-