

Claude Lefort

Merleau-Ponty: ciało, żywy mięsz

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 2 (32), 194-213

1977

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Claude Lefort

Merleau-Ponty: ciało, żywy mięsz *

I

«Chodzi o to, by doświadczenie (...) nieme jeszcze doprowadzić do czystego wyrazu jego własnego sensu» — tę formułę Husserla, którą cytuje i komentuje Merleau-Ponty w przedmowie do «Fenomenologii postrzegania»¹, chciałoby się przenieść jako motto do jego dzieła — tak dalece streszcza ona jego intencje — a następcy przypisać ambicję, którą on przyznaje — w tym samym tekście — inicjatorowi: «dążenie do zrównania refleksji z nierefleksyjnym życiem świadomości»². Powrót do doświadczenia, odkrywanie tego, co podtrzymuje i ożywia działanie refleksji — wszystko to u Merleau-Ponty'ego dzieje się na drodze, która go oddala od Husserla, odłania on bowiem daremność przedsięwzięcia, którego by celem było postawienie filozofa u zasady wszechrzeczy oraz wyjawienie mu sekretu konstytucji istot i takim roszczeniem przeciwstawia niezastąpione zalety opisu. Wydaje mu się wszelako, że ta droga została już otwarta przez tego, kto nie chciał iść nią do końca, i sądzi, że właśnie w jego dziele, w jego ostatnich pismach znajduje ścieżkę prowadzącą do jego własnej filozofii. Otóż idzie o to, aby określić miejsce, do którego doszedł tamten, a które jemu przyjdzie wkrótce opuścić, albowiem było mu potrzebne właściwie tylko po to, aby przekonać się, że obstawanie przy nim jest niemożli-

* Pierwodruk ukazał się w „L'Arc” 1971 nr 46.

¹ Zob. *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*. Warszawa 1965 PWN, s. 430.

² *Ibidem*, s. 431.

we, i wyzbyć się tego ostatniego złudzenia, jakim byłoby czyste od-
tworzenie doświadczenia.

To analiza ciała («le corps») dokonana w «Fenomenologii postrzegania» narzuca wiedzy nowy status. Jeśli przyjąć, że jest jakaś wiedza ciała, a nawet rozproszona w nim jakaś wiedza właściwa poszczególnym organom, oku lub ręce, to trzeba odrzucić model świadomości jako czegoś przejrzystego dla siebie, szukać w najbardziej nawet oderwanych formach myślenia oznak związku ze zmysłowością i zamiast uwalniać się od niej dzięki fikcji transcendentального pobudzenia, oddać się opisywaniu paradoksów istnienia w świecie.

Oczywiście, autor nie pragnie przenosić do ciała owego początku, który nowoczesna filozofia umieszczała w świadomości. Aby przypisywać mu ten zamiar, trzeba się uprzeć, żeby go nie rozumieć. «Fenomenologia postrzegania» doszukuje się własnej podstawy w nowej teorii «cogito», czasu i wolności, której poświęcona jest ostatnia część dzieła. Najwyraźniej sformułowany rozdział — «Rzeczy naturalne a świat ludzki» — zakreśla w sposób stanowczy granice opisu psychologicznego; ustaliwszy, że rzecz jest korelatem ciała, Merleau-Ponty podejmuje zagadkę jego transcendencji, przyjmuje sprzeczność między Bytem-w-sobie a Bytem-dla-nas i stara się, jeśli nie rozwiązać, to przynajmniej ją podjąć, powracając do doświadczeń czasowości i niejednoznaczności cechującej wszelkie sytuacje podmiotu. Jeśli jednak nie pozwala nam umiejscawiać w ciele genezy świata zmysłowego i jego przedstawień, to przecież odnajduje niewątpliwie w nim możliwość dojścia do źródłowości, owej źródłowości zwanej niemym doświadczeniem lub nierefleksyjnym życiem świadomości. Dopiero poznanie różnicy między ciałem a rzeczami materialnymi (a mianowicie, że nie znajduje się ono ani w przestrzeni, ani w czasie, ani poza przestrzenią i czasem, że przestrzeń i czas zawsze je implikują, jakkolwiek nie da się w nie wpisać jego kształtów), dopiero prześledzenie wymiany zachodzącej między nim a światem, kiedy to przez wcielenie ustanawia się samo a jednocześnie coś tam nastaje, dopiero stracenie z oczu przy spotkaniu z nim wszystkich orientacyjnych znaków, które stanowią o różnicy między podmiotem a przedmiotem, zmusza nas do opuszczenia terenów metafizyki, których granice rozszerzył Husserl tylko po to, aby lepiej bronić twierdzy «cogito». Ciało otwiera przez to drogę przed myślą, której nic już chyba nie zdoła powstrzymać, albo też — aby zachować wierność formułom przedmowy — powiedzmy, że wyobraża ono w całym tego słowa znaczeniu to, co nieme, a czemu należy

pozwoić przemówić, to, co niewiadome, a z czego trzeba wydobyć wiedzę, jeśli się pragnie osiąść prawdę o mowie, o wiedzy; prawdę, którą przesłania metafizyka.

Skąd bierze się ów przywilej przyznany ciału? Pytanie wydaje się zbyt proste. Czy nie wystarczy opisać bez uprzedzeń postrzeganie, by oddać sprawiedliwość doświadczeniu, które wykaże braki kategorii używanych przez filozofów? Ale odpowiedź byłaby jeszcze bardziej zbyt prosta. Nie mogłaby zdać sprawy ani z siły uprzedzeń, ani z tej mocy, która pozwala się ich wyzbyć. Czy można powiedzieć, że doświadczenie jest samouctwem, nie dodając natychmiast, że pozwala sobie na jawną niewiedzę, i nie przywołując na myśl tego innego doświadczenia, którym byłaby praca prowadząca do jego odkrycia?

Chciałoby się odsunąć te trudności, odwołując się do postępów nauki. Możliwość przyjęcia niemego świadectwa zmysłów byłaby uzależniona od utworzenia narzędzi zdolnych do ujawnienia właściwości, które sprawiają, że ciało nie jest porównywalne do maszyny. A jeśli tak, to nie uprzedzenia, lecz zawodność poznawczych środków odstręczała Kartezjusza od zgłębienia tego, o czym — jako człowiek nauczony czegoś praktyką życiową — nie mógł nie wiedzieć. Dostrzegając miejsce, jakie zajmują u Merleau-Ponty'ego fakty dostarczone przez psychologię i psychopatologię, musielibyśmy zresztą przyznać, że nauka przewodzi w opracowaniu nowego statusu ciała. Wszelako ta argumentacja prowadziłaby nas znów do nie wytrzymującego krytyki empiryzmu, o ile zakładałaby redukcję nauki do akumulacji instrumentów i przyjmowała, że przez naturalny skutek ich działania doszłoby stopniowo do jakiegoś doświadczenia. Albo, gdyby wymagała odniesienia do tego, co je warunkuje i umożliwia, oraz pójścia na poszukiwanie zasady rządzącej ich odkryciem, to by prowadziła prosto do pytania, które chciano oddalić. A poza tym, jak można utrzymywać, że to obserwacje psychologów wskazują Merleau-Ponty'emu, gdzie ma kierować swe kroki? Wykorzystuje je rozmyślnie bądź dla ujawnienia zabiegów, które wtłaczają opis w kontekst mechanicystyczny, bądź dla wykazania, że przypisują one ciału władze stanowczo nie dające się pogodzić ze statusem przedmiotu. Tego rodzaju wykorzystanie ich zapewne nasuwa myśl o istniejącym w nauce rozdziewie między teorią a praktyką i wzajemnym ich oddziaływaniu na siebie do takiego stopnia, że wspomniana alternatywa częściowo traci na ostrości. Wszelako pozostaje faktem, że nauka o postrzeganiu nie dostarcza fenomenologii podstawy, że

filozof nie zamierza w imię ścisłości przesiewać przez sito jej twierdzeń — co dawałoby mu prawo odrzucać je, poprawiać albo brać w całości, gdyby przynajmniej nie uznał za własne norm postępowania naukowego? Prawda jest taka, że Merleau-Ponty nie zwraca się do psychologii z pytaniem, czym jest ciało, ponieważ wie, że nie w niej tkwi klucz do jego przedstawienia, lecz że otrzymała go sama od metafizyki. Jeśli stawia psychologii pytania, to dlatego, że wypełnia ona i pozwala odczytać — niejako poza metafizyką — w wywodach całkowicie poświęconych temu, co się pojawia, los jej zasad. Psychologia — a ogólniej mówiąc nauka — jest pouczająca, ponieważ nie godzi się z zastrzeżeniami metafizyki, ponieważ zwraca ostentacyjnie ku rzeczom, zapominając o ruchu, który ją uczynił możliwą i który od wycofania się właśnie się zaczął, ponieważ zwłaszcza nie może utrzymać się w miejscu zajmowanym przez to, co w ciele jest poza zasięgiem myśli, przez doświadczenie samego życia, niedostępne dla świadomości. Ale jest pouczająca również dlatego, że — jak to właśnie zaznaczyliśmy — pochłonięta przedmiotem odślania się cała oraz nie jest w stanie czuwać nad własnymi zasadami, że jej szaleńcza pogoń za językiem, w którym by się powiedziało wszystko, kryje w sobie nigdy nie gasnącą żądzę przekraczania tego, co wolno powiedzieć, i że tym samym mimowolnie zaciera granice swojej dziedziny.

Na pytanie: «skąd się biorą przywileje przyznawane ciału?» trzeba tedy odpowiedzieć: z funkcji — jak sądzi Merleau-Ponty — przypisanej przez metafizykę, z funkcji czyniącej z ciała w najwyższym stopniu przedmiot przez nią zaprzeczony i jako takiemu nadającej status przedmiotu nauki. Zapewne, można byłoby się zastanowić, skąd bierze się u filozofa — najprzód u Husserla (jakkolwiek nie rozwija on wszystkich konsekwencji swojej krytyki), a następnie u jego kontynuatora — możliwość rozeznania się w owym przeczeniu. Trzeba wszakże przyznać, że taką możliwość mieli także ich poprzednicy, dzięki którym sami przecież zaznajomili się z nią, i że nie ma po co w doświadczeniu jako takim przeciwstawiać — jak to uczyniliśmy w naszej hipotezie — tego, co leży u źródeł jego ignorancji, temu, co leży w nim u źródeł wiedzy. Skoro zaś przeczenie nie jest zwykłym defektem poznawczym, skoro zakłada jakąś interpretację, świadczy o jej dokonaniu i zaznacza tylko jej niepowodzenie, przemyślenie tego, co było jego przedmiotem, oznaczałoby powrót do przeszłości metafizyki, nie jej odrzucenie w imię doświadczenia, które nie uzyskało ekspresji (jak byśmy cieszyli się zdolnością widze-

nia, której pozbawieni byłiby inni). Przeciwnie, oznaczałoby wyciągnięcie z tego korzyści, uznanie, że metafizyka prowadziła zawsze do odkryć, że doprowadzała do refleksji to, co umykało powszechnym wyobrażeniom ludzi; oznaczałoby po prostu wysiłek uchwycenia tego, co zasłoniła w toku swych odkryć. Stało się tym samym możliwe zbadanie przedmiotu, który uległ zaprzeczeniu, jako tego przedmiotu, który sama wytwarza, a którego nie potrafi umieścić w obrębie własnych wywodów.

Trzeba więc się wystrzegać naiwnej interpretacji formuł, od których wyszliśmy. Powrócić do niemego doświadczenia, zrównać refleksję z nierefleksyjnym życiem — rzeczywiście, program ten odciąga od kartezjanizmu lub kantyzmu, nie należy jednak sądzić, że prowadzi przed metafizykę, skoro doprowadzenie niemego doświadczenia i nierefleksyjnego życia do ekspresji oznaczałoby ich wydobycie spod przytłaczającego je przedstawienia, pod którym zostały ukryte, skoro metafizyka zaczyna się wraz z podjęciem takiego zadania...

Nie ma zatem co się dziwić, kiedy «Fenomenologia postrzegania» przeprowadza w ramach tej samej argumentacji krytykę idei metafizyki (jaką wytworzyła naukowa psychologia) oraz dokonuje odkrycia doświadczenia cielesnego (skąd wyziera właśnie nieme doświadczenie). Istotnie, całe dzieło da się odczytać pod hasłem zawartym w tytule jego obszernego wprowadzenia: «Powrót do zjawisk i klasyczne przesady». Ta sama operacja burzy uprzedzenia, przesady i ukazuje to, czego nie pozwalają dostrzec. Proces wytoczony idealizmowi i realizmowi ściśle kieruje interpretacją cielesnych zachowań. Nawet w samej swej konstrukcji dzieło powtarza w zarysie opracowany przez Tradycję wzorzec, jak gdyby szło tylko o to, aby postawić na odziedziczonym terenie w miejsce zrujnowanej budowli gmach o tych samych proporcjach, co dawny.

Taki wniosek jest jednak niepokojący. Mamy prawo powątpiewać w niezależność takiej krytyki, która chcąc być absolutna, pozostaje tak bardzo podporządkowana odziedziczonej postaci wiedzy. Czyż nie trzeba uznać, że w tym toczącym się przeciwko nim procesie rolę przewodnią mają nadal tezy metafizyki? Zastanowić się, czy w opisie ciała autor nie pozostaje ich niewolnikiem w pewnym sensie, który mu się wymyka? Powiedzieliśmy już, że Merleau-Ponty wybrał drogę odkrywania, powrotu do zjawisk ciała. Ale czy nie zachował całkowitej wiary w metafizykę, założywszy, że to, czemu zaprzecza, jest tym, co zasłania? Czy nie owa wiara kazała mu

wyruszyć na poszukiwanie tego, co pierwotne, kiedy pokazał, że filozofia daje się ponieść wyobraźni, ulegając złudzie najwyższej władzy świadomości? Albo czy nie ona kazała mu szukać ostatecznego tekstu nie w istotach, ale w niemy doświadczeniu, które jest przed nim? Natura tego tekstu jest taka, że z pewnością nigdy nie rozszyfrujemy go do końca, albowiem czas czyni księgę świata i naszego własnego doświadczenia wiecznie otwartą; ale jeśli przyjdzie utracić wiedzę o początku, to zachowuje się przynajmniej początek wiedzy, którego znajomość okazuje się rękojmią prawdy.

Naszym celem jest tu tylko wyśledzenie granic tego przedsięwzięcia, które — bo to jest jego zasada — próbuje utorować sobie drogę poza tradycją metafizyczną; musimy więc wbrew sobie pominąć milczeniem to wszystko, co poza te granice wykracza. Wystarczy tedy zahaczyć pytaniem o miejsce, gdzie odslania się sprzeczność «Fenomenologii postrzegania», gdzie powraca do nas — w odwróconym kształcie — sprzeczność, która została wytropiona u Kartezjusza. W istocie bowiem, podobnie jak nie da się z refleksji zrobić wzorca świadomości bez odwoływania się do pomocy tego, co nierrefleksyjne, oraz bez rezygnowania z poznania jego śladów, tak samo okazuje się niemożliwością oparcie się na tym, co nierrefleksyjne, bez ważności dotarcia do niego i oddania mu sprawiedliwości. Zresztą, wnuknijmy raz jeszcze w formuły, bez których nie mógł się obejść Merleau-Ponty, chcąc uwolnić fenomenologię od Husserlowskiego idealizmu; otóż czy ta chęć zrównania refleksji z nierrefleksyjnym życiem świadomości nie prowadzi od odbudowania tego, co miało ulec zniszczeniu, a więc fikcji pełnoprawnej zbieżności bycia i myślenia? Czy chęć doprowadzenia niemego jeszcze doświadczenia do czystego wyrazu jego własnego sensu nie jest rojeniem o milczeniu równie pełnym sensu jak słowo Boże albo wysuwaniem jakiejś jednej mowy przed mowę w ogóle, której echem byłaby ta druga mowa?

Tym więcej mamy podstaw do odslonięcia tej dwuznaczności, iż sam Merleau-Ponty naprowadza na nią w notatkach do «Widzialnego i niewidzialnego». To dzięki niemu potrafiliśmy wykryć i oznaczyć pęknięcie przebiegające «Fenomenologią postrzegania», a także wyzbyć się złudzenia «przedrefleksyjnego» lub «milczącego» «cogito», które nadałoby sens Kartezjańskiemu «cogito», a wreszcie zrozumieć, że «nawet opis milczenia opiera się całkowicie na własnościach mowy».

Toteż twierdząc, że ciało nie może zachować statusu, jaki nadany

został mu we wczesnych pracach filozofa, ograniczamy się tylko do wydobycia przeprowadzonej przezeń krytyki pewnej konsekwencji, która nie była widoczna. W świetle tej krytyki znika możliwość odnalezienia w ciele takiej formuły doświadczenia, która byłaby kluczem do życia świadomości, skoro nie ciało jest tym, czego rzekomo dotyczy opis. Skoro jego opisanie jest wpisaniem go w rejestr, który otwiera się wraz z praktyką językową, a powrót do tego, co poprzedza myślenie, dokonuje się również w myśleniu. Odkrycie musi tu być rozumiane w całkiem nowym sensie; skoro Merleau-Ponty mówi: «Bycie jest tym, co od nas wymaga tworzenia, abyśmy mogli go doświadczyć». Czym więc jest odkrycie, jeśli nie podporządkowaniem się ekspresji, która w sobie samej napotyka ślad impresji, jeśli nie zaufaniem pokładanym w słowie, które zaświadcza jako mowa o tym, o czym może mówić tylko dlatego, że jest słowem? Może ono być odkryciem wizyjnym, myślowym, nigdy jednak w tym sensie, że osiąga coś, cokolwiek, a tym bardziej, że przenika do głębi rzeczy, skoro urzeczywistnia się w rozziwieniu dowolnych członów, skoro każdy człon poddaje się jemu tylko w sposób okrężny, zawsze za pośrednictwem ekspresji. Oto cała zagadka, której nie da się — mimo najlepszych chęci — wtłoczyć w ramy świadomości czy ciała po to, by ją zniszczyć albo by ją stworzyć oraz znaleźć w niej odpowiedź na wszelkie pytania; to wręcz dzięki temu oddaleniu od tego, co jako zupełnie dostępne następuje się poznaniu, to dzięki temu odłączeniu, którego potwierdzeniem będzie samo myślenie, natykamy się za każdym razem na pewne miejsce oraz na pewne zdarzenie — na topos ciała oraz na zdarzenie, którym jest widzenie, lub na topos psychiki oraz na zdarzenie, którym jest myślenie. Nasza zagadka nie znajduje się ani poza kimś, kto myśli, ani wewnątrz niego — jest to jego własna zagadka, zagadka człowieka. Nie można nawet twierdzić, że człowiek ją pojmuje, skoro daje się jej — gdy tylko zacznie myśleć — nad sobą zapanować i pozwala jej — niczym mowie ojczystej — przez siebie przemawiać. Po zajęciu tak skrajnego stanowiska przez myślenie ono samo — gdy czyni się swoim własnym tematem, przez co wszystko jest do pomyślenia i o co zawsze chodziło filozofii — nie ustaje, lecz zaczyna się przygoda, której zaznać można tylko tworząc. Wolno najwyższej powiedzieć, że filozofia stara się w szczególny sposób sprostać temu wymaganiu, a to przez zdecydowane opowiedzenie się za formą zapytywania. Wszelako osiągnie w tej formie mistrzostwo pod warunkiem, że zapomni o tym, jak sama się zrodziła, jak została

wpisana w myślenie, które przecież za temat sobie obrała, wpisana w bycie myśli, ponieważ wpisanie to dokonuje się w czasie odłączenia się myślenia oraz w czasie odłączania się jej samej jako filozofii. Na tym właśnie polegają pytania filozoficzne, że równocześnie z ich zadaniem, w którym zaciera się zarówno moment początkowy, jak końcowy, i żywioł myśli jawi się jej jako żywioł bezkresny, muszą uczynić własnym znakiem coś, czego dopiero doszukują się w swoim przedmiocie; na tym polega ich działanie, że wszelka odmiana ekspresji okazuje się rodzajem zapytywania, nie tylko widzenie lub mowa, lecz również malarstwo i literatura, a także technika i polityka.

Czy można więc nadal odwoływać się do czegoś nierefleksyjnego, by obrócić to przeciw refleksji? Jeśli się wyrazi te zachowa, to tylko pod tym warunkiem, że osadzi się je znowu w żywym środowisku językowym, w którym są związane niepodzielnie z sobą. Jak nas uczy Merleau-Ponty, sama refleksja ma w sobie coś nierefleksyjnego. Odarta z fikcji świadomości określonej jako coś przejrzystego dla siebie nie oznacza nic innego jak możliwość właściwą myśli wiecznie, kolejno i równocześnie emigrującej do wszystkich rzeczy, o których myśli, możliwość zwrócenia się tu i teraz ku sobie i niejako uchwycenia się od wewnątrz? Otóż tego, że myśl żyje poza sobą i przy sobie, powiedzieć nie można — jakby szło o dwie sprzeczne własności, których połączenie nie podważa realistycznego podziału na w n ę t r z e i z e w n ę t r z e. W wypadku, kiedy myśl nie jest sobie znana, musimy uznać, że nie jest jeszcze przez to od siebie oddzielona, skoro ma zawsze możliwość powrotu do siebie; a nawet w wypadku, gdy ta nieznanomość jest tak wielka, że luka nigdy nie zostanie wypełniona i trzeba dopuścić «myśl nieświadomą», to rozdzielenie wskazuje na ślad samoodniesienia, skoro skutek niego — jak sugeruje Freud — zawiązuje się los naszych myśli, skoro to myśl napiera na myśl, czy też zostaje zakreślony obszar, w którym dokonuje się to działanie. Myśl nie przebywa poza sobą wtedy, kiedy nie jest sobie znana w rzeczach świata — w owych rzeczach, którym użyczymy rzeczywistości obchodzącej się bez naszego współudziału; bezimienny czas i bezimienna przestrzeń jej rozproszenia są również czasem i przestrzenią jej opamiętania się i połączenia z sobą; w swoim rozdarciu świat myśli pozostaje światem wymiany, światem kultury, światem jedynym..., ona zaś nie przebywa poza sobą wtedy, kiedy pogrąża się w otchłani osobniczych dziejów, bo przez to samo, że to nie ja o niej myślę, wszelka ma myśl w niej się znaj-

duje. Tak samo tam, gdzie refleksja może dojść do głosu, nie ma zbieżności myśli z nią samą, nie ma zniesienia różnicy między Byciem a myśleniem; to, co nazywamy refleksją, jest tylko skrajnym sprawdzianem jej stałego odniesienia do siebie, aktualną i momentalną stycznością z sobą, w której *J* a rozbłyskuje, w której rozbłyskująca iskra zwiastuje połączenie myślenia i Bycia. Skrajny to sprawdzian w tym sensie, że to na własną powierzchnię rzuca myśl swój blask, że w jej sygnale, w minimalnym dystansie dzielącym *J* a od *m y ś l ę*, poświadcza się wewnętrzny podział myślenia, jego nie kończąca się ucieczka w głąb.

Powiedzieliśmy już, że myślenie jest potwierdzeniem odłączenia. Merleau-Ponty nie pomija żadnej okazji, aby o tym przypomnieć: widzieć to nie to samo, co myśleć, że się widzi — myśleć to nie to samo, co czuć ani co robić, z drugiej jednak strony to bynajmniej też nie pozostawiać za sobą samego życia. Odłączanie się jest nieustanną pracą nad odłączeniem, odejście zaś pracą myślenia nad samym myśleniem, podobnie jak jego odejście od życia. Otóż, jeżeli myśl podczas ucieczki odnosi się do siebie, a jej przywiązanie do własnego miejsca staje się więzią z wszelkim miejscem, przeto opisanie jej miejsca jest opisem miejsca widzenia, a więc uwieńczeniem opisów jej osobliwego ruchu, a nastanie myślenia zwróconego ku sobie wnosi z sobą pamięć o nastaniu widzenia, życia. Nie może tedy chodzić o zwykły powrót do doświadczenia cielesnego, jak gdyby doświadczenie to miało jakiś pozytywny status a ciało zachowywało jakiś uchwytny myślą dystans, który trzeba byłoby jedynie wykryć we właściwym mu miejscu, wyprzedzającym świadomość. Nie da się podchwycić widzenia, o ile myśl pozwoli mu wymknąć się nam, zatrzymującym się przed jego progiem. Ale również nie może chyba być naszym zadaniem przenoszenie w jeden rejestr tego, co odkryte będzie przez nas w drugim, wydobywanie z doświadczeń myślenia jakiegoś wzorca, który by pozwolił odczytać doświadczenia widzenia, albo odwrotnie. Jeśli myślenie ogarnia widzenie, to dlatego, że widzenie w nim przebywa, że myśl forsując swoje granice, nie uwalnia się od nich, że sama roztacza jakiś krajobraz, próbuje gruntu, ulega rozproszeniu i ponownemu złączeniu, spotyka się z sobą, poznaje co to powierzchnia, głębia i kierunki; albowiem to, co jest do pomyślenia, zgodnie z własnym sposobem bycia ma przestrzenność, quasi-materialność, jak to, co jest widzialne. A także dlatego, że widzenie nie jest zawężone do jakiegoś obszaru, że widzieć, to o wiele więcej niż mieć widok czegoś, to obcować z niewidzial-

nym, być otwartym na wszystkie wymiary i horyzonty postrzegalności, które nie są nigdzie, ani w widzialnym, ani w patrzącym, lecz tworzą wątek idealności, tkanę lub matrycę myślenia.

Czy mamy powziąć sąd, że krytyka, jakiej poddaje Merleau-Ponty swoje pierwsze próby, jest zerwaniem z metafizyką? Prawdą jest, że to, co ta zastania, nie może przybrać postaci tego, czemu sama zaprzecza. Ani ciało, ani nieme doświadczenie nie dają żadnego przedstawienia tego, co jest przez nią przestonięte; nie ma takiego przedstawienia i odkrycie nie jest zawładnięciem czymś ukrytym. Podobnie należałoby powiedzieć, że metafizyka nie utaja niczego prócz własnego ruchu, w którym myślenie, tak jak widzenie, jak zresztą każde inne doświadczenie, pozostaje sobie czymś nieznanym. Jednakże wiedza o tym, co nie jest sobie znane, nie jest czymś z gruntu obcym metafizyce, jest wiedzą możliwą, którą niesie z sobą nieznanomość siebie jako moment pracy myślowej, z którym zawiązuje się nie spotykana dotąd więź. Odtąd badanie tego, co jest, nie oddziela się od interpretacji tego, co jest pomyślane, jako interpretacja badania. Zburzenie Tradycji, w której ruch metafizyki jest sobie nieznanym, okazuje się możliwe tylko dzięki pracy nad pracami tych, którzy w swoim czasie i miejscu burzyli Tradycję — pracami Kartezjusza, Husserla czy jakimikolwiek, w których można odczytać metafizykę.

Jak to pokazuje lektura jego ostatnich pism, Merleau-Ponty nie zaprzestał tropienia w przeszłości zapowiedzi swego przedsięwzięcia. Jeśli wymaga ono zerwania z Tradycją — z tym, co nazywa on filozofią świadomości (jest rzeczą ciekawą, że o tradycji greckiej lub wschodniej mówi tylko w wyjątkowych wypadkach i pod naciskiem okoliczności) — to zerwanie to dochodzi do skutku tylko podczas wyszukiwania w przeszłości znaków zapowiadających jego nastanie. Wiedza czerpana z doświadczeń metafizyki nie gromadzi się poza nią, lecz jest zawsze głównie wiedzą o tym, co w niej nie wiedziało o sobie, co kielkowało w niej jako jej niewiedza i jako takie do niej należało, a także wskazuje na jej dzikie regiony. A więc znów od Husserla, z głębi jego dzieła, z pustych zagłębień niewiedzy, nad którymi roztacza się pozór wiedzy, płynie ku temu, co stawia pytania, zdolność myślenia tu i teraz o tym, co prosi się o pomyślenie. Krytyka Tradycji wymierzona w tradycyjny mit pierwotnej świadomości nie może się obejść bez interpelacji dzieł, w których z całą ścisłością myślenia metafizycznego pojawia się zagadnienie źródła, bez poddania filozofii próbie dziwaczności wiecznego roz-

poczynania. A zagadką jest to, że ta interpelacja, próba ukazuje niemożliwość rozstrzygnięcia o dystansie przebiegającym między kimś jednym a drugim, o miejscu, w którym tkwią obaj, o tym, co się zaczyna tu i ówdzie. Zagadką jest to, że skoro tylko raz odrzuci się jako taki ów punkt pierwotny, powracać zacznie uporczywie zagadnienie źródła, w odniesieniu do myślowego dzieła, pod znakiem «podtrzymanej rozmowy» i «przerywania»³. Jak pojąć stosunek taki, że to, co łączy jednego z drugim, a przez to zespala, wywodzi się z zerwania? Jak pojąć zróżnicowanie członów oraz nie-różnicę, spoza tożsamości i spoza różnicy? Jak pojąć w podtrzymywaniu i przerywaniu — pod znakiem między — trzepotanie się czegoś nieistniejącego? Jeśli do tego sprowadza się zagadnienia źródła, to nie pojawia się ono nigdzie, ani w badaniu widzenia, pragnienia, myślenia, ani w badaniu metafizyki. Chodzi zaledwie o jedno pytanie. A jednak wraz z nim dochodzą do głosu wszystkie inne. Kiedy pytaliśmy: «jak pojąć taki stosunek jak ten...?», już ocieraliśmy się o fałsz, pozwalając wierzyć, że ktokolwiek może pytać ze swego miejsca, podczas gdy pytanie porywa nas z miejsca, obraca nami, przepędza nas, unosi na fali ekspresji. Jeżeli tak samo rzecz ma się z pytaniem o źródło, to zbiega się ono z pytaniem o nadejście, nastanie; jest to zagadnienie, w którym każde «przedtem» wychodzi zawsze na spotkanie wszystkich «przedtem»; w którym fantastyczna postać czegoś pierwotnego jest już naznaczona rozdarciem opisującego ją widzenia, natomiast widzenie inaugurujące wydobywa się z rozbłysku, z rozbicia czegoś, co już jest widzialne; w którym wszelkie otwarcie się na Bycie podwaja tylko jakieś już istniejące otwarcie się na Bycie, tak iż nic nie ma miejsca, nie miało miejsca, a to, co zostało otwarte, jest czymś od siebie oddalonym i nieaktualnym, odbitym, Byciem w zawieszeniu.

Merleau-Ponty pisze w «Widzialnym i niewidzialnym»: «to, co źródłowe, ulega rozbiciu a filozofia powinna towarzyszyć temu rozbiciu, tej nie-zbieżności, temu zróżnicowaniu».

Powiedzenie, że to, co źródłowe, ulega rozbiciu, nie znaczy wyrzeczenia się filozofii, ale doprowadzenie jej do zagadnienia, które ją ożywia, zagadnienia źródła, które zwie się również zagadnieniem Bycia, pytaniem o nic, pytaniem o prawdę. Znaczy tylko opusz-

³ Oba terminy przyjmuję od Maurice Blanchota, który obciążył je niezapomnianym odtąd znaczeniem (*L'entretien infini*. Paris 1970 Gallimard).

czenie terenu, na którym pytanie to znalazło swoje miejsce — terenu filozofii świadomości. Prawdą jest, że to odejście zakłada pewne ryzyko, którego konsekwencje nieustannie się wymykają. Bowiem towarzyszyć rozbiciu tego, co źródłowe, to tyle, co uznać rozbicie swych własnych wywodów; wyrzec się uchwycenia swych własnych źródeł, wzbraniać się przed zajęciem takiej pozycji, która pozwalałaby utrzymywać wszystko pod tym samym zaborem, skazać się na rozdźwięk; to tyle, co zrezygnować nawet z nakreślenia zarówno pytania o Bycie, jak i pytania o jego rozbicie, albowiem czyniąc to doszlibyśmy do urojonego ośrodka czystego promieniowania; to także bodaj narazić się na utratę języka metafizyki (oraz pewności pojęć i zwrotów, które go maskują, nie przestając korzystać z jego praw), skoro język ten jest zamknięty na wrzawę umysłu dzikiego lub oddała go tylko bezwiednie albo przez omyłkę; to wreszcie przystać na to, że mówi się tutaj i teraz, wypowiada zdarzenia, wyrywa je ze zbiorowych wywodów, którymi się karmi nasz własny, i to jedynie za pomocą interpretacji, pozostawiając puste miejsce dla kogoś innego, kto przyjdzie nas odczytać. Prawdą jest wszelako również to, że wraz z podjętym ryzykiem rozbicia, niebezpieczeństwa, zróżnicowania, zapytywanie odnosi się do siebie, a jego ruch — co według Platona i Sokratesa znamionować ma właśnie filozofię — nie przestaje opisywać tożsamego, niweczyć nieustannie tworzącą się różnicę: miejsc, stanowisk i momentów.

II

Wszystkie te perypetie, w których się dokonują i nikną wewnętrzna niepodzielność i wewnętrzny podział obszaru metafizyki, myślenia, mówienia lub widzenia — a także rozpostarcie jednych przez drugich oraz zwinięcie — umieszcza w swoich ostatnich pismach Merleau-Ponty pod wspólnym mianownikiem «żywego miąższu» («la chair».)

Żywy miąższ, «masa urabiana od wewnątrz» — jak pisze; nie substancja, ale «żywiol»; nie byt pozytywny, ale «utajenie», «wymiarowość». Jest to tkanka różnicy, nieustanne nadchodzenie ku sobie w swoistym — chciałoby się rzec — „rozszczepianiu”, w swoistym odłączeniu, po których to, co jest sobą, podobnie jak źródło, jest «zawsze gdzie indziej». Z kolei to, co nadeszło, nastąpiło, nosi zawsze znamię swego wypędzenia, odrzucenia, odcięcia, przy-cumowane tu i teraz z dala od drugiego brzegu, zwrócone ku

czemuś, wskutek jakiegoś odwrócenia, które je unieobecnia, otwarte samo na obie strony ruchem je otwierającym na zewnątrz — wszystko to, co podano nam tu do myślenia, autor określa jako «pojęcie ostateczne», jako coś, «co nie ma nazwy w żadnej filozofii». Wraz z żywym mięszem nie otrzymujemy lepiej opracowanej wersji niemego doświadczenia, jakiegoś ostatecznego tekstu, który ongiś był rozszyfrowany poprzez ciało. To raczej wskutek degradacji tego tekstu, porażki, jaką poniósł obraz ciała, stajemy ze swoimi pytaniami przed żywym mięszem jako pojęciem ostatecznym. Jest czymś ostatecznym w tym sensie, że nadaje nazwę czemuś, co nie ma postaci, nie przebywa nigdzie, nie tkwi w ukrytej głębi, nie zakłada tedy odniesienia do podmiotu, który by to odkrywał, z którego brałby się ruch odkrywania; a także w tym sensie, że zawiera zagadkę różnicowania i refleksji, dziejów i powtórzenia.

Trzeba jeszcze rzec więcej. Otóż, właśnie dlatego, że zjawiska cielesne straciły przywilej źródłowości, a żywy miąższ nie ma umiejscowionych narodzin, na to, żeby mówić tu o narodzinach, trzeba dopomóc sobie uwzględnieniem jego «żywiołu», właśnie dlatego, że wszelki żywy miąższ jest zarazem rozwijaniem się jednego i owijaniem drugiego miąższu, staje się możliwe kierowanie pytań do rzeczy zmysłowych, nawiązanie do intencji «Fenomenologii» tak, by wolno było ponowić pytanie o źródło. To fakt, że w szkicach ze «Znaków», w «Oku i umyśle», «Widzialnym i niewidzialnym» Merleau-Ponty zastanawia się nad rozpoczęciem swoich wywodów od tego pytania. Gdy pisze, że «świat zmysłowy jest starszy od myślowego uniwersum» albo że «dziecko postrzega, zanim zacznie myśleć (...) i na początku umieszcza w jednych rzeczach swe marzenia a w drugich swe myśli (...)» oraz że «te fakty dotyczące genezy nie mogą być pomijane przez filozofię na korzyść analizy wewnętrznej» — w zdaniach tych nie ma ani cienia dwuznaczności. Zagadnienie źródła może zostać sformułowane jedynie w terminach genealogii; jeśli w niej, jak mówiliśmy, każde «przedtem» wychodzi zawsze na spotkanie innych «przedtem», jeśli różnica w czasie zaciera się wraz z pozytywnością członów, które ją podtrzymują, to zatarcie to również jest czymś. Jak można o nim zapomnieć? Jak można nie znać ciężaru «przedtem» i usuwać z czasu różnicę? Uwolnić się od genealogii przez wtłoczenie jej w porządek empiryczny można tylko zapoznając, że to, co tak nazywamy, wymaga przemyślenia i urabia środowisko, w którym

upływa nasze życie, i że nie możemy się obejść bez różnicy czasowej, nawet kiedy usuniemy różnicę z czasu, bo w przeciwnym razie nie pozostanie nam nic poza urojeniem.

Rozpoczynanie od porządku zmysłowego potwierdza wedle Merleau-Ponty'ego konieczność obrania jakiegoś początku, a zarazem pozwala się przekonać o jej iluzoryczności. Albowiem konieczność ta jest tego rodzaju, że jeśli chce się ją obejść, umieścić się na przykład w uniwersum językowym albo myślowym, jak gdyby było zależne tylko od siebie, możemy ulec fascynacji samym porządkiem, usunąć dziejowość i utracić możliwość stawiania pytań. Złudzeniem byłoby poszukiwać w operacjach zmysłowych właściwego klucza do operacji językowych lub myślowych, skoro każda analiza wnosi do swojej dziedziny więcej niżli jakikolwiek przesąd, mianowicie pewne przeprowadzone już operacje wśród znaków i znaczeń. Prawdą jest więc, że początek filozoficznego wywodu nie ma w sobie nic koniecznego, że właśnie pojęcie żywego miąższu tę konieczność wyklucza i że w tym sensie początek ma miejsce tu lub ówdzie albo — zgodnie z tym, co mówi autor — filozofia jest wszędzie i nigdzie. Musimy wszelako przyznać, że skuteczność i uprzywilejowanie tego początku jest związane tylko z tym, że pozwala gdzieś podnieść zagadnienie źródła — zagadnienie bytu lub prawdy — i dotrzeć w tym miejscu do wszystkiego, co prosi się o pomyślenie — a jednocześnie wprowadzić myśli gdzie indziej, zacierając te orientacyjne znaki, które wskazywały na to miejsce jako na miejsce rzeczywistego porządku. Ta możliwość pojawia się dopiero w «Widzialnym i niewidzialnym». Ciało nie zapewnia już dostępu do źródeł; jego opis nie wymaga wykroczenia poza jego granice: odkrycia świadomości jako czasowości, która jedyna w sposób naturalny mogłaby nas uwolnić od psychologii. Badając związki zachodzące między widzącym a widzialnym, poznając w trakcie badania skuteczność opisu i zapisu, który tworzy widzącego, podobnie jak mówiącego i myślącego, Merleau-Ponty mówi wszystko albo, jak kto woli, osiąga od razu rejestr bezkresności, przy którym już pozostanie, nie musząc szukać gdzie indziej klucza do jego odczytania. Nie upatruje więc w operacji zmysłowej tych zalet, o których filozofowie nic nie chcą mówić. Nie wystarcza mu już śledzenie tych wszystkich posunięć, które tworzą z rzeczy partnera ciała, a z jego narządów «montażownię» odpowiedzi, których domaga się rzeczywistość zmysłowa; nie wystarcza mu już opisanie wewnętrznych dziejów toczących się

w. obrębie każdego zmysłu, wdzierania się poszczególnych odmian widzenia — albo dotyku — do sąsiednich domen oraz ich wspólnych dziejów, nakładania się na siebie widzenia i dotyku, nastania — dzięki cielesnemu różnicowaniu i cielesnej refleksji — powszechnej zmysłowości w świecie.

Projekt ten zostaje związany z tym, co legło u jego początków (jakkolwiek nie było ono zazwyczaj brane pod uwagę), początków, do których trzeba odtąd nieprzerwanie wracać, skoro wraz z pojęciem żywego mięszu staje się wobec zagadki zamienności tego, kto widzi i tego, co widzialne, kiedy przejście od jednego do drugiego z tych członów, ich wzajemne nastawianie staje się przejściem do, nastaniem niczego. Tak więc Merleau-Ponty nie oczekuje niczego od zmysłów, jak gdyby ich siedziba była dobrze znana, jak gdybyśmy mieli jedynie korzystać z bogactwa ciała, skoro już dowiedzieliśmy się, że ono jest i że my jesteśmy także, zawdzięczając wszystko owej zażyłości, dzięki której nie ma po co zastanawiać się nad jego tożsamością. Zmysły stają się czymś obcym, stają się zmysłami czegoś przez to, że potrafią się oderwać od tego, co czyniły zmysłowo uchwytnym; są rodzajem otwarcia dla ciała, które nie istnieje przed nimi, które okazuje się — samo dla siebie — obszarem ich operacji, czasem ich działania i trzyma się w sobie, dźwiga, stawia kroki tylko o tyle, o ile pozwala rzeczom zmysłowym rozszczepić się na jego łonie. Pośród zmysłów, jak powiemy parafrazując Michaux, znajduje się teraz jeszcze jeden, który przeobraża wszystkie pozostałe: zmysł braku. Na nic zda się zastanawianie, czy jego siedzibą jest ciało, czy też co innego, co poza nim tkwi, nie jest on umiejscowiony, zawojowany zaś przezeń wzrok czy dotyk również nie dają się nigdzie zlokalizować. A jednak to właśnie zmysł braku pozwala nam się ustakować, dopomaga nam w uzyskiwaniu bytu, jest narządem obecności. Michaux powiada jeszcze: «dotykam go, wyczuwam jak drzewo pod palcami». Jako narząd przechodzi różnicowanie; i jak każdy zmysł łączy w sobie — jak mówi Merleau-Ponty — kilka równoczesnych doświadczeń, podobnie jak wzrok lub dotyk spisuje zjawiska zmysłowe na kilku «kartkach» naraz, on sam — choć nie podlega deklinacji na równi z nimi — czerpie swą moc z niewyobraźnego i niepojętego połączenia wielu braków: i tego, co nęka widzącego, nigdy nie widzianego przez siebie, i tego, co w widzialnym czyni je niewidzialnym dla siebie, i tego, który

znosi wszelką widzialność, wszelkie rozpościeranie się czegoś, wszelkie niezróżnicowanie Bycia, niezróżnicowanie nicości.

Jakkolwiek Merleau-Ponty stale powraca do tego pytania (jak gdyby po raz pierwszy je sobie zadawał), czym jest widzenie, czym dotykanie — oraz widzenie siebie, dotykanie siebie — czym jest owa inicjacja w świat, którą zawdzięczamy zmysłom, to przecież nie rozprawia o tym, co zwykliśmy mieć na uwadze z okazji widzenia, dotykania, czucia. Pyta: czym jest owo zanurzenie się w bycie na wieki oraz owo odrywanie się od bytu na wieki? Czym jest to pierwotne rozerwanie się na wewnątrz i zewnątrz, rozerwanie tego rodzaju, że patrząc od wewnątrz wszystko, co jest, stanowi powierzchnię, natomiast od zewnątrz — zachodzi na siebie w głębi?

Zastanawiać się nad widzeniem można tylko rozmyślając nad owym ostatecznym już rozziwem, który wytrąca nam spod nóg oparcie, gdy z jednego brzegu bytu chcemy uchwycić oddalający się drugi brzeg. Rozziew ten nie daje się ogarnąć, w przeciwnym razie bowiem uleglibyśmy złudzeniu, że wycofaliśmy się z przestrzeni, w której to wynurzamy się, oglądalibyśmy już innym okiem, doprowadzalibyśmy do nowego rozziwu, z którego znów należałoby zdać sprawę. Zastanawianie się nad widzeniem wymaga, abyśmy zaniechali dociekań, gdzie i jak ono działa, abyśmy dla trafnego jego wystowienia przystali na rozdziwienie słowa. Słowo rozdwojone głosi: rozziew jest widzeniem samym; widzenie nie tkwi ani w tym, kto widzi, ani w tym, co daje się zobaczyć, jest wszelako aktem widzenia i ukazywania się — dwoma zdarzeniami zawartymi w jednym; w łonie tego rozziwu i widzący, i widzialne są nie tylko rozłączeni, ale rozłączeni w taki sposób, że przy przejściu od jednego do drugiego nic nie zapewnia o istnieniu zarówno jednego, jak i drugiego, że każde z obojga wdziera się do pozostałego, widzący do miejsca widzialnego, to zaś tam, skąd jest widoczne. Słowo rozdwojone głosi ponadto: rozziew jest niewidzialnością samą, ową różnicą występującą między figurą a tłem, która nie jest czymś niedostrzegalnym faktycznie, ale z zasady wymyka się postrzeganiu, albowiem je wytwarza; to, co jest faktycznie widzialne, oraz to, co jest faktycznie niewidzialne, dają się oddzielić od siebie, ale widzialności i niewidzialności oddzielić się nie da; to, co widzialne jest absolutnie, bezgranicznie, jest czymś niewidzialnym; widzialne, ujęte w jego ograniczeniu jako figura ukazująca się na tle oraz niewidzialne, ujęte w jego ograniczeniu

jako tło skupiające się poza figurą — implikują wzrok z wszystkimi jego ograniczeniami, wyodrębnienie się widzącego; odcięcie się figury od reszty pola jest jednocześnie wystawieniem się jej na widok, jej zewnętrznymi narodzinami; wyjście z siebie jest u widzialnego jednocześnie powrotem do siebie, zwróceniem się ku sobie, powtórzeniem bytu w spojrzeniu; widzący nastaje wraz z widzialnym; podział na widzialne i niewidzialne jest tego samego rodzaju co podział na widzącego i widzialne. Słowo rozdwojone głosi jeszcze: w tym podziale widzący również jest sam podzielony, skoro stał się widzialny, skoro wystawił się na widok i pozwolił się zobaczyć, atoli zwrócony ku sobie wraz ze zwrotem wszelkich jestestw widzialnych, lecz sobie jest jako taki widzialny dla siebie, widzący siebie samego. Wszelako widzący widzi siebie, a zarazem nie widzi się widząc, jest oglądany przez kogoś innego, lecz nie widzi go również, gdy na niego patrzy; do refleksji nie dochodzi ani wówczas, kiedy widzę siebie, ani nawet wtedy, gdy widzimy siebie wszyscy razem — jest tuż tuż, ale zawsze w odroczeniu; taki to jest ów i widzący, i widzialny: wyodrębniony — nie zbiega się z sobą i jest otwarty, jak powiada w którymś miejscu Merleau-Ponty, wzniesiony wokół widzenia — na brzegach nie pokrywa się z sobą: istnieje tylko poprzez swe wewnętrzne zróżnicowanie dotrzymujące kroku zróżnicowaniu widzialnego, z którego się wyłania, a które nie jest na zewnątrz niego, lecz wewnątrz, z którego więc wyłania się jako jego uzewnętrznienie. Przez to widzący jest dla siebie niewidzialny — a widzialny jest dla siebie wówczas, gdy jest oddzielony od siebie; jego niewidzialność nie jest jednak przeciwieństwem jego widzialności, ani też granicą, na którą ta natrafia; to właśnie w tonie niewidzialnego stuka się z sobą, to przez swój wewnętrzny rozziw, przez swe wewnętrzne otwarcie może widzieć i być widzianym, a ów rozziw, owo otwarcie nie są dostępne dla żadnego oka; nie możemy znaleźć dla nich żadnej formy i dlatego musimy odnosić się do nich jako do czegoś umożliwiającego rozchodzenie, roztaczanie się. Czysty widzący, bezgraniczne widzenie to zniweczenie widzenia, to niepodzielność, niemożliwe nie-rozejście w rozchodzeniu się, to zejście się widzącego i widzialnego, niemożliwe niezróżnicowanie niewidzialnego. Toteż rozdwojone słowo musi ciągnąć swoje: niewidzialne jest zarazem czystą różnicą tworzącą widzialność, podziałem na widzialne i na widzącego oraz czystą bezzóżnicą; widzieć to nie widzieć tego, co pozwala zobaczyć, widzieć to — jak zauważa Merleau-Ponty —

nie dostrzegać rozziemu między figurą a tłem, wewnętrznego i zewnętrznego horyzontu rzeczy, a jednocześnie poddawać się całkowitemu przechodzeniu widzialnego we widzącego i na odwrót. Ograniczenia zjawiają się w toku owych przejść, atoli ruch w jednym kierunku jest nieodłączny od ruchu w kierunku drugim; ograniczeniom zagraża wtedy stale uniepamiętnienie ze strony tego, czego są ograniczeniem, zagraża fascynacja rzeczami zobaczonymi, całkowite przyłgnięcie do figury, uchwycenie różnicy, które ją obala, spychając ją do poziomu postrzeganych rzeczy jako coś tylko faktycznie niepostrzeżonego; również samym przejściom zagraża stale upamiętnienie ze strony wprowadzanego przez nie podziału, zagraża potrzeba niezróżnicowania, niemożliwe spełnienie tego, co Merleau-Ponty nazywa «narcyzmem widzenia». Widzenie nie jest nigdy pewne swojej skuteczności, widzialne jest zawsze przed lub poza sobą; z tego nieokreślenia płyną kłopoty z pozorem, złudzeniem, wspomnieniem, marzeniem, urojeniem, dziełem. Zastanawianie się nad widzeniem wymaga wreszcie stwierdzenia, że widzenie samo jest rodzajem zastanowienia, zapytywania, skoro nigdy nie jest pewne siebie, nigdy nie jest pojednane z widzialnym, że jego niezwykła pewność siebie, doskonałe przywiązanie do tego, co jest, są mu dane w nim samym, że ten kto widzi zawsze jest owiewany tchnieniem tego, co widzialne, popychającym go do tropienia jego nieogarnionych pozostałości, zawsze więc w ruchu, który go przerasta lub doń nie dorasta. Wdając się w tego rodzaju pytania — bynajmniej nie popadamy — powtórzmy to raz jeszcze — w topos widzenia, w topos ciała; w przeciwnym razie doszlibyśmy do kresu pytania. Nie ma potrzeby zmieniać miejsca, by dotrzeć do pożądanego, którego imię przybiera topos ciała, a następnie przejść przez terytoria słowa i — na koniec — myśli. «Fenomenologia postrzegania» miała jeszcze obrazem takiej wędrówki. Ale w swoich ostatnich pismach Merleau-Ponty zna już swoje zadanie, wie, że jest nim «wznoszenie się na miejscu». Jego wywody zachodzą na siebie pod wpływem tego, czemu dają nazwę, a co tworzy miąsz dzieła, oraz odchodzą od siebie i giną — jak przystało to im czynić stale od początku — w bezkresnej dali. Widzenie, jak bez przerwy powtarza autor, jest otwarciem się na Bycie. Ale czym jest owo otwarcie domagające się rozbicia słowa, jego wdarcia się do widzialnego i powtórnego rozbicia — tym razem przez słowo — własnego zamknięcia ustawicznie i daremnie odnawianego? Czym jest owo otwarcie, w którym wraz z nieustannie ponawianym dą-

żeniem do czegoś wcześniejszego, poprzedniego każda rzecz wydaje się odtłamiem, odpadem porzuconym na jej szlaku?

Czy nie trzeba raczej rzec, że otwarcie się na Bycie jest widzeniem, słowem, pożądaniem? Czy zrywanie zamykających pieczęci tworzy dzieje ich obopólnego wydarzania się? Czy nie powinniśmy nazwać «dziełem» tego, co zostało otwarte, wytworzone, czego początek i kres nie znajdują się poza nim? Albo «mitem» owego pierwotnego rozsunięcia, w którym zaciera się różnica bycia niczym, w którym dzieje, wydarzenie się widzenia, słowa, pożądania są przed wszelkim zdarzeniem? Ale dzieło i mit są tylko trawestacją tego, co nie daje się zobaczyć, co nie daje się pomyśleć, figuratywną zagadką tego, co samo nie ma żadnej figury. Dzieło i mit noszą na sobie ślad bytu widzącego, mówiącego, pożądającego — zapisany w widzeniu, w słowie, w pożądaniu, otoczony żywym miąższem, nieustannie przemieszczany, skazany w swojej sytuacji na «pośrednie i odwrócone ujmowanie wszelkich rzeczy», który nie widzi otwartości, lecz marzy o niej. Dla którego otwartość jest, jak zaznacza Merleau-Ponty, «tym, co niewidzialne w jego widzeniu, nieświadomością świadomości, drugą stroną albo odwrotnością (lub innym wymiarem) bytu zmysłowego».

Wraz z «pojęciem ostatecznym», które nie ma nazwy w żadnej filozofii, stawia Merleau-Ponty myślenie obok tego, co nie pomyślane. Może to właśnie przywołuje w nas wspomnienie słów jakże bliskich «Widzialnemu i niewidzialnemu»; słów, w których marzenie o otwartości wyzwala się z języka metafizyki — słów poety? W ósmej «Elegii duinejskiej» pisze Rilke:

Wszystkimi widzi stworzenie oczami
otwarty przestwór. Tylko nasze oczy
jak wywrócone są i wokół niego
niby pułapki w krąg poustawiane,
zagradzające jego wolne wyjście.
Co zewnątrz jest, to ze zwierzęcia jeno
wiemy oblicza; wcześniej bowiem dziecko
już obracamy i je przymuszamy,
by wstecz ujrzało kształt, a nie otwartość,
co tak głęboko tkwi w zwierzęcej twarzy.
Od śmierci wolna.

Wciąż w przyrodzenie zapatrzeni, widzimy
odzwierciedlenie w nim tylko swobody,
co zaciemniona jest przed nami. Albo
to, że spojrzęło ku nam zwierzę, nieme

*wskroś nas. To zwie się los: być naprzeciwno
i nic ponadto i zawsze naprzeciw.*

*.
A spójrz na połowiczną pewność ptaszka,
który wie niemal jedno oraz drugie
z zaczątku swego, jak gdyby był duszą
Etruską, która wyszła z umarłego,
a przestrzeń ją przyjęła, lecz z postacią
spoczywającą w kształcie wieka. I jak
jest zadziwiony któryś, gdy ma fruwać,
a wynikł z łona. Jak przed samym sobą,
złękniony, drgnieniem przenika powietrze,
jak drga pęknięciem poprzez filizankę.
Nietoperzowy ślad kruszy zygzakiem
tak porcelanę wieczoru. My jednak:
widzowie, zawsze, wszędzie, ku wszystkiemu
temu zwróceni, a przenigdy poza:
przepelnia nas. My to porządkujemy.
Rozpada się na szczątki. Porządkujemy
od nowa i w gruz walimy się sami.
I któż że nas obrócił tak, że my
cokolwiek czynimy, wciąż trwamy w postawie
kogoś, kto odejść ma? Jako na wzgórzu,
które dolinę własną raz mu jeszcze
całą odslania, człowiek się wstrzymuje,
odwraca, chwilę ziwleka, stoi —
tak my żyjemy, żegnając się na zawsze.*

(przekład Stefana Napierskiego)

przełożyli Joanna Skoczylas i Stanisław Cichowicz