

MAREK MACIEJCZAK

**ŚWIAT
WEDŁUG
CIAŁA
W *FENOMENOLOGII*
PERCEPCJI
M. MERLEAU-PONTY'EGO**



WYDAWNICTWO IFiS PAN



INSTYTUT
FILOZOFII
I SOCJOLOGII
POLSKIEJ
AKADEMII
NAUK

**ŚWIAT
WEDŁUG
CIAŁA
W *FENOMENOLOGII*
PERCEPCJI
M. MERLEAU-PONTY'EGO**

MAREK MACIEJCZAK

**ŚWIAT
WEDŁUG
CIAŁA
W *FENOMENOLOGII*
PERCEPCJI
M. MERLEAU-PONTY'EGO**

Wydawnictwo IFiS PAN
Warszawa 2001

Projekt okładki
Dariusz Piaskowski



ISBN 83-87632-74-0

© Copyright by Marek Maciejczak, 2001

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 6572-897
Wydanie II uzupełnione. Obj. 14 ark. wyd., 13,5 ark. druk.
Opracowanie komputerowe: IFiS PAN

*Mojemu profesorowi
Andrzejowi Póltawskiemu*

Spis treści

<i>Przedmowa</i>	9
Rozdział 1. Ciało fenomenalne – fundament ludzkiego doświadczenia	
Wstęp	17
1. Rzecz a ciało własne	17
2. Motoryka ciała – pierwotna postać intencjonalności	25
2.1. Ruch konkretny	27
2.2. Ruch abstrakcyjny	30
2.3. Łuk intencjonalny	38
3. „Ja mogę” jako przedświadome usytuowanie podmiotu wobec rzeczy	42
3.1. Przyswajanie nawyków	45
3.2. Jedność świadomości ciała	48
Podsumowanie	51
Rozdział 2. Podmiot percepcji	
Wstęp	53
1. Anonimowe „się” jako podmiot spostrzeżenia	56
1.1. Wrażenie	59
1.2. Jakości zmysłowe	61
2. Jedność zmysłów	68
2.1. Polemika z Kantem i Husserlem	69
2.2. A priori	73
3. Synteza spostrzeżeniowa	80
3.1. Zjawisko dyplopii	80
4. Czasowość podmiotu percepcji	85
Podsumowanie	93
Rozdział 3. Świat spostrzeżony – uniwersalny styl rzeczy	
Wstęp	97
1. Transcendentalny sens przestrzeni	99
1.1. Orientacja pola pod względem kierunków	100
2. Głębina	106

3. Ruch	109
3.1. Przedmiot w ruchu	109
3.2. Tło	110
4. Konkretna a abstrakcyjna przestrzeń	111
5. Transcendentalny sens prawdy i fałszu	117
6. Rzecz w świecie naturalnym	121
6.1. Stała wielkość i stały kształt rzeczy	121
6.2. Barwa	128
6.3. Oświetlenie	131
6.4. Organizacja pola	133
7. Intersensoryczna rzecz	135
7.1. Pole egzystencji	138
7.2. Transcendencja rzeczy	139
8. Rzecz a złudzenie	149
Podsumowanie	156

Rozdział 4. *Znaczenie tego, co nieobecne*

Wstęp	159
1. Percepcja źródłowa – pytanie o podmiot	161
2. Ciało jako moje własne	167
3. Synteza spostrzeżeniowa	174
4. Intencjonalność ciała a intencjonalność świadomości	182
5. Poznanie Drugiego	190
6. Analiza egzystencjalna	194
7. Język <i>Fenomenologii percepcji</i>	198
8. M. Merleau-Ponty jako interpretator Husserla	200
Zakończenie	205
Literatura	215

PRZEDMOWA

Wydana w 1945 roku *Fenomenologia percepcji* przynosi Maurice'owi Merleau-Ponty'emu sławę filozofa, który pokazał strukturę egzystencji, przeżywanie zmysłowe, wolność, poznanie, język i sztukę w nowym świetle¹. Bogactwo wątków, obfitość pomysłów, metaforyczność języka, dialektyczny styl, obszerna literatura przedmiotu i dodatkowo polemika niemalże z całą tradycją sprawia, że dzieło to wciąż pozostaje wyzwaniem dla licznych komentatorów. Potrzeba niemałego wysiłku interpretacyjnego, aby zrozumieć filozofa, którego refleksji nie da się zamknąć w perspektywie tradycji empiryzmu, idealizmu, naturalizmu czy subiektywizmu.

W jego wcześniejszej pracy – *Strukturze zachowania* – znajdujemy szczegółową krytykę ontologicznych podstaw fizjologii, psychologii postaci i behawioryzmu. Wskazała ona na przedświadomy poziom zachowania spostrzeżeniowego, w którym żywy organizm kształtując postacie bodźców, wciąga świat otoczenia w zakres swoich potrzeb i możliwości. Zadomawia się w świecie. Skoro „sens”, „struktura” i „postać” okazały się terminami niezbędnymi dla wyjaśnienia zachowania, pozostało teraz zbadać ową ustanawiającą je, szczególną postać świadomości – świadomość zaangażowaną.

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, dalej cytowane jako F. P.

Empiryczna czy obiektywizująca teoria percepcji ze swoją tradycyjną tematyką jakości zmysłowych, jedności przedmiotu, stałości barwy i kształtu, głębi i kierunków pola widzenia, zakłada pewien przedświadomy jeszcze sposób dostępu do świata i jego przedmiotów, percepcję, która choć nie jest jeszcze wiedzą, stanowi już tło, na którym odcina się i wspiera każdy akt poznania. Celem *Fenomenologii percepcji* jest właśnie ustalenie i wyjaśnienie struktury tej „źródłowej percepcji”, doświadczenia szczególnego typu, z którego czerpią swoje uzasadnienie świadomie żywione sądy i teorie, oraz spontaniczne przekonanie o realnym istnieniu świata. Punktem wyjścia jest pytanie o warunki bezpośredniej obecności świata zwykłej percepcji – określonych przedmiotów, wyraźnych stosunków przestrzennych i czasowych. M. Merleau-Ponty zinterpretuje je ontologicznie jako sposoby bycia cielesnego podmiotu.

Otwieramy oczy i zastajemy świat przedmiotów, procesów i zdarzeń już w dużym stopniu gotowy i zrozumiały. Już niepostrzeżenie dokonała się jego wstępna prezentacja. Kartezjusz i Locke nie dostrzegli tego fenomenu i zajmując się wyjaśnieniem poznawczego stosunku *res cogitans* do *res extensa*, stracili samą możliwość odpowiedzi na pytanie, dlaczego poznanie zmysłowe informuje nas o świecie realnym i jego przedmiotach. Chociaż pytanie o strukturę doświadczenia umożliwiającą ową wstępną, przedrefleksyjną prezentację ma charakter transcendentálny, to M. Merleau-Ponty zakwestionuje jednak i w znacznym stopniu zmodyfikuje podane przez Kanta i Husserla odpowiedzi.

Kant, zdaniem M. Merleau-Ponty’ego, przekonany jest o tym, że odnalazł w strukturze sądów formy poznania odzwierciedlające podstawowe funkcje rozumu. Formy te tworząc jednorodną, logiczną strukturę świadomości poznającej wyznaczają *a priori* możliwe dla niej przedmioty. Dla Kanta świadomość ma charakter w pełni aktywny i pojęciowy. Określa ona zarówno sposób prezentacji, jak i strukturę przedmiotów, które mogą pojawić się w jej zasięgu. Świadomość wyznaczając reguły przebiegu doświadczenia i formalne własności danych w nim przedmiotów, nadaje doświadczeniu sens. Zadaniem krytyki poznania staje się określenie zakresu i prawomocności tych koniecznych i uniwersalnych struktur myślenia (intelektu). Rolą świadomości jest porządkowanie dostarczonego przez zmysły beładnego materiału wrażeniowego, zjednoczenie go w spójny i przejrzysty świat

doświadczenia. Świadomość jako taka nie doświadcza – jest zewnętrzną, aprioryczną władzą organizującą doświadczenie. Tak oto, kładąc warunki możliwości doświadczenia poza nie samo i czyniąc intelekt jego głównym twórcą, Kant pominął leżący u podstaw każdego typu doświadczenia zmysłowy kontakt ze światem.

Podobnie do Kanta, także Husserl poszukiwał ostatecznej podstawy świata dostępnego świadomości. Sądził, że *redukcja transcendentálna* stwarza możliwość opisu struktury aktów świadomości i korelatywnie, ich przedmiotów, a tym samym pozwala ustalić prawa i zależności wspólne dla rozumu i doświadczenia. W odróżnieniu od Kanta, obok formalnej struktury świadomości – czystej logiki znaczeń, Husserl opisywał również konkretne typy doświadczenia, badał drogę, jaką musi przebyć świadomość, aby mogła ukonstytuować konkretne przedmioty. Również sama formalna struktura poznania była dla niego przedmiotem poznania i, w przeciwieństwie do Kanta, nie została dedukcyjnie wywiedziona z typów sądów. Husserlowska analiza refleksyjno-intuicyjna odsłoniła działanie umysłu i nie ograniczyła się do jego wytworów – sądów.

Chociaż Husserl zauważył, że myślenie pojęciowe wspiera się na bardziej podstawowych strukturach doświadczenia – przedrefleksyjnej dziedzinie *pasywnych syntez*, to zdaniem M. Merleau-Ponty'ego, nie wyciągnął stąd jednak właściwego wniosku, określił bowiem dziedzinę *pasywnych syntez* jako najgłębiej leżącą strukturę świadomości kategoryjalnej. Z tego względu o strukturze doświadczenia jednostronnie przesądza ujmująca w pojęcia świadomość. Stąd też Husserl częściej mówi o świecie ukonstytuowanym, świecie pomyślanym, a nie o tym, który faktycznie przeżywamy. To podmiot wyznacza sens intencji ujmującej przedmiot – „Ja” ma przewagę w stosunku do świata. *Ego* transcendentalne, podmiot poznania, traci świat poprzez dokonanie *epoche*, jedynie po to, aby go na powrót odnaleźć w powszechnej świadomości siebie.

Podobnie jak wcześniej Kant, także Husserl wykluczył prawdziwie wzajemny związek podmiotu i świata, a tym samym możliwość adekwatnego opisu fenomenów. Nawet Husserlowskie pojęcie ciała jako *kinestetycznej władzy* jest za wąskie, by mogło w pełni wyjaśnić zagadnienie wstępnej prezentacji przedmiotów intendowanych w aktach poznawania *sensu stricto*. Należy je uzupełnić analizą takich np. zdolności jak podejścia bliżej dla lepszego widzenia i manipulacji

przedmiotem spostrzeganym. Dopiero, kiedy uwzględnimy powiązanie ciała z przedmiotami, zbliżymy się do zrozumienia *ich bezpośredniości w doświadczeniu*.

Doświadczenie, postuluje M. Merleau-Ponty, należy ująć jako autentyczny *dialog* między cielesnym podmiotem a przedmiotem. W nim trzeba szukać kryjących się warunków możliwości świata doświadczalnego. U podstaw tematycznej, aktowej postaci świadomości, M. Merleau-Ponty odnajduje szczególnego typu intencjonalność ujawniającą się w ciele własnym. W centrum zainteresowań fenomenologii należy przeto postawić analizę ciała własnego jako twórcy bezpośredniej komunikacji podmiotu ze światem. Dlatego też nie ma potrzeby konstytuować świata od podstaw. To raczej podmiot poznania ustanawia siebie w bezpośredniej świadomości świata, która jest dziełem intencjonalnego ciała.

Komunikację – *źródłową percepcję*, M. Merleau-Ponty opisuje za pomocą pojęć *bliskości, otwartości, współlistnienia i komunii*. Stanowi ona podstawę wszystkich innych dziedzin egzystencji: poznania, kultury i wolności – podstawę *bycia ku światu (être-au-monde)* i wszelkich do niego odniesień – percepcyjnych, poznawczych i praktycznych.

Aby powrócić do *rzeczy samych* należy cofnąć się do tego, co jeszcze niezreflektowane, do obszaru, w którym myślenie nie zerwało jeszcze swojej więzi ze światem bezpośrednio przeżywanym. Aby opisać jak doświadczamy czas, przestrzeń, rzeczy, jakości, ciało własne itd. należy uwolnić się od spontanicznie nasuwającej się interpretacji, lub naukowej konceptualizacji, i umieścić się w samym przeżywaniu. Inaczej nie uchwycimy fenomenów, które nie mają jeszcze charakteru przedmiotowego.

M. Merleau-Ponty proponuje nowego typu refleksję – *analizę egzystencjalną*. Fenomenologia nie może ograniczać się wyłącznie do analizy tego, co dane świadomości, bowiem spostrzegający nie jest świadomy ukrytego wkładu ciała w percepcyjne uchwycenie przedmiotów, obcuje raczej już z gotowym rezultatem – danym percepcyjnie przedmiotem. Ponadto, nie da się też rozdzielić danych zmysłów od ich pojęciowej obróbki. Opisać *intencjonalność ciała, percepcję bezpośrednią, czas i przestrzeń przeżywaną, świat i prawdę źródłową* może język metaforyczny i wieloznaczny, naśladujący różne postacie świadomości zaangażowanej i odpowiednie aspekty zmysłowo przyswojonego świata. Stojąc wobec trudności opisu bezpośrednio przeżywanych fenome-

nów, trzeba również w psychopatologii szukać wzorów dla ich interpretacji. Kolejnym ważnym rysem stosowanej tu metody jest krytyczne rozważenie stanowisk empiryzmu i racjonalizmu. Odślaniając ich przemilczane założenia, M. Merleau-Ponty określi sens własnych badań. Ostatecznie celem analizy *naturalnego związku egzystencji ze światem* jest ukazanie ukrytych w doświadczeniu cielesności początków myślenia, języka i zwykłej percepcji.

Można wyróżnić trzy zasadnicze składowe M. Merleau-Ponty'ego teorii percepcji:

1. Struktura ciała własnego;
2. Podmiot-ciało jako *a priori* doświadczenia;
3. Analiza konkretnych procesów percepcyjnych prowadzących do zmysłowej obecności i znaczenia świata zwykłej percepcji.

Odpowiednio do tego, trzy pierwsze rozdziały niniejszej pracy poświęcone są prezentacji i wyjaśnieniu procesu formowania się jej ostatecznych tez. Szerokie uwzględnienie materiału opisowego stwarza szansę uniknięcia tak częstego w literaturze poświęconej temu zagadnieniu wyliczania w metaforycznym języku autora głównych twierdzeń tej teorii, która bez opisowego tła jest właściwie niezrozumiała.

Zadaniem tych rozdziałów jest również zasygnalizowanie rozwiązań spornych czy budzących wątpliwości komentatorów. Motywem, wokół którego ogniskują się analizy jest zagadnienie wstępnej prezentacji, gdyż stąd właśnie wyrósł zamysł napisania *Fenomenologii percepcji*.

Rozdział ostatni – czwarty – podważa prymat *bezpośredniego doświadczenia*. Teza naczelna jest następująca: niemożliwy jest powrót do *źródłowego spotkania* ze światem, do podstawy, w której tworzy się przekonanie o realności świata i gwarancja prawdziwości poznania.

W *Fenomenologii percepcji* przewijają się dwa wątki, które nazwaliśmy odpowiednio: *dogmatyczny* i *krytyczny*. Pierwszy związany jest z prymatem percepcji, dążeniem do osiągnięcia absolutnej podstawy – miary wszelkiego poznania i wszelkiej pewności. Zgodnie z nim, percepcja jest oczywistością pierwszą i niewątpliwą, do której należy wrócić jako do wzorca wszelkiego wyobrażenia o prawdzie i przekonania o realnym istnieniu świata. Wątek drugi natomiast wskazuje na stopniowe przekraczanie teoriopoznawczej perspektywy i wiąże się z interpretacją głównych pojęć psychologii postaci – *struk-*

tura i postać. Punkt ciężkości analiz przesuwają się w kierunku ontologii. Podstawową strukturą *bycia-ku-światu* przestaje być *percepcja źródłowa*.

M. Merleau-Ponty przewyższa przekonanie głoszące, że jesteśmy w świecie jedynie dzięki posiadaniu ciała i uznaje komunikację z innymi oraz myślenie za równoprawne. *Bycie-ku-światu* winno być ujęte szerzej – od początku jako uczestnictwo w historii, języku i kulturze. Fakt ten rzutuje na przebieg każdego konkretnego spostrzeżenia.

W *Podsumowaniu* podważając ideę ostatecznego ugruntowania – powrotu do oczywistości pierwszej i niewątpliwiej, którą jesteśmy obdarowani w *źródłowej percepcji*, odwołamy się, między innymi, do niektórych wątków myśli Husserla. Zwłaszcza do jego analizy czasu wewnętrznego, poznania drugiego podmiotu, syntezy spostrzeżeniowej, stosunku podmiotu percepcji do podmiotu świadomości, a także intencjonalności ciała do świadomości językowej. Nie oznacza to jednak, że krytykujemy M. Merleau-Ponty'ego z Husserlowskiego punktu widzenia. Wskazanie różnic wydobywa też trudności i braki, służy ponadto lepszemu zrozumieniu problemu.

Ponieważ opis percepcyjnego zachowania, jaki znajdujemy w *Fenomenologii percepcji* nosi, naszym zdaniem, wyraźne znamiona inspiracji wybitną pracą Erwina Strausa: *Vom Sinn der Sinne*, niejednokrotnie nawiążemy do zamieszczonych tam analiz. Wokół *Fenomenologii percepcji* wyrosła spora liczba cennych komentarzy. Pisali o niej między innymi: R. Kwant, A. De Waehrens, U. Melle, F. Hogemann, C. Lefort, W. Luijpen, G. Madison, S. Mallin, H. Plügge, B. Sichere, R. Zaner, B. Waldenfels, S. Strasser. Bliżej o charakterze komentarzy powiemy we wstępie do rozdziału IV, w którym dyskutujemy zarzuty, jakie autorzy ci wysunęli wobec jej naczelných tez.

Naszym zdaniem, *źródłowa percepcja* – pojęcie kluczowe dla właściwego zrozumienia całej koncepcji M. Merleau-Ponty'ego, nie zostało dostatecznie wyjaśnione. Stąd próba jego możliwie najwiernej rekonstrukcji, a następnie, w części krytycznej, pokazania, jakie są następstwa uznania percepcji za dziedzinę absolutnie źródłową. Mamy tu na myśli trudności w określaniu stosunku intencjonalności ciała do intencjonalności aktowej (językowej), nierozstrzygnięte zagadnienie podmiotu, niejasny status metody, przewagę metaforycznego języka nad przedmiotowym itd.

Wyjaśnienie pojęcia *percepcji źródłowej* jako podstawy poznawania, języka, prawdy, kultury i historii, jest zaledwie wprowadzeniem w oryginalną i wciąż, sądząc z ilości publikacji i zasięgu oddziaływania, inspirującą filozofię M. Merleau-Ponty'ego.

W *Podsumowaniu* wskażemy niektóre drogi przewyciężenia postawionych trudności potencjalnie już obecne w pewnych sformułowaniach *Fenomenologii percepcji* i potwierdzone w późniejszych pracach jej autora. M. Merleau-Ponty zauważy, że nie istnieje taki szczególnie typ otwarcia, wyjściowa sytuacja, która umożliwi wszystkie inne odniesienia. Percepcja cielesna nie zawiera bowiem wirtualnie całego *dialogu ze światem*. Świat sztuki i nauki jest nie tylko rozwinięciem tego, co dane w percepcji, lecz również dosłownie, kreacją nowego porządku znaczeń. Nieudana próba wywiedzenia ze świata percepcji tożsamości i indywidualności podmiotu, kłopoty z obiektywnością i określeniem, czym w istocie jest refleksja, skierują poszukiwania M. Merleau-Ponty'ego, zawarte w jego ostatniej, wydanej już z rękopisu pracy – *Le visible et l'invisible*, poza świat struktur percepcji, ku strukturze bytu.

W zapleczu jego „medytacji nad ciałem” stale wyczuwalna jest obecność rodzimej tradycji: Main De Biran, J. Lagneau, H. Bergson, J.P. Sartre. Prześledzenie niewątpliwych z niej zapożyczeń byłoby z pewnością pomocne, jednak rozszerzyłoby zanadto zakres tej pracy. Uwikłanie refleksji M. Merleau-Ponty'ego w dyskusję (zwłaszcza z pewnym typem racjonalizmu, którego przedstawicielami są Kant i Husserl, oraz empiryzmem Locke'a i Hume'a) w znacznym stopniu zastępuje brak kontekstu historycznego. Wobec kontekstu problemowego, można natomiast zasadnie powiedzieć, że M. Merleau-Ponty sam go rekonstruuje poprzedzając własne analizy omówieniem panujących stanowisk. W *Fenomenologii percepcji* przytacza ponad 140 różnych publikacji. Zgodnie z opinią większości komentatorów jest autorem o zdecydowanie polemicznym nastawieniu. W rozdziale IV. omawiając najważniejsze współczesne komentarze i postawione tam zarzuty, oddajemy aktualny stan dyskusji wokół *tego dzieła*. Niniejsza praca ma wobec tego charakter analityczny. Ukazanie kontekstu historycznego nie jest jej celem, w tej sprawie odsyłamy do istniejących już komentarzy.

Rozdział 1

Ciało fenomenalne – fundament ludzkiego doświadczenia

Ciało jest moim punktem widzenia na świat, nie jest rzeczą w przestrzeni, zamieszkuje rzeczy i przestrzeń, nie jest narzędziem, ani środkiem myślenia – jest podmiotem-ciałem, naszą ekspresją w świecie, widzialnym kształtem naszych intencji¹.

Wstęp

M. Merleau-Ponty'ego teoria percepcji zakłada teorię ciała własnego. Teoria ciała własnego natomiast obejmuje cztery zasadnicze tematy – różnicę między przedmiotem a ciałem przeżywanym, przestrzenność ciała, jego bezpośrednio przeżywaną jedność i ciało jako ekspresję świadomości wcielonej. Ich ściśle ze sobą powiązanie odsłania różne aspekty tego samego fenomenu: świadomości zaangażowanej jako sposobu *bycia-ku-światu* (*être-au-monde*).

Percepcja zmysłowa jest rozumiana nietradycyjnie. M. Merleau-Ponty nie mówi o danych zmysłowych, wrażeniach i jakościach, uznaje je za produkt analizy. Mówi o percepcji jako *modi* dostępu do świata – bezpośrednio przeżywanego bieguna każdej sytuacji percepcyjnej. Spozstrzegać to przede wszystkim działać – percepcja jest odbiciem możliwych działań ciała wobec przedmiotów a przedmioty są biegunami tego działania.

1. Rzecz a ciało własne

Przestrzenność ciała własnego

Analizę warunków, które decydują o wyglądzie świata danego w zwykłym spostrzeżeniu, otwiera określenie różnicy pomiędzy prze-

¹ M. Merleau-Ponty, *Un inedit de M. Merleau-Ponty*, „Revue de Métaphysique et de Moral” nr 67, 1962, s. 403.

strzennością rzeczy i ciała własnego. Pytanie o powody, dla których inaczej pojmujemy i językowo charakteryzujemy relacje przestrzenne w obrębie samych przedmiotów i relacje pomiędzy członami ciała własnego, kieruje ku pojęciu *schematu ciała*.

Położenie przedmiotów potocznego doświadczenia, możemy wyznaczyć przyporządkowując im stałe miejsce w układzie współrzędnych przestrzeni. Opisując relacje między przedmiotami stosujemy określenia: obok, nad, pod, wewnątrz, powyżej, itd. Mówimy, np. „książka leży na stole, lampa stoi obok popielniczki”. Określenia „obok” i „na” wskazują na zewnętrzny stosunek tych przedmiotów wobec siebie.

Inaczej jest w przypadku ciała własnego. Nie powiemy np., że części naszego ciała – ręce, nogi, głowa i korpus rozpościerają się obok siebie w przestrzeni. Powiemy raczej, że przeżywamy je jako w sobie zawarte. Z tego właśnie powodu mają one zmienną, a nie ustaloną pozycję w przestrzeni jak przedmioty potocznego doświadczenia. Dysponujemy ciałem jako nierozczłonkowaną całością, w obrębie której znamy bezpośrednio, od *wewnątrz*, położenie każdej jego części. Przestrzeń ciała nie jest dana tylko *zewnętrznie* – w spostrzeżeniu zewnętrznym, podobnie jak rzeczy, lecz również *od wewnątrz przeżywana*. Ponadto, położenie przedmiotów w przestrzeni zmienia się względem nas, a także dane są one perspektywicznie, w zmiennej mnogości wyglądown. Ciało własne natomiast zmienia się w innym sensie i jedynie w wąskich granicach. Jest stale obecne *tu* w swojej cielesności, tymczasem inne przedmioty są zawsze już *tam*.

Jak można wyjaśnić bezpośrednią świadomość ciała jako pewnej całości, oraz równie bezpośrednią znajomość położenia każdej jego części? Odpowiedź na to pytanie przygotowuje analiza pojęcia *schematu ciała*. Dyskusja jego różnych znaczeń wskaże warunek jedności świadomości ciała.

Tradycyjnie *schemat ciała* oznaczał *podsumowanie* czy też *streszczenie* wszystkich doświadczeń dotyczących ciała własnego. Odpowiadał on za zmiany położenia ciała i jego członów; przy każdym ruchu któregoś z nich umożliwiał rozpoznawanie miejsca jakiegokolwiek bodźca lokalnego i świadomość owej całości ruchów, jakie składają się na pewien złożony gest. W podanym znaczeniu *schemat ciała* był nazwą dla wielości powiązanych obrazów, ukształtowanych i utrwalonych w okresie dzieciństwa i odtąd już zawsze gotowych do wykorzystania.

W myśl tego stanowiska bezpośrednia świadomość ciała tworzy się dzięki wiązaniu i *stapianiu* się ze sobą różnorodnych treści dotykowych, kinestetycznych i spostrzeżeniowych, zebranych w konkretnych sytuacjach poznawania swego ciała i posługiwania się nim. Jedność przestrzenno-czasowa, intersensoryczna i sensomotoryczna, jaką ono stanowi, to *osad* treści efektywnych, przypadkowo powiązanych w toku doświadczenia, w rezultacie składających się na jednolitą świadomość ciała własnego.

Zebrany przez psychologów materiał empiryczny dotyczący zaburzeń funkcjonowania *schematu ciała*, podważył tradycyjne (*asocjacyjne*) ujęcie. Badania te dowodzą, że przestrzeń ciała jest swoistą, globalną świadomością jego położenia i dopiero z niej, jako pewnej całości, poszczególne człony czerpią swój sens przestrzenny. Zdaniem psychologów postaci jedność świadomości ciała poprzedza treść poszczególnych asocjacji i umożliwia też samą asocjację. W ich interpretacji schemat ciała jest *ogólną świadomością naszej sytuacji w świecie intersensorycznym*. [F.P. 116]

Jednakże określenie *schematu* jako struktury odpowiedzialnej za scalanie doznań związanych z ciałem nie oddaje jeszcze w pełni charakteru jego swoistej przestrzenności. Niedostatecznie tłumaczy bowiem jego dynamiczny charakter – fakt, że organizm aktywnie integruje swoje człony ze względu na znaczenie, jakie mogą one mieć dla jego zadań. *Schemat ciała* nie jest odwzorowaniem zarysu naszej bryły cielesnej, ani też nawet pewną ogólną świadomością jej fizycznych części. Przestrzeń ciała nieustannie współokreśla i modyfikuje sytuacja, w jakiej się ono znajduje. Dlatego należy ją nazwać *przestrzennością sytuacyjną*. To właśnie z tego powodu nie możemy znaleźć dla ciała własnego stałej pozycji, jak to czynimy dla przedmiotów zewnętrznych, bez trudu umieszczając je w obiektywnym układzie współrzędnych.

Słowo *tu* odniesione do ciała własnego nie oznacza pewnego miejsca określonego ze względu na inne miejsce lub też współrzędne zewnętrzne. Oznacza raczej ustanowienie pierwszych współrzędnych, *zakotwiczenie* aktywnego ciała w swoim środowisku. W tym znaczeniu ciało własne jest szczególną zdolnością dostosowania się do sytuacji, zaangażowania w nią, przyjęcia pewnej postawy wobec zadania rzeczywistego lub jedynie możliwego. To ono, jako czynnik aktywnie ustanawiający przestrzeń, kształtuje różne sensory, jakie mogą dla nas przybierać jej określenia.

Podstawowymi terminami opisu dynamiki ciała własnego są: *bycie w sytuacji i aktywne ustanawianie siatki przestrzennej*. M. Merleau-Ponty kwestionuje podobieństwo rzeczy i ciała własnego wskazując na różnice typu ich przestrzenności. Aby opisać przestrzenność ciała własnego odchodzi od jasno zdefiniowanych, gotowych pojęć i tworzy nowe terminy – metafory. Dopiero uchylenie obowiązującego uprzedmiotowionej (statycznej, jednorodnej i obiektywnej) przestrzeni, pokaże ciało własne jako intencjonalność *in statu nascendi*. M. Merleau-Ponty zgadza się z twierdzeniem psychologów postaci, głoszącym, że ciało jest pewną całością – *postacią*. Zaznacza jednak, że jest to postać szczególna, której nie tłumaczą, jak to sugerowali niektórzy z nich, czynniki fizyczne lub biologiczne. Ciało własne nie może być *bytem-w-sobie*, gdyż warunkuje w ogóle pojawienie się przedmiotu (figury, punktu, rzeczy), jak również samego związku figura-tło. Trafniej nazywa je *zbiornikiem nieokreślonej siły* istniejącej i spolaryzowanej przez swoje zadania. [zob. F.P. 115] Jego dynamika polega na swoistym *skupianiu się* dla osiągnięcia określonego celu – możliwie najlepszego usytuowania wobec przedmiotów, takiego, które w danej sytuacji epistemicznej umożliwia najlepszą ich prezentację.

Ostatecznie, *schemat ciała* oznacza pewną spontaniczność integrującą człony ciała ze względu na pełnione przez nie zadania. Ciało jest dynamiczne, jest aktywnością skierowaną do świata, *przyswajaniem* świata poprzez rozwijanie w ciągłym z nim dialogu swojej własnej przestrzenności. *Schemat ciała* stanowi ogólną koordynację członów ciała, ustanowioną w jego konkretnych zadaniach i ruchach. Tworzy się dzięki motoryce działania, a biegunem jego jest świat. *Schemat wobec tego możemy określić jako zbiór utrwalonych, ogólnych struktur, określających typowe zachowania ciała wobec typowych sytuacji i przedmiotów*.

M. Merleau-Ponty wprawdzie określił rolę *schematu* i jeszcze wielokrotnie będzie korzystał z powyższych ustaleń, jednak, co wydaje się pewnym brakiem, nie pokazał samego procesu jego tworzenia się. Należy sądzić, że jest on pewną wrodzoną strukturą wyrażającą jedność ciała i jego obiektów.

Musimy pamiętać, że mówiąc tu o ciele, względnie jego bezpośrednio przeżywaną przestrzenności, mówimy o *ciele żywym (Leib)*, a nie o ciele fizycznym (*Körper*), *bryle cielesnej*, jednym z przedmiotów świata. M. Merleau-Ponty’ego interesuje przede wszystkim ciało ak-

tywne i jego rola w ustanawianiu, zakorzenianiu podmiotu w świecie – *ciało fenomenalne*, konstytuujące, a nie już ukonstytuowane – przedmiot nauk empirycznych.

Chociaż nasze ciało jest *rzeczą* w świecie, w obiektywnej przestrzeni, to jednak przestrzeń ta, choć zawiera przestrzeń ciała, jednak jej nie określa. Utożsamiając oba rodzaje przestrzenności potwierdzilibyśmy wprawdzie, że ciało jest w przestrzeni, jednakże pominęlibyśmy fakt, że poprzez ustanawianie własnej przestrzeni jednocześnie się do niej odnosi. To właśnie dzięki *rozpostarciu* własnej *siatki przestrzennej*, obejmującej przestrzeń przedmiotów zewnętrznych, możemy w ogóle mówić o strukturze postać-tło. Każda postać zarysowuje się w podwójnym horyzoncie przestrzeni zewnętrznej i przestrzeni ciała własnego. *Jaki sens* – pyta M. Merleau-Ponty – *mogłoby mieć słowo »na« dla podmiotu, który nie byłby usytuowany wobec świata poprzez swoje ciało?* [F.P. 117] Relacje uniwersalne, określenia przestrzeni obiektywnej: *na, pod, obok, lewa strona* itd. przestają być dla nas przejrzyste i zrozumiałe w oderwaniu od jego usytuowania. Słowo *na* ma przecież sens tylko w przestrzeni już zorientowanej, w której już wyróżnione są kierunki *wysoko i nisko*.

Cokolwiek pojawi się w polu percepcji jako tło, czy wyróżniona postać, zawsze już wsparte jest o jego przestrzenność. Ciało staje się zatem czynnikiem wyznaczającym sens kierunków przestrzeni obiektywnej. Nie tylko bowiem znajduje się w przestrzeni, lecz również ją przeżywa. Z tego to powodu przestrzenność przedmiotów jest przestrzennością możliwych dla ciała zadań – *przestrzennością sytuacyjną* ustanowioną przez motorykę ciała.

M. Merleau-Ponty przygotowuje opisową podstawę późniejszego twierdzenia głoszącego, że jednorodna przestrzeń intelektualna jest rozwinięciem przestrzeni ukonstytuowanej przez ciało własne. Obiektywna przestrzeń przestaje być uniwersalnym punktem orientacji. Stosunek obu przestrzeni jest stosunkiem fundowania. Przestrzeniotwórcze, aktywne ciało rozpościera przestrzeń własną, która poprzez idealizację i intelektualne opracowanie staje się przestrzenią obiektywną. Obiektywne określenia przestrzeni zawdzięczają swój sens tej aktywności ciała, jego zdolności *otwierania* i *zamieszkiwania* przestrzeni. Sam warunek możliwości przekładu przestrzeni ciała na przestrzeń obiektywną, M. Merleau-Ponty nazywa *fermentem dialektycznym*. [F.P. 118] Znaczy to, że ciało własne wnosi podstawową dla

ukonstytuowania się każdego typu przestrzeni strukturę *punkt-horyzont*, absolutne *tu* – miejsce, z którego wychodzą wszystkie jej perspektywy.

Sprecyzujmy to, co powiedzieliśmy dotychczas: aktywność ciała jako uniwersalnego punktu orientacji, czyli miejsca, z którego oglądany będzie jakikolwiek punkt, względnie postać, polega na zorganizowaniu: po pierwsze – *sfer* *cielesności*, a po drugie – nieokreślonych jeszcze horyzontów, w których ukaże się przedmiot – drugi biegun każdej sytuacji spostrzeniowej. Moje ciało, można powiedzieć, towarzyszy wszystkim moim punktom widzenia. Jest zawsze tu. Jednak nie można go określić jako jednego z nich. Jest w moim polu widzenia, ale inaczej niż przedmioty. Nie może z niego zniknąć i nie jest jak one przestrzenią zlokalizowaną. Jego trwała obecność jest warunkiem obecności innych przedmiotów. [por. F.P. 108]

M. Merleau-Ponty podobnie jak Husserl akcentuje swobodę, z jaką możemy zmieniać perspektywy, z jakich widzimy rzeczy i zastanawiający jej brak w stosunku do własnego ciała. Człony ciała widzę w charakterystycznym skrócie – głowy i pleców w ogóle nie widzę. *To samo ciało, które mi służy za środek wszelkiego spostrzegania, staje mi na przeszkodzie przy spostrzeganiu siebie samego i jest rzeczą ukonstytuowaną w dziwnie niedoskonały sposób*². Husserl potwierdza, że ciało własne nie jest takim samym obiektem jak rzeczy spostrzeżone, że ma tylko sobie właściwy sposób prezentowania się.

Ukierunkowanie ciała na otoczenie nie jest związane z obiektywnym miejscem, pewnym *tutaj* ciała materialnego, lecz z jego intencjonalnością – aktywnym rozwijaniem własnej przestrzeni. Gdybym nie posiadał ciała – powiada M. Merleau-Ponty – wnoszącego strukturę punkt-horyzont, która przesądza o tym, że każda postać, punkt czy przedmiot otoczone są nieokreślonymi horyzontami, wówczas nie byłoby dla mnie przestrzeni, lub też znacznie różniłaby się od normalnie przez nas przeżywanej. Dynamiczna przestrzenność ciała jest swego rodzaju aktywnością, w której przestrzeń ciała i przestrzeń zewnętrzna spajają się, tworząc pewien praktyczny system; przestrzeń ciała pełni w nim funkcję tła, czy też *pustki*, gdzie mogą pojawić się przedmioty – cele naszego działania. [zob. F.P. 119]

² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga. tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 225.

Badając związek między ciałem a przestrzenią, M. Merleau-Ponty odsłania pierwsze rysy jego aktywnego dostosowania się do świata otoczenia. Dynamiczny charakter *przyswajania* i *zamieszkiwania* przestrzeni ma dwa aspekty: funkcjonalnej jedności, dzięki której ciało w każdym momencie dane jest nam jako pewna całość, oraz absolutnego *tu*, jako pierwotniejszej całości, z której rozmaicie różnicują się jego człony otrzymując różny walor przestrzenny. Skoro owego *tu* – *zerowego punktu orientacji* nie da się obiektywnie wyznaczyć w pewnym miejscu naszej *bryły cielesnej*, znaczy to, że ciało jako całość jest w centrum świata. Jest ono środkiem, dzięki któremu są przedmioty. Jest tym, które dotyka, widzi, słyszy – wyczerpuje się w tej funkcji i samo staje się prawie niewidzialne i niesłyszalne, ponieważ leży u podstawy tego, co widzimy i słyszymy. By widzieć przedmiot potrzebny jest pewien dystans między rzeczą a ciałem. Realizacja tego dystansu to rozwijanie przestrzenności ciała. Dlatego przestrzenność przedmiotów zawsze już ukonstytuowana jest ze względu na jego przestrzeniotwórczą rolę.

Kolejnym tematem jest opis motoryki – ruchu, w którym ciało *zamieszkuje* przestrzeń i czas. M. Merleau-Ponty pokaże, jak umożliwia ono orientację w standardowych sytuacjach. Analiza motoryki ma charakter *genetyczny*. Jej celem jest ukazanie procesu *budowania się* źródłowego sensu przestrzeni przez odsłonięcie tej warstwy doświadczenia, w której się on tworzy. Zadanie to wymaga swoistej *dezautomatyzacji* – zawieszenia normalnych sposobów spostrzegania i myślenia, które organizują, selekcionują i interpretują bodźce percepcyjne. Dzięki temu nasz aparat motoryczny funkcjonuje automatycznie, bez potrzeby odwoływania się do świadomej uwagi. Kiedy już dobrze opanujemy, utrwalimy i zintegrujemy jakieś czynności zwiększając tym samym już nabyty ich zakres, wtedy wszystkie pośrednie etapy uczenia się, nabywania ich, znikają ze świadomości – są zautomatyzowane.

Można postawić pytanie, czy źródłowe doświadczenie, to gdzie tworzą się najbardziej podstawowe znaczenia zmysłowe wyznaczające ukierunkowanie na otoczenie, nie jest już w takim stopniu wchłonięte i opracowane przez wyższe struktury świadomości intelektualnej, że w ogóle nie można go odtworzyć, a tym samym opisać? M. Merleau-Ponty zdaje sobie sprawę z zasadności tego pytania. Nie próbuje realizować bezpośredniego wglądu. Sięgnie do badań eksperymentalnych i patologii percepcji. Stwarzają one szansę uchwycenia źródło-

wego sensu ruchu dla organizacji naszego bycia w przestrzeni. Wcześniej, dyskutując pojęcie *schematu ciała* także szukał inspiracji w psychologii eksperymentalnej i psychopatologii. Jednocześnie będzie chciał jednak traktować pierwotną percepcję jako dziedzinę, w której objawia się niewątpliwa pewność i inicjuje wszelkie odniesienie – poznawcze, estetyczne, etyczne.

Zwróćmy jeszcze uwagę na powód, który zdecydował o tym, że M. Merleau-Ponty nie idzie w opisie przestrzenności ciała własnego śladem Husserla. Kiedy utrzymuje się, że przestrzenność rzeczy jest innego typu niż przestrzenność ciała, natychmiast nasuwa się zagadnienie prezentacji, względnie konstytucji tych dwóch przedmiotów – wydobywania różnicy między nimi przez wskazanie na odmienny sposób ich prezentacji. Można mianowicie pytać, jak to czyni Husserl, o sposób prezentowania się w świadomości ciała jako bryły cielesnej, oraz ciała własnego danego w spostrzeżeniu bezpośrednim i na tej drodze szukać odpowiedzi na pytanie, na czym polega jego stała dla nas obecność. Dla Husserla tworzy się ona na drodze genetycznej konstytucji w świadomości, gdzie dane spostrzeżenia zewnętrznego (nasza bryła cielesna, którą spostrzegamy podobnie jak inne przedmioty w świetle) i dane spostrzeżenia immanentnego (ciało doznające wrażeń, przeżywane) *stapiają się* i w tym podwójnym prezentowaniu się przeżywane są jako jedno i to samo. W ten oto sposób ciało uzyskuje położenie w zewnętrznej przestrzeni, wypełnia jakąś jej część.

W myśl tego stanowiska, ciało własne konstytuuje się we wrażliwościach, a te są efektywnymi składnikami świadomości i, jako takie, przynależą do Ja, które dostarcza jednoczącej je zasady. Słowem, nie może być świadomości ciała niezwiązanej z Ja, względnie dzięki specyficznemu stosunkowi Ja do ciała, jest ono przeżywane jako pewna spójna całość. Tej konsekwencji stara się właśnie uniknąć M. Merleau-Ponty. Odrzuca bowiem świadomość jako czynnik decydujący w konstytucji przeżywanej jedności ciała własnego. Usiłuje pokazać fenomen budowania się świadomości ciała *od dołu*, wychodząc od zagadnienia jego swoistej przestrzenności, a ostatecznie od *schematu ciała* gwarantującego świadomość ciała jako niepodzielnej całości różnicującej się nie ze względu na odniesienie do Ja, lecz właśnie ze względu na zadania, jakie ciało pełni w świetle.

Czy jednak takie rozwiązanie nie było, przynajmniej w części, powodem przeoczenia problemu przestrzenności ciała jako *bryły cieles-*

nej, zawsze przecież współobecnej, współdanej w uzewnętrznianiu się podmiotu-ciała w świecie? Wydaje się, że ukazanie aspektu konstytuującego w opozycji do ukonstytuowanego – ciała jako bryły i ciała przeżywanego, wobec odrzucenia możliwości bezpośredniego opisu, zaważyło na przeoczeniu doświadczenia materialności ciała własnego. Nie chodzi przy tym jedynie o przeciwstawienie, lecz również o wzajemne przechodzenie i ograniczanie się żywego ciała i bryły cielesnej³.

2. *Motoryka ciała – pierwotna postać intencjonalności*

Ujęcie *schematu ciała*, jako aktywne uporządkowanie części ciała ze względu na ich znaczenie dla każdorazowego zadania, znajdzie teraz opisowe uzasadnienie. Analiza ruchu własnego jest następnym etapem w budowaniu teorii ciała własnego. Jednocześnie da nam okazję przyjrzenia się samej metodzie badania. Metoda jest ściśle związana z przedmiotem, świadomość postępowania badacza tworzy się tu wraz z postęпами analizy. Niestety, swojej metodzie M. Merleau-Ponty nie poświęca osobnego, systematycznego omówienia. Mamy na ten temat tylko rozrzucone wypowiedzi. Tam jednak, gdzie dopiero tworzy się myśl, gdzie badamy nie odkryty dotąd obszar problemów, brak jasno określonej metody nie musi być jeszcze wadą. Wskazuje raczej na pełną otwartość filozofa, który podchodzi do zagadnień bez gotowych schematów interpretacyjnych. Celnie wyraził tę myśl R. Kwant, jeden z wybitniejszych znawców dzieła M. Merleau-Ponty'ego: *Zazwyczaj metoda jest już faktycznie stosowana, zanim jeszcze zostanie refleksyjnie opisana; podobnie jak korzystamy z gotowych już dróg, zanim jeszcze zostaną opatrzone znakami drogowymi, czy też znajdują się na mapach podróżników*⁴.

Stałymi biegunami analiz M. Merleau-Ponty'ego są empiryzm i intelektualizm. Nawiążemy niekiedy do polemiki z Kantem i Husserlem, by lepiej postawić sam problem, podkreślić oryginalność proponowanego przez M. Merleau-Ponty'ego rozwiązania, lub nawet odnaleźć jego tezę ukrytą w metaforycznych opisach. W cytowanym dziele

³ H. Plügge, *Mensch und sein Leib*, Tübingen 1967, s. 31.

⁴ R. Kwant. *The phenomenological philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburg 1963, s. 35–38.

R. Kwanta znajdujemy wyczerpującą krytykę różnych postaci intelektualizmu i empiryzmu, dlatego też nie będziemy jej rozważać szczegółowo.

Interpretacja eksperymentów z chorym cierpiącym na *ślepotę psychiczną*, pozwoli pokazać, na czym polega bezpośrednio dysponowanie przestrzenią ciała własnego. Przypadek ten został wybrany dlatego, że stanowi niejako wzór pewnego typu zaburzeń i był szczególnie często omawiany w literaturze fachowej. Ponadto, dobrze też ilustruje słabe strony metody indukcyjnej i racjonalno-analitycznej, oraz podważa najbardziej rozpowszechnione rozumienie metody fenomenologicznej jako *powrotu do tego co dane, co faktycznie nam się pojawia*. To, co dane – świat dojrzałej percepcji, jest już ukonstytuowane. Jest rezultatem *dialogu* podmiotu-ciała ze światem. Wobec tego, chcąc pokazać genezę struktur prowadzących do takiej właśnie jego *gotowej* postaci, musimy zwrócić się do sytuacji patologicznych i eksperymentu – do sytuacji wyjątkowych, w których *dialog* ten jest zaburzony i nie przebiega płynnie. Dopiero wtedy jest szansa uchwycić zmienny i właśnie ukonstytuowany charakter bezpośredniej świadomości ciała własnego i zrozumieć, na czym polega dysponowanie jego przestrzenią.

Deklarowana analiza nowego typu – *żywe myślenie*, ma być odpowiednim narzędziem do badania tego rodzaju zaburzeń. Jej potrzebę uzasadnia przedrefleksyjny charakter przedmiotu, który należy opisać. M. Merleau-Ponty zdaje sobie sprawę, że opis procesów, które prowadzą do ukształtowania się struktur zwykłej percepcji i świadomości kategorialnej, nie może przebiegać w języku tychże struktur, gdyż grozi to zafalszowaniem opisu. Dlatego też używa języka metaforycznego. Jednocześnie warto zauważyć, że badania zaburzonych funkcji nie odsłaniają wprost procesów normalnego doświadczenia. Nie można mówić o związku wynikania między ich strukturami. Osoba chora jak i zdrowa stanowi odrębną, całkowitą postać egzystencji. Chodzi tu o stosunek *wskazywania*. Funkcje zaburzone mają wskazać charakter i zakres tych podstawowych funkcji, które nie możemy wprost zobaczyć. Słowem, struktury zaburzone są *motywem* kierującym ku dziedzinie, w której tworzą się te znaczenia ruchów ciała, które decydują o przebiegu i rezultatach spostrzegania. Chociaż dziedzina *dialogu* ciała własnego i świata jest jeszcze nieświadoma, nie kierowana świadomą wolą, jest już, jak zobaczymy, indywidualna.

Kłopoty chorego znamionuje ludzki wysiłek jak najlepszego wyjaśnienia sytuacji i rozwiązania zadań, przed którymi jest postawiony.

Interpretacja M. Merleau-Ponty'ego jest w wielu momentach wieloznaczna i niejasna. Wpływa na to nieprzejrzystość samego przedmiotu nie pozwalając na wyraźne pojęciowe wydzielenie różnych aspektów tego samego zjawiska oraz sama wewnętrzna trudność znalezienia stosownego języka opisu tego, co przedrefleksyjne, złożone i – dynamiczne.

2.1. *Ruch konkretny*

Opis doświadczeń Gelba i Goldsteina [F.P. 119–140]

Badany mając zamknięte oczy nie potrafi wykonać żadnego ruchu nie związanego z jego aktualną sytuacją. Nie potrafi np. *na komendę* poruszyć rękami czy nogami, zgiąć czy wyprostować palec, opisać pozycję swego ciała, w tym nawet głowy. Nie umie też zlokalizować ani dotkniętego miejsca ani wielkości i kształtu przedmiotu dotykającego jego ciało.

Sytuacja zmienia się, kiedy może widzieć potrzebne do tych czynności części ciała, oraz wykonać pewne ruchy przygotowawcze. Wówczas, tą określną drogą, wykona wszystkie żądane ruchy, rozpoznaje też kształt obiektów dotykających jego ciało i zlokalizuje ich położenie. *Ruchy rutynowe* – związane z nawykami i zwykłymi potrzebami, wykonuje sprawnie i szybko nawet z zamkniętymi oczami. Sprawnie chwyta chusteczkę i wyciera sobie nos, wyjmując zapalnik z pudełka i zapala lampę; bez trudu spełnia także czynności manualne związane ze swoim zawodem (szyje skórzane portfele). Chociaż nie wie, gdzie znajdują się członki jego ciała, gdy trzeba je *na komendę* wskazać, to jednak odnajduje je bez trudu w rutynowych sytuacjach. Wie, gdzie znajduje się jego nos, gdy trzeba go wytrzeć, wie też, w jaką część ciała gryzie go komar.

M. Merleau-Ponty stawia następujące pytania: jaka jest przyczyna uprzywilejowania zachowań rutynowych – ruchów *konkretnych*, dlaczego chorego wykonuje je bezpośrednio, a ruchy nie związane z jego aktualną sytuacją – *abstrakcyjne*, drogą określną; w jaki sposób dana jest mu w obu sytuacjach przestrzeń ciała; dlaczego w ogóle takie zaburzenia są możliwe? [F.P. 120]

Ruchy *konkretne* i ruchy *abstrakcyjne* uległy w tym przypadku rozdzielaniu. Ciało dane jest choremu tylko w intencji praktycznej, np. jako miejsce do uchwycenia, nieobecne zaś w intencji poznawczej, np. jako miejsce do wskazywania. Możliwość wykonania rutynowych czynności, a także związanych z zawodem potwierdza, że chory włada przestrzenią swego ciała, że ma jej świadomość. Nie jest to jednak świadomość obiektywizująca, prezentująca ciało jako określony przedmiot niezależnie od konkretnych sytuacji.

Kolejnym ograniczeniem chorego jest nieumiejętność udawania płaczu, śmiechu itd. – słowem, umieszczenia się w sytuacjach fikcyjnych, wyobrażonych. Skrępowany rzeczywistą sytuacją nie potrafi on udawać. Swoje ciało przeżywa wyłącznie jako *pewną liczbę rutynowych działań* umożliwiających mu urządzenie się w swoim otoczeniu. Otoczenie zaś spostrzega jako *przedmioty do wykorzystania i manipulacji*, nie potrafi jednak pojąć zarówno ich, jak i też swego ciała w *intencji poznawczej*, jako pewnych określonych przedmiotów, którym można przypisać obiektywny czas, miejsce i nazwę. Człony jego ciała służą mu za nośnik tylko dobrze znanych czynności i sztywno wyznaczają wygląd otoczenia – wyłącznie jako przestrzeń – w której mogą się rozgrywać. Przeżywana przestrzeń polega na swego rodzaju *współistnieniu*: ugryziony przez komara natychmiast znajduje punkt ugryzienia. Sytuacja – nożyczki, igła, stół, podszewka – w tym stopniu angażuje jego ciało, że nie musi szukać członków potrzebnych do wykonania pracy.

M. Merleau-Ponty konkluduje powyższy opis stwierdzeniem: *chory jest ciałem, a jego ciało jest władzą pewnego świata*. [F.P. 124] Otwiera ono choremu tylko konkretne *milieu*, *milieu* konkretnych zadań.

Sięgnijmy jeszcze po kilka szczególnie uderzających przykładów, ilustrujących zakres doświadczenia niedostępnego choremu.

1. Dotykając jakiejś części jego ciała prosimy o umiejscowienie punktu kontaktu. Chory zaczyna poruszać całym ciałem, stopniowo zawęża miejsce dotyku, a następnie określa je bliżej poruszając tylko tymi członami ciała, w pobliżu których znajduje się punkt dotykany. Rozpoznanie kończy drganiami skóry wokół punktu kontaktu.

2. Prosimy, aby określił położenie swojej wyciągniętej ręki. Chory początkowo wykonuje pomocnicze ruchy wahadłowe wyznaczającej mu położenie ręki kolejno, najpierw w powiązaniu z korpusem, następnie położenie przedramienia w powiązaniu z ramieniem i ostate-

cznie samego korpusu z pozycją głowy, która oznacza dla niego kierunek pionowy. Dopiero wtedy może powiedzieć, w jakim położeniu znajduje się jego ręka.

3. Kiedy ktoś inny porusza częścią jego ciała, nie potrafi powiedzieć, jaki był to ruch i w jakim kierunku, choć wie, że ruch nastąpił. By go określić, podobnie jak poprzednio musi wykonać ruchy pomocnicze.

4. O swojej pozycji leżącej wnioskuje z nacisku materaca na swoje plecy, a o pozycji pionowej z nacisku podłoża na stopy.

5. Nie rozpoznaje też kształtu papierowego prostokąta, ani przedmiotu o owalnym kształcie, jeśli nie może wykonać ruchów eksploracyjnych, kierujących *sybilizowaniem* cech, aby w końcu *wydedukować* dany kształt lub przedmiot. Wielokrotnie np. wodzi palcami po krawędziach kostki – *palce* – mówi – *idą prosto, następnie zatrzymują się, następnie idą w przeciwnym kierunku; to jest kąt, to musi być kąt prosty, ...dwa, trzy, cztery kąty są równe, ...To jest sześciąt.* [F.P. 125]

Zauważmy, że chory określa pozycję swego ciała, rozpoznaje kształt przedmiotu, czy też bodziec dotykowy stopniowo, poprzez ruchy przygotowawcze. Dopiero w ten sposób jego ciało staje się przedmiotem aktualnej percepcji i dopiero wtedy może nim posłużyć się jako narzędziem poznawania.

Porównanie przykładów percepcji patologicznej z zachowaniem osoby zdrowej pozwala M. Merleau-Ponty'emu wskazać podstawę opisanych zaburzeń.

Po pierwsze – osoba zdrowa włada swoim ciałem bezpośrednio, a nie tylko jako korelatem konkretnego otoczenia. Jest otwarta nie tylko na sytuacje, w jakich rzeczywiście się znajduje, jak te np. związane z jej zawodem i rutynowymi czynnościami, lecz także na sytuacje werbalne i fikcyjne – w ogóle pozbawione sensu praktycznego – te, które proponuje eksperymentator lub które może sama swobodnie wybrać. *Ciała człowieka zdrowego nie mobilizują jedynie sytuacje rzeczywiste, które na nie oddziałują. Może się od nich odwrócić, lub skierować swoją aktywność na bodźce wpisujące się w jego pola zmysłowe, może też wziąć udział w eksperymentach i, ogólniej, umieścić się w tym, co możliwe.* [F.P. 126]

Po drugie – osoba zdrowa nie musi wykonywać ruchów własnych by umiejscowić położenie bodźców, gdyż zna je bezpośrednio.

Po trzecie – nie zastępuje bezpośredniego rozpoznawania postaci percepcji dotykowej żmudnym *rozszyfrowywaniem* bodźców, *dedukcją* przedmiotów, ponieważ żyje w bezpośredniej więzi z przedmiotami znajdującymi się w jej polu percepcji.

Chory natomiast wiąże konkretny bodziec z konkretnym ruchem, a bezpośrednio rozpoznanie przedmiotów zastępuje procesem wnioskowania. Z tego powodu przedmioty tracą dla niego swoją zmysłową obecność. M. Merleau-Ponty tak obrazowo opisuje normalną sytuację: *...zdarzenie ruchowe czy dotykowe powoduje w świadomości obfitowanie, czy też pęcznienie intencji, które wybiegają z ciała jako centrum wirtualnego działania i kierują się do przedmiotu lub do samego ciała...* [F.P. 127] W ten oto sposób faktyczne zdarzenie staje się aktualizacją możliwych dla ciała zachowań. Tymczasem aktualne pole percepcji chorego ogranicza się do tego, co napotkane w rzeczywistym kontakcie, czy też do tego, co może powiązać z rzeczywistymi danymi przez pojęciową dedukcję. Dla niego cielesne pobudzenie jest bodźcem wyzwalającym praktyczny (rzeczywisty) ruch, podczas gdy u osoby zdrowej pobudzenia wywołują ruchy wirtualne, które mogą być wykonane lub też powstrzymane. Stąd zdrowy może cieszyć się pełnią sytuacji spostrzeniowej, nie jest bowiem ograniczony wyłącznie do jej sensu praktycznego.

2.2. Ruch abstrakcyjny

Analiza *ruchu abstrakcyjnego*, czyli zachowania niezwiązanego z rzeczywistą sytuacją pozwoli bliżej określić strukturę i charakter *egzystencji przestrzennej*, jaką jest ciało własne. Eksperymenty opisane w pracach Gelba i Goldsteina przyniosą argumenty za przyjęciem podstawowej funkcji ciała zwanej *łukiem intencjonalnym*, w którym M. Merleau-Ponty widzi warunek możliwości normalnego życia percepcyjnego i intelektualnego.

Sens ruchu *konkretnego* został określony przez porównanie tego, czego chory nie potrafi, z tym, co bez wysiłku dokonuje zdrowy. Podobne postępowanie pozwoli pojąć funkcję decydującą o wszystkich kłopotach i *nienaturalnych* poczynaniach chorego.

1. Prosimy chorego, aby poruszył ramieniem nie precyzując dokładnie rodzaju ruchu. Chory trwa przez chwilę w bezruchu, następnie porusza całym swoim ciałem, po czym ogranicza jego ruchy do ruchu ramienia, które w końcu *znajduje*.

2. Podobnie też, gdy prosimy, by podniósł rękę, chory najpierw musi *znaleźć* swoją głowę za pomocą wahadłowych ruchów trwających przez cały czas doświadczenia. W ten sposób ustala cel ruchu. Głowa jest dla niego oznaką wysokości.

3. Gdy ma zakreślić w powietrzu kształt okręgu lub kwadratu najpierw *znajduje* w powyżej opisany sposób swoje ramię, następnie wyciąga je przed siebie i kreśli wiele ruchów przypominających linię prostą lub różnego rodzaju krzywe; w końcu, gdy jeden z nich będzie ruchem kołowym lub przypominającym kwadrat, szybko już kreśli wymaganą postać.

Chory, jak widzimy, nie potrafi wykonać bezpośrednio, bez ruchów przygotowawczych, żadnego ruchu *abstrakcyjnego*. Wykonuje je stopniowo. Najpierw musi *znaleźć* rękę, którą ma podnieść, potem ustalić kierunek i plan, w którym się ruch rozgrywa. Plan uzyskuje poprzez ruchy przygotowawcze, kierunek wyznacza mu położenie głowy. Można przypuszczać, że dysponuje ciałem jako bezkształtną masą, której położenie i kierunki nie są mu dane wprost.

Inaczej osoba zdrowa. Odnajduje ona natychmiast, bezpośrednio, żądany ruch. Nie wykonuje też żadnych ruchów pomocniczych, aby *natrafić* na jego żadaną postać. Natomiast chory, choć rozumie intelektualne znaczenie polecenia, nie chwyta jednak znaczenia motorycznego. Ono nie przemawia wprost do niego jako do podmiotu motorycznego. Chociaż jego ogólna motoryka i myślenie (rozumie polecenia) nie są zaburzone, to jednak nie ma między nimi łączności. Ów brak swoistej *intencjonalności motorycznej*, czy też *projektu motorycznego* sprawia, że pojmuje z polecenia wyłącznie sens intelektualny. Kiedy żywa więź między świadomością ruchu a motoryką zostaje zerwana, wówczas ruch traci tło, na którym może się rozegrać. To dlatego chory po *omacku* je rekonstruuje, by w końcu przypadkowo *odnaleźć* żądany ruch.

Dla osoby zdrowej ruch i tło są momentami jednorodnej całości: *tło* – powiada M. Merleau-Ponty – *ożywia i niesie ruch w każdym momencie*. [F.P. 128] Z uwagi na tło, w jakim odbywa się ruch *abstrakcyjny* i ruch *konkretny*, można określić różnicę między nimi. Tłem dla ruchu *konkretnego* jest dany świat, tło ruchu *abstrakcyjnego* jest natomiast skonstruowane. [F.P. 128] Oznacza to, że w żywym doświadczeniu nie występuje najpierw intelektualne uchwycenie znaczenia, a następnie jego *przekład* na znaczenie motoryczne. Mamy tu raczej pierwotną jedność, system wzajemnie się modyfikujący.

Kolejną różnicą między tymi postaciami ruchu jest ich kierunek. Ruch *abstrakcyjny* jest odśrodkowy, nie ograniczony do aktualnej sytuacji. Rozgrywa się w przestrzeni wirtualnej, w rozwiniętym przez siebie tle. Ruch *konkretny* natomiast, jest dośrodkowy, związany z aktualną sytuacją i danym tłem.

Wymienione różnice wskazują na występowanie pewnej funkcji – podstawy kategoryzującej i różnicującej postaci świadomości, która umożliwia *ruch abstrakcyjny* – dystans od wymagań wyznaczonych rzeczywistą sytuacją i jej pragmatycznym charakterem. Dzięki niej władamy ciałem zupełnie dowolnie i symbolicznie w swobodnej przestrzeni przeżywania i działania, w świecie otwartym i nie w pełni gotowym, w którym jest miejsce dla aktywności podmiotu i jego projektów.

Proponowane przez psychologów wyjaśnienie omawianego przypadku, jak również przypadków podobnych, jest – zdaniem M. Merleau-Ponty’ego – niedostateczne. Budzi także zastrzeżenia metodologiczne. Wskazanie na *ułomności myślenia* (tę interpretację nazywa intelektualizmem), lub na braki w *materii doświadczenia* (empiryzm) – nie pozwala odnaleźć racji występowania opisywanych zaburzeń. Nie należy też traktować podmiotu ludzkiego jako *zbioru mechanizmów*. Poszukując intelligibilnego warunku możliwości tego rodzaju zaburzeń, należy widzieć w podmiocie niepodzielną świadomość obecną w całości w każdym ze swoich przejawów.

Funkcję umożliwiającą *ruch abstrakcyjny* M. Merleau-Ponty nazywa *projekcją*. Dzięki niej podmiot może organizować bezpośrednio obecny świat według swoich aktualnych projektów. Może *instalować* przed sobą wolną przestrzeń działania i przeżywania, wyznaczać w danym świecie kierunki, linie sił i perspektywy – jednym słowem może konstruować w swoim otoczeniu środowisko zachowania – *system znaczeń, który na zewnątrz wyraża wewnętrzną aktywność podmiotu*. [F.P. 130] Projekcja rozluźnia naturalny związek ciała z otoczeniem i tworzy przestrzeń możliwego działania. Wówczas świat dany w swojej konkretnej postaci, nawet na poziomie cielesnego z nim obcowania, nie więzi już podmiotu. Może on skierować swoją aktywność nie tylko na wydobycie sensu konkretnej sytuacji czyniąc ją swoim tematem, lecz ponadto potrafi wyzwolić twórcze zdolności i swobodnie określać sytuacje wprowadzając w nie autorski sens.

Ten decydujący w dynamice podmiotu moment dobrze oddają Strausowskie terminy: *przestrzeń otoczenia* i *przestrzeń geograficzna*⁵. Świat otoczenia chorego wyznaczają sztywne struktury, dysponuje on ograniczoną skalą zachowań, głównie rutynowych i polegających na bezpośredniej reakcji na bodziec. Wykorzystując rozróżnienie Strausa, możemy powiedzieć – przestrzeń, w której żyje chory, bliższa jest przestrzeni krajobrazu niż abstrakcyjnej przestrzeni geograficznej, w jakiej przebywa zdrowy człowiek.

W pojęciu ruchu *abstrakcyjnego* dostrzegamy fundamentalną zdolność przyjęcia *nastawienia kategorialnego* – abstrahowania, obiektywizowania i wyodrębniania z konkretnie przeżywanego, obecnego świata, tych danych, tych jego aspektów, którymi chcę się aktualnie zająć. W zapleczu, w tle rzeczywistej sytuacji osoba zdrowa posiada pojęcie, *model świata* jako pewnej całości nieredukowalnej do żadnej jego aktualnej postaci. Jej świat jest *niedookreślony, nieukończony, otwarty*; jej faktyczna sytuacja ma nieokreślone, wirtualne horyzonty. Z tego względu świat przeżywany jest *wielowymiarowy* – nacechowany pełnią nie dającą się wyczerpać pojęciowo. Dopiero taka osoba jest podmiotem wobec świata.

W porównaniu z sytuacją osoby zdrowej, świat chorego jest uderzająco ubogi, *jednowymiarowy*. Nieumiejętność abstrahowania i obiektywizowania powoduje sztywność i reaktywność jego zachowań – nie są one kierowane decyzją własną, a raczej wyzwalane konkretną sytuacją. Jego świat redukuje się do konkretnie obecnej postaci – wyłącznie do aspektów ważnych ze względu na przystosowanie i konkretne działanie.

Główne cechy ruchu *abstrakcyjnego* – obiektywizacja, symbolizacja i projektowanie polegają na:

1. Traktowaniu danych zmysłowych jako wzajemnie się reprezentujących, a ich całości jako reprezentanta pewnego *eidos*.
2. Nadawaniu sensu danym zmysłowym.
3. Wewnętrznym ich przeżywaniu i uporządkowaniu w pewien system.

⁵ E. Straus, *Vom Sinn der Sinne, Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, wyd. 2, Berlin 1956. Do analogii w opisie pierwotnej percepcji z odróżnieniami Strausa będziemy wielokrotnie powracać.

4. Skupianiu różnorodności przeżyć wokół tego samego intelligibilnego rdzenia, dzięki czemu stają się one przejawem pewnej dającej się rozpoznać pod różnymi perspektywami jedności.

Wszystkie te czynności mają wspólny cel: wstawienie *materii* doświadczenia w pewną *formę*. [zob. F.P. 141]

Podana charakterystyka oddaje różne aspekty życia świadomego – są to określenia podstawowych czynności świadomości. Przy czym nie chodzi tu o świadomość intelektualną, abstrakcyjną. M. Merleau-Ponty ma na myśli jej bardziej podstawową postać, którą nazywa egzystencją – świadomością realizującą się w głębszej warstwie doświadczenia, związaną ze światem i cielesnym podmiotem.

Świadomość jako taka może realizować się w różnych postaciach. Możemy mówić o świadomości źródłowej i nieźródłowej, tematycznej i nietematycznej, pojęciowej i intuicyjnej, przedstawiającej i czystej. Kartezjański ideał jasnej i wyraźnej świadomości jest tylko jednym z jej *modi* i to bynajmniej nie podstawowym. Podobnie jak dla świadomości istnieje wiele sposobów odnoszenia się do przedmiotów, tak też należy przyjąć, że intencjonalność ciała również może realizować się na wiele sposobów. Ciało wpisuje nas w daną, konkretną sytuację, otwiera nam jej horyzonty i aktywnie współpracuje w uobecnianiu świata. Może ono działać twórczo, lub tylko odruchowo, doznawać i być doznawane.

Wracając do odróżnień Husserla, możemy powiedzieć, że nasze ciało jest nie tylko *Körper* – bryłą cielesną, jest także *Leib*, podmiotem-ciałem aktywnie uczestniczącym w konstytucji świata. W takim razie ruch *konkretny* i ruch *abstrakcyjny* należy rozumieć nie tyle jako różne sposoby odnoszenia się do przedmiotów, ile jako różne sposoby *bycia-ku...* czy też *wobec* świata.

Dla osoby zdrowej nie istnieje bowiem z jednej strony jej ciało jako pewien fizyczny przedmiot, a z drugiej niezależna świadomość, która w przebiegających w pełnej jasności aktach pojęciowego myślenia *znajduje* jego człony i ustala ich położenie. Zdrowy nie musi każdorazowo szukać swego ciała, gdyż jest ono zawsze nietematycznie już obecne bezpośrednio, bez konieczności wyraźnego uprzytamniania sobie. Podobnie nietematycznie świadomy jest jego ruchów mimowolnych, pasywnych. Potrafi wykonywać również ruchy *abstrakcyjne*, które zakładają właśnie bezpośrednią znajomość swego początku i celu. Dlatego też spostrzeżenie bez żadnego wysiłku ze strony pojęciowej świadomości uobecnia mu sens sytuacji, w jakiej się znaj-

duje. Spozrządzony przedmiot *przemawia* do niego i wprost *komunikuje* znaczenie od pierwszej chwili swojej obecności w polu widzenia. Jedynie w przypadkach patologicznych spostrzeżenie w tak minimalnym stopniu sugeruje znaczenie sytuacji, iż należy wprowadzić je w doświadczenie za pomocą dyskursywnego myślenia – odwołując się do językowych znaczeń.

Uwagi te podważają pogląd upatrujący przyczynę sztywności zachowań chorego w jego osłabionej inteligencji, lub też nieobecności wszystkich danych zmysłowych potrzebnych do uchwycenia pełnego sensu sytuacji. W interpretacji M. Merleau-Ponty'ego jest nią utrata zdolności bezpośredniego przeżywania sytuacji we wszystkich, w tym także jej wirtualnych aspektach – nieumiejętność spontanicznego reagowania na bodźce abstrakcyjne. Znaczne zawężenie możliwych sposobów odnoszenia się do świata, swobody obierania wobec niego postawy, oznacza zarazem utratę całej gamy myśli i doświadczeń. Podstawa tego rodzaju zaburzeń jest zatem egzystencjalna.

Mówiliśmy o bezpośredniej świadomości stosunków określających przestrzeń ciała własnego i jego ruch, a następnie o równie bezpośrednim przeżywaniu sensu sytuacji i spontanicznym projektowaniu się podmiotu na zewnątrz. W przeciwstawieniu do myślenia refleksyjnego, pojęciowego, M. Merleau-Ponty nazywa ten typ świadomości *żywym, przedrefleksyjnym myśleniem*. [zob. F.P. 149] Szczególnie wyraźnie uwidacznia się jego obecność w kolejnych doświadczeniach, w których badany ma uchwycić sens analogii. Pokazują one, jak spontaniczną, żywą myśl zastępuje rozumowaniem i interpretacją.

Badany np. zaczyna pojmować sens analogii wzroku i słuchu dopiero wtedy, kiedy może powiedzieć: „oko i ucho są organami zmysłów, zatem powinny wytwarzać coś podobnego”. Trudniejsze analogie, takie jak „futerko jest dla kota tym, czym opierzenie dla ptaka”, czy też „oko jest dla światła i barwy tym, czym ucho dla dźwięków” są dla niego zupełnie niezrozumiałe, podobnie jak określenia metaforyczne: „noga krzesła” czy „główka gwoźdźcia”, choć dobrze zna osobne znaczenia tych pojęć. [zob. F.P. 149]

Osoba zdrowa bezpośrednio dostrzega związek zmysłu wzroku i słuchu w konkretnych sytuacjach widzenia i słyszenia przez pewne podobieństwo ich funkcji. Chory natomiast wiąże wzrok i słuch pojęciem *organy zmysłowe*. Zdrowy, by uchwycić sens analogii, nie

musi angażować pojęciowego myślenia. Po prostu spontanicznie przeżywa i intuicyjnie *widzi* dopełnianie się czy też symetrię struktur pojęciowych, choć z pewnością łatwiej jest uchwycić jej sens, niż wyraźnie rozpoznać, na czym on polega.

Tego typu *żywe myślenie, cogito przedrefleksyjne*, jest podstawową zdolnością normalnej egzystencji, czy też bliżej intencji M. Merleau-Ponty'ego egzystencja jest tym *żywym myśleniem*, dzięki któremu świat jest dla niej obecny przed wszelką tematyzacją (myśleniem *explicite* pojęciowym).

Tak oto podstawowym warunkiem podmiotowym normalnego bycia w świecie we wszystkich możliwych do niego odniesieniach jest pewna struktura – *cogito przedrefleksyjne*. Zapewnia ona jednoczesne, bezpośrednie przeżywanie świata i naszej w nim pozycji. U jej podłoża leży *schemat ciała*. Dopiero na właściwie ukonstytuowanej i funkcjonującej świadomości ciała własnego rozwinąć się może *żywe myślenie*, a w konsekwencji, świat przeżywany może być dany bezpośrednio i we wszystkich odcieniach znaczenia.

Aby pełniej pokazać charakter tej modalności świadomości M. Merleau-Ponty przywołuje Kanta koncepcję doświadczenia. W jego opinii wzór wszelkich postaci intelektualizmu – stanowiska podkreślającego naczelną rolę świadomości kategoryzującej, pojęciowej, dla kształtu doświadczenia. Porównanie to pozwoli nam także ukazać bardzo indywidualne podejście M. Merleau-Ponty'ego do tradycji.

M. Merleau-Ponty przeciwstawia myśleniu polegającemu na subsumpcji pod kategorie *myślenie zamieszkujące w zmysłach*. [F.P. 150] Jego zdaniem, Kantowskie rozróżnienie na transcendentálne i empiryczne użycie kategorii, choć miało podobny cel, faktycznie jednak utrzymało prymat pozaczasowej subiektywności – transcendentalnie funkcjonującego rozumu, jako gwaranta niesprzecznego przebiegu syntez spostrzeżeniowych. Taka gwarancja *od góry* wcale nie jest potrzebna. Podmiot myślenia nie jest poza czasem. Pytanie Kanta, w jaki sposób transcendentalnie funkcjonujący, *czysty* rozum może być regułą przebiegu doświadczenia zmysłowego, czyli jak możliwe jest zastosowanie kategorii do zjawisk, jest niewłaściwie postawione. Trzeba natomiast zbadać, *jak myśl osadzona w czasie zawiązuje się w sobie samej i realizuje swoją własną syntezę*. [F.P. 150]

Nie chodzi o wyjaśnienie tego, jak czysty podmiot transcendentálnej apercpepcji ustanawia świat, lecz o pokazanie warunków, które

umożliwiają realnemu podmiotowi posiadanie świata w przeżywaniu. Rozpostarcie systemu znaczeń, którego odpowiedniki, relacje i w ogóle wkład nie potrzebują pojęciowej eksplikacji, aby zostały zastosowane – *cogito przedrefleksyjne* nie jest skutkiem wpływu transcendentnego rozumu na zmysłowość. [F.P. 150] Świat spostrzeżony realizuje się bowiem poprzez ciało. Jest dany cielesnemu podmiotowi przed wszelkim aktowym ustanawianiem. Odpowiada za to struktura ciała, a nie pojęciowa świadomość.

M. Merleau-Ponty chce pokazać fundament percepcyjnej obecności świata, zanim jeszcze świat stanie się przedmiotem tematyzacji. Podmiot nie musi tworzyć spójnego doświadczenia świata wprowadzając porządek w rapsodię wrażeń na drodze kierowanej pojęciami syntezy. Bycie podmiotem-ciałem oznacza już posiadanie i dysponowanie pewną strukturą wnoszącą własny system znaczeń. Nie ma wobec tego potrzeby, aby czysty podmiot samodzielnie wytwarzał znaczenia organizujące doświadczenie.

Podsumujmy stanowisko M. Merleau-Ponty'ego: istnieje dla nas świat przeżywany – *milcząco obecny*, dający sens pozostałym dziedzinom egzystencji – dojrzałej percepcji, poznania i kultury (sztuce i moralności). Jest to świat, który choć jeszcze nie ma pojęciowego odzwierciedlenia, już jest przeżyty przez podmiot-ciało, zanim podmiot świadomości zacznie zastanawiać się nad jego treścią – tematyzować w intelektualnych ujęciach. To w nim ma swoją podstawę wszelka oczywistość predykatywna, wszelkie *explicite* myślenie i orzekanie. Świat przeżywany, ukonstytuowany dzięki wniesionej przez ciało i rozwijanej w biegu doświadczenia strukturze jest nietematycznie i globalnie obecnym *środowiskiem*, umożliwiającym budowanie światów symbolicznych: nauki, sztuki, religii itd.

W określeniu stosunku między bezpośrednio przeżywanym światem a pozostałymi dziedzinami doświadczenia M. Merleau-Ponty korzysta z rozróżnienia przez psychologów postaci tematu i jego tła. Świat zwykłej percepcji dany jest poprzez tło świata przeżywanego – jest jego tematyzacją. Podobnie aktualne operacje umysłowe również zakładają nabyte wcześniej pojęcia i sądy – *pewnego rodzaju panoramę umysłową ze swoimi dziedzinami wyraźnymi i dziedzinami niejasnymi, pewne oblicze pytań i sytuacji intelektualnych takie jak dociekanie, odkrycie i pewność*. [F.P. 151] Świat umysłu tak jak świat percepcji oferuje się globalnie, nie musimy każdorazowo aktywnie syntetyzować

naszej wiedzy, bowiem tematyczne myślenie już ma pewne tło, na którym się opiera i aktywnie je podejmuje w zależności od aktualnych potrzeb i energii świadomości.

Świat przeżywany i świat myśli – dziedzina poznania – nie są bezkształtną masą ukrytą w głębi świadomości. Nie mają też sztywnej, trwałej struktury. Każda sytuacja, czy to percepcyjna czy problemowa, aktualizuje go i przekształca. W ten sposób właśnie żywiona myśl odnajduje swój kontekst. W tym ciągłym ruchu *podejmowania i znoszenia* ujawnia się istota świadomości. Świadomość może prezentować świat w zależności od wymagań sytuacji. W jej centrum znajdujemy strukturę *świat* o podwójnym charakterze: sedymentacji, czyli umiejętności zachowania ustalonych struktur i spontaniczności, czyli zdolności pozyskiwania nowych i dysponowania nimi. [zob. F.P. 152] W rozbiciu tej właśnie struktury należy szukać racji opisywanych zaburzeń motoryki i percepcji.

2.3. Łuk intencjonalny

Zanim przejdziemy do eksperymentów pokazujących intelektualne trudności chorego, przypomnijmy ustalenia, które naprowadziły M. Merleau-Ponty'ego na egzystencjalną podstawę opisywanych zaburzeń.

Przedmiot spostrzeżony nie wyzwalał w badanym żadnego spontanicznego ruchu – nie angażował jego motoryki, nie sugerował żadnego nastawienia jako możliwego stylu spostrzeżeniowej eksploracji; nie był też bezpośrednio dany jako całość – jedność przedmiotu badany budował stopniowo z kolejnych fragmentów; do jego rozpoznania dochodził na drodze interpretacji.

Porównanie z zachowaniem osoby zdrowej pozwoliło zauważyć w zachowaniu chorego rozdzielenie jedności sensu spostrzeżeniowego i językowego. Odtąd jest ona zmusznie rekonstruowana przez odwołanie do znaczeń językowych. W ten okrężny sposób chory potrafił wprawdzie w części pojąć sens sytuacji, jednak jego pole percepcji utraciło plastyczność, a spostrzeżony świat bezpośrednio znaczenie – *świat nie ma już dla niego oblicza*. [F.P. 153]

Według podanego opisu spostrzeganie jest dwubiegunowym, sprzężonym procesem. Z jednej strony intencje podmiotu *przenikają* do przedmiotu i przyswajają jego strukturę, a z drugiej sam przedmiot wyznacza ich charakter, reguluje zachowanie percepcyjne. W tym

swoistym *dialogu* podmiot podejmuje rozproszony w przedmiocie sens, a przedmiot przyjmuje intencje podmiotu. W tym *dialogu* świat mówi o sobie samym, a podmiot umieszcza w nim swoje myśli. [zob. F.P. 154] Przyjmując określenie M. Merleau-Ponty'ego możemy powiedzieć, że w opisanym przypadku *dialog* został zerwany. To nie myślenie i nie spostrzeżenie, lecz ich baza egzystencjalna została naruszona. Aby jaśniej wydobyć egzystencjonalny kontekst omawianych zaburzeń przyjrzymy się jeszcze czysto intelektualnym kłopotom chorego.

Jego ogólna inteligencja jest względnie wysoka. Potrafi liczyć, dodawać, dzielić i mnożyć. Nie pojmuje jednak sensu liczby jako pewnej wielkości *w sobie*. Sens konkretnej liczby odczytuje z jej miejsca w ciągu liczbowym. Wyniki osiąga sposobami *rytualnymi* – zna na pamięć porządek liczb i recytuje cały w pamięci wskazując jednocześnie przedmioty, które ma policzyć. Nie pojmuje np., że podwojona połowa danej liczby jest właśnie tą liczbą, a działanie $5 + 4 - 4$ wykonuje w dwóch etapach – nie dostrzega w niej nic szczególnego. Chory dysponuje przeto kategorią liczby, pojęciem operacji syntetycznej, jaką jest liczenie. Jednak zaburzona jest struktura świadomości nosząca w sobie pewne *najmniej* i pewne *najwięcej*, wyznaczająca sens jaki ma dla nas liczba.

M. Merleau-Ponty ma na myśli tło przyszłych operacji liczenia – zbiór dokonanych już syntez, jakim dysponuje niezaburzona świadomość. Są one nietematycznie obecne. Nie znikają i mogą być przywołane na nowo. Dlatego też nie ma potrzeby każdorazowo rekonstruować sensu danej liczby faktycznie recytując ciąg liczbowy. [zob. F.P. 156]

Egzystencjalne wyjaśnienie intelektualnych trudności chorego, oraz wcześniej przedstawionych zaburzeń motoryki i percepcji, wskazuje na istnienie fundamentalnej funkcji, która umożliwia zwracanie się egzystencji w różne kierunki, przyjmowanie nastawienia na jakikolwiek przedmiot w nas i poza nami, przechodzenie od tego, co aktualne, do tego, co możliwe – odrywanie się od aktualnego znaczenia, aktualnego schematu zachowania, by móc twórczo i swobodnie wybierać i kształtować świat doświadczenia. M. Merleau-Ponty nazywa tę funkcję *łukiem intencjonalnym*. [F.P. 158]

Świadome życie: percepcyjne, poznawcze i emocjonalne podtrzymuje pierwotniejsza od pojęciowej postać intencjonalności. Jej zadaniem jest projektowanie przyszłości i przeszłości, ludzkiego otoczenia i sytuacji moralnej. Dzięki niej, po pierwsze – wszystkie obiekty

naszego doświadczenia istnieją już dla nas, zanim określimy je w aktach poznania *sensu stricto*, po drugie – mają już wirtualne, przeżyte znaczenia i po trzecie – są jednością we wszystkich swoich aspektach. [por. F.P. 158]

Powyższe określenia przesuwają podstawę doświadczenia ze świadomości aktowej do intencjonalności *ciała własnego*. M. Merleau-Ponty potwierdza tym samym wcześniejsze ujęcie ciała własnego jako krystalizacji jej dokonań. To dzięki niej możemy przeżywać ciało jako *całość dróg już wyznaczonych, zdolności już ukonstytuowanych*⁶. Przyjmując tezę, w myśl której za jedność doświadczenia odpowiada łuk intencjonalny, staje tym samym w wyraźnej opozycji wobec tradycji intelektualizmu. Polemicznie, zwłaszcza wobec Kanta, podkreśla fakt, że egzystencjalnie rozumiana intencjonalność, a nie funkcja przedstawiania – jedność transcendentalnej apercpepcji, tworzy jedność zmysłowości, intelektu i motoryki.

Zanim Ja świadomości ustanowi swoje *teoretyczne* przedmioty (idee, istoty, wartości), zanim uzyska świadomość siebie, musi odkryć ciało własne, warunek podmiotowy, jak i przedmiotowy doświadczenia. Inaczej bowiem jego działania nie miałyby związku z doświadczeniem. Świadome życie nie zaczyna się zatem od zera. Opiera się na *znaczeniach*, które już świadomość znalazła, *znaczeniach* wytworzonych w obrębie *dialogu* ciała ze światem.

Skoro *łuk intencjonalny* jest funkcją zapewniającą normalne życie, jedność wszystkich aspektów doświadczenia, to właśnie niedomaganie tej funkcji powoduje sztywne związanie chorego z jego aktualną sytuacją. Pojęcie *łuku intencjonalnego* jako intencjonalności realizującej się przez ciało wyjaśnia też nieprzedmiotowy charakter ciała. Ciało nie tylko jest – podobnie jak rzecz, ono również istnieje. To z tego powodu jego sytuacji ontologicznej nie można opisać za pomocą tradycyjnych pojęć materii i ducha, ani też ująć jako jedności tych z istoty różnych *modi*.

M. Merleau-Ponty'ego zmierza do uchwycenia tej odkrytej właśnie postaci intencjonalności przez wydobycie takiego sensu doświadczenia, który nie jest tworem pojęciowej, tematyzującej funkcji świadomości. Ponieważ na tym poziomie egzystencja ludzka nie jest jeszcze świadoma, dlatego w dalszych analizach będzie mowa o *anonimowym pod-*

⁶ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris 1942, s. 227.

miocie percepcji, ja naturalnym, ja mogę w przeciwstawieniu do *ja myślę*. Nieustannie sięga też do badań eksperymentalnych i psychopatologii, przekonany o niemożliwości bezpośredniego wglądu świadomości w procesy tworzące podstawy doświadczenia. Ostatecznie przeformuje program fenomenologii transcendentальной w nowego typu *analizę egzystencjalną*. Ostrze swej polemiki skieruje przede wszystkim na tradycyjne, racjonalistyczne i empirystyczne pojęcie świadomości i ściśle z nimi związane koncepcje doświadczenia.

Odkrycie intencjonalności umieszczającej nas w świecie jeszcze przed świadomością pojęciową i językową prowadzi do zakwestionowania, a następnie przekroczenia tych klasycznych, alternatywnych ujęć. Analiza przytoczonych doświadczeń podważa bowiem ujęcie świadomości, czy to jako sumy faktów psychicznych, czy to jako władzy przedstawień – czystej zdolności ustanawiania znaczeń. W pierwszym przypadku, opisane zaburzenia występowałyby wybiórczo, a skoro obejmują wszystkie aspekty życia badanego, wskazują na to, że świadomość jest organiczną jednością, a nie sumą odrębnych przeżyć. W drugim przypadku gdyby świadomości rzeczywiście dysponowała tylko jednym sposobem uobecniania przedmiotów – albo przedstawiała je jasno i wyraźnie albo też wcale, wówczas należałoby wykluczyć samą możliwość jej słabnięcia i występowania zaburzeń.

Trzymając się tych pojęć zamykamy sobie drogę nie tylko do zrozumienia przypadków patologicznych, lecz w ogóle zrozumienia świadomości. Tylko wtedy, gdy przyjmimy, że świadomość jako aktywność projektowania, obok funkcji *osadzania w bycie* swoich przedmiotów, ma też pewną podstawę umożliwiającą jej zakorzenienie i zaangażowanie, zrozumiemy, dlaczego np. ubytek *treści* spostrzeżenia odbija się w całości doświadczenia i inicjuje jego rozpad – dlaczego świadomość może w ogóle ulec zaburzeniom. W rezultacie, świadomość o takiej strukturze nie może być niezawisłą w istnieniu, autonomiczną dziedziną bytu. Ze swojej istoty jest właśnie uwarunkowana i zaangażowana, istnieje bowiem w ciele i poprzez ciało. Mając taką podstawę może zachorować – świat myśli może załamać się i rozpaść. Widzieliśmy na przykładach, jak chory usiłuje *okrężną drogą* utrzymać jedność wszystkich aspektów doświadczenia. Jednak jego pozbawiona podstawy świadomość naśladuje tylko swoje zwykłe operacje i nie potrafi intuicyjnie, bezpośrednio osiągnąć swoich celów – objawia luki, gubi pełny sens doświadczenia. Jej treści – przeżycia, pozbawione

horyzontu możliwych odniesień tracą także charakterystyczną dla siebie cechę – dążność do generalizacji. [zob. F.P. 158]

3. „*Ja mogę*” jako przedświadome usytuowanie podmiotu wobec rzeczy

Nietradycyjne pojmowanie świadomości wpływa też na rozumienie motoryki – ruch staje się podstawowym aspektem *bycia-ku-świata*, cielesnym przyswajaniem świata i jego przedmiotów.

Poruszanie ciałem własnym to nie przemieszczanie w przestrzeni *bryły cielesnej*, zgodnie z pojęciowym planem wskazującym, gdzie mamy ją umieścić. Ruch własny to przede wszystkim pewne *skierowanie* do rzeczy, aktywna odpowiedź na płynące od nich pobudzenia, bez pośrednictwa wyraźnej reprezentacji w świadomości.

Z pewnością możemy mieć również świadomościowy obraz ruchu naszego ciała, obejmujący jego pozycję wyjściową, przebieg i kres. M. Merleau-Ponty jednak ma na myśli ruch jako pewną praktyczną możliwość naszego ciała, a nie pojęciową zdolność tworzenia jego abstrakcyjnego wzorca. W tym znaczeniu np. nauczymy się jakiegoś ruchu, powiedzmy, kroku tanecznego, gdy ciało w swojej intencjonalności go uchwyci.

Nasuują się duże trudności w opisie tej postaci intencjonalności. Świadomość bowiem tematyzując ukazuje ją zawsze poprzez właściwe sobie pojęciowe struktury. Przykład uczenia się kroku tanecznego na pierwszy rzut oka wydaje się mało przekonujący. Chcąc przyswoić sobie nowy krok naśladuję go dotąd, aż stopniowo *uchwycę* jego motoryczną postać i włączę w zbiór dotychczas opanowanych kroków. Wydaje się, że wcześniej muszę wiedzieć, jaką *postać* ruchu mam naśladować. M. Merleau-Ponty chciałby jednak widzieć w tym właśnie działanie intencjonalności motorycznej, a nie prosty *przekład* intelektualnej postaci (wzorca) na ruch własny.

Przyznanie ciału na mocy jego własnej intencjonalności zdolności uczenia się, orientowania w świecie, podważa rozumienie świadomości jako *władzy pojęć*. Świadomość uwikłana w ciele, określona jako *ja mogę*, nie posiada cech kartezjańskiego *cogito* – jasności i przejrzystości. Oczywiście, do ukonstytuowania pełnego sensu zjawiska, procesu, rzeczy, czy sytuacji, potrzebna jest świadomość kategoriałna. Temu M. Merleau-Ponty nie zaprzecza, stara się jedynie odsłonić ukryte jej *tło* tych funkcji.

Źródłowa intencjonalność manifestująca się w ruchach i zachowaniu ciała zarysowuje sens świata doświadczenia. Jego dopełnienie dokonuje się w akcie pojęciowego ujmowania, wnoszącym nowy wymiar znaczenia. W tym miejscu architektoniki ludzkiego poznania możemy zasadnie bronić racji intelektualizmu. Dopiero tu jest miejsce na językowy styl poznawania, a zatem dla prawdy w sensie logicznym. Jest ona kontynuacją i rozwinięciem *niemo* przeżytej oczywistości, a nie swobodną kreacją w aktach nadawania sensu.

Pojęcie świadomości musi wobec tego obejmować obok funkcji *czystego myślenia* – rozumianego w zgodzie z tradycją, także podstawową możliwość osiągania świadomości siebie i świata poprzez władanie ciałem. Ciało porusza się wśród rzeczy, aktywnie ustosunkowuje się i oswaja z nimi. Opisując te funkcje nie możemy we właściwym sensie mówić ani o świadomości, ani o myśleniu. Ostatecznie, myślenie może dotyczyć rzeczywistości, a nie być tylko logicznie spójne, gdy znajduje oparcie w *tradycji percepcji*, której samo nie tworzy.

W ten sposób M. Merleau-Ponty uzależnia wszelki sens, jaki świadomość może ukonstytuować, od źródłowej intencjonalności ciała własnego. W doświadczeniu *ja myślę* i *ja mogę* tworzą funkcjonalną całość, związek motywacyjny nie pozwalający na redukcję do jednego ze swych członów. Przywołując określenia Kanta, możemy powiedzieć, że zmysłowość nie da się całkowicie wchłonąć przez intelekt, gdyż ich struktury są nie do końca przekładalne. Dopiero ich wzajemne wspieranie się gwarantuje pełny sens doświadczenia.

Zauważmy, że *ja mogę* jako intencjonalność ciała stoi również w wyraźnej opozycji wobec Husserlowskiej koncepcji Ja. Husserl podkreśla jego aktywny charakter. Ja jest świadome, konstytuujące i spełniające akty, ono rozstrzyga i decyduje – stanowi ostateczny punkt odniesienia wszystkiego, co może pojawić się w jego zasięgu. Miejsce Husserlowskiego Ja stopniowo zajmuje podmiot-ciało. Po tych uwagach wprowadzających łatwiej zrozumiemy, dlaczego motoryka ciała może być źródłem naszego pojmowania czasu i przestrzeni.

Omówmy za M. Merleau-Pontym przykład skomplikowanego ruchu ręką. Aby w danej chwili znać jej położenie nie muszę *składać* całego jej ruchu z kolejnych faz, ani też *przypominać* sobie wizualnie czy też motorycznie jej położenia w punkcie wyjścia. Moja świadomość ruchu nie jest, jak łatwo zauważyć przeprowadzając samemu to doświadczenie, wyraźnym przedstawieniem, pojęciową prezentacją ko-

lejszych miejsc, jakie zajmuje ręka – prezentacją niezbędną, aby automatycznie wyzwolić gotowe postaci ruchu (tzw. ruchy proste), lub też w bardziej skomplikowanych ruchach, wyraźnym *przypomnieniem* kinestetycznych doznań poszczególnych faz ruchu. Świadomość ruchu ręką ma charakter nietematyczny – nie ustanawiam wyraźnie w przejrzystej świadomości jego kolejnych faz, punktu wyjścia i kresu. Każdy ruch dochodząc do świadomości jest już uwikłany w relacje, które go poprzedzały. Odbywa się w pewnym *tle*. Jest odniesiony do absolutnego *tu* i *teraz* egzystującego ciała.

Mówiąc *tu* i *teraz* egzystującego ciała M. Merleau-Ponty wskazuje na jego czasoprzestrzenną strukturę. Aktualnie spostrzeżenie ruchu nie gubi jego wcześniejszych faz, zawiera je w chwili terażniejszej, podobnie też fazę najbliższą i te, prowadzące do jego kresu. *Każdy moment ruchu obejmuje jego całą rozpiętość, a zwłaszcza pierwszy moment, inicjacja kinetyczna, w taki sposób zapoczątkowuje powiązanie pewnego „tu” i pewnego „tam”, pewnego „teraz” i „później”, że inne momenty nie będą już rozwijane.* [F.P. 164] Ruch własny możemy określić jako nieświadomościowy sposób dotarcia do świata i jego przedmiotów, sytuowanie podmiotu świadomego w czasie i przestrzeni – ich *zamieszkiwanie*. Zakres tego *zamieszkiwania* wyznacza rozpiętość naszej egzystencji. Panowanie nad czasem i przestrzenią zawdzięczamy motoryce ciała.

Stosunki czasowe i przestrzenne nie istnieją na mocy ustanowienia ich przez świadomość – nie jesteśmy w czasie i w przestrzeni, ponieważ potrafimy pojęciowo je rozumieć. Przeżywamy naszą egzystencję jako czasową i przestrzenną, ponieważ mamy ciało. Stosunki przestrzeni: *w dole, w górze, z lewej strony, z prawej strony, pod nami, za nami* itd., mają źródło w ruchu naszego ciała. *Rozpiętość* egzystencji nie jest pełnym uchwyceniem czasu i przestrzeni, odsyła bowiem do jeszcze nieokreślonych horyzontów i punktów widzenia.

Uznanie motoryki za najbardziej podstawową postać intencjonalności, a tym samym za warunek możliwości rozumienia i obecności świata, pozwala wyjaśnić zagadnienie jego wstępnej prezentacji bez odwołania się do jakiegokolwiek funkcji tradycyjnie przypisywanej świadomości – symbolizacji, przedstawiania i obiektywizacji. To w ruchu ciała dokonuje się rozwinięcie jego intencjonalności – *przyswajanie, przedjęzykowe rozumienie świata w działaniu.* [F.P. 164]

Ciało i świat są *ontologicznie splecione*. [F.P. 169, 179] *Splecenie i komunია*, bliżej scharakteryzowana terminem *zamieszkiwanie*, możliwa jest tylko wtedy, gdy pojmimy ciało własne jako *system stworzony do badania świata*, system umożliwiający *przekład i transpozycję* różnego typu zadań motorycznych, naśladowanie gestów i ruchów, oraz orientację w przestrzeni. Ciało własne tak oto zyskuje pozycję absolutnego *tu i teraz* – staje się centrum świata doświadczenia.

Przypomnijmy, pojęcie *schematu ciała* pozwoliło na określenie ciała własnego nie tylko jako systemu aktualnych pozycji, jakie nasze ciało fizyczne zajmuje *tu i teraz* w systemie współrzędnych czasu i przestrzeni obiektywnej, ale ponadto, jako systemu otwartego na różnorodne warianty możliwych miejsc w przestrzeni i w czasie. Przykład ruchu własnego pokazał, w jaki sposób dystansuje się ono wobec swego naturalnego miejsca i tworzy horyzont przestrzenno-czasowy, z którego każdy ruch własny, każde naśladowanie ruchu i każda orientacja czerpie swój sens.

3.1. Przyswajanie nawyków

Intencjonalność ciała, stanowiąca warunek możliwości zajmowania i określenia pozycji ciała własnego, jest zakresaniem pewnego horyzontu czasoprzestrzennego. Poniższe opisy przyswajania są ilustracją jej wkładu w opanowaniu pewnych typów sytuacji. Pozwalają bliżej określić *dwuznaczność* ciała własnego, które z jednej strony stanowi sedymentację już osiągniętych struktur, a z drugiej jest spontanicznym, twórczym nabywaniem nowych lub aktualizacją i konkretyzacją wrodzonych. Podważenie klasycznych teorii przyswajania nawyków – mechanistycznej i racjonalistycznej, prowadzi do nowego ujęcia nawyku jako reorganizacji i aktualizacji funkcjonującego *schematu ciała*.

Ogólność struktur intencjonalności ciała sprawia, że sytuacje, w których struktury te realizują się, mogą być w dużym stopniu różne, a także ruchy jako odpowiedź na nie może spełniać raz ta, raz inna część ciała. Chociaż wykonanie czynności nawykowej może przebiegać rozmaicie, niemniej jej wszystkie realizacje łączy pewien wspólny sens, identyczność czy podobieństwo struktury. Wspólny sens spajający nasze ruchy i bodźce nie ma charakteru pojęciowego, jest dokonaniem cielesnej intencjonalności. To właśnie ciało *uchwytyuje (köpiert)* i *rozumie* ruch. [zob. F.P. 167]

Przyswojenie nawyku, uchwycenie pewnego znaczenia motorycznego, jest jednocześnie rozszerzeniem zasięgu intencjonalności ciała. Nawyk nie powstaje na drodze mechanicznej, przypadkowej asocjacji ruchów jednostkowych, bodźców i reakcji. Nie tworzy się też poprzez odnalezienie pojęciowego wzorca, a następnie jego integracji w ogół ruchów, którymi już dysponujemy.

Przykładowo umiejętność noszenia kapelusza z piórkami nie polega na świadomym wyznaczeniu bezpiecznej odległości między końcem piórka a przedmiotami, które mogłyby go uszkodzić. Odczuwamy jego pozycję, podobnie jak odczuwamy pozycję swojej ręki, bezpośrednio i bez intelektualnego *odmierzenia*. Podobnie też umiejętność kierowania samochodem nie polega na porównywaniu szerokości drogi z szerokością samochodu. Również, kiedy chcemy przejść przez furtkę, nie porównujemy jej szerokości z wielkością naszego ciała.

W sytuacjach tych nie chodzi o jednoznacznie określoną przestrzeń, w której każdy przedmiot ma stałe miejsce, o stałe stosunki przestrzenne pomiędzy przedmiotami a naszym ciałem, jako jednym z takich przedmiotów. Obserwujemy tu szczególny rodzaj *wchłonięcia* przedmiotów (kapelusza, samochodu, furtki), w *objętość* czy też *pojemność* ciała własnego, pozwalający nam bezpośrednio wiedzieć, czy możemy przejechać przez tę ulicę, czy też przejść przez tę furtkę. [por. F.P. 168]

Dla ciała, inaczej niż dla pojęciowej świadomości, nie istnieją obiektywne określone miejsca w przestrzeni wyznaczone przez obiektywne miejsce naszej *bryły cielesnej*. To raczej podmiot *wciąga* je, a one *wpisują* się w *zasięg* ciała własnego. W ten sposób podmiot *urządza się* pośród rzeczy – tworzy przestrzeń możliwego działania, w której ciało i przedmioty w otoczeniu spajają się w jeden *praktyczny system*. Przyswajanie nawyków oznacza tym samym rozszerzenie *zasięgu* egzystencji.

Taka interpretacja nawyków rzuca także nieco światła na sam *schemat ciała*. Skoro *schemat ciała* jest pewnym systemem otwartym na świat, korelatem świata, to nabywanie nawyków trzeba pojąć jako jego rozbudowanie, wypełnienie i konkretyzację. *Schemat ciała* jest *rusztowaniem*, na którym wspiera się opanowanie, *zamieszkiwanie* świata. Nabywana wiedza ciała o świecie i sobie samym, jaką umożliwia *schemat ciała*, dostarczając ogólnych struktur wszelkich możliwych

doświadczeń, ustawicznie go rozbudowuje. *Wiedza* ta dostępna jest wyłącznie poprzez *wysilek* ciała i nie można do niej dotrzeć na drodze refleksji intelektualnej.

Przyswajanie nawyków to pozyskiwanie nowych sposobów przejawiania się cielesnej obecności w świecie, i korelatywnie, nowego aspektu, jaki przybiera doświadczany świat. Nawyki są pewną *wiedzą* ciała zdobytą dzięki jego własnej intencjonalności. Nawet czynności, w których współdziałanie obiektywnego myślenia jest konieczne, np. jazda na rowerze, pisanie na maszynie, gra na instrumencie muzycznym, dopiero wówczas są w pełni przyswojone, gdy włączą się w motorykę – gdy intencjonalne ciało *uchwyci* pewną *fizjonomię ruchu*.

Na oznaczenie ciała aktywnie konstytuującego świat, M. Merleau-Ponty stosuje też termin *ciało fenomenalne*. [F.P. 169] *Wiedza i rozumienie*, jakim dysponuje ciało, ma charakter przedpojęciowy, przedjęzykowy. Pojęcia nie zostały użyte w ich właściwym sensie. Określają raczej zażyłość, bliskość, bezpośrednie obcowanie ze światem. Jednocześnie, skoro system ciała to otwarta struktura, to jego usytuowanie nie może być statycznym, trwałym związaniem z określonym wycinkiem świata – *krajobrazem* (termin Strausa opisujący przestrzeń, w jakiej żyją zwierzęta). W samej strukturze ciała obecny jest warunek otwartości egzystencji – transcendowania konkretnej, obecnej *tu i teraz* postaci świata. Tak oto *ciało fenomenalne* jest pewną przestrzenią ekspresji, w której wyraża się ów ruch transcendowania i zarazem jego pierwotnym źródłem.

Dotykamy tu samych podstaw sensotwórczej aktywności ciała – jego zdolności projektowania znaczenia. Ono daje znaczeniom ich miejsce, sprawia, że zaczynają istnieć tak jak rzeczy *w zasięgu dłoni, na naszych oczach*. [por. F.P. 171] Jednocześnie przyswojenie nawyku wnosi pewien moment powtórzenia i trwałości – tym samym niezależnej egzystencji. Ciało asymilując, zachowując i kształtując sens sytuacji (rdzeń znaczenia) zdobywa nową dyspozycję. Na tej drodze akty osobowe, świadomie kształtowane gesty i postawa, stać się mogą trwałymi cechami osoby. Ciało pośrednicząc zachowuje je i przedłuża w trwałe dyspozycje. Jego sensotwórczą rolę możemy opisać jako organizowanie świata wokół siebie, przemianę *rzeczywistości w siebie*, w świat otoczenia.

Chociaż ciało w pewnej mierze zawdzięcza swój byt otoczeniu – jest rzeczą taką jak inne, to *znaczy*, ciałem fizycznym – jednakże zyskuje

uprzywilejowaną pozycję. Cokolwiek bowiem napotyka w świecie, istnieje dla niego i poprzez nie. Jego sensotwórcza aktywność nie jest jednak arbitralnym ustanawianiem sensu. *Świat według ciała* tworzy się poprzez *dialog* i *współdziałanie*.

Odwołanie do ciała jako źródła znaczenia potwierdza interpretację uprzednio opisanych zaburzeń. Skoro wygląd przeżywanego świata zależy od struktury ciała, to kiedy ono przestaje pełnić swoją funkcję *zakorzeniania* podmiotu, wówczas także jego korelat przeżywany bezpośrednio świat, ulega rozbiciu i rozkładowi. Kiedy ciało chorego przestaje *poznawać*, znika podstawa *dialogu* podmiotu ze światem.

Zwróćmy też uwagę na to, że sensotwórcza rola ciała jest pewną ogólną zdolnością; wobec tego jej rezultatem jest pewien globalny zarys *sensu* – pewne jeszcze przedświadome *przyłgnięcie do treści*. *Sensu* tego nie można oddzielić od *treści*. W tym określeniu dostrzegamy wyraźne polemiczne ostrze rysującej się koncepcji nadawania znaczenia, skierowane przeciw stanowisku Husserla i Kanta – konstytucji sensu w aktowej świadomości, wprowadzanego następnie w *materię* spostrzeżeń. Położenie akcentu na przedpojęciową, cielesną warstwę egzystencji, w której przeżywa ona zgodność ogólnych intencji ciała i ich przedmiotu, pozwala wytłumaczyć wiele form znaczenia, których genezę upatrywano dotąd w świadomości pojęciowej. Ilustracją tej tezy były omówione przykłady przyswajania nawyków. *Doświadczenie ciała każe nam rozpoznać narzucenie (imposition) sensu, które nie jest dziełem uniwersalnej, konstytuującej świadomości, sensu, który trzyma się pewnych treści. Moje ciało jest tym jądrem znaczenia, które zachowuje się jako funkcja ogólna i które, jako że istnieje, może też ulec chorobie.* [F.P. 172]

3.2. Jedność świadomości ciała

Jedność świadomości ciała własnego należy ująć jako jedność funkcjonalną, przeżywaną jako *wspólny styl* jego zachowań wobec rzeczy. Podobnie jak jedność rzeczy nie da się jej wyjaśnić w kategoriach intelektualnej syntezy.

Oto w przypadku kostki do gry dysponujemy pewnym intelektualnym wzorcem, w którym mamy uprzednio dane wszystkie jej perspektywy. Spostrzegamy kostkę przez tę geometryczną strukturę, zasadę jej

konstrukcji. W przypadku ciała własnego nie mamy jednak takiego stałego wzorca – pojęciowego przedstawienia. *Nie do przedmiotu fizycznego* – powiada M. Merleau-Ponty – *można porównać ciało, ale raczej do dzieła sztuki*. [F.P. 176]

Wszystkie człony ciała i ich ruchy tworzą bowiem pewną funkcjonalną całość. Mają wspólne znaczenie. Przeżywana jedność ciała nie powstaje stopniowo na drodze świadomego wiązania jego poszczególnych członów, czy to przez nawarstwianie się doświadczeń wzrokowych i dotykowych, czy też w konkretnych sytuacjach, w których one wzajemnie się zastępują i dopełniają. Nie musimy świadomie tego czynić; ten *przekład*, to *połączenie funkcjonalne*, to *zastępowanie się* członów, jest już w nas obecne. Przeżywamy je jako takie, a nie konstruujemy świadomie. Jako wolny i świadomy podmiot mam rzeczy przed sobą, natomiast moje ciało nie jest przede mną, ani też ja jako świadomy i wolny podmiot nie jestem w moim ciele. M. Merleau-Ponty lapidarnie oddaje charakter owej przeżywanej jedności: *jestem moim ciałem*. [F.P. 175]

Nie posiadamy ciała tak jak posiadamy książkę, ubranie itd. Ciało własne nie jest *na zewnątrz nas*. Możemy rozumieć jego budowę anatomiczną, nazwać i wskazać poszczególne człony, obserwować i badać korelacje wzroku i dotyku. Jednocześnie jesteśmy też tymi, którzy je widzą, dotykają i poruszają nimi: *Jeśli można by jeszcze mówić o pewnej interpretacji w spostrzeganiu ciała własnego, należałoby powiedzieć, że ono samo interpretuje siebie*. [F.P. 175] Stwierdzenie to traci paradoksalny wydźwięk, gdy przypomnimy sobie, że na poziomie cielesnego przeżywania, nie ma jeszcze świadomego Ja, które mogłoby interpretować. Intencjonalność ciała jest jednorodnym stylem, żywą więzią wszystkich jego funkcji percepcyjnych i ruchowych – dlatego nie ma potrzeby odwoływania się do pośrednictwa świadomości tematycznej. Dane wzroku i dotyku nie potrzebują *przekładu* – syntezy intelektualnej uzgadniającej ich korelacje. Mają one już sens jednocześnie uchwytne dla obu zmysłów, gdyż wzrok i słuch wydobywają swoje przedmioty ze wspólnego *tła*.

Przykładowo, poruszenie jakimś członem – *ruch lokalny*, pojawia się zawsze w pewnym *tle* – globalnej pozycji ciała. Jednolity styl gestów mojej ręki pociąga za sobą określony styl ruchów moich palców i jest tym, co *jednoczy wrażenia dotykowe* mojej ręki i wiąże je z *danymi*

sposprzeżenia wzrokowego tej samej ręki, a też z *danymi* *sposprzeżenia* innych członów ciała, ponadto ma on również swój wkład w globalną postawę ciała. [por. F.P. 176]

Funkcjonalny charakter jedności ciała własnego znajdzie pełniejsze wyjaśnienie w odniesieniu do swego korelatu – świata przeżywanego. Teraz M. Merleau-Ponty stwierdza, że posiadamy bezpośrednią świadomość ciała jako pewnej jedności. Ona zapewnia spójność wszystkich dotyczących go *sposprzeżeń*, *doznań* i *obserwacji*. Jest, pewnym *wspólnym stylem* przenikającym wszystkie człony ciała, które podobnie jak fragmenty dzieła sztuki nawzajem się *wyjaśniają* (*interpretują*), *wskazują* i *motywią*. Podobnie jak dzieło sztuki ma swój fundament w pewnej materii, na którym wznoszą się jego symboliczne znaczenia, tak też nasze ciało jest *bryłą cielesną* w obiektywnej przestrzeni. Jednak właściwy mu sposób bycia realizuje się w szczególnym stylu jego zachowania wobec świata, w rozwijaniu subiektywnej przestrzenności.

Zauważmy, że *cielesność* i *przestrzenność* nie stanowią odrębnych zagadnień. Studium motoryki przechodzi w interpretację procesu nabywania nawyków jako poszerzenia *zasięgu* ciała własnego. Każdy nawyk jest bowiem jednocześnie motoryczny i percepcyjny: sposobem zakorzenienia w świecie i nabyciem nowej struktury doświadczenia, osiągnięciem pewnego aspektu świata.

Ten podwójny charakter nawyku – motoryczny i percepcyjny, ilustruje M. Merleau-Ponty przykładem, jak *ociemniały* posługuje się swoją *laską*. [zob. F.P. 172] *Laska*, za pomocą której się porusza, nie jest dla niego przedmiotem o wyraźnie określonej długości. Wchodzi raczej w sferę odczuwania, powiększając zasięg i promień działania jego zmysłu dotyku. Badając przedmioty, *ociemniały* włącza *laskę* w przestrzeń swego ciała, zna jej położenie poprzez położenie przedmiotów, a nie jakby się wydawało, zna położenie przedmiotów dzięki niej. *Laska* nie jest narzędziem, za pomocą którego *percypuje*, jest *dotatkem* ciała, poszerzeniem *syntezy ciała*, rozszerzeniem jego naturalnej zdolności czucia i ruchu.

Owa jedność żywych znaczeń, jaką jest ciało, dąży do równowagi, uzgodnienia wszystkich danych percepcyjnych i ruchowych. Warunkiem jej możliwości jest *schemat ciała*. Przystawianie nowych nawyków zarówno ruchowych, jak i percepcyjnych jest jednocześnie *wzbogaceniem*, *reorganizacją* i *konkretyzacją* jego struktury.

Podsumowanie

Na zakończenie rozdziału zbierzmy najważniejsze rezultaty przedstawionej analizy ciała własnego.

1. Ciało własne nie jest tylko przedmiotem wśród innych przedmiotów. Ma dwoistą zdolność: aktywnego nabywania nowych struktur i sedymentacji, zachowania już ustalonych.

2. Motoryka i przestrzenność ciała są *źródłowe*, stanowią centrum znaczenia.

3. Struktura ciała jest ogólna i bezosobowa.

4. Nawyk jest sposobem opanowywania świata, konkretyzacją *schematu ciała*.

5. Ciało stanowi przestrzeń ekspresji.

6. Jedność ciała jest całością funkcjonalną, pewnym wspólnym *stylem* wszystkich jego zachowań i ruchów.

Odmienny od rzeczy charakter ciała własnego pozwala M. Merleau-Ponty'emu postawić je po stronie podmiotu. Nie oznacza to jednak przyznania ciału indywidualności, świadomości czy wolności, jakie przypisujemy osobie. Egzystencja na poziomie cielesnego przeżywania jest właśnie ogólna i przedosobowa. Do zagadnienia jej wkładu w przygotowanie naszego osobowego i świadomego bytu, oraz związanej z nim kwestii niepowtarzalności i indywidualności doświadczenia, wrócimy w następnym rozdziale. W opisanym znaczeniu ciało własne stanowi ogólny, anonimowy i przedosobowy aspekt egzystencji, możemy powiedzieć, że jest autonomicznym życiem organizującym wokół siebie świat.

Zauważmy, że ciało jest podmiotem nie dzięki zasadzie różnej od niego, a w jakiś sposób w nim obecnej. Pokazała to analiza zaburzeń – sama świadomość nie potrafiła zagwarantować pełnego sensu doświadczenia. Przeżywanie, organizowanie świata według ciała cechuje więc szczególna autonomia. Stąd też jego fundująca rola dla przedmiotów poznania – zależność struktury świata przeżywanego od struktury ciała. Właśnie ta korelacja pozwoliła M. Merleau-Ponty'emu natrafić na źródło omówionych zaburzeń percepcji, myślenia i motoryki i w ten sposób kwestionować stanowisko Kanta. Świadomość nie tworzy subiektywnych warunków *a priori*, bez których świat nie może być pomyślany. Podstawę konstytuującą stanowi ciało własne, jego intencjonalność. Wyraźnie świadczą o tym uwagi o strukturze świadomo-

mości, a zwłaszcza o stosunku fundowania między przestrzenią i czasem obiektywnym a przestrzenią i czasem źródłowym. Świat musi być najpierw dany, aby w ogóle mógł być pomyślany. Pilnym zadaniem staje się wobec tego wyjaśnienie charakteru tej wstępnej obecności.

Pozycja podstawy doświadczenia, jaką stopniowo zyskuje ciało własne, jest odpowiedzią na pytanie transcendentalne.

Najczęściej występujący termin – *ciało własne* (*corps propre*), nie znaczy, że ciało jest każdorazowo czymś, ponieważ zespolone jest ze świadomym podmiotem. Chodzi o to, że opisywane struktury są ciała właściwe. Nie są to cechy, które mogłyby mu przysługiwać lub nie. Należy je uznać za momenty strukturalne jego istoty.

Opisując fenomen ciała własnego, M. Merleau-Ponty nieustannie szuka odpowiedniego języka, zdolnego oddać różne aspekty przeżywanej jedności ciała. Jego opisy kwestionują tradycyjne opozycje: ciała i umysłu, podmiotu i przedmiotu. Ciało wzięte w oddzieleniu od świadomej egzystencji, lub egzystencja wzięta w oddzieleniu od ciała, nie mogą uchodzić za źródło bytu ludzkiego. Wprawdzie ciało w swoim już ukonstytuowanym charakterze jest skryształizowaną egzystencją, lecz egzystencja jest także ciągłym wcielaniem. Te dwa znaczenia przenikają się i krzyżują. [zob. F.P. 194] Ciało z jednej strony jest już osiągniętym znaczeniem – ukonstytuowaną strukturą, np. żywym organizmem, przedmiotem badania nauk empirycznych. Z drugiej strony jest również *egzystencjalną siłą*, samym ruchem transcendowania, prowadzącym do owych skryształizowanych form. Jednak aspekt konstytuujący wymaga już odmiennej metody badania.

Rozdział 2

Podmiot percepcji

Jest jeszcze u podstawy inny podmiot, dla którego świat istnieje wcześniej, zanim już nastanę tutaj i który wyznacza moje w nim miejsce. Tym uwiecznionym duchem, duchem naturalnym jest moje ciało. [F.P. 294].

Wstęp

W pierwszej części pracy staraliśmy się przedstawić najważniejsze aspekty M. Merleau-Ponty'ego teorii ciała własnego. Omówiliśmy kolejno: *schemat ciała*, przestrzenność ciała i motorykę. Obecnie podejmując pytanie o stosunek ciała własnego do zewnętrznych przedmiotów, wskażemy podmiotowe warunki procesów percepcyjnych odpowiedzialnych za kształt świata zwykłej percepcji. Samym światem spostrzeżenia i konkretnymi przykładami procesów percepcyjnych zajmiemy się w rozdziale następnym.

We *Wstępie* chcielibyśmy zasygnalizować trudności interpretacyjne związane z intencjonalnością ciała. Przyjmijmy tymczasowo definicję: intencjonalność ciała to inna nazwa na określenie świadomości wcielonej. Wówczas należałoby powiedzieć, że świadomość *przenika* i *ożywia* bryłę cielesną. W ten sposób zyskuje odniesienie do świata, a w konsekwencji, gwarancję prawdziwości (przedmiotowości) pojęć, jakie tworzy w swojej tematycznej, już kategorialnej postaci. Istnieje wobec tego jeden rodzaj intencjonalności – intencjonalność świadomości. Jej struktury i sposoby funkcjonowania *oddelegowane* do ciała, ulegają jednak pewnej modyfikacji. Świadomość mianowicie traci przejrzystość i wyrażność, w zamian zyskuje jednak odniesienie do świata realnego. Różnicując się – wcielając, czyni ciało swoim *narzędziem do badania świata* (określenie M. Merleau-Ponty'ego). Nie gubi jednak swojej istoty, struktury świadomości wcielonej są bowiem te same, co katego-

rialnej, tylko, jeśli tak można powiedzieć – *rozrzedzone*. Odzyskuje ona właściwą sobie przejrzystość, opracowując wyniki tego *badania* i *powraca do siebie*, do kategoriałnej postaci.

Taka interpretacja zbiega się jednak z wyraźnie krytykowaną przez M. Merleau-Ponty'ego postacią transcendentalizmu (Husserl). Ponadto pomija *explicitie* wyrażoną autonomię intencjonalności ciała. Spróbujmy wobec tego wyjść od tezy głoszącej nieredukowalność i samodzielność intencjonalności ciała wobec świadomości. Powstaje jednak pytanie, czy M. Merleau-Ponty głosi dualizm, czy też swoisty monizm i upatruje genezy świadomości w ciele?

Pierwszą hipotezę należy raczej odrzucić, bowiem interpretacja kieruje się przeciwko dualizmowi, choć kwestią dyskusyjną jest pełne jego przezwyciężenie. Jeśli natomiast trafne jest drugie przypuszczenie, to wówczas należałoby powiedzieć: ciało własne posiada w *schemacie ciała* funkcjonujący model świata, pewną strukturę – klucz do opanowania wszystkich sytuacji. Ta dana wraz z ciałem własnym, wrodzona struktura, różnicując się w pewien system opozycji: nieświadome – świadome, postaciowe – pojęciowe, percepcję – poznanie, umożliwia wyższy poziom egzystencji – świadomy i wolny. Intencjonalność ciała byłaby ostatecznie podstawą wszystkich dziedzin egzystencji: najpierw zwykłej percepcji, a następnie poznania, czy szerzej kultury. Czy nie byłby to jednak transcendentalizm *à rebours*, proste przemieszczenie zasady fundującej?

Nierozstrzygnięcie tych właśnie pytań, jak można przypuszczać, znajduje swoje odbicie w dwóch zasadniczych tendencjach *Fenomenologii percepcji*. Pierwsza uznaje prymat pierwotnej percepcji, jako ostatecznego źródła – podstawy każdego rodzaju nastawienia: percepcyjnego, poznawczego itd. Druga natomiast ujmuje percepcję jako jedną z dziedzin egzystencji. Percepcja nie jest w niej absolutną podstawą. Obie tendencje splatają się ze sobą w otwartej i kołowej strukturze teorii M. Merleau-Ponty'ego. Ponadto zasygnalizowane kłopoty interpretacyjne potęguje stosowanie tradycyjnych pojęć w nowych odcieniach znaczeniowych i metaforyczność języka. Mnożenie metafor sugeruje niekiedy wymykanie się *rzeczy*, o której traktuje dyskurs. Przykładem ilustrującym, jak podstawowe i ugruntowane w tradycji rozróżnienia mają przesunięte akcenty, jest związek między spostrzeganiem a poznaniem. Przyjmuje się zazwyczaj, że w dziedzinie bezpośredniego przeżywania przygotowuje się nasze poznawcze ujęcie świata.

Poznanie przekształca życie spostrzeżeniowe. Zachowując i sublimując *material* spostrzegania (w tym procesie głównym czynnikiem jest język), wnosi nowy wymiar w doświadczenie – stawia mu wymóg prawdy, intersubiektywności i uniwersalności.

Podane określenie nie do końca zgodne jest z intencjami M. Merleau-Ponty'ego. *Pierwotna percepcja* obejmuje bowiem szereg kompetencji, które tradycja przyznaje właśnie poznawaniu *sensu stricto*. R. Kwant słusznie zauważa, że pojęcie *ambiguité*, za pomocą którego M. Merleau-Ponty opisuje zasadnicze dziedziny egzystencji (i egzystencję samą jako *geniusz dwuznaczności*), dotyczy niemożliwości jasnego rozróżnienia między różnymi aspektami tworzącymi jedną i tę samą rzeczywistość¹.

Naszym zadaniem jest wydobyć z opisów M. Merleau-Ponty'ego pewnej struktury, której dwie strony tworzą ciało i świat. Pytanie, dlaczego świat jest już dany, zanim możemy go świadomościowo czy choćby tylko spostrzeżeniowo specyfikować, znajdzie częściowe wyjaśnienie w analizach zmysłowej świadomości, szczególniej wiedzy ciała, które już komunikuje się ze światem, zanim jeszcze wyłoni się wolny, świadomy podmiot i określony, przeciwstawiony mu przedmiot.

Tradycja, jak wiemy, wiązała przeważnie spostrzeżenie zewnętrzne ze świadomością tematyczną. Odkrycie autonomicznego życia zmysłów, percepcji, która nie angażuje Ja świadomego, podmiotu wyborów, decyzji i myślenia, kieruje M. Merleau-Ponty'ego ku określeniu podmiotu spostrzeżenia jako bezosobowego, przedświadomego *się*, którym jesteśmy, o ile odczuwamy i spostrzegamy. Tym samym staje on w wyraźnej opozycji, zwłaszcza wobec pojęcia czystego podmiotu, który dysponując uniwersum znaczeń *a priori* – pewną intelligibilną strukturą wszystkich możliwych przedmiotów doświadczenia – kieruje jego przebiegiem i samodzielnie określa sens, jaki mają dla nas dane w nim przedmioty.

Po tych uwagach wprowadzających przedstawimy teorię percepcji opartą na wcześniejszych ustaleniach dotyczących ciała własnego.

¹ R. Kwant. *The phenomenological philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburg 1963, s. 9.

1. Anonimowe „się” jako podmiot spostrzeżenia

M. Merleau-Ponty starając się określić podmiot spostrzeżenia, omawia krytycznie jego tradycyjne ujęcia.

Empiryzm przyjmuje jako oczywiste istnienie *świata w sobie* niezależnego od ujmującej go subiektywności. Intelektualizm natomiast uznaje istnienie świadomości *dla-siebie* za jedyną zasadę tłumaczącą jedność i intelligibilność doświadczenia zmysłowego i jego korelatu – świata spostrzeżonego. Istnieje także naukowa interpretacja: fizjologiczna i psychologiczna, ujmując ona spostrzeganie jako obiektywny proces.

Empiryzm, stwierdza M. Merleau-Ponty, akcentuje odbiorczy charakter świadomości spostrzeżeniowej. Potwierdzenie tej tezy znajdujemy u Locke’a. Idee proste (wrażenia), dane są w taki sposób, że *nie można uniknąć ich posiadania*². Pasywna świadomość jest bezstronnym obserwatorem *świata w sobie*. Podmiot pozostaje całkowicie bierny, nie zajmuje wobec niego stanowiska i nie jest też w żadnym z nim związku. Spostrzeganie, możemy powiedzieć, odbywa się w świadomości bez udziału podmiotu. Jest pewnym procesem przebiegającym w umyśle, skutkiem oddziaływania bodźców fizycznych na zmysły. Bodźce za pomocą zmysłów dostarczają umysłowi wrażeń – impresji przedmiotów zmysłowych. Impresje, czy też inaczej, odbitki przedmiotów *świata w sobie* składają się z atomowych wrażeń, natomiast sens i struktura spostrzeganych przedmiotów tworzy się samorzutnie dzięki prawom asocjacji: podobieństwa, styczności, następstwa itd. Zmysły przekazują wrażenia do umysłu. W umyśle wrażenia stają się ideami.

Zwróćmy uwagę na to, że podkreślane przez M. Merleau-Ponty’ego pojęcie biernego podmiotu nie obejmuje całej tradycji empiryzmu, gdzie podmiot zasadniczo aktywnie uczestniczy w budowaniu doświadczenia, przerabiając bezpośrednio dane w pojęciowym i językowym ujmowaniu. Jest to raczej stanowisko charakterystyczne dla sensualizmu i empiryzmu Hume’a. Dla Hume’a wrażenie jest następstwem przyczynowego oddziaływania między rzeczą a zmysłami. Zerwanie z rozróżnieniem Locke’a na ideę oraz rzecz obiektywnie

² J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. G. Gawęcki, Warszawa 1955, II, 1, 25; IV, 11, 15.

istniejącą, zbliża go nawet do określenia wrażenia jako bezpośredniego doświadczenia ciała, pewnego korelatu rzeczy. Ostatecznie jednak Hume określa stosunek zmysłów do rzeczy jako pasywny. Obok pojęcia biernego odbioru, empiryzm głosił też możliwość dojścia do pasywnie przyjętych *materialów* i oddzielenia ich od pojęciowych i językowych *ujęć*.

M. Merleau-Ponty w swojej krytyce podkreśla przede wszystkim brak istotowego związku, zarówno w empiryzmie, jak i intelektualizmie, między podmiotem percepcji a jego spostrzeżonym światem. Nowsze interpretacje empiryzmu zgodnie potwierdzają tę tezę. Panujący w tym nurcie schemat: *treść – ujęcie*, zakłada właśnie możliwość ich separacji. Skoro bowiem dane wrażeniowe nie wykazują żadnego, nawet wirtualnego ustrukturywania, można je zasadniczo oddzielić od rezultatów ich intelektualnej obróbki³. Natomiast same materiały zmysłowe, jak sądzono, można poznać intuicyjnie. Są dane bezpośrednio i można je uważać *albo za proste, ogólne jakości, a więc pojęcia ogólne, albo też absolutne indywidua, posiadające zawsze określone miejsce w strumieniu świadomości przeżywającego je podmiotu. W tradycji empiryzmu były one uważane raczej za indywidua, nie zaś za powszechniki*⁴.

M. Merleau-Ponty'emu nie zależy na pełnej analizie różnych odmian empiryzmu, zwraca jedynie uwagę na jego zasadniczą cechę – odrębność przeżywającego, spostrzegającego podmiotu i świata spostrzeżonego. Locke np. waha się, już to określa ciało jako mechanizm przekazujący wrażenia, a idee jako należące do czystego umysłu, już to opisuje wrażenia jako bezpośrednio doświadczenie ciała. Oscyluje wokół alternatywy, którą akcentuje autor *Fenomenologii percepcji*: doświadczenie konstytuuje się samo w naszej świadomości albo też sami je aktywnie konstytuujemy. W obu przypadkach nie istnieje żywa więź pomiędzy podmiotem spostrzegającym a światem spostrzeżonym.

Analiza podstaw empiryzmu zbliża się do wydawałoby się zupełnie przeciwnego stanowiska – intelektualizmu. Krytyczne uwagi M. Merleau-Ponty'ego dotyczą skrajnej postaci intelektualizmu (transcendentalizmu, w tym także kartezjanizmu), w którym pojęcie Ja jest

³ K. Kambartel, *Erfahrung und Struktur*, Frankfurt/Mein 1968.

⁴ A. Póttawski, *Poznanie i zmysły*, „Studia Filozoficzne” nr 1–2, 1986, s. 98.

naczelną zasadą wszelkiego doświadczenia – jedynym gwarantem jedności ciała własnego empirycznego podmiotu, i świata spostrzeżenia.

Również w tej koncepcji doświadczenia przeżywanie zmysłowe traci swoją autonomię, zdając się całkowicie na poznawcze funkcje świadomości. Oznacza to, podobnie jak w empiryzmie, likwidację bezpośredniego związku pomiędzy zmysłowo przeżywanym światem a przeżywającym go podmiotem. Bliżej, pominięcie podmiotu zmysłowego przeżywania i jednostronne przyporządkowanie całej spostrzeniowej konstytucji świata Ja transcendentalnemu. Podmiot transcendentálny nie odczuwa. Zmysłowe przeżywanie świata, całościowa z nim komunikacja, która musi leżeć u podstaw wszelkiego specyfikującego spostrzegania i poszczególnych zachowań percepcyjnych, staje się jedynie pewną odmianą życia świadomości.

M. Merleau-Ponty stawia pytania: *Dlaczego świat naprzeciw nas nie jest doskonale wyraźny? Dlaczego rozpościera się jedynie fragmentarycznie, a nigdy w całości?* [F.P. 241] Gdyby podmiot transcendentálny rzeczywiście posiadał przypisywane mu kompetencje, świat spostrzeżony byłby jasny i wyraźny – przejrzysty w równej mierze co pojęcia. Jednak znaczenie tego, co spostrzeżone, jest niedookreślone, nigdy też nie może być wyczerpująco i adekwatnie ujęte i wciąż odsyła do niestematyzowanych jeszcze horyzontów. Skoro czysta świadomość jest poza czasem – czasowe mogą być jedynie jej przedmioty, jak wobec tego, można pojąć jej historyczność? [zob. F.P. 241]

Podmiotem spostrzeżenia nie może więc być ani Ja transcendentalne ani też bierny, doznający wrażeń podmiot empiryzmu. Skoro nie można porównać treści wyobrażeń z ideą realnej rzeczy, bądź samą rzeczą, to tym samym doświadczenie nie może polegać na kontemplacji takich obrazów mentalnych i jest raczej bezpośrednią świadomością czegoś, a nie *obrazem*. Oznacza to, że podmiot percypujący jest w istotowej więzi ze światem, osadzony w czasie i posiada swoją historię, jest w sytuacji i aktywnie ją współtworzy. Akt świadomości nie jest wobec tego absolutnym początkiem poznania. Już zakłada pewne tło, *tradycję percepcji*, które niejako zastaje, a nie tworzy samodzielnie. Błędem jest widzieć w aktowej świadomości wyjściową fazę procesu poznawania. Poznawanie językowe, pojęciowe jest zwieńczeniem pracy cielesnego, odczuwającego podmiotu i nie może uchodzić za podstawę

tożsamości i jedności ani świata, ani ciała, ani świadomej egzystencji.

Również naukowe wyjaśnienie procesu spostrzegania obarczone jest błędem – badający spostrzeganie psycholog czy fizjolog nie uwzględnia roli podmiotu, starając się przedstawić je jako proces obiektywny. Tymczasem w naturalnym nastawieniu, gdy usiłujemy opisać jak rzeczywiście spostrzegamy, mówienie o bodźcach, narządach zmysłowych, organizmie w sensie biologicznym, niewiele nam wyjaśnia. Naturalna percepcja jest raczej *przestrzenią kontaktu ze światem*, otwarciem pewnego pola, a nie jednym z obiektywnych procesów przebiegających w świecie. Stąd koniecznym warunkiem jej zrozumienia jest uwzględnienie subiektywności, jej udziału w kształtowaniu spostrzeganego świata.

Krytyka wymienionych koncepcji podmiotu percepcji uzasadniła potrzebę przywrócenia podmiotowi rzeczywistej sytuacji, w jakiej się znajduje. Przez osadzenie w czasie i przestrzeni podmiot odzyska swoją historyczność i korelatywnie jego świat przekształca się z bytu w *sobie* w świat przeżywany. Analiza wrażeń i jakości zmysłowych pokaże, jak podmiot uczestniczy w formowaniu świata spostrzeżonego.

1.1. Wrażenie

Empiryzm ujmował wrażenie jako przeżycie świadome, następstwo pobudzenia płynącego od rzeczy. Gdy bodźce określone według własności fizykalnych oddziałują na organizm, wówczas w świadomości pojawia się wrażenie określonej barwy, dźwięku – pewna jakość zmysłowa. Bodziec i przeżycie świadome powiązane są w ten sposób, że stałemu bodźcowi odpowiada określone przeżycie (wrażenie) po stronie świadomości. Jakości zmysłowe są elementami świadomości i nie należą do przedmiotu. Z tych prostych elementów, z jakości określonych i powiązanych według empirycznie wyznaczonych praw asocjacji, budowane są dopiero przedmioty doświadczenia. Jakości, dane zmysłowe, nie wykazują ponadto żadnej własnej konfiguracji, struktury czy sensu. Zawdzięczają je prawidłom asocjacji.

Leżąca u podstaw tej teorii *hipoteza stałości*, zgodnie z którą bodziec lokalny jest jednoznacznie przyporządkowany zdarzeniu w świadomości, została obalona przez psychologów postaci. Prowadzone przez nich eksperymenty wykazały, że jakości zmysłowe nie są *punktowe*, wyizolowane z kontekstu spostrzeżeniowego, występują

bowiem zawsze w pewnym polu – mają współokreślające je *tło*. Nie są też pozbawione sensu. W ogóle nie istnieje stała odpowiedniość między bodźcem a elementarnym spostrzeżeniem. Pobudzenie nie jest prostą reakcją na bodziec i nie można w ogóle mówić o relacji przyczynowej między spostrzeżonym światem a spostrzegającym podmiotem. Swoiste przyporządkowanie ma raczej charakter kołowy, jest *związkiem motywowania*, a nie jedno-jednoznacznej odpowiedniości. Stosownie w tym przypadku jest mówić o pewnym zachowaniu jako odpowiedzi na bodziec, a nie o prostej reakcji. Wrażenia, jakości zmysłowe, nie dają się zatem zredukować do pewnego stanu przeżywania, w którym podmiot doznaje pewnej niejasnej jakości. Wrażenia pokazują się wraz z *obliczem motorycznym*, są otoczone *znaczeniem witalnym*. [F.P. 243] Stosunek spostrzegającego podmiotu do jego świata nie jest *porcjowy*, jak głosi empiryzm, jest to raczej całościowe współlistnienie istoty żywej ze światem.

Empiryzm, co jest jego niekwestionowaną zasługą, zwrócił jednakże uwagę na pewną pasywność spostrzeżenia zmysłowego – brak aktywnej uwagi, podleganie oddziaływaniu świata, wyrażające się np. w takich zwrotach jak: *rzeczy rzucają się w oczy, zwracają naszą uwagę*. Gdy otwieram oczy, muszę widzieć przedmioty tak, jak mi się pokazują i mój swobodny wybór obiektów jest w tym pierwszym momencie ograniczony. Jednak pasywnie ukonstituowana warstwa doświadczenia jest potencjalnie otwarta dla promienia mojej aktywnej uwagi. Struktury pola umożliwiając wystąpienie pewnego obiektu jako aktualnego tematu, jednocześnie odsyłają resztę do tła pola widzenia. To, co widzę jasno i wyraźnie, otocza horyzont tego, co jeszcze nie jest, ale zasadniczo może być jasno widziane.

Już ten prosty opis wskazuje na pewną rolę subiektywności, szczególniej aktywności podmiotu. Empiryzm nie docenił tego momentu, natomiast intelektualizm przyznał mu zbyt dużą rolę. Intencje krytyki M. Merleau-Ponty'ego dobrze ilustruje wypowiedź cytowanego już Strausa: *Częściowe widoki świata dostępne w określonym momencie i z określonego punktu widzenia, doświadczane są jako fragmenty wskazujące na związek z innymi fragmentami. W każdej fazie związku Ja – świat, jeszcze przedpojęciowo wyznaczamy możliwość umotywowanego kroczenia z jednego momentu do drugiego*⁵. Charakterystyczna totalność

⁵ E. Straus, *Man Time and World*, Pittsburg 1982, s. 162–163.

i ogólność, jaka cechuje stosunek istoty żywej do świata otoczenia, nie pozwala mówić o wrażeniach, ani tym bardziej o prostych jakościach zmysłowych.

1.2. Jakości zmysłowe

Opis procesu prowadzącego do wyodrębnienia jakości zmysłowych, którego przykładem jest spektrum barw, z jednej strony podaje dodatkowe racje za odrzuceniem empirystycznego i intelektualistycznego pojęcia podmiotu percepcji, a z drugiej pozwole M. Merleau-Ponty'emu ukazać wstępnie strukturę rzeczywistego podmiotu percepcji. Podstawą są badania eksperymentalne, zaczerpnięte przede wszystkim z prac czołowych psychologów postaci (głównie: Gelb, Goldstein, Koffka, Wertheimer). Konkretnie opisy ukazując jak podmiot-ciało przeżywa barwność świata, podważą schemat bodziec-reakcja i tłumaczącą go zasadę stałości.

Badany umieszczony w zaciemnionym pokoju słyszy najpierw nazwę barwy. Następnie pokój zostaje oświetlony światłem o tej barwie. Gdy po kilku doświadczeniach zgodnych z zapowiedzią, w miejsce zapowiedzianego czerwonego zapalono światło niebieskie, badany przeżywa *swoistą wewnętrzną walkę, pewnego rodzaju spazm*, który ustępuje, gdy przyjęte zostanie cielesne nastawienie zgodne z niebieskim. Widzimy, że podmiot-ciało szuka właściwego nastawienia, aby doświadczyć określonej barwy, że percepcja barwy wymaga jego współdziałania. [zob. F.P. 248]

Pierwotnie podmiotem przeżywającym barwy jest podmiot cielesny. Słowem *komunia* M. Merleau-Ponty opisuje zespolenie zmysłowego przedmiotu i odczuwającego podmiotu-ciała. Wrażenie nie zamyka podmiotu w obrębie świadomości, kieruje do przedmiotu, jest przeżyciem intencjonalnym – dwubiegunowym. Jest nie tylko stanem pobudzenia podmiotu, ma pewną stronę przedmiotową. Zmysłowy świat proponuje odczuwającemu pewien *nowy rytm egzystencji* – przyciąga lub odpycha. W odpowiedzi na tę sugestię ciało może przyjąć pewną postawę, harmonizować z nim lub też narcystycznie zamknąć się w obrębie własnego przeżywania.

Różne barwy prowokują odmienne motoryczne reakcje ciała. Wrażeniu można przypisać określoną wartość motoryczną, *motoryczne oblicze*. Oddziaływanie to nie ma charakteru przyczynowego. Czerwień np. przyspiesza ruchy zewnętrzne, zieleń powoduje ich spowolnienie.

Barwy są nie tylko świadomościowym odpowiednikiem bodźca fizycznego – fali o pewnej długości. Mają też pewne znaczenie witalne. Ilustracją powyższej tezy jest wypowiedź pacjenta badanego przez Goldsteina: *czerwień rozdziera, żółty jest kłujący*. [F.P. 244] Zgodnie ze sposobem, w jaki cielesny podmiot przeżywa barwy, powstało też ich symboliczne znaczenie. Czerwień oznacza wysiłek i przemoc, zieleń spoczynek i odprężenie. Tego typu przeżywanie zmysłowego świata dźwięków, zapachów, barw, przygotowuje ich rozpoznawanie jako jakości określonych. Wrażenie jest dosłownie *komunią*. [F.P. 246] Jest przeżyciem nie osiagającym postaci aktowej świadomości, a stąd *ślepo*, przedpojęciowo danym.

W takim razie rolę świadomości jest *rekonstrukcja*, przejście pewnej modulacji totalnego odniesienia do świata, wykorzystanie *ukrytej wiedzy ciała*, która przygotowuje i prowadzi tematyczne rozpoznawanie. Samo wrażenie jako moment doświadczenia zachowuje charakter aktualnego *tu i teraz*, a tym samym pewną nieprzejrzystość. Nie znajdujemy go po prostu w świadomości, ani też nie jest nam obce. Dlatego zainteresowanie rozgrywającym się widowiskiem może wpłynąć na sens tego, co się pojawia.

Przedmiotowa strona wrażenia jest niejasnym jeszcze zarysem sensu tego, co doświadczamy. Dlatego sens, jaki daje nam dojrzała percepcja, nie może być kreacją świadomości tematyzującej. Świadoma tematyzacja *rekonstruuje* sens wstępnie dany w zachowaniu ciała. Wrażenie jest pierwszą manifestacją jakościowo zróżnicowanego świata. [zob. F.P. 247] W uważnym nastawieniu jakość może stać się *tematem* – wyizolowanym fragmentem z całości tego, co widzę i rozpoznany w indywidualnym znaczeniu. Podstawą tych czynności, koniecznym warunkiem obecności świata mieniącego się różnymi jakościami, jest współdziałanie podmiotu-ciała. Każda z jakości wymaga dla swej prezentacji określonego stylu percypowania, swoistej *wymiany*, polegającej na podjęciu przez odczuwający podmiot zasugerowanego mu znaczenia. *Nie można twierdzić, że w tej wymianie pomiędzy podmiotem wrażenia a tym, co zmysłowe, podmiot doznaje, a to, co zmysłowe jedynie oddziałuje, ani też, że pierwszy nadaje sens drugiemu*. [F.P. 248] Zmysłowy przedmiot ma również aktywny charakter. *Sugeruje* stosowne nastawienia – w taki sposób motywuje zachowanie podmiotu, aby ten nie nadużył swoich subiektywnych zdolności i nie wyznaczył sensu arbitralnie, lub też, zamknąwszy się w obrębie włas-

nego doznawania wrażeń, zaniedbał ich stronę przedmiotową. W obu przypadkach nie byłoby *współdziałania* i *wymiany*. Tym samym niespełniony byłby warunek konieczny dla wystąpienia jakości. *To, co zmysłowe, oddaje mi to, co mu pożyczyłem, lecz to od niego je otrzymałem.* [F.P. 248]

Terminy: *współdziałanie*, *ukryta wiedza ciała*, w której ma podstawę świadome rozpoznawanie jakości zmysłowych, pozwolą nam wyjaśnić to enigmatyczne określenie stosunku podmiotu spostrzeżenia do spostrzeżonego świata.

Świat przeżywany – to, co zmysłowe – nie przybiera w bezpośrednim spostrzeżeniu postaci *gotowych* przedmiotów ze stałymi cechami, przedmiotów, z jakimi obcujemy w zwykłej percepcji. Nie jest również zbiorem wyizolowanych *atomowych* wrażeń. Zgodnie ze stanowiskiem psychologów postaci prezentuje się jako pewna całość mająca znaczenie. Każdy jednostkowy, wyizolowany moment, musi być do niej odniesiony. W bezpośrednim doświadczeniu nie ma jeszcze zdecydowanego podziału na podmiot czucia i odczuwany świat. Jakościowe bogactwo świata prezentuje się globalnie, odstawiając różne aspekty swojej jedności. Straus nazywa ten poziom doświadczenia – odczuwaniem zmysłowym. M. Merleau-Ponty nawiązując do jego analiz podkreśla, że intelektualne znaczenia zmysłowe – jakości określone – w nim właśnie mają swój fundament. Tu przygotowują się do wystąpienia w konkretnej formie.

Świat barw strukturowany jest stopniowo: pierwsze są *fizjonomiczne* rozróżnienia na to, co *zimne* i *gorące*, *barwne* i *bezbarwne*. Dopiero w tak wstępnie ustrukturowanym polu może dokonać się zmiana struktury doświadczenia – rozwinięcie pewnego *a priori* umożliwiającego prezentację i rozpoznanie spektrum barw. *Fizjonomiczne rozróżnienia* nie są ani przedmiotowo ujęte, ani też całkowicie subiektywne – są dwuznaczne. Można też powiedzieć przywołując kategorie metafizyczne – są połączeniem tego, co fizyczne i tego, co duchowe, w terminologii M. Merleau-Ponty’ego, że należą do dziedziny egzystencji, a nie refleksji. To do nich nawiązuje i z nich korzysta podmiot świadomy.

Mogę zatem widzieć świat jako barwny, gdyż moje ciało dysponuje wrodzonymi, ogólnymi strukturami, pewną ogólną wrażliwością na świat barw, która motywuje już w pełni świadome ich rozpoznanie. Jako cielesny, czujący podmiot już globalnie przeżywam barwność

świata. W ten sposób zasugerowany sens stanowi podstawę rozpoznawania określonych jakości zmysłowych i musi zostać uwzględniony w dalszej specyfikacji. Dopiero teraz podmiot może generować pojęciowe struktury konieczne dla wystąpienia jakości. Bez tej *synchronizacji z ukrytą wiedzą ciała*, podmiot świadomości nie dysponowałby podstawą dalszej strukturyzacji. Dlatego też do wystąpienia jakości w polu percepcji nie wystarcza samo przyjęte świadomie nastawienie, narzucanie kategorialnych struktur. Podobnie nie wystarcza jedynie pasywne doznawanie dające *fizjonomiczne rozróżnienia*. Tak możemy interpretować enigmatyczne określenie – *To, co zmysłowe, oddaje mi to, co mu pożyczyłem, lecz to od niego je otrzymałem*.

Podsumujmy: analizy wrażenia jako manifestacji jakości, ukazują wstępną fazę procesu stawania się podmiotem i jednocześnie budowania się jego świata – przechodzenie od zmysłowego odczuwania do pełni indywidualnego zachowania, gdzie totalny stosunek do świata zostaje zerwany i do głosu dochodzi świadomy i indywidualny podmiot. Podstawę przeżywania tworzy ciało własne, ono swoją wrażliwością na świat zmysłowy umożliwia tematyczne rozpoznanie określonych jakości zmysłowych w konkretnych sytuacjach spostrzeżeń. Przedświadomy charakter pierwotnego przeżywania M. Merleau-Ponty wyrażał takimi określeniami jak: ciało *przeżywa* barwy, dźwięki, kształty, *otwiera się* lub *zamyka*, *angażuje*, *zajmuje stanowisko*, *współpracuje*, *obcuje* itd. – przygotowuje zmysłowe znaczenia dla aktywnego, kategorialnego ujęcia.

Zmysłowy wygląd świata zależy od nacisku, jaki świat wywiera na cielesny podmiot. Nacisk ten tak moduluje zachowanie ciała-podmiotu, że przeżywanie zmysłowe staje się już pewnym ujmowaniem dającym globalny zarys jego sensu. Nie jest to w żadnym wypadku pasywne odwzorowanie. Budowanie się świata doświadczenia jest jednocześnie stawaniem się podmiotem tego doświadczenia. Globalnie dany świat nie ma jeszcze charakteru indywidualnego. Pierwotne spostrzeżenie odbywa się w pewnym ogólnie określonym polu, w atmosferze anonimowości. *Mógłbym powiedzieć, że spostrzega się we mnie, a nie, że ja spostrzegam*. [F.P. 249]

M. Merleau-Ponty przeciwstawia przeżywaniu i odczuwaniu zmysłowemu, które wyraża sytuację cielesnego podmiotu, akty osobowe, w których świadomie przyjmujemy postawy i twórczo określamy

sytuacje. Podmiotem pierwotnej percepcji, percepcji, która nie angażuje Ja świadomego, podmiotu myśli, wyborów i decyzji, czyni się (*l'on*) inne Ja, które jest już częścią świata. [zob. F.P. 250]

Ciało własne tworzy pole pierwotnej percepcji wykorzystując wiedzę habitualną, wiedzę ciała. Termin *wiedza ciała* wyraża autonomiczne życie zmysłów, z których każdy prezentuje nam pewien aspekt zmysłowego świata, odsyłający do jego kolejnych fragmentów. Każdy wyspecjalizowany zmysł jest konkretyzacją *Ja naturalnego*. Świadomy podmiot znajduje siebie umieszczonym już w pewnym polu, w horyzoncie świata. Pole to ma charakter ogólności. Podmiot sam go nie tworzy. Dochodzi on do głosu dopiero wtedy, gdy przestaje solidaryzować się z własnym spostrzeżeniem, kiedy zrywa ową jedność i zamiast przeżywać to, co widzi, pyta o nie. [zob. F.P. 262] Bezpośrednio przeżywane pole już jest pierwszą manifestacją zmysłowego bogactwa świata, pierwszym krokiem ku pełnemu, świadomemu ujęciu. Wrażenie przeto z jednej strony naprowadza nas na autonomiczne życie zmysłów, a z drugiej – wprowadza w świat, który w tematyzującym spostrzeganiu wystąpi jako jakościowo określony.

Wrażenie ujęte przedmiotowo to manifestacja pewnej stałej własności, określonej jakości zmysłowej, podmiotowo – to artykulacja totalnego stosunku do świata, pewne jego uszczegółowienie. *Przez wrażenie uchwytyję na marginesie mego życia osobowego i moich aktów, życie dane świadomości, z którego wrażenia wylaniają się, życie moich oczu, rąk, uszu, które są naturalnymi Ja. Każdorazowo, gdy doznaję wrażenia, doświadczam, że nie dotyczy ono mojego jednostkowego istnienia, tego, za które jestem odpowiedzialny, o którym mogę decydować, lecz innego Ja, które już trzyma stronę świata, już otworzyło się na pewne jego aspekty i zsynchronizowało z nim. Między moimi wrażeniami a mną jest zawsze warstwa źródłowego dziedzictwa, która nie pozwala memu doświadczeniu być przejrzystym dla siebie.* [F.P. 260]

Łzyki niej, gdy np. chcemy poznać dokładniej pewien fragment pola, względnie przedmiot w nim, natychmiast potrafimy wykonać właściwe ruchy, zająć najlepszą pozycję ciała, trafnie skierować swoją uwagę, nie odwołując się do świadomego rozpoznawania. Nasze zmysły są już w kontakcie z otaczającym nas światem, ciało zawarło już z nim swoistą *umowę pierwotną*, zanim jeszcze pojawiło się świadome Ja

kierujące spostrzeganiem. Ciało jako dotykające, odczuwające, widzące, słyszające już wprowadziło nas w świat. Dlatego, gdy przesuwamy rękę badając przedmiot, lub gdy skupiamy uwagę na pewnym temacie w polu widzenia, nasze operacje nie dzieją się w pustce. Podejmują i rekonstruuują sens już *niemo* przeczuty. Utajone życie zmysłów dostrzegamy w samej strukturze pola widzenia – w tle aktualnego pola mamy horyzont niespostrzeżonych rzeczy, motywujący tematyczne rozpoznawanie. Stąd też ruchy sterujące położeniem ciała są płynne, promień uwagi przemieszcza się z łatwością i od razu znajduje właściwy kierunek. Sam ten proces ma przedświadomy charakter, dokonuje się – *bez żadnego wysiłku z mojej strony, bez mojej współpracy*.

Wymienione cechy świadczą o anonimowym charakterze bezpośredniego spostrzegania i jego podmiotu. Określając podmiot percepcji jako *naturalne Ja*, M. Merleau-Ponty akcentuje fakt, że ciało jako *dar natury* jest fundamentem naszych osobowych i świadomych aktów – ich naturalnym tłem. Tak mocna pozycja pierwotnego spostrzeżenia ma bardzo ważne konsekwencje. Skoro struktury intencjonalności ciała są autonomiczne, nie mogą być w pełni przełożone na język świadomości, stematyzowane. Ponieważ jednak muszą być uwzględnione jako podstawa jej związku ze światem, tym samym przesądzają, że świadomość nigdy nie może stać się dziedziną całkowicie przejrzystą i w pełni dla siebie dostępną.

Określenie to podważa dwa główne twierdzenia fenomenologii transcendentalfnej: możliwość uzyskania apodyktycznych poznań i przekonanie o konstytuowaniu się sensu doświadczenia w aktach świadomości. Zgodnie z intencją M. Merleau-Ponty'ego, należy raczej powiedzieć, że rolą aktowej świadomości jest *odnajdywanie* i *rozwijanie* zarysowanych już sensów, *rekonstrukcja* czy też *rozszyfrowanie* zapisu danego przez *Ja naturalne*.

Koncepcja bezosobowego i anonimowego Ja, „którym jesteśmy o ile odczuwamy i percypujemy”, budzi sprzeciw niektórych komentatorów *Fenomenologii percepcji*. M. L. Kelkel stawia następujące pytania: Czy stwierdzenie, że *spozstrzega się we mnie*, nie jest jednocześnie zakwestionowaniem przynależności mego ciała do mnie? Czy *Ja naturalne* istnieje dzięki ciału, na mocy jego własnej intencjonalności, czy też to świadomość ożywia moje ciało jako swoje? Jak wyjaśnić utrzymując, że prawdziwym podmiotem percepcji jest *Ja naturalne*, to,

że jego percepcje są moimi, a nie kogoś innego? Jak moje spostrzeżenia, moje ciało własne, stają się moimi, gdyż bez wątpienia przeżywam je jako moje?⁶

Wszystkie te szczegółowe pytania zawierają się zasadniczo w jednym: jaki jest stosunek pierwotnej percepcji do zwykłej? Postaramy się na nie odpowiedzieć w części krytycznej. Zwróćmy już teraz uwagę na nasuwające się dwie odpowiedzi: autonomia spostrzegania wobec świadomości kategoryzującej może oznaczać albo różnicę stopnia albo rodzaju.

Jak się wydaje, M. Merleau-Ponty chce w swojej interpretacji jednocześnie zachować przekonanie, że świadomość kategoriałna jest tylko kontynuacją spostrzeżeniowej – nie jest więc autonomiczna, natomiast w opisach wyraźnie dostrzega ich opozycyjny i dopuszczający wzajemną autonomię charakter.

Dla Husserla np. jest to raczej różnica stopnia, gdyż obszar pierwotnego spostrzegania, dziedzina *pasywnych syntez* nie przestaje być, mimo istotnego w nią wkładu żywego ciała, utajonym życiem świadomości. M. Merleau-Ponty dąży do innego rozwiązania. Wskazuje na to zmiana kierunku fundowania, mianowicie *od dołu*, oraz rozszerzenie zakresu pierwotnej percepcji, tak, aby objęła niektóre funkcje tradycyjnie przyznawane świadomości.

Pełniejsze przedstawienie zarzutów przesuwamy do rozdziału czwartego, gdy będziemy dysponowali już w całości koncepcją pierwotnego spostrzeżenia i jego przedmiotu. Już teraz możemy powiedzieć, że ogólność podmiotu bezpośredniej percepcji nie może oznaczać, iż jest to proces bezosobowy, co przecież M. Merleau-Ponty sam krytykuje jako główną wadę obiektywnych teorii spostrzegania. Jak jednak pogodzić ogólność struktur podmiotu percepcji z niepowtarzalnością i indywidualnością samego procesu percepcji? Czy taka alternatywa ma w ogóle uzasadnienie? Czy, aby określić ontologiczny status ciała własnego, z konieczności trzeba wybrać jedną z opcji: albo świadomość współpracuje z *bezosobowym podmiotem percepcji* – ciałem własnym i czyni je swoim (wciela się), albo też sam ów podmiot wznosi się na wyższy poziom świadomej egzystencji, budując swoją indywidualność i tożsamość?

⁶ A.I. Kerkel, *M. Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle*, w: *Le psychique et le corporel*, Paris 1988, s. 30–31.

Ważnym osiągnięciem analizy wrażenia jest lepsze zrozumienie funkcji i struktury zmysłów. Zmysły nie mogą być dłużej pojmowane jako pasywny odbiorca wrażeń, któremu przeciwstawia się aktywny intelekt. Zmysły wyznaczają pewne *style* percypowania swoich przedmiotów. Ponieważ ich zakresy odsyłają do siebie, M. Merleau-Ponty mówi o jedności zmysłów przed wszelką specjalizacją. Uważne spoglądanie, słuchanie itd. są wobec tego wyspecjalizowanymi *Ja naturalnymi*, każdorazowo zaznajomionymi z pewnym szczegółowym aspektem totalnie danego świata. Na poziomie pierwotnego spostrzegania zmysły działają razem, dlatego ani wrażenia ani jakości nie są jeszcze określone zakresowo. Zmysły nie wyzwoliły jeszcze właściwych, specyficznych dla siebie struktur. Manifestujące się we wrażeniach jakości, mają już pewien wieloznaczny sens i nie są bezpostaciową *materią* na możliwe przedmioty doświadczenia.

Jak można zauważyć, M. Merleau-Ponty choć inspiruje się analizami psychologów postaci, oraz koncepcją odczuwania zmysłowego Strausa, chce jednak zachować pojęcie wrażenia, choć ciągle zwraca uwagę na totalność stosunku przeżywającego podmiotu do przeżywanego świata. Mówi także o jego stronie przedmiotowej. Totalność jednak, jak się wydaje, nie pozwala na wyróżnienie nawet tak swoiście rozumianej warstwy wrażeń. To prawda, że jakości możemy spostrzec dopiero w specjalnego typu wysoce skategoryzowanej refleksji, jednak wrażeń w ogóle się spostrzec nie da. Nasuwa się wątpliwość, czy pozostając w obrębie pierwotnego spostrzeżenia zasadne jest jeszcze mówić o wrażeniach. Tym bardziej, że pojęcie pól zmysłowych nie daje się w żaden sposób pogodzić z pojęciem wrażenia jako pewnego dającego się wyizolować, *punktowego* przeżycia.

2. Jedność zmysłów

Mówiliśmy już o *zasięgu* ciała, o przestrzennym charakterze naszej egzystencji. Także nasze zmysły, utrzymuje M. Merleau-Ponty, mają charakter przestrzenny. Przedmioty istnieją dla wszystkich zmysłów, nie tylko dla tego, który aktualnie nań się kieruje. Nie oznacza to, iż każdy z nich otwiera się na tylko sobie właściwą przestrzeń. Wszystkie zmysły otwierają się na tę samą przestrzeń.

Gdyby każdy z nich dawał swój odrębny aspekt zmysłowego świata, wyposażenie jakościowe przedmiotów byłoby znacznie uboż-

sze. A przecież podstawowe jakości zmysłowe znajdują w każdym ze zmysłów pewien ekwiwalent – nie tylko w dziedzinie jakości zmysłowych, lecz również psychicznych. Takie określenia jak: ciężki, lekki, delikatny, słodki, cierpki, jasny, ciemny – wspólnie dla tych obu dziedzin, są dobrą tego ilustracją. Gdyby każdy zmysł dawał odrębny świat, wówczas nie można by mówić o jednolitej świadomości. [zob. F.P. 251] Świat dotyku, zapachu, wzroku, smaku i węchu – jest jeden i ten sam. Przestrzenność poszczególnych pól zmysłowych jest komplementarna, gdyż zmysły komunikują się.

Przyjęcie przestrzennego charakteru zmysłów pozwala lepiej niż intelektualizm i empiryzm wytłumaczyć zmysłowe bogactwo przeżywanego świata. Dzięki ich przestrzenności, zmysłowy świat nie jest jednowymiarowy, ustrukturyzowany selektywnie według zakresów poszczególnych zmysłów. Dzięki ekwiwalentności, każda jakość zmysłowa może znaleźć pewne *echo* w innych zmysłach, pojawić się w pewnej perspektywie. Dlatego dla ukonstytuowania się jej pełnego sensu konieczny jest też wkład innych zmysłów, obok właściwego dla określonego typu przedmiotów zmysłowych.

Otwarcie na jedną przestrzeń jest też warunkiem możliwości spostrzeżenia przedmiotu jako rzeczywistego. Przedmiot jednowymiarowy, tylko częściowo poddany strukturze wybranych zmysłów, nie posiada pełni koniecznej, aby mógł uchodzić za rzeczywisty. Przedmioty dane w halucynacjach i przewidzeniach są nierzeczywiste z tego powodu, że nie *przemawiają* do wszystkich zmysłów. W konsekwencji nie możemy mieć ich jasnej świadomości.

Komunikowanie się i przestrzenny charakter zmysłów pozwala też inaczej odpowiedzieć na pytanie, któremu z nich zawdzięczamy obecność przestrzeni. Skoro zmysły komunikują się, zmysłowe pola wiążą się ze sobą, np. barwy mają dźwiękowe znaczenie, dźwięki wzrokowe, smaki i zapachy są również powiązane, to, ściśle biorąc, dane poszczególnych zmysłów są nierozróżnialne. Zagadnienie – który zmysł daje nam przestrzeń jest wobec tego źle postawione. Raczej prawdą *a priori* jest twierdzenie: wszystkie zmysły są przestrzenne. [F.P. 252]

2.1. Polemika z Kantem i Husserlem

Dyskusja przestrzennego charakteru zmysłów daje M. Merleau-Ponty'emu sposobność do polemiki, zwłaszcza z Kantem i Husserlem.

Dotyczy ona szerszej kwestii funkcjonowania i roli zmysłów w poznaniu. Zatrzymamy się przy niej dla ukazania celu *Fenomenologii percepcji* i stosowanej tu metody.

Zdaniem M. Merleau-Ponty'ego istnieją dwa różne sposoby podejścia do spornej kwestii: refleksja intelektualizująca i radykalna.

(a) Refleksja intelektualizująca tematyzuje przedmiot i świadomość – *przywodzi je do pojęcia* (Kant). Zgodnie z nią jakości zmysłowe mogą stać się przedmiotami doświadczenia wyłącznie w kontekście relacji uniwersalnych, warunku ich przedmiotowości, *resp.* istnienia. Takim warunkiem w systemie Kanta jest *Ja transcendentalnej apercepcji*. Dla takiej świadomości przedmiot musi być całkowicie dostępny i przejrzysty, nie może być *dwuznaczny* lub tylko częściowo uświadomiony.

Jakie są jednak źródła sensu tych terminów – *Skąd intelektualizm bierze taką ideę czy istotę świadomości i przedmiotu? Skąd wiemy, że istnieje świadomość „dla siebie”, oraz to, że przedmiot musi móc być pomyślany?* [F.P. 253]

Można mieć pewne zastrzeżenia do takiego modelowego i w pewnym sensie skrajnego ujęcia intelektualizmu Kanta. Nowsze opracowania, np. P. Kraussera i F. Kaulbacha, wykazują, że Kant przyznaje jednak pewną autonomię życiu zmysłowemu⁷. Natomiast interpretację bliską M. Merleau-Ponty'emu, znajdujemy w pracy I. Kerna⁸.

Decydujące znaczenie w tym sporze ma interpretacja kantowskiego pojęcia schematu transcendentalnego. I. Kern poświęca tej sprawie niewiele miejsca, podkreślając pełną absorbcję życia zmysłowego przez intelekt – zbliża się zatem do stanowiska modelowego. Jednakże w Kantowskiej koncepcji schematu transcendentalnego można zasadnie widzieć obronę autonomii życia zmysłowego. Schemat transcendentalny jest pośrednikiem wiążącym z jednej strony pojęcia wytworzone na drodze czystych syntez intelektu, a z drugiej postaciowość przeżywania zmysłowego. Zarysowujące się w *materiale zmysłowym* konfiguracje stanowią dla schematu wskazówkę, którą musi uwzględnić, aby zostało zastosowane właściwe pojęcie do syntezy przedmiotu – *materiał* nie jest wobec tego pozbawiony pewnego uformowania. W rezultacie, sensu doświadczenia nie ustanawia samodzielnie pojęciowa świadomość.

⁷ P. Krausser, *Kants Theorie der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft*, Frankfurt/Mein 1981; F. Kaulbach, *I. Kant*, Berlin 1982.

⁸ I. Kern, *Husserl und Kant*, Den Haag 1984.

(b) Refleksja radykalna ma wyjaśnić genezę pojęć podmiotu i przedmiotu. Punktem wyjścia jest doświadczenie poprzedzające tematyzację. Sztywnym pojęciom intelektualizmu – rezultatom tematyzacji, przeciwstawia ona płynne pojęcia opisujące świat przeżywany, powraca do źródeł bezpośredniego doświadczenia. Radykalna refleksja ma pokazać fundament myślenia w spostrzeganiu Ja świadomego i wolnego w bezosobowym i przedświadomym *się*, dojrzałej percepcji w bezpośredniości. Postuluje z fenomenologii usunąć ograniczenia związane z intelektualizmem – dogmat o pełnej dostępności świadomości transcendentальной do swoich przedmiotów i jej całkowitej dla siebie przejrzystości.

M. Merleau-Ponty podaje w wątpliwość poznawczy optymizm Husserla, dla którego źródłowe doświadczenie, o którym mówi *zasada wszystkich zasad*, ma charakter poznawczy i jako takie może być z jasnością wydobyte. Czysta refleksja nigdy nie odsłoni swoich własnych podstaw. Nie chodzi przy tym o podważenie sensowności badań dla wyjaśnienia *ostatecznych źródeł* pojęć podmiotu i przedmiotu, lecz o to, że ich właściwym przedmiotem nie jest *czysta świadomość*, lecz *przedrefleksyjna warstwa doświadczenia*, a właściwą metodą *refleksja radykalna*. [zob. F.P. 76] Pozwoli ona odsłonić ostateczne, przedświadome, źródło pojęć podmiotu i przedmiotu, jednocześnie nie zrywając swojej zależności od niego. Z tego też względu rezultaty refleksji radykalnej nigdy nie przybiorą postaci ostatecznej teorii. Wszystkie twierdzenia będą tymczasowe, otwarte na możliwą weryfikację. Teoretyczna konstatacja będzie wyrazem zawieszenia dalszego wysiłku tematyzowania, szukania jasności po stronie podmiotu i przedmiotu. M. Merleau-Ponty rezygnuje z pretensji do pełnego wyjaśnienia świata spostrzeżenia i korelatywnie, całkowitego zrozumienia struktury podmiotu.

Stanowisko takie stwarza dla interpretatora zasadniczą trudność: skoro rezultatów myśli nie da się oddzielić od ich genezy, kolejnych etapów powstawania, gdyż one są jej nieodłącznym *streszczeniem*, to omówienie teorii M. Merleau-Ponty’ego nie można ograniczyć do samej prezentacji jej kluczowych tez – należy jednocześnie pokazać ich opisową podstawę. Już opis ciała własnego był w wielu miejscach *niejasny*, podobnie *dwuznaczny* jest także opis procesów spostrzeżeńowych i w konsekwencji, świata przeżywanego. Ambicja opisanie doświadczenia przed tematyzacją, przed wciągnięciem go na poziom jasno zdefiniowanych pojęć, niesie takie właśnie następstwa.

Zdaniem M. Merleau-Ponty'ego, Kant pominął zmysłowy moment doświadczenia, czyniąc jedność transcendentalnej apercepcji jedynym gwarantem jedności podmiotu doświadczenia i jego przedmiotu. Ja transcendentalnej apercepcji dysponuje bowiem już *implicite* gotowymi, apriorycznymi strukturami możliwych powiązań dla wszystkich możliwych przedmiotów doświadczenia – regułami i zasadami kierującymi przebiegiem syntez wnoszących w doświadczenie intelligibilny porządek. Kant, poszukując warunków *a priori*, bez których świat nie może być pomyślany, nie dostrzegł tego, że *aby mógł być pomyślany, nie może być nie znany – musi już istnieć dla mnie, tzn. być dany.* [F.P. 254]

Jedność życia świadomego i świata przeżywanego nie jest jednak nawet *implicite* gotowa. Jest wciąż podtrzymywana i realizowana wysiłkiem egzystencji, która nieustannie poszukuje i ustanawia względną i jedynie tymczasową jedność siebie i swego świata. Tożsamość i identyfikacja Ja jest procesem, w którym istotną rolę odgrywa cielesny podmiot. Już sama czasowa struktura doświadczenia przesądza o tym, że jedność Ja i jedność jego korelatu – świata, nie może być *efektywna*, dana raz na zawsze w gotowej postaci. Jej podstawą jest *dialog* wsparty o *schemat ciała*. W ciele własnym znajduje się *ruszowanie* dla wszystkich możliwych przedmiotów poznania.

Odpowiedź na transcendentalne pytanie o warunki przedmiotowości, które są zarazem warunkami poznawalności przedmiotów, wymaga, postuluje M. Merleau-Ponty, cofnięcia się do dziedziny tego, co niezreflektowane. To, co ukonstytuowane z jasnością jest bowiem określonym przedmiotem. Natomiast to, co przeżywane – ciało własne, przestrzeń, czas – cała dziedzina bezpośredniego doświadczenia – nie ma jeszcze charakteru określonego przedmiotu. Do wyjaśnienia jej podstawowej struktury, potrzebna jest nowego typu refleksja, *myślenie poszukujące jasności*, operujące metaforą i symbolem – językiem w swojej funkcji odgrywającej i naśladującej fenomeny. Także na podobne trudności znalezienia właściwego języka natknął się Husserl, starając się opisać konstytucję czasu wewnętrznego: *Dla tego wszystkiego brakuje nam słów*⁹.

Opis procesów prowadzących do ukształtowania się świata percepcji, podważa podstawowe przekonanie Husserla i Kanta o naczelnej

⁹ E. Husserl, *Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 111.

roli intencjonalności kategorialnej, kierowanej pojęciami w syntezie spostrzeniowej. Ogólnie, pozwala zakwestionować kategorie poznawcze racjonalistycznej teorii konstytucji doświadczenia i jego przedmiotów. Dostrzeżenie podstawy konstytuującej w intencjonalności ciała wskazuje bowiem na odmienną genezę poznania.

Przykładowo jednorodna przestrzeń, którą Kant uważa za warunek pomyślenia pełni przedmiotu, kryje takie zagadnienia jak: czy wszystkie specyficzne przestrzenie – dotykowa, wzrokowa, węchowa itd. mogą wiązać się bez doświadczenia intersensorycznego? Czy wszystkie ich aspekty przystają do siebie? Czy w ogóle da się pomyśleć pełnię doświadczenia przedmiotu jako jego całkowitą określoność? Czy moje doświadczenie i doświadczenie innego człowieka, da się powiązać w jeden system intersubiektywnego doświadczenia? [zob. F.P. 254] Być może w każdym doświadczeniu istnieją momenty nieprzekładalne i nieprzyswajalne dla kategorialnej świadomości.

Podstawą krytycznej oceny refleksji stawiającej sobie za cel pełną racjonalizację każdego zjawiska jest nie tylko sama złożoność przedmiotów, lecz również nasza przyrodzona pozycja. *Wrzucenie w świat*, związane z tym, co przypadkowe i niepowtarzalne, uniemożliwia osiągnięcie pełnej obiektywności. Nawet w najbardziej abstrakcyjnych typach poznania obecny jest nieusuwalny ślad naszej *faktyczności*, nasze władze poznawcze są zawsze określone sytuacją, w jakiej się znajdujemy.

2.2. *A priori*

A priori nie może być czysto formalne, gdyż w doświadczeniu nie można efektywnie wydzielić *formy* i *materii*. Istnieje między nimi strukturalna więź. *Materia* jest przeniknięta *formą* – przykładem tego jest postaciowy charakter przeżywania zmysłowego. Także forma nie jest dowolnie nałożona na materię – jest raczej jej rozwinięciem na wyższym, pojęciowym poziomie, w operacjach ideacji, tematyzacji i abstrakcji. Dlatego też w samym doświadczeniu, a nie poza nim, należy szukać warunków możliwości poznania. Fakt, że jesteśmy w świecie, jest owym jedynym warunkiem *a priori*. *Być-ku-światu* zatem, to dysponować strukturami możliwego doświadczenia. Tak oto zmysłowy kontakt ze światem staje się jedynym warunkiem jego poznawalności.

Zdaniem M. Merleau-Ponty'ego, Kant wyraźnie oddzielił od siebie oba źródła poznania: intelekt i zmysłowość. Próbując połączyć je na

nowo w koncepcji schematu transcendentального, aby wyjaśnić jak czyste pojęcia mogą stosować się do doświadczenia, wyeliminował następnie, czy też sprowadził zmysłowość do niesamodzielnego momentu w konstytucji doświadczenia. Dalszy ciąg polemiki z Kantem z jednej strony, pokaże, jak swoistej i daleko idącej interpretacji autor *Fenomenologii percepcji* poddaje poglądy innych filozofów, a z drugiej, przez pewien kontrast, pozwoli nam ściślej określić naszkicowaną tu ideę *a priori materialnego*.

Ważnym momentem Kantowskiej teorii doświadczenia jest zagadnienie stosunku syntez empirycznych do syntez intelektu. Bez wpływu intelektu syntez empiryczne wiązałyby wrażenia przypadkowo, dawałyby poznanie mętne i niejasne, *pewnego rodzaju rapsodię złożoną ze spostrzeżeń, które w żadnym kontekście nie pasowałyby do siebie*¹⁰. Fakt, że przedmiot prezentuje się w spostrzeżeniu jako jednolity i zrozumiały dla intelektu, tłumaczy Kant koniecznym zorientowaniem świadomości empirycznej na świadomość kategoryalną. W spostrzeżeniu, intelekt za pomocą wyobraźni empirycznej, dokonuje ujęcia materiału zmysłowego. Rola wyobraźni jest tu z jednej strony produktywna – wytwarza związki w treści zjawiska, a z drugiej reproduktywna – zdwaja je i powtarza. Świadomość nieustannie wiąże i przebiega – reflektuje i powtarza zawartą w oglądzie różnorodność, reprodukując zbiera w jedno przedstawienie. W ten oto sposób nadaje strukturę przedmiotom spostrzeżonym. Spostrzegany świat, jako pewna ustrukturowana i sensowna całość, staje się tworem intelektu, a zmysłowy kontakt ze światem pełni jedynie rolę dostarczyciela bezładnych, pozbawionych wszelkiej formy wrażeń. W rezultacie – *Cała dedukcja transcendentálna opiera się na uznaniu spójnego systemu prawd.* [F.P. 254]

Taka konkluzja nie wydaje się jednak trafna. Kiedy przyjmujemy tezę głoszącą, że wszelkie ustrukturowanie wypływa z intelektu, wówczas nie ma powodu pytać: *jak kategorie stosują się do doświadczenia*. Nie wiadomo, jak wyjaśnić też możliwości występowania błędów w percepcji. Obecność pierwiastków intelektualnych na wszystkich poziomach konstytucji: od poziomu danych wraźniowych do poziomu czystych syntez pojęciowych, nie oznacza, iż intencją Kanta było uzależnienie doświadczenia od spontanicznej, pojęciującej aktywności intelektu.

¹⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, A 156.

M. Merleau-Ponty'ego, podobnie jak wcześniej wymienionego I. Kerna, zwiódło, jak można sądzić, najbardziej rozpowszechnione znaczenie terminu *pojęcie* (*Begriff*). Tymczasem w terminologii Kanta oznacza ono *coś, co jednocy w jedno przedstawienie, w jeden obraz przedmiotowy wielości przedstawiane*¹¹. Pojęcie jest tu prawidłem spostrzeżeniowej syntezy odtwarzania i ujmowania. W spostrzeżeniu funkcjonuje ono w sposób *analogiczny*, inaczej niż językowych aktach sądenia. Za kształt kategoriaalny przedmiotu odpowiadają tzw. syntezy czyste – syntezy transcendentnej wyobraźni, która konstytuuje schemat czasowo-przestrzenny, oraz syntezy intelektu, które określają przedmiot jako indywiduum pewnej kategorii ontologicznej – konstytuują jego aspekty: ilościowy, jakościowy, stosunku i modalności.

Inaczej mówiąc, kategorie przesądają o formie zjawiska, formie sensu przedmiotowego, a nie o konkretnym sensie. O nim decyduje materiał wrażeniowy. Ujęcie kategoriaalne przesądza o tym, że spostrzeżony przedmiot posiada np. pewien kształt i pewną barwę. Natomiast o tym, jaka to jest barwa i jaki kształt, decydują dane. Zmysłowość i intelekt są dla Kanta wprawdzie autonomiczne, ale nierozdzielne – inaczej niż sugeruje w swej interpretacji M. Merleau-Ponty. Łączący je schemat wskazuje na ścisły związek tych dziedzin w konkretnych sytuacjach poznawania. Schemat ma bowiem *podwójną naturę*: jest zarazem zmysłowy i intelektualny. W bardziej współczesnym języku powiedzielibyśmy, że chodzi tu o zagadnienie rozpoznawania postaci. Schemat jest odniesiony, z jednej strony do przedstawień, a z drugiej do pojęcia. Do swego funkcjonowania potrzebuje też spontanicznego ruchu. Schematy np. zapewniają nam ogólną orientację w spostrzeganym otoczeniu. To dzięki nim dane w zmysłowej różnorodności różnice i zmiany, podobieństwa i stałości, powiązane są z dowolnymi, zmiennymi kierunkami patrzenia, w tym także z manipulatywnym wkraczaniem w otoczenie. Schematy uwzględniają naszą cielesną aktywność w procesie spostrzegania – to, co w swojej zmienności zależy, a co nie zależy od niej. Natomiast do samej selekcji danych służą kategorie powiązania i rozróżniania. Kierują one procesami syntetycznymi, w których zmysłowa różnorodność jest tak opracowana, że w doświadczeniu obcujemy z rzeczami i procesami w całości

¹¹ A. Wajs, *Koncepcja syntez w filozofii transcendentnej I. Kanta*, Warszawa 1977, s. 186.

prawomocnie pozostającymi w związkach, czyli ze światem doświadczenia. Dopiero wówczas, nasze doświadczenie jest doświadczeniem Ja, które każdorazowo identyfikuje się numerycznie w pewnym spójnie doświadczanym świecie¹².

Kolejną racją za uwzględnieniem zmysłowego kontaktu jest możliwość błędów w percepcji. Doświadczenie, powiada Kant, możliwe jest wprawdzie dzięki syntezom, których reguły leżą w nas, często jednak przedmioty tych syntez nas zawodzą¹³. Sytuacja błędu poznawczego zachodzi wtedy, gdy schematy nie uwzględniają swoistości tego, co dane w kontakcie zmysłowym i powodują zastosowanie niewłaściwego pojęcia w syntezie spostrzeżeniowej. Schematy bowiem muszą uwzględnić pewne postaciowe konfiguracje, pierwsze zarysy stosunków i związków występujące w samym *materiale zmysłowym*. Bez tego wprawdzie intelekt mógłby myśleć spójny świat jako pewną możliwość, jednakże nie byłby to świat faktycznie przez nas przeżywany. Konkretnych stosunków, struktur lub procesów i różnorodności przedmiotów, nie da się wywieść z apriorycznych form kategoryalnych, ani też do nich sprowadzić.

Zauważmy, że M. Merleau-Ponty rozumie Kantowskie określenie *a priori* – *przed wszelkim doświadczeniem* – jako *poza doświadczeniem*. W świetle powyższych uwag nie jest to zgodne z zamysłem Kanta. Warunki *a priori* nie leżą poza doświadczeniem, raczej właśnie tworzą się wraz z nim, w przekształcaniu zmysłowego przeżywania na wyższy, pojęciowy poziom. Znajdują uzasadnienie w *otwartości na nasz rzeczywisty świat*. [por. F.P. 255]

Jakie są konsekwencje uznania zmysłowego kontaktu ze światem za jedyne *a priori* dla diskutowanych pojęć wrażenia, jakości zmysłowych i przestrzeni przeżywanej?

Otóż – powiada M. Merleau-Ponty – wrażenie jest przestrzenne nie dlatego, że warunkiem pomyślenia jakości zmysłowej jest przestrzeń, lecz dlatego, że wrażenie jako rodzaj pierwotnego kontaktu ze światem, jest cechą konstytutywną środowiska współlistnienia podmiotu odczuwającego i przeżywanego świata – a zatem, pewną przestrzenią. [F.P. 255] W tym sensie, prawdą *a priori* jest twierdzenie, że wrażenie nie jest przeżyciem punktowym, zakłada bowiem pewne *pole współlistnie-*

¹² P. Krauser, *Kants Theorie der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft*, s. 107.

¹³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 129–130.

nia. Taką prawdą jest również twierdzenie, że doświadczenie dotykowe jest jednocześnie doświadczeniem przestrzeni. Perspektywy dotyku np. umieszczone są w świecie nie dzięki przestrzeni, jako formie zmysłowości zewnętrznej wobec treści (Kant), lecz owe umieszczenie dokonuje się spontanicznie w samym doświadczeniu dotykowym – *Poszczególne zmysły tworzą swoje małe światy, we wnętrzu wielkiego*. [F.P. 257]

Skoro pierwotnie przeżywany świat jest pewną całością, to wrażenia, jakości, a następnie same rzeczy, muszą pojawić się w polu percepcji otoczonym przez tło, pewien horyzont *świata*. Inaczej mówiąc, zmysłowe przeżywanie daje nam swego rodzaju *pejzaż*, w którego tle mogą pojawić się takie przedmioty indywidualne jak: barwy, kształty itd. Każdy wyizolowany z tej całości moment jej właśnie zawdzięcza swój sens. Jednocześnie, również sens całości motywowany jest tym, co oferuje ów wyizolowany moment. Patrząc od strony podmiotowej, możemy powiedzieć, że zakresy poszczególnych zmysłów są pewną artykulacją, konkretyzacją pierwotnego stosunku do świata.

Podobnie jak E. Straus, M. Merleau-Ponty podkreśla jedność czucia i ruchu, prymat całościowego stosunku do świata, który w doświadczeniu zmysłowym leży u podstaw wszystkich specyficznych doświadczeń. Straus jednak wyraźnie odróżnia spostrzeganie od odczuwania. Utrzymuje, że zmysłowe odczuwanie, pierwotny fenomen kontaktu ze światem, cechuje ogólność i historyczność¹⁴. Natomiast głównymi znamionami sytuacji, w jakiej żyje istota odczuwająca, są: znajomość – nieznanostwo, zagrożenie – bezpieczeństwo, przyciąganie – zniechęcanie lub obojętność. W rezultacie, sens poszczególnych przedmiotów, bodźców i zachowań, uzależniony jest od tak zarysowanej struktury przeżywanego tła, w którego ramach wszystkie zmysły stanowią jedność.

Tak oto Straus podważa sens głównego pytania empirystycznej teorii poznania – jak z wrażeń pochodzących z różnych zmysłów wyodrębniają się poszczególne zakresy zmysłowe i przedmiotowe. Łączenie się doznań należących do różnych pól zmysłowych uzależnione jest od powyżej przedstawionej struktury odczuwania, której te szczególne *modi* zmysłowe stanowią pewne pasma czy aspekty¹⁵. Zauważ-

¹⁴ E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, s. 97–108.

¹⁵ Tamże, s. 237.

my jednak, przesuwając szczegółową dyskusję do rozdziału krytycznego, że Straus mówi o odczuwaniu zmysłowym, a nie o percepcji.

Małe światy poszczególnych zmysłów dają zatem różne aspekty jednego *wielkiego świata*. Totalność zmysłowego odczuwania o tak zarysowanej strukturze przesądza także o charakterze przestrzeni przeżywanej. Nie może ona uchodzić za jednoznacznie zorientowaną. Stanowi raczej przestrzeń nierównorzędnych kierunków, napięć i harmonii. M. Merleau-Ponty powiada – *pola zmysłowe stają się konkretnymi momentami obejmującej je wszystkie konfiguracji, która jest jedną przestrzenią*. [F.P. 256]

Przestrzeń zmysłowego odczuwania zyskuje charakter podstawy dla *rozpostarcia* jednej przestrzeni doświadczenia zmysłowego. Jej jedność nie jest nadana *a priori*, wypływa z *zazębiania się pól zmysłowych*, dokonuje się we współdziałaniu zmysłów, gdyż zmysły na poziomie bezpośredniego odczuwania komunikują się – stanowią pewną jedność w całościowym stosunku żywego organizmu do świata. Dlatego też na wyższym poziomie specjalizacji, już jako odrębne zakresowo, mogą się wzajemnie dopełniać.

Jedność zmysłów nie oznacza przy tym ich całkowitej synonimiczności. Przestrzenie poszczególnych zmysłów zachowują pewną odrębność. Każdy *wypytuje* przedmioty na swój sposób, ma własny styl *otwierania* przestrzeni. Jedynie do pewnego stopnia potrafią wzajemnie się reprezentować i zastępować. W pierwotnej percepcji wszystkie zmysły w równej mierze otwierają podmiot na intersensoryczny świat. Manipulując zakresami struktur zmysłów, podmiot może następnie skupić je na wybranym fragmencie, zawężając totalnie dany *spektakl* – zatopić się w kontemplacji błękitnego nieba lub dostrzec pryzmę papieru, leżącą na biurku. Często występujący opisowy termin *spektakl* oddaje dynamiczny charakter pola percepcji, tego, co rozgrywa się przed nami, na naszych oczach.

Kolejnym specyfikującym krokiem może być jeszcze bliższe wyodrębnienie jakości zmysłowej – określonej jakości błękitu nieba lub bieli kartki papieru. Aby osiągnąć jakość określoną, podmiot musi ustanowić badająco-specyfikujące spojrzenie, usunąć świat intersensoryczny do *tła* i ustalić *temat* – określoną jakość. Jakość w pierwszym momencie jest *dwuznacznie* zasugerowana. Uzyskuje określoność poprzez umieszczenie w obiektywnym świecie. Dopiero teraz może być rozpoznana, np. jako ten oto odcień na skali biel – czern. Jakość jest

zatem tworem wysoce skategoryzowanego poznania, wymagającego obiektywizujących mediów: języka i przestrzeni obiektywnej. Straus w tym przypadku mówi o umieszczeniu jej w przestrzeni geograficznej, w pojęciowym modelu świata. M. Merleau-Ponty natomiast o szczególnym nastawieniu, które nazywa ciekawością i obserwacją. [zob. F.P. 261] Wraz z nim następuje zerwanie bezpośredniej więzi łączącej podmiot zmysłowego przeżywania ze światem przeżywanym. Uwaga, dotąd w równym stopniu wydana całemu *widowisku*, otwierająca ogólny horyzont, w którego obrębie będzie możliwe określenie i interpretacja pewnego fragmentu, zostaje zastąpiona przez obserwację – widzenie lokalne. W tym właśnie momencie dochodzi do głosu podmiot świadomie kierujący uwagą. W terminologii Strausa – krajobraz zostaje zastąpiony przestrzenią geograficzną, bezpośrednio przeżywanie – postawą kategorialną. M. Merleau-Ponty mówi natomiast o *rozluźnianiu więzów* między bezpośrednim widzeniem a światem, koniecznym, aby można je opisać. [por. F.P. 262] Dopiero rozwinięcie pewnej przestrzeni umysłowej (język, przestrzeń geograficzna), pozwala zebrać *nieokreślone możliwości pola* i uformować przedmiot taki, jak określona jakość zmysłowa.

Warunkiem możliwości całego procesu jest aktywność cielesnego, zmysłowego podmiotu. To on przygotowuje i prowadzi spostrzeganie, zanim jeszcze spostrzegający ustali konkretny przedmiot i skupi na nim swoją uwagę. Zanim np. rozpozna pewną barwę jako barwę przedmiotową w określonym miejscu w przestrzeni, o kreślonym nasyceniu i wielkości, zanim wyzwoli struktury tych zmysłów, które dadzą mu jej najlepszą prezentację, wpierv ją doznaje jako podmiot cielesny. [por. F.P. 262] Ów poziom pierwotnego przeżywania M. Merleau-Ponty nazywa *warstwą źródłową*. [F.P. 262] Nie występują w niej jeszcze jakości określone, możemy mówić tylko o pewnej *sugestii* i *komunikowaniu* naszemu ciału pewnego sposobu istnienia. Na tym poziomie doświadczenia nie można też jasno odróżnić wkładu świata i cielesnego podmiotu, bowiem sposób oddziaływania świata już jest modulacją – pewnym wyrazem kontaktu z nim podmiotu-ciała. Dlatego też autor *Fenomenologii percepcji* opisuje ten związek słowami: *rytm, puls, akcent, współpraca, komunikowanie*, a nie: *bodziec-reakcja, pasywne doznawanie, przyczyna-skutek*.

Współpraca zmysłów, ich całościowe otwarcie się na strukturę przedmiotów, pozwala np. wyjaśnić, dlaczego widzimy kruchość szkła,

miękkosć wiórów struganego kawałka drewna, ciągliwość i elastyczność stali. [zob. F.P. 265] W bezpośredniej percepcji jakości są *zrosnięte* ze swoim podłożem, wyrażają najintymniejszą strukturę przedmiotu. Nie są bytami idealnymi, przezrystymi dla świadomości i przez nią ustanawianymi. Dopiero dzięki zabiegom idealizacji i abstrakcji mogą stać się przedmiotami określonymi i czytelnymi dla niej. Jednak jako takie nie wchodzą już w zakres percepcji bezpośredniej.

3. Synteza spostrzeżeniowa

Syntezy spostrzeżeniowe to procesy, w których dane różnych zmysłów są w taki sposób powiązane, że możemy mieć jednolitą świadomość empiryczną – spostrzegać przedmioty jako pewne całości. Poniżej znajdziemy opisowe uzasadnienie tezy głoszącej, że podmiot-ciało jest twórcą zmysłowych znaczeń – zasadą fundującą jedność i sens świata spostrzeżenia. Jeszcze przedświadome sposoby, w jakie podmiot syntetyzuje aktualne dane, minione doświadczenia i antycypuje dalszy jego przebieg, umożliwiają obecność trwałych jednostek, które nazywamy rzeczami. [por. F.P. 294]

3.1. Zjawisko dyplopii

Gdy skierujemy spojrzenie na krańce naszego pola widzenia, pojawia się wówczas zdwojony obraz blisko umieszczonych przedmiotów. Zwracając uwagę na same obrazy widzimy, że zbliżają się do te go, czym za chwilę będzie stały przedmiot i znikają w nim.

Jako wyjaśnienie dokonującej się syntezy nie można przyjąć jednoczesnego *myślenia* tych obrazów jako obrazów odnoszących się do tego samego przedmiotu. Najpierw musielibyśmy bowiem już zauważyć ich identyczność. Faktycznie identyczność osiągamy później, w chwili, gdy ustalenie uwagi *podstępnie ją zdobędzie*. [F.P. 268] Kiedy pojawia się jeden przedmiot, obrazy znikają. Zgodnie z sugestią fizjologów wyjaśnienia należy szukać w sposobie, w jaki podmiot używa *aparatu* widzenia: w zjawisku dywergencji i konwergencji oczu. Jednak widzimy identyczny przedmiot, nie dzięki ustaleniu i koncentracji spojrzenia, lecz udane spostrzeżenie już jest antycypowane w samym akcie kierowania spojrzenia na jeden przedmiot. [por. F.P. 268] Zjawisko dyplopii ukazuje wstępną fazę widzenia identycznego przedmiotu. Przedmiot nie zastępuje po prostu dwóch obrazów, ani też nie stapiają się one, czy

też nakładają na siebie. Jesteśmy świadkami uobecniania się nowego porządku, bardziej od nich stabilnego. Obrazy najpierw unoszą się niewyraźnie przed przedmiotem, następnie pogrążają w nim. Synteza spostrzeniowa dokonuje się w samym przedmiocie, jego jedność antycypowana jest już w samym akcie ustalania uwagi. Stąd też – powiada M. Merleau-Ponty – jedność przedmiotu jest intencjonalna. [por. F.P. 268]

Przebiegiem syntezy nie kieruje pojęcie, ani też nie realizuje się ona dzięki samej koncentracji wzroku – dokonuje się za pośrednictwem *wiedzy ukrytej*. To ciało-podmiot ustanawia intencję umożliwiającą spostrzeżenie jednolitego przedmiotu. Synteza przebiega na *naszych oczach*, nie w świadomości. Ma podstawę w *schemacie ciała*. Gdy *schemat ciała* nie funkcjonuje normalnie, podmiot nie jest usytuowany w świecie, w konsekwencji, niemożliwy jest żaden celowy ruch, żadne spostrzeżenie odrębnych całości i, jak to pokazała analiza przypadków patologicznych, także samo myślenie. *Wiedza ukryta*, o której mówi M. Merleau-Ponty, to przedświadome tło zachowań percepcyjnych. Dotyczy ona np. wielkości nacisku ciężaru naszego ciała na podłoże, ruchów biernych i czynnych, ułożenia i przemieszczenia poszczególnych członów ciała – jednym słowem – ogólnej orientacji w świecie, w tym także wzrokowej. To z niej spostrzeżenie czerpie kierunek i treść swojej intencji.

Cechą syntezy spostrzeniowej jest też prospektywność. Jest ona nie tylko świadomością identycznego przedmiotu, lecz także świadomością posuwania się ku jego zmysłowej obecności. Kieruje się nie na wyglądy, aspekty, ale na sam przedmiot. Jej prospektywny charakter, otwartość na możliwe rozczarowania (M. Merleau-Ponty stosuje termin Husserla *Enttäuschung*), przesądza o tym, że rzecz nie jest ujęta raz na zawsze, a jej wszystkie aspekty w pełni dostępne i transcendencja całkowicie przezwyciężona. *To, czym jest rzecz „w sobie” (ipséité), ma się rozumieć, nigdy nie jest osiągnięte – każdy aspekt podpadający pod naszą percepcję jest tylko zaproszeniem odsyłającym poza siebie, jedynie chwilowym spoczynkiem w procesie spostrzegania.* [F.P. 270] Percepcyjne uchwycenie jest zawsze świadome, że mimo wysiłków uzyskania najpełniejszej prezentacji rzeczy, zawsze pozostają jej wciąż jeszcze nie wydobyte aspekty. Spostrzeżenie natrafia na pewną granicę w strukturuowaniu, której nie może pokonać.

Uwagi te potwierdzają stanowisko M. Merleau-Ponty'ego: zmysłowa świadomość jednolitego przedmiotu nie tworzy się przez przypo-

rządkowanie pól zmysłowych jakiejś wyższej formie świadomości (kategorialnej). Inaczej podmiot świadomości nie tworzy jedności różnych wyglądków: dotykowych, wzrokowych i słuchowych. To zmysły komunikują się i na tej drodze tworzą jednolitą świadomość, jeden organizm poznający, globalny ruch *bycia-ku-światu*. U podstawy wszelkich procesów spostrzeżeniowych odnajdujemy ciało własne, główne narzędzie pojmowania świata – *skrytalizowaną postać egzystencji w modi anonimowego się*. [F.P. 269,270]

Synteza spostrzeżeniowa nie angażuje podmiotu świadomego, który wybiera, decyduje, myśli. Przebiega na przedświadomym poziomie, gdzie egzystencja ma jeszcze charakter pewnej ogólności w porównaniu do indywidualności w pełni świadomego podmiotu. Jej podmiotem jest inne Ja, już zharmonizowane z pewnym wycinkiem świata i będące jego częścią. Ciało, jako podstawa intencjonalnego charakteru egzystencji, wciąga wszystkie zmysły w wirtualny ruch *bycia-ku-światu*, przejawia pewien *jednorodny styl* wyrażania i artykulacji świata. Podobnie jak poprzez ciało gesty i słowa komunikują się – przeczą sobie lub zgadzają się ze sobą, tak też dane poszczególnych zmysłów wzajemnie się symbolizują. Dobrym tego przykładem jest widzenie dźwięków i słyszenie barw. Ciało jakby stanowi *tkankę łączną*, podłoże naszych operacji spostrzeżeniowych. Synteza spostrzeżeniowa – konkluduje M. Merleau-Ponty – jest *repliką* syntezy ciała, uzewnętrznieniem jego własnej intencjonalności. [F.P. 272] *Zbierając w jedno* kontinuum różne fazy czasowe spostrzeżenia gwarantuje, że przechodząc przez różne aspekty przedmiotu nie gubimy jego intencjonalnej jedności – obcujemy z tą samą rzeczą w jej różnych aspektach.

A. Kerkel stawia zastrzeżenia wobec takiego ujęcia syntezy. Skoro jej zadaniem jest wiązanie poszczególnych aspektów przedmiotu i faz doświadczenia tak, że nie gubi poprzednich faz, to, jak się wydaje, musi ona *wiedzieć*, co syntetyzuje. Nie byłoby bowiem przechodzenia z jednej fazy do drugiej, gdyby każda faza nie była tożsama ze sobą i jednocześnie różna od wszystkich innych faz tego samego strumienia przeżyć. Synteza przechodzenia implikuje zatem podwójną syntezę: identyfikacji i rozróżnienia¹⁶.

¹⁶ A. I. Kerkel, *M. Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle*, s. 30-31.

Rozstrzygnięcie tego sporu nasuwa M. Merleau-Ponty'ego koncepcja czasu. Skoro synteza gruntuje się w rozwijaniu czasu, to poznając strukturę podmiotu czasu, poznamy też bliżej sam mechanizm syntezy. Jest ona następstwem przyznania ciału swoistej, autonomicznej wiedzy. Przechodzenie do kolejnych aspektów jako aspektów tej samej rzeczy jest jednocześnie świadomością, że to tylko jeden z jej możliwych aspektów. To zaś zakłada już obecność samej rzeczy. Rzecz jest domniemana jeszcze niepojęciowo. Jako pewna *otwarta jedność* jest już obecna dla kategorialnej świadomości dzięki autonomicznej, przedpojęciowej pracy zmysłów, a nie dlatego, że dysponujemy jej pojęciem jako pewnej *określonej całości* dyskretnie regulującym przebieg syntezy.

W terminach analizy intencjonalnej powiedzielibyśmy, że niewypełnione intencje świadomości zmysłowej fundują kategorialne akty rozpoznawania, sądzenia i interpretacji. Synteza spostrzeżeniowa ma charakter otwarty, wyznacza kierunek świadomej intencji, jednorodny ruch eksploracji dla różnych perspektyw.

W rozdziale pierwszym M. Merleau-Ponty dał odpowiedź na pytanie, dlaczego podmiot może zachować się *symbolicznie* – wskazać człony swego ciała, bezpośrednio rozpoznać kształty dotykających je przedmiotów i mieć świadomość ruchu własnego – słowem przeżywać ciało własne jako jedność. Widzieliśmy też, że rozpad owej jedności pociąga za sobą rozbicie jedności świata przeżywanego. Gdy ciało nie utrzymuje jednorodnego stylu swoich zachowań i nie jest dalej *tkanką łączną* przedmiotów danych w doświadczeniu, wtedy podmiot nie może zidentyfikować różnych doświadczeń jako aspektów tego samego przedmiotu.

Pojęcie *schematu ciała* pozwala uzasadnić nie tylko jedność funkcjonalną bezpośredniej świadomości ciała i nie tylko jedność zmysłów, lecz również identyczność rzeczy danej w doświadczeniu percepcyjnym. Tym samym bezosobowy podmiot bezpośredniej percepcji zyskuje pozycję podstawy doświadczenia. Trwa bowiem i zachowuje identyczność przed i po pojawieniu się przeżyć – przeżycia należą do niego i w nim znajdują podstawę swojej jedności. W rezultacie ciąg spostrzeżeń porządkuje się, spostrzegamy jednolity przedmiot. Skoro to od struktury ciała własnego zależy dostęp do świata i jego wygląd, to ono również decyduje o sensie, jaki ma dla nas świat zwykłej percepcji. M. Merleau-Ponty odrzucił tym samym przyjęte w fenomenologii trans-

cidentalnej określenie sensu jako produktu tematycznej świadomości. Zanim przedmiot stanie się *czytelny* dla świadomości kategoryjnej, jest już obecny jako *otwarta jedność*. Pola zmysłowe są już uporządkowane, dostatecznie wyartykułowane – bezosobowy podmiot już otworzył *spektakl*. Dojrzałe spostrzeganie, świadome kierowanie aparatem percepcji, korzysta w swoich działaniach z tego, co już naszkicował anonimowy podmiot – synteza spostrzeżeniowa jest wstępną fazą budowania się sensu doświadczenia – zakreślony sens, konkretny, związany z *tu* i *teraz*, jest już dopasowany do *treści*, a nie narzucany arbitralnie.

Sensotwórcza rola ciała nie ogranicza się wyłącznie do przedmiotów zmysłowych. Ma też wkład w inne dziedziny egzystencji. Zanim uchwycimy np. pojęciowy sens niektórych słów – zanim staną się one pewnym znakiem, już przemawiają swoim *cielesnym obliczem*. Słowo *ciepły* wzbudza wrażenie ciepła, *twardy* sztywność pleców i szyi, *wilgotny* – odczucie wilgotności i chłodu. [zob. F.P. 272] To właśnie ciało znajduje w sobie pewien *zjawiskowy ekwiwalent*, *zapowiedź* rzeczywistego ciepła, wilgoci i sztywności. Przeżyty zmysłowy rdzeń decyduje o językowym sensie tych słów. Opisana faza wstępnego uchwytowania sensu słowa nie jest wobec tego aktem intelektualnym. Jest pewnym przestrukturowaniem *schematu ciała*, które w ten sposób przygotowuje się, aby odebrać zaanonsowaną w słowie jakość zmysłową. Zanim słowo stanie się wskazówką pojęcia, jest najpierw *zdarzeniem* ogarniającym moje ciało. [zob. F.P. 272]

Podsumowując, możemy powiedzieć, że świadoma specyfikacja i jakościowa kwalifikacja pola widzenia w jednostki o trwałych i rozpoznawalnych własnościach, przygotowuje się w ciele. Wstępna synteza spostrzeżeniowa korzysta z *wiedzy ciała*. Następująca po niej synteza tematyczna – świadome rozpoznawanie przedmiotów – w niej ma swój fundament. Świadomy podmiot dysponuje zatem *pewną tradycją* percepcji, nie ustanawia się sam przez swój wolny czyn, dysponując pełną świadomością siebie: *W percepcji nie myślimy przedmiotu i nie myślimy siebie myślących przedmiot. Jesteśmy w przedmiocie i jednoczymy się z tym ciałem, które wie więcej niż my o świecie, o motywach i środkach, jakimi dysponujemy, aby dokonać syntezy.* [F.P. 276]

4. Czasowość podmiotu percepcji

Dla pełnej charakterystyki podmiotu percepcji pozostało jeszcze omówić czasową strukturę syntezy spostrzeniowej. M. Merleau-Ponty jednakże nie daje jasnej teorii doświadczenia czasu, a rozrzucone uwagi z trudem można ułożyć w spójną całość. Wiele z nich ma, jak się wydaje, postulatywny charakter, bez dostatecznego uzasadnienia opisowego. Z pewnością zasadniczą przeszkodę stanowi sam przedmiot tylko w pewnym stopniu dostępny, gdyż, jako fenomen konstytuujący, nie przybiera formy przedmiotowej.

Prześledzenie roli, jaką w percepcji odgrywa uwaga, pozwoli wskazać czasową strukturę aktu percepcji i wiązania jego czasowych horyzontów.

Promień uwagi decydujący o modulacjach struktury pola porusza się w polu już otwartym przez podmiot-ciało. Chociaż uwaga należy do aktywnych i wysoce pojęciowych momentów spostrzeżenia, jest wobec tego odległa od źródła czasu, niemniej, przez analogię, mówi nam coś o samym czasie wewnętrznym, warunku możliwości czasowych horyzontów spostrzeżenia. Oto w początkowej fazie spostrzegania moje oczy prześlizgują się po przedmiotach obecnych w polu. Moja uwaga jest w równym stopniu otwarta. Świadomość wypełniają plamy barwne i niewyraźne zarysy przedmiotów niejednoznacznie powiązanych ze sobą. Z tak otwartego, wirtualnego pola, wydobywam stały przedmiot. Pierwsze wkroczenie otwierające niewyartykułowaną całość, przechodzi w przeszłość, orientuję się na najbliższą przyszłość – antycypuję dalszy bieg spostrzegania. *Akt uwagi jest niepodzielnie prospektywny, gdyż przedmiot jest granicą ruchu ustalania uwagi, a także retrospektywny, gdyż będzie się prezentował jako późniejszy od swego wyglądu, jako „bodziec”, motyw, czy też poruszyciel całego procesu od samego początku. Synteza przestrzeni i synteza przedmiotu ugruntowuje się w tym rozwijaniu czasu.* [F.P. 277]

Opis ten jest pewną rekonstrukcją – eksplikacją tła, z którego wydobyty będzie przedmiot. Przedmiotem może być rzecz, jakość, stosunek itd. Ustalenie przedmiotu zmienia strukturę pola, wraz z nim wchodzi w grę aktywny i świadomy podmiot sytuujący się wobec wirtualnego pola i aktywnie wyznaczający stosunki w nim panujące. Uważne patrzenie przywołuje przedmioty, tematyczne tło i horyzonty. W tym momencie *zrywam jedność pierwotnego spostrzeżenia i zamiast przeżywać to, co widzę, pytam się, co widzę.* [F.P. 262]

Określenie: *przedmiot jest granicą mego ruchu ustalenia uwagi* znaczy, że ciąg przeżyć zmieniających się wraz z kolejnymi fazami kroczenia promienia uwagi, czy też z ewentualną zmianą położenia ciała, oświetlenia itd. uporządkowany jest w spostrzeżenie jednego przedmiotu. Określenie: *czasowość polega na retencyjno-protencyjnym charakterze aktu*, znaczy, że retencja gwarantuje zachowanie tego, co było *wcześniej* wobec *teraz*, protencja natomiast jest antycypacją przyszłych dopełnień w stosunku do zarysowanego sensu przedmiotu. *Teraz* każdego aktu nie gubi tego, co mija, co było wcześniej i antycypuje to, co zaraz będzie terażniejszością. W każdym *teraz* przeżycia istnieje napięcie pomiędzy świadomością retencjonalną a protencjonalną. Ono stanowi o czasowym charakterze aktu.

O retencyjno-protencyjnym charakterze aktu mówi także Husserl, opisując konstytuowanie się czasu wewnętrznego. Wprowadza też terminy *retencji* i *protencji*, aby wyjaśnić ciągłość czasu – związek pomiędzy mijającym i nadchodzącym właśnie *teraz*. Opisuje strukturę powiązania ze sobą kolejnych faz przeżyć, dzięki której możemy mieć świadomość pojawiającego się w nich identycznego przedmiotu. Husserl podkreśla, że przechodzenie terażniejszości w przeszłość i przyszłości w terażniejszość nie może być momentalnym rozbłyskiem, że ma pewną ciągłość, rozpiętość, która także nie jest statycznym trwaniem, ale strumieniem. W strumieniu trwania wtopione są ciągi aktów spostrzeżeniowych, które wyznaczają jedność i określoność konturów czasowych przedmiotów tych aktów. To znaczy, w czasie pierwotnym konstytuują się zewnętrzne przedmioty jednostkowe i przeżycia samej świadomości.

Jak jednak opisać sam przepływ, sam tworzący się czas, a nie przedmioty i przeżycia będące w czasie? Określenia: *teraz*, *przedtem*, *potem* oddają cechy czasu już ukonstytuowanego, natomiast czysty przepływ czasu nie ma ani cech czasowych, ani przedmiotowych. U źródeł czasu Husserl odkrywa szczególnego typu świadomość (transcendentalną) – płynną żywą obecność, wciąż na nowo rozbłyskującą chwilę terażniejszą¹⁷. Husserl pokazuje więc autokonstytucję czasu i ostatecznie źródło czasowych określeń przedmiotów oraz samych przeżyć, odwołując się do świadomości. Jest ona w swoim

¹⁷ K. Świącicka, *Monada jako droga ku metafizyce*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, nr 32, 1987, s. 162.

najgłębszym wymiarze czasem – uobecniając się sobie, tworzy czas, sama mu nie podlegając.

Jak można przypuszczać, M. Merleau-Ponty chce uniknąć właśnie tej konsekwencji – świadomość nie może być sama dla siebie podstawą. Ponadto przyjmując, że strumień wewnętrznego czasu jest tożsamy ze strumieniem świadomości, *zamykamy* go we wnętrzu podmiotu, a tym samym tracimy możliwości wyjaśnienia czasu intersubiektywnego, wspólnego z innymi. Kłopoty Husserla z wyjaśnieniem zagadnienia intersubiektywności doświadczenia potwierdzają to przypuszczenie. To w jedności ciała trzeba szukać podstawy jedności czasu przeżywanego – projektowania podwójnego horyzontu przeszłości i przyszłości – zachowania jedności przedmiotu w zmiennym strumieniu przeżyć. *Tym, który w eksploracji zmysłowej daje terażniejszości przeszłości i orientuje ją ku przyszłości, nie jestem Ja jako podmiot autonomiczny, to Ja o ile mam ciało i potrafię patrzeć.* [F.P. 277]

Spróbujmy, nawiązując do przytoczonego opisu działania uwagi w polu percepcji, bliżej scharakteryzować stanowisko M. Merleau-Ponty'ego. Mówiliśmy o napięciu pomiędzy świadomością retencjonalną a protencjonalną, które stanowi o czasowych charakterze przeżycia – jego czasowej rozpiętości. Akt uwagi rozporządzał otwartym, już wirtualnie ustrukturuowanym polem. Bezosobowe *się* – podmiot bezpośredniej percepcji, zarysowało już pewne kontury czasowe aktu, wyznaczyło miejsce, w którym przeżycia mogą projektować się zarówno w terażniejszości, jak i w jej podwójnym horyzoncie. Dzięki temu przeżycia nie *przepychają* się bezładnie między sobą, lecz uporządkowane są według *wcześniej, teraz i później*.

Wraz z ruchem promienia uwagi w polu następuje powiązanie czasowych horyzontów. Synteza czasowych horyzontów jest odnawiana na poziomie dojrzałej percepcji. To, co promień uwagi minął, jest, zachowane, inaczej zostałyby zapomniane. Syntetyzująca aktywność ciała, umożliwiająca uchwycenie pewnego fragmentu, wyznaczająca kierunki i trasy promienia uwagi, a również i samo uchwycenie, mają charakter czasowy, płynny. Przeważają być podjęte w nowym akcie, także o pewnej czasowej strukturze, na wyższym poziomie przeżywania. Natomiast samo *miejsce*, w którym aktualne przeżycia mogą projektować się w podwójnym horyzoncie przeszłości i przyszłości, tworzy podmiot-ciało. Tworzenie się tego miejsca M. Merleau-Ponty

nazywa *wydziałaniem czasu, braniem w posiadanie*. [F.P. 277] Podmiot-ciało roztacza pewną rozpiętość czasową, *wydziała* czas, i gwarantuje ciągłość czasu – przechodzenie terażniejszości w przeszłość i przyszłości w terażniejszość. Dlatego każde przeżycie rozciąga się, trwa przez pewien czas, a jego poszczególne fazy są powiązane. Podmiot-ciało zarysowuje pewne tło czasowe, w którym przebiegać może synteza przedmiotu – zatrzymanie w żywej pamięci przeszłych wyglądów i skierowanie tej samej intencji, tego samego rozszczenia do przedmiotowości, ku przyszłości jako kontynuację tego samego ciągu przeżyć odnoszącego się do tego samego przedmiotu.

Akt uwagi, który ustala przedmioty w polu, rozgrywa się w tle, w którym są wstępnie dane nie tylko przedmioty, stosunki między nimi, plany itd. Pole bezpośredniej percepcji jest także rozpostarciem pewnego kontinuum czasowego – akt uwagi, jak widzieliśmy, zakłada już pewną rozpiętość czasową, która jest warunkiem jego swoistych czynności: wyróżniania, zatrzymywania i określania struktury przedmiotu. Dopiero na tym poziomie dokonuje się właściwa synteza czasowa – zatrzymanie przeszłości i ponowne podjęcie intencji. Ta tematyzująca synteza może w części lub w całości przebiegać świadomie. Podmiot świadomie kierujący swoją uwagą może wybierać przedmioty pola widzenia. Świadomość jednak nie może wyeksplikować wszystkich horyzontów, jakie zakłada płynne poruszanie się uwagi w polu. Oznacza to, że percepcja bezpośrednia, otwierająca pole i warunkująca wyższe, kategoriałne momenty aktu percepcji, nie może być wchłonięta przez świadomość tematyzującą. Dojrzałe spostrzeżenie, powiada M. Merleau-Ponty, nigdy nie może pozbyć się *atmosfery anonimowości*. [F.P. 277]

Powyższy opis, a raczej rekonstrukcja, ukazuje swoistą wymianę między świadomymi intencjami podmiotu a organiczną *wiedzą ciała*. Dlatego nie wystarczy mieć ciało jako narzędzie eksploracji świata, trzeba również nauczyć się nim posługiwać. Konieczna jest współpraca między podmiotem bezpośredniej percepcji i dojrzałej, wzajemne motywowanie. Gdyby stosunek ten był jednostronny, uwaga byłaby *oświetleniem preegzystujących danych* – przywożeniem do postaci pojęciowo uchwytnej tego, co już spostrzegł cielesny podmiot. Uważne spoglądanie jest jednak przestrukturowaniem pola, ustanowieniem nowego porządku. Uwaga jest *pustą* intencją, zakreśleniem ogólnego horyzontu, wewnątrz którego możliwe będzie określenie i interpretacja pewnej

postaci, stosunku – wyodrębnienie przedmiotu. Uwaga *zbiera rozproszone i nieokreślone możliwości* pola, by uformować pewien przedmiot, postać w polu. [zob. F.P. 36] Cały ten proces nie przebiega w jasnej świadomości. Świadomość obcuje dopiero z jego rezultatem.

Podsumujmy uwagi o syntezie spostrzeżeniowej i jej czasowych horyzontach.

Świadoma intencja, którą mają potwierdzić, względnie podważyć kolejne spostrzeżenia, korzysta z pracy podmiotu-ciała. Ono jest źródłem przedświadomej intencji, podejmowanej następnie i tłumaczonej na język pojęć przez aktywną uwagę. Między polem a uwagą istnieje napięcie. Stąd powstaje pojęciowa intencja jako kontynuacja intencji przedświadomej. Ich współpraca staje się warunkiem w pełni tematycznego rozpoznania obiektów – uważnego skierowania się na tak wstępnie już wyznaczony fragment czy też moment pola. Uważne spoglądanie, rozpoznawanie przedmiotów w ich relacjach przestrzennych i czasowych, w których wyraża się indywidualny sposób zainteresowania tematem w danym polu, ma u podstawy anonimową, ogólną egzystencję podmiotu ciała.

Bezosobowe się funduje nasze pojmowanie czasu, przestrzeni i samą jedność przedmiotu doświadczenia. Jest ono twórcą czasu. Dzięki niemu przeszłe doświadczenia mogą być w ogóle podjęte i powiązane z przyszłymi. Czas – powiada M. Merleau-Ponty – może zachować przeszłość tworząc nową teraźniejszość, może *rozpychać, naprawiać, kwestionować i potwierdzać* syntezę. [F.P. 278] Podmiot-ciało *wydzielając* czas, wytwarzając nową teraźniejszość, umożliwia tym samym jedność doświadczenia. Synteza zakłada czasową strukturę aktu spostrzeżenia gwarantującą zązębianie się, ponowne podjęcie i skierowanie doświadczeń wcześniejszych ku przyszłości. Określenie: czas *rozciąga* syntezę oznacza, że teraźniejszość nie jest chwilowym rozbłyskiem. Przeszły horyzont staje się momentem czasu ukonstytuowanego, a każdorazowo nowa teraźniejszość momentem konstytuującym. Między nimi istnieje dialektyczna więź.

Zauważmy, że M. Merleau-Ponty podobnie jak Husserl opisuje sam przepływ czasu – jako płynącą teraźniejszość, która jest jednocześnie przenoszeniem teraźniejszości w przeszłość i antycypacją przyszłości. Podobnie też w rozwijaniu się czasu o takiej strukturze M. Merleau-Ponty widzi podstawę syntezy przestrzeni i jedności przedmiotu – przedmioty i przeżycia określają swoją pozycję w czasie

i przestrzeni zależnie od owego każdorazowego *teraz*. Różnica między nimi dotyczy samego źródła *teraz*. Pierwszy utrzymuje, że rozpostarcie miejsca, w którym rodzi się czasowość przeżywania jest dziełem podmiotu-ciała, drugi – absolutnej świadomości.

W rozważaniach autora *Fenomenologii percepcji* o czasowym charakterze syntezy, *resp.* o czasie samym, wyczuwamy ciągi, polemiczny ton wobec Husserla koncepcji czasu wewnętrznego. To ściśle powiązanie praktycznie uniemożliwia wyodrębnienie i jasne przedstawienie jego własnego stanowiska. Być może są to tylko pierwsze zarysy tworzonej właśnie koncepcji czasu. Wrócimy do tej sprawy w części krytycznej.

Jak się wydaje, czas subiektywny, każdorazowo na nowo bijące *teraz*, można określić jako wewnętrzny rytm pulsowania tworzącej się intencjonalności ciała. Ten czas jest następnie wciągnięty w szerszy kontekst interesów żywego ciała – dopasowywania się do otaczającego go świata i jego artykulację – w proces kierowania się *ku światu*, jego *zamieszkiwanie*. W ten sposób podmiot-ciało aktywnie projektując horyzonty czasu, *rozpychając*, czy też należałoby powiedzieć, *wypychając* czas subiektywny, zmierza do obiektywności. Czas ukonstytuowany – wraz ze swoimi horyzontami – nie jest jeszcze czasem przedmiotowym, dąży dopiero do obiektywności. Zmienia się tylko odległość od każdorazowej terażniejszości. Dlatego każdy przedmiot indywidualny możemy zidentyfikować w przypomnieniu, jako otoczony horyzontami tego, co go poprzedzało i po nim nastąpiło. Czas, w którym żyjemy, odczuwamy i spostrzegamy, nie jest wobec tego ani czasem całkowicie subiektywnym ani obiektywnym, odmierzaniem według zegara. Dialektykę czasu konstytuującego i ukonstytuowanego należy widzieć w szerszym kontekście tworzenia się i poszerzania *zasięgu* intencjonalności ciała, jako początkową fazę procesu kroczenia do obiektywnego, stałego w zarysach świata.

Podmiot-ciało wytwarza czas, czasowy charakter naszego odniesienia do przedmiotów. Dzięki temu nie jesteśmy uwięzieni w terażniejszości. Intencjonalność ciała staje się płynięciem, wysiłkiem temporalizacji doświadczenia. W niej ma swoją podstawę ciągłość świadomości, wzajemne ząbienie się przeżyć, możliwa identyfikacja stałych przedmiotów i tożsamość podmiotu. Czas obiektywny i w ogóle następstwo czasowe istnieje dla nas, gdyż jako cielesna egzystencja dysponujemy umożliwiającą je strukturą. Możemy spostrzec ślady przeszłości, np.

ślady pracy na biurku, wyryte inicjały jako należące do przeszłości, gdyż nosimy w sobie źródłowy sens przeszłości, mamy *ideę* przeszłości, która nie powstała jako rezultat faktycznie występującego następstwa zjawisk.

M. Merleau-Ponty idzie częściowo za sugestiami Husserla wskazującymi na subiektywne podstawy różnicowania w spostrzeganym przez nas świecie rzeczy i procesów wcześniejszych i późniejszych. Zgadza się z nim, że przeżywany świat nabiera czasowego charakteru ze względu na subiektywność potrafiącą odróżnić to, co było, od tego, co będzie. Podobnie też zaprzecza, że źródłem naszej wiedzy o przyszłości i przeszłości jest aktowa świadomość, to znaczy, że w aktach przedmiotowo skierowanych w przypomnieniu i oczekiwaniu powstaje czas.

Husserl widzi podstawę naszej świadomości czasu w świadomości retencjonalnej. To retencja jako świadomość upływu czasu wskazuje na ciągłość przejścia pomiędzy punktową świadomością *teraz* a bezpośrednią świadomością przyszłości i umożliwia świadomość następstwa czasowego, a w konsekwencji, zatrzymanie treści doznanej w aktualnym *teraz* i dołączenie jej do kolejnego *teraz* spostrzeżenia. Przypomnienie i oczekiwanie mają więc swoje źródło w odpowiedniej retencji i protencji. Ponieważ retencja jest świadomością przemijania, a nie tego, co przeminało, potrzebna jest aktowa świadomość, która tak podbudowana może dysponować ideą przeszłości i przyszłości. Dla czasu wewnętrznego istotne jest, że się tworzy, że nigdy nie zastyga. Natomiast czas ukonstytuowany jest końcową rejestracją, rezultatem wyżej opisanego upływu. *Świadomość retencjonalna zatem to fenomen czasu tworzącego się dopiero, czasu konstytuującego się – i to w podwójnym sensie słowa: z jednej strony – przeszłości jako obiektywnego, minionego okresu, jako czegoś, co było jako pewnego już-nie-teraz, a z drugiej – samej siebie*¹⁸.

Podstawowa różnica między M. Merleau-Pontym a Husserlem, ma, jak się wydaje, charakter metafizycznego rozstrzygnięcia. Pierwszy poszukuje zrozumienia czasu w sposobie *bycia-w-świecie* naszej cielesnej egzystencji, drugi na drodze analizy intencjonalnej świadomości naszej obecności w świecie. Dla Husserla czas żywy umożliwia jednocześnie pojawianie się przedmiotów i jedność samej świadomości. Nie stoi za nim żadna kolejna świadomość. Dlatego jest tożsamy ze świadomością transcendentálną i absolutną.

¹⁸ K. Michalski, *Logika i czas*, Warszawa 1988, s. 201.

M. Merleau-Ponty natomiast przeciwstawia transcendentalnej świadomości pojętej jako źródło czasu i samej siebie – intencjonalność ciała. Tym samym, zakorzeniając czas w cielesnej egzystencji, chce pozbawić podmiot charakteru *pozaświatowego*, oderwanego od jego faktycznej sytuacji. Cielesny podmiot czasu nie stoi poza czasem, poza strumieniem zdarzeń, tworzy swoją tożsamość od początku przeniknięty swoją historią. *Rozpościera* czasową obecność w kierunku swojej przeszłości i przyszłości, co pozwala na budowanie pewnej czasowej spójności życia i rozporządzanie horyzontami czasu. Podmiot świadomy może kroczyć w kierunku swojej przyszłości i zachować swoją przeszłość, ponieważ pierwszy wysiłek temporalizacji – podstawę stawania się świadomym podmiotem – już przygotował podmiot cielesny. Wskazanie na ciało jako twórcę czasu pierwotnego, jest wobec tego, z jednej strony próbą obrony autonomii intencjonalności ciała wobec świadomości, a z drugiej – stanowi wyraźną opcję za realizmem, w przeciwstawieniu do transcendentalizmu Husserla.

Rysująca się koncepcja czasu, której punktem wyjścia jest cielesna egzystencja, ma pewne podobieństwa w tradycji metafizycznej, w pojmowaniu egzystencji jako struktury obecności. Heidegger np. z jednej strony wiąże czasowość z egzystencją – w tym sensie jest ona subiektywna, a z drugiej – ponieważ stanowi podstawę wszystkich struktur *Dasein*, obecności i przedmiotowości – jest nawet bardziej obiektywna niż przedmioty. *Podstawą czasu, „w którym żyjemy”, jest bowiem swoistość naszego punktu widzenia, naszej przytomności światu*¹⁹. Przytomność projektuje, czy też orientuje na siebie bycie wszelkiego możliwego bytu – całościowy układ odniesień, który Heidegger nazywa światem. Przytomność zastaje siebie samą i w pewnej mierze bycie tego, co już jest, jest ponadto otwartą możliwością, ma przyszłościowy charakter. Ponieważ zastaje siebie jako już będącą, jest też przeszłością. Obie charakterystyki wyrażają przeto skończoność czasowości, którą współtworzą. W ich napięciu kształtuje się trzecia cecha czasowości – współczesność, terażniejszość. Odepchnięcie przeszłości i otwarcie na nieokreśloną jeszcze przyszłość pozwala uobecnić się temu, co jest. Czasowość jest jednością przeszłości, przyszłości i terażniejszości i jako taka ustanawia czasowy porządek w świecie. *Przytomność, pisze Michalski, jest zawsze przytomnością światu, konstytuuje jakby wolną*

¹⁹ K. Michalski, *Heidegger a filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 148.

*przestrzeń, w której to, co jest, może się dopiero pojawić. Tworzy zaś ją dzięki temu, że jest czasowością*²⁰. Zauważmy, że przytomność może w ogóle być przytomna sobie i byciu, wyłącznie za pośrednictwem tego, ku czemu się kieruje, co sobie uobecnia, oraz, że obarczona jest własnym dziedzictwem – rozumie siebie jako zastaną i byt jako już obecny.

Czy konsekwencją postawienia podmiotu-ciała poza kategoriami obiektywne-subiektywne, nie jest właśnie tego typu aprioryczna struktura, określająca horyzont możliwego doświadczenia? Jeśli czas, jako rozpostarcie pewnej obecności, zakłada podmiot, tzn. pewną szerszą strukturę obecności, to nie może być absolutnie źródłowy, jak to widzi Husserl. Konstytuuje się bowiem w ramach struktury podmiotu, w procesie jego uobecniania świata. Ten взгляд, jak można przypuszczać, zdecydował o odrzuceniu przez autora *Fenomenologii percepcji* ujęcia czasu źródłowego jako najgłębszej struktury świadomości. Skoro świat i podmiot-ciało, są momentami tej samej struktury zwanej *obecnością*, to nie może istnieć żaden samodzielny jej moment, bardziej źródłowy od innych. Stąd wyrosła potrzeba nowej interpretacji czasowości, jako szerszej struktury intencjonalności ciała.

Zbierzmy główne tezy naszkicowanej teorii czasu źródłowego.

1. Tym, który odmierza czas, tworzy zasadniczą czasową strukturę przeżywania, jest cielesny podmiot.

2. Czas źródłowy funduje jedność życia świadomego – *czas, w którym żyjemy*.

3. Czas źródłowy funduje czasowy kontur przedmiotów doświadczenia – jedność przedmiotów doświadczenia.

Podsumowanie

Podmiotem percepcji nie jest ani pozaświatowe Ja ani czysta pasywność, ani też ciało materialne wyposażone w narządy zmysłowe. Podmiot percepcji jest związany z ciałem i światem. Buduje swoją czasową tożsamość podejmując sytuację, w jakiej się znajduje. Nie będąc od razu *tożsamością i przejrzystością dla siebie*, nie jest jednak nieświadomy ani całkowicie pasywny. Zna siebie w działaniu. Potrafi *otwierać* różne sytuacje spostrzeżeniowe, wyznaczać style spostrzegania

²⁰ Tamże, s. 153.

napotkanych przedmiotów, gdyż dysponuje pewną *tradycją, wiedzą*. To znaczy wnosi i rozporządza pewnymi wrodzonymi i usedymentowanymi strukturami możliwego doświadczenia. Rezultatem jego aktywności jest nietematyczna znajomość świata.

Dopiero z takiej podstawy wyłaniają się wyższe warstwy doświadczenia – świat dojrzałej percepcji i korelatywnie, świadomy podmiot. Globalnie uchwycony sens rozdziela się na poszczególne sensory. Ustanawiają się wyspecjalizowane zakresy zmysłów jako specyfikacje i konkretyzacje wrodzonych, ogólnych struktur doświadczenia. W rezultacie także podmiot buduje siebie – wrodzone struktury aktualizują się, następnie specyfikują i jako usedymentowane wchodzą w potencjał, jakim dysponuje. Dlatego też *bez wysiłku* ze strony świadomego podmiotu wyzwalane są w standardowych sytuacjach.

Bezosobowe *się* ma daleko większe kompetencje od pasywnego podmiotu empiryzmu i analogiczne, w sensie bycia podstawą, do podmiotu transcendentального. Już ono pozwala wykraczać poza sferę własnego doznawania zmysłowego i dając wstępne oblicze świata umożliwia tym samym przejście do przedmiotów w ich stałych własnościach.

Uwagi o czasowości, wskazując powiązanie czasowego charakteru subiektywności i czasu zwykłego doświadczenia, pozwalają uzasadnić również wcześniej omawiany niepojęciowy charakter syntezy spostrzeżeniowej. Podobnie jak jedności ciała własnego nie tworzyły akty tematycznej świadomości jednocząc poszczególne wyglądy i doznania z nim związane, gdyż była ona już *implicite* obecna w *schemacie ciała*, tak też podstawą syntezy jest również aktywność podmiotu-ciała. Ciało kieruje przebiegiem syntezy w oparciu o *wiedzę ukrytą*, jaką ma o obiektach świata. Jest wiedzą habitualną umożliwiającą trwały wygląd świata i jednocześnie prowadzącą świadome już dopasowywanie się podmiotu świadomości do środowiska według jego własnych projektów. Zanim dojdzie do głosu Ja świadome, wybierające, decydujące i myślące, *ja naturalne* już go usytuowało – otworzyło pole jego obecności. Intelktualne opanowanie sytuacji zakłada spostrzeżeniowe bycie w niej.

Chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na rodzaj więzi między Ja świadomym a Ja pierwotnej percepcji (*ja naturalnym, się*). Skoro indywidualizujące momenty percepcji są kontynuacją bezosobowych i *ogólnych* struktur pierwotnej percepcji, to czy tym samym M.

Merleau-Ponty nie podważa swoistej autonomii poznawania. Czy też może trzeba tu powiedzieć o funkcjonalnej autonomii, jak wskazują na to konkretne opisy, co jednak nie jest *explicite* wyrażone? To jednak prowadzi do zakwestionowania pierwotnej percepcji jako absolutnego źródła doświadczenia. Czy mamy tu zatem do czynienia z subiektywizacją anonimowego życia ciała, z przenikaniem od *wewnątrz* i opanowywaniem *bryły cielesnej* przez Ja świadomości? Czy też, wobec podkreślenia autonomii zmysłowego przeżywania, roli *schematu ciała* i źródłowości tej warstwy doświadczenia, jako fundującej wszystkie jego wyższe warstwy, należałoby raczej mówić o cielesnym fundamencie świadomości? Czy też, co nasuwa coraz częstsze występowanie terminu *egzystencja*, w ogóle odsunąć zagadnienie pierwszeństwa i określić te dwie możliwości interpretacji, jako równorzędne aspekty egzystencji?

Dyskusja zagadnienia syntezy, czasu źródłowego, jedności doświadczenia i jego podmiotu z jednej strony podważyła tradycyjne ujęcia podmiotu, a z drugiej zmodyfikowała je i zarazem zbliżyła. Ciało jest podmiotem, ale nie pasywnie doznającym. Jest żywym organizmem, a zarazem przekracza poziom zmysłowego przeżywania, gdyż potrafi się do niego ustosunkować. Dysponuje *wiedzą* o sobie, ma więc częściowo charakter przypisywany podmiotowi świadomości, jednak nie jest to wiedza pojęciowa. W tych sformułowaniach widzimy częste u M. Merleau-Ponty'ego przejęcie niektórych tez krytykowanych przez siebie koncepcji i powiązanie ich w nową całość o odmiennym znaczeniu. Oprócz już zasygnalizowanych wątpliwości dotyczących określenia ontologicznego statusu ciała własnego i jego przynależności do Ja, a także anonimowości i ogólności pierwotnej percepcji, można wymienić kolejne: niejasne określenie *wiedzy ciała*, fragmentaryczne pokazanie roli ciała jako twórcy czasu i syntezy spostrzeżeniowej. Wróćmy do nich w części krytycznej.

Rozdział pierwszy odślonił strukturę ciała własnego. W tym rozdziale omówiliśmy podmiotowe warunki jego percepcyjnej aktywności. Pokazaliśmy, jak podmiot spostrzeżenia wytwarza czas i gruntuje samą możliwość syntezy spostrzeżeniowej. Choć egzystencja zyskuje już pewien dystans wobec świata, to jednak cały ten proces charakteryzuje ogólność i anonimowość. Podmiot jest anonimowym *się*, które nie tylko wzoruje się najbliższej na świecie, lecz również wyraża go w sposób anonimowy i ogólny.

W rozdziale trzecim przedstawimy przedmiotową stronę opisanych wyżej struktur podmiotu percepcji na przykładach przestrzennej orientacji przedmiotów, głębi pola widzenia, uchwytywaniu sensu ruchu, wielkości i kształtów. Analizy te odślonią podstawę przekonania o istnieniu świata. Zobaczymy też pierwotną percepcję jako *wprowadzenie* do intelektualnego znaczenia pojęć prawdy i fałszu. W ten sposób opisem świata danego *według ciała* zamkniemy wyjaśniająco referującą część pracy.

Rozdział 3

Świat spostrzeżony – *uniwersalny styl rzeczy*

Świat jest nieodłączny od podmiotu, który jest niczym innym jak projektem świata, podmiot zaś jest nieodłączny od świata, który projektuje sam siebie. [F.P. 491].

Wstęp

W rozdziale drugim omówiliśmy M. Merleau-Ponty'ego koncepcję ciała jako podmiotu percepcji – podmiotowe warunki określające wygląd świata zwykłej percepcji. Teraz przedyskutujemy konkretne przykłady funkcjonowania ciała jako źródła orientacji w przestrzeni, spostrzegania głębi, uchwytywania ruchu, wielkości, kształtu i barwy przedmiotów. Analiza sposobów, w jakie intencjonalne ciało sytuuje nas w świecie, potwierdzi realność istnienia stałych rzeczy i w ogólnych zarysach tego samego świata dla wszystkich podmiotów percepcji.

Poznanie *sensu stricto*, prawdę w sensie wiedzy, M. Merleau-Ponty opiera na *naturalnym sensie prawdy* – jeszcze nie poddanym rygorom rozumowania. Świat wzięty w związek z ciałem jako generalnym narzędziem jego obecności zostanie opisany jako horyzont, w którym egzystencja i świat wzajemnie potwierdzają swoją realność. Ostatecznie, intencjonalność ciała okaże się absolutnym źródłem wszelkiego sensu, gwarantem obecności każdego typu świata i podstawą świadomej i wolnej egzystencji. Tak oto przedstawienie percepcji dopełni opis i wyjaśnienie jej przedmiotu.

Ciągle nawiązywanie do Husserla koncepcji doświadczenia pozwoli pokazać, jak autor *Fenomenologii percepcji*, upominając się o *zapomnianą podstawę treści czystej świadomości*, konsekwentnie przesuwa źródło twierdzeń o rzeczywistości z dziedziny aktów czystej

świadomości do dziedziny bezpośredniego doświadczenia. Czysta świadomość, jego zdaniem, nie gwarantuje osiągnięcia przedmiotu. Perspektywa transcendentálna prowadzi raczej do substancjalizacji świadomości i jej struktur, do ukonstytuowanego świata *medytującego* podmiotu, a nie tego, który faktycznie przeżywamy. Postulat redukcji transcendentálnej – wstrzymania się od uznania istnienia innych podmiotów świadomych i samego świata – jest po pierwsze – niewykonalny z powodu zaangażowania świadomości w świat, po drugie zaś – pociąga za sobą wyłączenie podstawowego sensu obiektywności, w którym tkwi moment odniesienia do innych podmiotów.

Skoro świat doświadczenia jest światem dla każdego, to nie należy wywodzić jego obiektywności. Nie trzeba, jak Husserl, budować teorii uchwytywania najpierw podobieństwa między ciałem własnym i ciałem innego, a następnie wczuwania życia psychicznego i duchowego, które jest tego samego rodzaju, co moje własne. Tym, co pierwotne, nie jest bowiem świadomościowe odniesienie do innych podmiotów. Nie ono umożliwia konstytucję intersubiektywnego sensu, jaki ma dla nas świat realny. Inne podmioty – poznajemy już wewnątrz otwartego horyzontu świata wówczas, gdy jego globalnie zarysowany sens jest już dostępny. Słowem sens intersubiektywności tworzy się jeszcze przed wydzieleniem Ja własnego i innych podmiotów.

Jak można sądzić, sam Husserl pośrednio wskazuje na tę możliwość w swoich analizach pasywnych syntez i wewnętrznej świadomości czasu. Przesuwa bowiem coraz bardziej racje tłumaczące, dlaczego wszystkie podmioty świadome konsytuują jeden i ten sam intersubiektywny świat, w najogólniejszą, jeszcze nie należącą do *Ja świadomości* warstwę podmiotowego życia – do pewnego Ja anonimowego.

W analizach M. Merleau-Ponty’ego akcent pada na świat, a nie na świadomość, na przedświadomy *dialog*, w którym świat ofiaruje się podmiotowi, a podmiot otwiera się na świat. Świat staje się *kolebką znaczeń, ojczyzną wszelkiej racjonalności i głębą wszelkiej myśli*, a dziedzina bezpośredniej percepcji miejscem, w którym osiągamy bezinteresowny i absolutny wgląd. Prezentujący się w *hojnym ofiarowaniu* świat to *pejzaż* do kontemplacji, a nie przedmiot do przekształcania i poznawania. [zob. F.P. 491–492]

Mimo wnikliwej krytyki transcendentalizmu stanowisko M. Merleau-Ponty’ego, podobnie jak Husserla, cechuje to samo pragnienie:

dotarcia do dziedziny, w której nie ma już miejsca na wątplenie i błąd. Obaj żądają ostatecznego ugruntowania poznania w bezstronnym, nieuprzedzonym oglądzie. Pierwszy upatruje sferę absolutnej pewności w *źródłowej percepcji*, w tajemniczej wymianie ciała i świata, w której świat *osobiście* ofiaruje się w prezentacji źródłowej. [F.P. 503, 218] Drugi – w dziedzinie czystej świadomości. Dla obu kontemplacja, która umożliwia ogląd wykluczający wszelki błąd i wątpliwość, staje się prawdziwym zadaniem filozofa. Dla M. Merlau-Ponty’ego filozofia jest kontemplacją bezpośredniego zaangażowania w świat, które jest jednocześnie źródłem jego prezentacji, dla Husserla natomiast kontemplacją istoty przeżyć i struktury świadomości.

W naszym przedstawieniu świata spostrzeżenia zwrócimy uwagę na główne racje tłumaczące, dlaczego świat i rzeczy są już wstępnie dane, a zwykle spostrzeżenie jest pewną artykulacją i potwierdzeniem tej obecności. Zauważmy, że wciąż pozostajemy w perspektywie transcendentnej. Pytanie o warunki możliwości, o pewną strukturę gwarantującą wzajemną obecność świata i podmiotu, jest wciąż pytaniem transcendentnym, chociaż M. Merlau-Ponty dąży do jego ontologicznej interpretacji – jako pytanie o sposób bycia egzystencji. Może właśnie dlatego, pomimo jasnej świadomości ograniczeń fenomenologii transcendentnej, przejmuje jednak niektóre z jej podstawowych założeń.

1. Transcendentalny sens przestrzeni

Pole bezpośredniej percepcji jest dynamiczną organizacją powiązanych struktur, bardzo trudno dających się wydzielić z uwikłania w kontekst i jako odrębne opisać. Odpowiedź na pytanie, które z nich wyznaczają jego orientację, przyniesie genetyczna analiza jego *kierunkowych*. Pozwala ona pokazać horyzont tych powiązanych struktur – świat przeżywany, transcendentalne pole wszelkiego doświadczenia.

Termin *kierunkowe* pochodzi od Husserla, opisuje przestrzeń podmiotu cielesnego i ciało jako centrum zorientowania wszystkich pojawiających się w tej przestrzeni przedmiotów. *Każdy podmiot posiada swoją zorientowaną przestrzeń, swoje tu i owe możliwe tam, przy czym owo tam określa się w systemie kierunków prawo-lewo, góra-dół,*

*przód-tył*¹. Ze względu na ciało jako punkt zerowy odniesienia, podmiot jest w otoczeniu przedmiotów znajdujących się bliżej lub dalej, z lewej lub prawej itd. Zorientowana przestrzeń to dla podmiotu najbliższe otoczenie, którego zasięg wyznaczają jego możliwości kinestetyczne (chodzenie, dotykane). Ponadto, dzięki potencjalnej świadomości *ja mogę*, np. posuwać się dalej w kierunku rzeczy, zorientowana przestrzeń bliskości (*Nahraum*) jest relatywnie nieograniczona². Pojęcie *kierunkowych* możemy określić jako zespół struktur konstytuujących fenomen orientacji przestrzeni pola widzenia.

M. Merleau-Ponty'ego interpretacja przedświadomych struktur doświadczenia oparta jest na badaniach eksperymentalnych. Wyjątkowe sytuacje powodują przełamanie nawyków percepcyjnych, przedświadomego i płynnego ruchu intencjonalności, umieszczającej podmiot w świecie. W ten sposób otwiera się możliwość jej opisu.

1.1. Orientacja pola pod względem kierunków: pionowy – poziomy, w górze – w dole pola widzenia

a. Doświadczenie Strattona [F.P. 284–287]

W swobodnym widzeniu na siatkówce oka rejestruje się obraz pola obrócony o 180 stopni. W opisywanym doświadczeniu, wykorzystując specjalne okulary, obraz ten *wyprostowano*.

Piewszego dnia pole widzenia jest nierealne i odwrócone w stosunku do normalnego. W drugim dniu, zaczyna się ustalać normalny (prosty) obraz, jednocześnie badany zaczyna odczuwać położenie swego ciała jako odwrócone. Począwszy od dnia trzeciego do siódmego, ciało wraca na swoje zwykłe miejsce, a przedmioty w polu stopniowo stają się realne. W końcowej fazie, już po zdjęciu okularów, przedmioty w polu nie są odwrócone, odwrócone są natomiast reakcje motoryczne – badany np. wyciąga prawą rękę zamiast lewej.

Psychologiczne wyjaśnienie tego, jak radzi on sobie z nie dającym się pogodzić przedstawieniem położenia swego ciała (pole dotyku

¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga, s. 117.

² E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil 1921–1928. Den Haag 1973, s. 50.

pozostało niezmienione) i świata spostrzeżonego (pole widzenia zostało odwrócone), sprowadza się do pokazania, jak *nowy* obraz świata może zastąpić *stary*. Zauważono, że proces ten przebiega znacznie szybciej, gdy badany może się poruszać. Obserwacja ta nasunęła wyjaśnienie: właśnie doświadczenie ruchu kontrolowanego wzrokiem pozwala badanemu uzgodnić dane wzrokowe i dotykowe. Zorientować się, że np. ruch, potrzebny by chwycić swoje stopy w odwróconym polu widzenia, jest ruchem w górę, a nie jak dotąd, w dół. Stwierdzenia tego typu pozwalają mu skorygować ruchy niewłaściwe i uzgodnić, czy jak powiada M. Merleau-Ponty, *przetłumaczyć* dane pola widzenia, zgodnie z orientacją pola dotyku.

Dwa sprzeczne systemy danych uzgadniają się, gdyż kierunkowe pola widzenia, odwrócone dzięki zastosowaniu okularów, przemierzają się zgodnie z kierunkową *góra – dół* pola dotyku. Kierunkową pola dotyku wyznacza natomiast rzeczywiste położenie głowy i nóg. Ostatecznie, głosi wyjaśnienie psychologów, to rzeczywiste położenie głowy i nóg wnosi kierunkową przesądającą o orientacji pola.

M. Merleau-Ponty nie zgadza się, aby orientację pola uzależnić od jego uprzywilejowanych treści. *Odwrócony „w sobie” i prosty „w sobie” z oczywistością nie oznaczają żadnego kierunku.* [F.P. 285] *Treści*, jak pokazuje powyższy eksperyment, mogą stopniowo zmieniać swoją orientację to w jednym, to w drugim kierunku. Zmienia się również położenie ciała i stosunek obu pól. Na początku doświadczenia pole dotyku było bowiem *proste*, a pole widzenia *odwrócone*, następnie pole widzenia *odwracało* się, a pole dotyku *prostowało*. W ostatniej fazie, oba pola były prawie *proste*.

W swojej interpretacji M. Merleau-Ponty odwoła się do orientacji fenomenalnej jako odbicia rzeczywistej sytuacji podmiotu w świecie. Fenomenalne ciało jako *system możliwych działań*, a nie faktyczne położenie ciała, czy też pewna umiejętność *przekładu* – dopasowania danych, wyznaczy orientację przestrzeni. Ono tworzy punkt, z którego spostrzeżeniowy spektakl będzie oglądany. Punkt ten stanowi absolutne *tu* i choć, jako taki, nie wnosi sobą żadnej orientacji, jest podstawą wyznaczania wszelkich kierunków.

Zreferujmy kolejne doświadczenie wyraźniej ukazujące fenomen ciągłej orientacji pola widzenia, czy też szerzej, sytuowania się w nim podmiotu percepcji.

b. Doświadczenie Wertheimera [F.P. 287–289]

Sytuacja doświadczenia została tak zaaranżowana, że pozwala badanemu widzieć pokój, w którym się znajduje, wyłącznie za pośrednictwem lustra odbijającego obraz pokoju przesunięty o 45 stopni od osi pionowej. Badany jest nieruchomy.

Początkowo widzi on pokój jako skrzywiony. Idący za jego plecami człowiek wydaje się pochylony. Kartka papieru spada ukośnie wzdłuż futryny. *Spektakl* wydaje się dziwny. Po upływie kilku minut następuje gwałtowna zmiana: ściany pokoju, przechodzący z tyłu człowiek i kierunek spadania kartki papieru – prostują się.

Szukając powodów zmiany orientacji spektaklu, nie można odwołać się, jak sugerowało wyjaśnienie psychologów w poprzednim eksperymencie, do doświadczenia ruchu kontrolowanego wzrokiem – badany jest bowiem nieruchomy. Podobnie też nie może być mowy o *przekładzie* czy *interpretacji*, pozwalającej uzgodnić normalną sytuację, z sytuacją eksperymentu, gdyż orientacja zmieniła się momentalnie. Dostrzegamy, że to badany wnosi ze sobą pewien *poziom przestrzeni*. To właśnie w stosunku do tego poziomu spektakl był początkowo przekrzywiony, podobnie jak w poprzednim doświadczeniu odwrócony. W dalszym biegu doświadczenia następuje zmiana: przedmioty w polu wzbudzają nowy *poziom przestrzeni*, mianowicie taki, w stosunku do którego całość pola widzenia pojawia się jako prosta. Przedmioty powodują *kołysanie* uprzednio ustanowionego *poziomu*. Obserwujemy wówczas proces reorientacji pola, który w poprzednim doświadczeniu badany odczuwał jako *powracanie ciała na swoje zwykłe miejsce*. Ciało ma znaczenie dla ustanowienia orientacji pola, ponieważ wnosi ze sobą pewien *wirtualny poziom przestrzeni*. Poziom ten nie pokrywa się z faktycznym położeniem bryły cielesnej – jej osiami symetrii. Orientacja przestrzeni nie zmienia się przeciwieństwo wraz ze zmianą położenia ciała. Prostopadła np. utrzymuje się, gdy kładziemy się na podłodze.

Odwołanie do bryły cielesnej jako realnego przedmiotu w obiektywnej przestrzeni, nie przynosi wyjaśnienia ciągłej reorientacji pola. Podobnie też nie można twierdzić, że procesem tym kieruje tematyczna świadomość. Wobec tego należy odwołać się do intencjonalności ciała, do ciała jako systemu możliwych działań, którego położenie określają zadania narzucone przez sytuację, w jakiej się ono znajduje.

Doświadczenia zostały tak zaaranżowane, że dotychczasowy *poziom przestrzeni*, umożliwiający dotąd płynne *urządzenie się* czy *zamieszkiwanie* przestrzeni typowych sytuacji, musi się zmienić, by mogła ustalić się normalna percepcja. Kiedy badany stoi przed lustrem, nie ma jeszcze nic wspólnego z pokojem w nim odbitym. Spektakl zorientowany według dotychczasowego (wniesionego przez niego) *poziomu*, prezentuje się jako krzywy. Po chwili, pokój odbity w lustrze *przywołuje* podmiot, który potrafi w nim żyć, usiąść, poruszać się. Dotychczasowy *poziom przestrzeni*, zdający sprawę z rzeczywistego położenia ciała, *kołysze się* i ustanawia się *poziom* nowy, dopasowany do nowej sytuacji. Wirtualne ciało zastępuje realne i badany zaczyna odczuwać swoje ciało stosownie do nowej sytuacji – jako ciało, które powinien mieć, aby działać, poruszać się w pokoju odbitym w lustrze. Nie przeżywa on swego ciała jako znajdującego się w dotychczasowym, znanym mu świecie. W ustanawianiu się nowego *poziomu przestrzeni*, odczuwanym jako *kołysanie* się spektaklu, uwidacznia się zatem proces, w którym cielesny podmiot, uwzględniając wymogi sytuacji, wnosi projekty swoich możliwych działań. [por. F.P. 289]

Zamieszkiwanie, urządzenie się w sytuacji, to terminy, którymi M. Merleau-Ponty opisuje ustanowienie się nowego *poziomu przestrzeni*. W momencie, gdy badany zaczyna przeżywać odbity w lustrze obraz pokoju, staje się on miejscem jego możliwych działań. Dotychczasowy *poziom przestrzeni* kołysze się. Wirtualne ciało – to wymagane w nowej sytuacji – wypiera ciało rzeczywiste, dotychczasową orientację. Proces ten odczuwany jest jako *kołysanie* spektaklu. Następnie, rzeczywisty spektakl pokrywa się ze środowiskiem, jakie ciało własne projektuje wokół siebie. Wówczas ustala się normalna percepcja. [zob. F.P. 289] Skoro *poziom przestrzeni* decyduje o orientacji pola, to należy go znać za jeden z czynników konstytucji świata spostrzeżonego. Orientację pola M. Merleau-Ponty ściśle wiąże ze stopniem jego artykulacji: bogactwem i wyrażnością. Dzięki właściwej orientacji pola podmiot dysponuje otwartą przestrzenią możliwych dla siebie działań. Podstawowe uchwycenie przestrzeni M. Merleau-Ponty określa jeszcze terminem *umowa*. Jest to *umowa* ustanowiona pomiędzy ciałem, jako władzą planów i intencji motorycznych, a spostrzeganym spektaklem, jako punktem ich zaczepienia. Dzięki niej korzystamy z przestrzeni i jednocześnie sama przestrzeń oddziałuje na nas. [por. F. P. 288–289]

Zwróćmy uwagę na teleologiczny aspekt komunikacji między ciałem a sytuacją. Fundamentalny akt odniesienia podmiotu do pola jest procesem pokonywania pewnego dystansu, celowym ruchem intencjonalności, w którym tworzy się sensowny układ w obrębie pola; dane mianowicie kształtowane są tak, aby umożliwić jasną percepcję i przejrzyste pole działania. Natomiast to, co dla tego celu nie ma znaczenia – w tym przypadku faktyczne położenie ciała – zostaje pominięte. Możemy powiedzieć – posiadać ciało to dysponować pewną zdolnością *rozumienia* przestrzeni. Dzięki jego wniesionym i skryzalizowanym w dotychczasowym doświadczeniu strukturom, możemy płynnie i bez wysiłku dysponować zwykłą przestrzenią – być w normalnych sytuacjach spostrzeżeniowych. Natomiast, kiedy sytuacje są nietypowe, jak w przytoczonych badaniach, nowy spektakl prezentuje się jako *dziwny, odwrócony* czy *krzywy*, ponieważ zorientowany jest według struktur dotychczasowego *poziomu*. Sytuacja nietypowa motywuje jego zmianę. Wtedy to intencjonalność ciała tworzy nowy *poziom* i w ten sposób *umieszcza* podmiot w nowej sytuacji.

Źródłem przestrzeni jest proces *zakotwiczenia się podmiotu w swoim świecie*. [F.P. 291] Pozwala on dysponować przestrzenią z jej uprzywilejowanymi kierunkami – poziomym i pionowym, prowadzącym w górę lub w dół. Przejście z jednego *poziomu* do drugiego nie wymaga, jak widzieliśmy, pośrednictwa wzorca pojęciowego, gwaranta *przekładu* odmiennych systemów pozycji. Konstytucja kierunkowych przestrzeni jest wobec tego dziełem intencjonalności ciała.

Powtórzmy tok argumentacji: zanim tematycznie zdamy sobie sprawę z kierunkowych przestrzeni, już znajdujemy ją zorientowaną. Świadomy podmiot jest już odniesiony do przestrzeni, wprowadzony w nią. Stąd bierze swój początek zorientowanie świata zwykłej percepcji. Podmiot cielesny wprowadza pewną wirtualną perspektywiczność, polaryzuje ku sobie wszystkie możliwe doświadczenia świata, przesądzając tym samym, że z każdym przedmiotem związana jest właściwa mu orientacja. Zanim jeszcze ustanowi się aktywna, specyfikująca uwaga, intencjonalność ciała już *szkicuje* uprzywilejowany kierunek spojrzenia, już wyznacza *miejsca zaczepienia* stosowne dla uzyskania właściwej orientacji pola. Stosowne, czyli te, które umożliwiają najlepszą przejrzystość i największe bogactwo pola widzenia w danej sytuacji epistemicznej. Dlatego z każdym przedmiotem wiąże się też właściwe mu położenie, właściwy punkt widzenia, z którego winien być ogląda-

ny. Obracając przedmiot możemy pozbawić go znaczenia. Wygląda wtedy *dziwnie* aż do momentu, w którym nie odnajdziemy tego jednego punktu, tej szczególnej perspektywy, pozwalającej widzieć go jasno i wyraźnie. Tak oto orientacja staje się czynnikiem, dzięki któremu możemy przedmiot rozpoznać, a nie jego przypadkową cechą.

Zauważmy jednak – każdy *poziom przestrzeni* wymaga do swego ukonstytuowania się pewnego *poziomu* wcześniejszego, jako swojej podstawy. Czym jest, możemy postawić pytanie, ów pierwszy *poziom*? Nie może on zawierać w sobie żadnego zorientowania, gdyż, jak widzieliśmy, każda określona orientacja wymaga do swego ustanowienia poprzedzającego ją *poziomu*. Pierwszy *poziom* nie zbiega się też ani z kierunkami wyznaczonymi rzeczywistym położeniem bryły cielesnej, ani nie jest ustanawiany w świadomości tematyzującej. Na to pytanie znajdujemy metaforyczną, niemniej jasną w swoich intencjach odpowiedź: horyzont wszystkich możliwych *poziomów* przestrzeni tworzy się poprzez *umowę* zawartą pomiędzy żywym ciałem a światem. [F.P. 293]

Termin *umowa* wyraża podstawowe przekonanie M. Merleau-Ponty'ego, że podmiot świadomości rodzi się wraz z ciałem i dzięki niemu dysponuje pierwotnym *otwarcie*m na świat. Rezultatem *umowy* jest *zarys* obecności podmiotu w świecie. Jako taki wymaga on swego wypełnienia i konkretyzacji w zwykłej, *empirycznej* percepcji. Pojęcie *umowy* opisuje więc podstawę ogólnych struktur świata jako horyzontu – transcendentalny warunek możliwości tego, co jest i tego, co może być doświadczone. Jako podstawa bezosobowa wyznacza ona ogólny horyzont zarówno mojego doświadczenia, jak również innych podmiotów. Ogólny horyzont jest tłem, w którym mogą pojawić się indywidualne momenty doświadczenia. Anonimowy akt pierwotnego otwarcia jest niezwiązany z wolą i świadomym podmiotem – Husserl powiedziałby – nie ma jeszcze charakteru egologicznego. M. Merleau-Ponty wykorzysta pojęcie umowy w swojej próbie wyjaśnienia intersubiektywnego charakteru doświadczenia.

Istnieje dla nas lewa strona i prawa, góra i dół, wysoko i nisko, gdyż, jako cielesne podmioty, dysponujemy szczególną strukturą – *poziomem przestrzeni*. Struktura ta, artykułując się we współdziałaniu z wymogami sytuacji, daje nam uporządkowane pod względem kierunków pole percepcji. Uporządkowanie pola jest jednocześnie takim dopasowaniem do potencjalnych możliwości podmiotu, by w dalszym

przebiegu procesu percepcji mógl on uzyskać możliwie jasną i wyraźną artykulację pola. W ten sposób kierunki przestrzeni uzależnione zostają od sytuacji podmiotu – wiążą się ze strukturami ciała – jego możliwościami ruchu i działania.

2. Głębia

Lewa i prawa strona, góra i dół, krzywy, prosty – stanowią dopiero część stosunków składających się na fenomen orientacji pola. Dlaczego przedmioty w polu widzenia prezentują się jako duże lub małe, jako bliskie lub dalekie, wyjaśni analiza głębi – szczególnej struktury intencjonalności ciała, której konkretyzacjami są struktury wielkości i oddalenia. Zobaczmy kolejny aspekt sytuowania się cielesnego podmiotu wobec rzeczy.

Intelektualizujące ujęcie sprowadza głębię do pewnego dystansu – odległości między przedmiotami danymi w polu widzenia. Zgodnie z nim, stosunki w polu pod względem bliskości i oddalenia powstają na drodze interpretacji, przez porównanie wielkości aktualnie spostrzeganej z rzeczywistością – zapamiętaną. Natomiast ujęcie empirystyczne w ogóle kwestionuje występowanie takiego fenomenu. Głębia jest niewidzialna, gdyż na siatkówce pojawia się przecież płaski obraz przedmiotu. Istnieje również wyjaśnienie fizjologiczne, nawiązujące do zjawiska zwięzania się lub poszerzania źrenic w zależności od zbliżania się czy oddalania przedmiotu. Głosi ono, że głębia pojawia się, gdy na siatkówce oka utworzy się dająca się obiektywnie określić wielkość obrazu oraz podobnie dający się wyznaczyć stopień zbieżności oczu.

M. Merleau-Ponty odrzuca wymienione próby wyjaśnienia. [zob. F.P. 289] Spostrzegający nie ma przecież wyraźnej świadomości ani stopnia konwergencji oczu, ani też wielkości obrazu na siatkówce. Podobnie też, aby określić oddalenie i wielkość przedmiotu, nie porównuje on pojawiającej się wielkości z wielkością zapamiętaną z wcześniejszych doświadczeń. Głębia należy bardziej do perspektywy, w której spotykamy przedmioty w polu niż do samych przedmiotów. Dające się zaobserwować oznaki: konwergencja i określonej wielkości obraz na siatkówce, nie są jej przyczynami. Trzeba w nich widzieć raczej *motywy* zakładające już pewne zorientowanie na przedmiot, który ma być widziany na odległość. Konwergencja i wiel-

kość zjawiskowa dlatego umożliwiają zjawisko głębi, ponieważ wirtualnie ją w sobie zawierają – są pewnym sposobem widzenia na odległość.

W swojej interpretacji M. Merleau-Ponty odwołuje się do zdolności sytuowania się cielesnego podmiotu w polu percepcji – znajdowania optymalnego dystansu, jaki wymaga przedmiot dla swojej najlepszej prezentacji. [zob. F.P. 300] Stosunki w polu pod względem *bliżej* – *dalej*, powiąże ze stopniem jego artykulacji i tutaj znajdzie wyjaśnienie zjawiska głębi.

Mówiąc, że przedmioty oddalone lub blisko w polu widzenia leżące są odpowiednio mniejsze lub większe, nie mamy na myśli ich obiektywnej wielkości, lecz to, że są one figurami w mniejszym stopniu określonymi i nie pozwalają spojrzeniu wyraźnie ich uchwycić. Przedmiot bliższy zajmuje w polu widzenia więcej miejsca, jest wyraźniejszy i bogatszy jakościowo. Przedmiot oddalony natomiast zajmuje w polu mniej miejsca, jest jakościowo uboższy i nie wyczerpuje w pełni naszej zdolności do jego wyraźnej artykulacji. Widzenie z *bliska* lub z *daleka* wyraża ostatecznie jeden ze stylów, czy też sposobów sytuowania się podmiotu wobec rzeczy – panowanie spojrzenia i możliwie pełną artykulację rzeczy, lub przeciwnie, wymykanie się, niewydolność spojrzenia – uboższą i niewyraźną jej prezentację.

Struktury pola, *bliskość i oddalenie* i, jak zobaczymy dalej, *kształt i wielkość*, zostaną ukazane jako konkretyzacje pewnej wrodzonej struktury – *głębi*, zasięgu wszystkich struktur percepcyjnych, jakimi dysponuje cielesny podmiot. Właśnie z tego powodu M. Merleau-Ponty nazywa głębię *najbardziej egzystencjalnym fenomenem*. [F.P. 298]

Przedmioty w polu wyzwalają w podmiocie struktury ich właściwego rozpoznania. Podmiot, aktywnie nimi rozporządzając, znajduje najlepszą pozycję umożliwiającą bogaty i przejrzysty spektakl – realizuje cel percepcji – możliwie najlepszą artykulację pola w danej sytuacji. Gdy w najwyższym stopniu uzewnętrzni swoją obecność wobec przedmiotu, tym samym osiąga pewną równowagę między sobą i wcieloną sytuacją. Jej brak przeżywa natomiast jako swoiste *napięcie, nadwyreżenie* lub *niedociążenie* własnych możliwości percepcyjnego uchwycenia, co natychmiast objawia się w zamazaniu obrazu czy deformacji kształtu przedmiotu. Deformacja i zamazanie sugerują, że odpowiednie struktury wielkości i kształtu, potencjalnie dostępne w lepszej sytuacji epistemicznej, nie zostały jeszcze wyzwolone.

Wbrew stanowiskom intelektualizmu i empiryzmu, dostosowanie do sytuacji nie jest reakcją automatyczną, wypełnieniem gotowego wzorca czy ustanowieniem świadomych intencji. U podstawy świadomej orientacji w przestrzeni leżą intencje przedświadome. Głębia – powiada M. Merleau-Ponty – jest tym wymiarem pola, według którego przedmioty w nim *wzajemnie się otaczają*; natomiast wielkość i wysokość, są wymiarami, według których *zestawiają się obok siebie*. [zob. F.P. 307] Głębi nie można zatem utożsamić z wielkością przedmiotu. Raczej w określonej wielkości przedmiotu należy widzieć jej konkretyzację. Wielkość, jako określenie stosunku między przedmiotami lub planami pola, należy do dziedziny dojrzałej percepcji. Jej podstawą jest *źródłowa głębia* – proces otwierania się podmiotu na pojawiającą się w polu widzenia rzecz. Ostatecznie, głębia to *medium bez rzeczy*. [F.P. 308] Możemy ją opisać jako przedświadome intencje biegnące do przedmiotu. Ich zadaniem jest *trafić* w przedmiot. Gdy jest za daleko, intencje spostrzeżeniowe nie mogą go osiągnąć, przedmiot *wymyka* się sile spojrzenia, a zwiększający się dystans nie pozwala na wyczerpującą artykulację. Wówczas spostrzeżenie w coraz to większym stopniu ogólności informuje o przedmiocie, a jego bardziej szczegółowe cechy w ogóle nie mogą być uobecnione. Tak rozumiana głębia staje się jednym z momentów decydujących o realności tego, co spostrzeżone, buduje bowiem pewność percepcyjnego przeświadczenia, *percepcyjnej wiary* w realną i określoną w swoich cechach rzecz.

Ogólnie, podmiot świadomy może uchwycić przedmioty w polu, wyznaczyć plany, wielkość i odległość między przedmiotami, ponieważ podmiot pierwotnej percepcji rozwinął już swoją obecność. Wyznaczył swoim sytuowaniem się pewien poziom odległości i wielkości. Poziom ten motywuje bardziej wyspecjalizowane i częściowo już świadomie przebiegające rozpoznanie i przedmiotowo zinterpretowane struktury wielkości i odległości. *Kiedy powiadamy, że przedmiot jest ogromny lub bardzo mały, że jest daleko lub blisko, to czynimy tak często bez jakiegokolwiek porównania, nawet implicite, z jakimkolwiek innym przedmiotem, a nawet z wielkością i położeniem naszego własnego ciała, a jedynie przez odniesienie do pewnego „zasięgu” naszych gestów, do pewnego panowania ciała fenomenalnego nad swoim otoczeniem.* [F.P. 308]

Tak oto struktura zwana *głębią* ustanawia stosunki w polu pod względem wielkości i odległości. Podobnie jak inna struktura – *poziom przestrzeni*, wyznaczyła jego kierunki: góra – dół, lewa – prawa strona. Obie są strukturami intencjonalności ciała.

3. Ruch

Po analizie podstaw przestrzennego zorientowania pola źródłowej percepcji, oraz wstępnej kwalifikacji przedmiotów pod względem wielkości i odległości, M. Merleau-Ponty opisuje, w tych samych terminach struktur pola, tworzenie się w nim percepcyjnego sensu ruchu. [zob. F.P. 312]

Potoczne rozumienie ruchu, jako przemieszczanie się przedmiotów w przestrzeni obiektywnej, zmiana miejsca ich położenia, zakłada pojęcie przedmiotu jako *czegoś w sobie niezmiennego* oraz określonej przestrzeni – środowiska, w którym ruch się odbywa. Sam ruch natomiast określa się jako relację między przedmiotem a otoczeniem – sukcesywne zajmowanie miejsc między jego dwoma zewnętrznymi granicami: początkiem i kresem. Ruchu nie można spostrzec, gdy nie ma zewnętrznego punktu odniesienia oraz dającego się zidentyfikować przedmiotu, który względem niego zmienia swoje położenie.

Wyniki badań eksperymentalnych, oraz opisy tzw. swobodnej percepcji podważają powyższe ustalenia i świadczą też o niepojęciowym i przedświadomym charakterze uchwytywania sensu ruchu. Interpretacja szeregu badań eksperymentalnych zaczerpniętych głównie z prac Wertheimera, ukaże ruch jako fenomen pola.

3.1. Przedmiot w ruchu

Obserwacja tarczy stroboskopowej, a także doświadczenia z wykorzystaniem tachistoskopu wykazują, że możemy jednak spostrzec kres i punkt wyjścia ruchu, nie widząc nawet żadnego pośredniego położenia przedmiotu. Co więcej, możemy spostrzec *czyste przejście* – ruch bez możliwości identyfikacji tego, co się porusza. Przykładowo następuje projekcja jakiegoś ruchu w jednorodne pole pozbawione konturów, powoduje kołysanie się całego pola widzenia. Rzutowany na ekran obraz następczy spirali wirującej wokół środka pozwala zobaczyć przestrzeń rozplywającą się na zewnątrz. Możemy spostrzegać ruch nawet wtedy, gdy nie mamy żadnego punktu odniesienia.

Przytoczone doświadczenia podważają ujęcie ruchu jako zewnętrznej relacji między przedmiotem a jego otoczeniem. Ruch *pokazuje* się na przedmiocie. Zawsze też widzimy poruszający się przedmiot, bądź to jako kontynuujący, bądź to jako kończący lub rozpoczynający ruch. Możemy również mieć żywą percepcję ruchu nie widząc żadnego przedmiotu. Zatem – konkluduje M. Merleau-Ponty – spostrzeżenie ruchu nie zależy ani od obecności poruszającego się przedmiotu w polu, ani od możliwości jego identyfikacji w kolejnych momentach ruchu. Nie chodzi bowiem o syntezę odrębnych elementów, syntezę kierowaną pojęciem przedmiotu jako *czegoś w sobie niezmiennego*, która ma zapewnić świadomość jego jedności we wszystkich zmiennych wyglądach: *To nie dlatego, że odnajduję ten sam kamień leżący na ziemi, wierzę w jego identyczność w przebiegu ruchu. Przeciwnie, ponieważ spostrzegalem kamień jako identyczny – jest to identyczność implicite, którą właśnie należy opisać – odnajdę kamień i podniosę.* [F.P. 316]

Jedność przedmiotu w ruchu jest raczej jednością pewnego stylu przejawiania się manifestującego się w każdym jego cząstkowym, momentalnym wyglądzie. Spostrzeżenie ruchu nie zakłada więc przedmiotu jasno i wyraźnie określonego w swoich własnościach. Takie wyrażenia języka potocznego jak: *coś świecącego, coś czerwonego, coś poruszającego się*, dobrze to ilustrują. Ruch wchodzi do charakterystyki przedmiotu i nie jest zewnętrzną wobec niego relacją. W różnorodnych stylach ruchu przedmioty mogą pokazać swoje *dynamiczne* własności.

Ruch rozwija się też w pewnym polu, posiada pewne tło. Podobnie jak sam przedmiot ono też nie jest wyraźnie określone – sięga tak daleko jak nasz wzrok, poza granicę jasnego i wyraźnego widzenia. Obok przedmiotu, tło jest drugim momentem konstytutywnym dla percepcji ruchu interpretowanego jako fenomen pola.

3.2. Tło

Zależnie od tego, czy pewien fragment pola będzie tłem, a pozostałą figurą, przedmiot pojawi się odpowiednio w ruchu lub w spoczynku. Znane doświadczenia psychologów postaci z *dwuznacznymi figurami*, jak też świadectwa swobodnej percepcji są tego przykładem.

Zależnie od tego np., czy za stały punkt odniesienia weźmiemy brzeg rzeki, czy też poruszającą się łódź, na której płyniemy, albo zobaczymy brzeg defilujący przed nami i odczujemy łódkę jako

nieruchomą, albo zobaczymy nieruchomy brzeg i odczujemy płynącą łódkę. Kiedy na ekranie widzimy dwa punkty świetlne, jeden w ruchu, a drugi nieruchomy, ten, na który aktualnie skierujemy spojrzenie pojawi się jako ruchomy. [zob. F.P. 321]

Sens ruchu zależy zatem więc od waloru tła czy też figury, jaki na przemian możemy przypisywać fragmentom pola. Artykulacja pola zależy od sposobu, w jaki je organizujemy, ściślej, od tego jak ustanawiamy stosunki między aktem a polem, jak modulujemy zmienną wartość mocy spojrzenia i jak skupiamy i przenosimy *ogniskową* intencji spostrzeżeńowych. Natomiast, gdy już skupimy spojrzenie, to stosunki zostały już rozłożone i dokonała się artykulacja pola. Wtedy już spostrzegamy ruch jako bezwzględny. Zmieniając przedmiot w polu widzenia, zmieniamy też punkt zaczepienia określający orientację i zarazem sens tego, co rozgrywa się przed naszymi oczami. Nowa konfiguracja, zmieniając stosunek figury do tła, inaczej określa też walor tła – to, co poprzednio widzieliśmy jako ruchome, jest teraz w spoczynku i odwrotnie. Ruch interpretowany jako fenomen pola – podobnie jak kierunki, oraz wielkość i odalenie – jest *fenomenem poziomym*. Zakłada bowiem pewne *zaczepienie* intencji o zmiennym zasięgu – *pracę* intencjonalności ciała, decydującą o jego sensie.

W polu pierwotnej percepcji nie ma jeszcze wydzielonych, odrębnych przedmiotów, gdyż nie ustaliło się jeszcze tematyzujące spojrzenie. Odbywa się natomiast *niema*, to znaczy niekierowana pojęciem strukturyzacja – rozdzielanie waloru tła lub figury, ustanawianie stosunków *bliżej-dalej*, *mały-duży* – ustalanie zarysu sensu pola przedmiotowego – pola dojrzałej percepcji.

4. Konkretna a abstrakcyjna przestrzeń

Omawiając orientację pola widzenia M. Merleau-Ponty natrafił na źródło związków podmiotu z przestrzenią – określił transcendentálny warunek posiadania przestrzeni, sposób, w jaki jedność zmysłów kształtuje przestrzeń pola bezpośredniej percepcji. Teraz opisuje przestrzeń zorientowaną, w której już istnieje to, co bliskie i to, co dalekie, lewa i prawa strona, duże i małe, w górze i w dole.

Skoro rudymen tarne związki z przestrzenią zostaną już zawiązane, świadomy podmiot musi je uwzględnić: bez względu na to, co myśli,

przedmioty w przestrzeni znajdują się daleko lub blisko, wysoko lub nisko, z lewej lub prawej strony. Choć kierunki rozciągającej się wokół niego przestrzeni istnieją dla i przez niego, nie dysponuje pełną wobec nich wolnością. Naturalna przestrzeń, w której przebiega świadome życie, niejako się mu *narzuca*. Zgodnie z zarysem przygotowanym przez cielesny podmiot modelowana jest konkretna przestrzeń czynności takich jak np: spacerowanie, jazda na rowerze itp. W określonej przez niego *skali możliwych ruchów* kształtuje się świadome dysponowanie przestrzenią. Kiedy zwiększamy naturalne zdolności ciała, wykorzystując rower lub samochód, musimy je umiejętnie wpręgnąć w jego już dany *zasięg*.

Zauważmy, że przejście od przestrzeni źródłowej do naturalnej – przestrzeni zwykłej percepcji, jest jednocześnie pozyskaniem pewnego dystansu wobec bezpośrednio przeżywanego świata. Możliwość dystansowania się wzrasta, gdy uwzględnimy jeszcze inne dostępne nam typy przestrzeni – przestrzeń abstrakcyjną, czyli konceptualną i imaginacyjną, czyli mityczną. Przejście od bezpośrednio przeżywanej przestrzeni do przestrzeni naturalnej prowadzi też do wyłonienia się świadomego i wolnego centrum działania i korelatywnie, do wystąpienia świata przedmiotów – drugiego bieguna każdej sytuacji spostrzeżeniowej. Opis konstytucji przestrzeni pokazuje jednocześnie, jak podmiot zyskuje swoją indywidualność i korelatywnie, jak tworzy uświadomiony przez siebie świat. Źródłowa percepcja przestrzeni, inicjując *ruch transcendowania*, motywuje wyższe, *sensu stricto* poznawcze zdolności egzystencji. Stanowiąc zasięg intencji i cielesnych gestów, dostarcza tła dla jednostkowych ciągów spostrzeżeń. Każda tematyzująca, czy, jak powiada M. Merleau-Ponty, *abstrakcyjna i specyfikująca percepcja*, wskazuje na akty bardziej ukryte, przez które opracowujemy nasze środowisko. [zob. F.P. 326]

Wszystkie możliwe odmiany przestrzeni wspierają się na najbardziej podstawowej – transcendentalnym warunku możliwości ich konstytucji. Powiązanie *źródłowej* przestrzeni z całością struktur, jakimi dysponuje cielesny podmiot i oparcie na niej innych typów przestrzenności, pozwala interpretować je jako modalności naszego cielesnego *opanowania, zamieszkiwania* świata. Kolejne *przestrzenie* stanowią zarazem konieczne stopnie transcendencji podmiotu – zyskiwania przez niego indywidualności, własnej historii i świadomego stosunku do siebie i swojego świata. Poprzez realizowanie różnorodnych sposobów

odnoszenia się do świata, podmiot zyskuje nie tylko bezpośrednio obecny sobie świat, lecz określając go, tworząc konceptualne światy, jednocześnie kształtuje sam siebie.

Tak szeroko rozumiana intencjonalność ciała, nie tylko jako podstawowa struktura życia percepcyjnego, lecz w ogóle egzystencji, pozwala przypuszczać, że studium pierwotnej percepcji jest raczej zarysem ontologii egzystencji, a nie opisem jej szczególnej dziedziny. Tylko przy takim założeniu M. Merleau-Ponty może utrzymywać, że utrata zdolności *otwierania przestrzeni*, oznacza tym samym utratę możliwości transcendencji podmiotu i przedmiotu – rozpad naturalnej jedności bezpośrednio przeżywanej więzi ze światem. Kiedy cielesny podmiot traci zdolność projektowania świata swego otoczenia, jego świat przeżywany degraduje się do obojętnej, pozbawionej bezpośredniego sensu, bezkształtnej masy. Korelatywnie, poznające ciało staje się biologicznym organizmem, a nie władzą bezpośredniego posiadania i dysponowania światem. Także jego czas przeżywany rozpada się na niezależne sekwencje i nie biegnie już w kierunku przyszłości. Z tego powodu trwałe zarysy przedmiotów znikają.

Dla schizofrenika – powiada M. Merleau-Ponty – istnieje przepaść pomiędzy ptakiem a jego śpiewem. Te dwa zdarzenia nie mają ze sobą nic wspólnego. Podobnie ruch wskazówek zegara nie ma związku z ruchem wahadła. Rozpad spójnego świata doświadczenia można też wywołać zażywając np. meskalinę. Wówczas zbizające się przedmioty maleją, a niektóre człony ciała – ręka, głowa, rosną do ogromnych rozmiarów. Tego typu zaburzenia są przede wszystkim zaburzeniami *pierwotnego otwarcia przestrzeni* realizowanego przez ciało, a nie, jak się powszechnie sądzi, *struktury świadomości czy percepcji*. [zob. F.P. 326] Aktywność zakreślania przestrzeni możemy także dostrzec w warunkach całkowitej ciemności, np. w nocy. Kiedy naprzeciw nas nie ma żadnych przedmiotów, wówczas otwiera się przenikająca nas przestrzeń pozbawiona rzeczy. Tracimy dystans do przedmiotów, miejsce, z którego zwykle widzimy ich profile. Przestrzeń wydaje się jakby promieniować z nas jako jej centrum. Doświadczamy wtedy czystej głębi bez planów i powierzchni. Ta budząca lęk przestrzeń ukazuje nieustający akt otwierania przestrzeni, wysiłek ciągłego szukania rzeczy – punktu zaczepienia percypującej egzystencji – przechodzenia po omacku w kierunku określonych rzeczy, bez żadnej gwarancji, że je tam

znajdziemy. [por. F.P. 328] W snach także dostrzegamy dyskretną aktywność intencjonalności ciała – jej wkład w strukturowanie przestrzeni marzenia sennego – tej najmniej wyartykułowanej przestrzeni subiektywnych źródeł egzystencji.

Możliwość zakreślania przestrzeni jest warunkiem normalnego rozwoju człowieka. Utrata pewnego typu przeżywanego przestrzeni wskazuje na zaburzenie całej struktury przeżywanego świata. Modyfikuje bowiem związek podmiotu ze światem. Odtąd jest on w świecie w inny sposób. Nie dzieli wspólnej wszystkim, naturalnej przestrzeni pozwalającej na nawykowe i płynne panowanie nad rzeczami. Nie potrafi dalej utrzymywać ich na dystans umożliwiający normalną, codzienną praktykę, słowem, tak przeżywać świat, aby napotkane rzeczy obsesyjnie go nie więziły i nie były też całkowicie obojętne. Przestrzeń naturalna nie jest swobodnie wykreowana. Nie jest też *sztywna* i *nieprzenikliwa* – nie jest tylko przestrzenią możliwych dla ciała działań. Bardzo łatwo komponuje się z egzystencjalnymi charakterami, z tym, czego się obawiamy, z tym, od czego zależy nasze życie. Różne typy przestrzeni przenikają się i nakładają na siebie – ostatecznie są odbiciem jedności ludzkich zmysłów i jedności wszystkich aspektów egzystencji.

Powyższe określenia sugerują, że ciało własne nie jest czystym instrumentem poznania, że jest *po ludzku* pragnącym ciałem. Przestrzeń, którą otwiera, jest już przesycona napięciami naszych pragnień, dlatego też przestrzeń dających się wyodrębnić, stałych i określonych w sobie rzeczy będzie także egzystencjalnie zabarwiona. Uczucie i myśl zabarwiają nawet to najbardziej podstawowe doświadczenie przestrzeni.

Konkretne opisy nie pozwalają przyjąć bez zastrzeżeń tezy, głoszącej absolutnie źródłowy charakter pierwotnej percepcji. Analiza pierwotnego otwarcia przestrzeni podważa, jak można sądzić, samą ideę dotarcia do niewątpliwych początków doświadczenia. Sugeruje raczej, że nie ma pierwszego i najbardziej źródłowego oglądu świata, zawsze bowiem jest on już jakoś *zinterpretowany* i *po ludzku* przeżyty. To znaczy w tym stopniu związany z podmiotem, że nie można oddzielić tego, co jest wkładem samego świata, od tego, co pochodzi od podmiotu. Przestrzeń naturalna mieści w sobie napięcia i kierunki wyznaczone przez opór *wielkich, afektywnych bytów* przestrzeni mityczną, czy, jak również nazywa ją M. Merleau-Ponty – *egzystencjalną* lub

antropologiczną. [zob. F.P. 330] Naturalna przestrzeń jest jednak najbardziej podstawowa, jest w ogóle warunkiem dostępu do świata kultury.

Ilustracją tej tezy może być przypadek osoby dotkniętej wyjątkowo silnym, traumatycznym przeżyciem, które w tej mierze zaburza strukturę przeżywaną przez nią teraźniejszości, że przestrzeń przeżywana przestaje płynnie komponować się z przestrzenią wspólnoty. Utrata nawykowej zdolności przebywania w przestrzeni intersubiektywnej sprawia, że jej życie rozgrywa się w przestrzeni już tylko prywatnej.

Wymienione typy przestrzenności są w istocie różnymi sposobami *bycia-w-świecie*: od zmysłowego przeżywania po konceptualną konstrukcję. Ich podstawą jest przestrzeń naturalna, rozpostarcie intencjonalności ciała tworzące środowisko, w którym rozgrywa się indywidualna historia podmiotu. Przestrzeń naturalna umożliwia odpowiedni dystans wobec bezpośrednio przeżywanego świata. W sytuacjach patologicznych dystans ten może kurczyć się lub rosnąć ponad miarę. Natomiast osoby zdrowe rozporządzają wobec niej względną wolnością.

Przestrzeń naturalną możemy porównać do *ramy*, w którą wpisać się mogą przestrzenie antropologiczne: mity, halucynacje, prywatne obsesje i świat kultury. Jako warunek dostępu do przestrzeni intersubiektywnej, określonej daną kulturą, jest ona jednocześnie gwarantem więzi z naturalnym światem. Wokół niej i jej korelatu – świata naturalnego, jak wokół jądra znaczenia, budują się przestrzenie antropologiczne i korelatywnie antropologiczne światy, czyli różne typy określonych kulturowo środowisk. Transcendencja podmiotu w kierunku intersubiektywnego świata, w kierunku rzeczy, tu ma swój punkt wyjścia i stąd czerpie swoją dynamikę. Struktury naturalnej przestrzeni i jej korelatu naturalnego świata są w takim stopniu konstytutywne dla każdej *nadbudowanej* przestrzeni, że: *Świat dopada nas nawet we śnie, na świecie i w świecie śnimy*. [F.P. 339]

Sam akt otwarcia spontanicznie przeżywaną przestrzeni jest, jak mówiliśmy, aktem transcendencji, kierowaniem się cielesnego podmiotu na realność inną niż on sam, sięgnięciem do innego typu przestrzeni: obiektywnej, etycznej, estetycznej, mitycznej itd. Przestrzenie te, choć ostatecznie gruntuja się na najpierwotniejszej, spontanicznie projektowanej przez ciało, nie dają się do niej sprowadzić, nie są jakąś jej odmianą. Sens naturalnej przestrzeni jest zaledwie zaryso-

wany, jest pewnym etapem w całościowym ruchu transcendencji podmiotu. Nadbudowany na nim sens antropologiczny czy, idąc dalej, sens, jaki ma dla nas przestrzeń obiektywna, pozostają w stosunku motywacyjnym – są to różne, niemniej wzajemnie się wspierające typy świadomości.

Przestrzeń naturalna stanowi tło, w którym dokonują się wymienione modulacje przestrzeni – modulacje sposobów otwarcia. M. Merleau-Ponty broni względnej niezależności wymienionych typów przestrzenności *resp.* świadomości. Świadomość mityczna nie jest, jak to się często przyjmuje, pewnym niedojrzałym wyjaśnieniem świata, antycypacją nauki. *Jest projekcją egzystencji i wyrazem kondycji ludzkiej.* [F.P. 338] O jej niezupełnej odrębności od przestrzeni naturalnej, *resp.* świadomości spostrzeżeniowej, świadczy fakt, że jest przeżywana w jej tle na tyle wyraźnym, aby umożliwić życie codzienne. W pewnej mierze ich struktury są wobec tego zbieżne. Podobnie też przestrzeń marzenia sennego korzysta z modulacji naturalnej przestrzeni. Odnajdujemy ją również w najbardziej zdeformowanych światach schizofrenika.

Zarysowany związek motywacyjny pomiędzy przestrzeniami różnego typu i wskazanie na obecność wspólnego im wszystkim tła – przestrzeni naturalnej, pozwala wyjaśnić zagadnienie ich jedności, bez odwoływania się do nadrzędnej zasady, jaką jest np. w systemie Kanta jedność transcendentalnej apercpcji. Jedność różnych typów przestrzenności nie tworzy się na drodze intelektualnej syntezy, ani też poprzez analogiczność ich struktur. Przestrzenie zachowują względną odrębność. Jednak, jako różne modulacje *bycia-ku-światu*, są także ekwiwalentne. Oznacza to, że każdy aspekt przestrzeni odślania całościowe życie podmiotu, ten sam ruch prowadzący do wolnej i świadomej egzystencji. Dlatego w ogóle przenikanie się różnych typów przestrzeni jest możliwe. Zaburzenia, sztywność i luki w myśleniu wskazują na zawężenie rozpiętości pierwotnego otwarcia. Przestrzeń naturalna i przestrzeń obiektywna, w której przedmioty mają jednoznacznie określone miejsce, mogą się wzajemnie symbolizować i motywować. Z tego powodu ruch w górę i ruch w dół mogą symbolizować ruchy naszych pragnień – uniesień i rozczarowań. Często mówimy: *nasze nadzieje rosna lub maleją*, podobnie też: daną osobę cechuje *niska*, względnie *wysoka*, świadomość moralna.

5. *Transcendentalny sens prawdy i fałszu*

Analiza źródła orientacji w przestrzeni, czy też szerzej, podstawy naszej bezpośredniej znajomości przestrzeni, w której żyjemy, wskazuje na spontaniczną intencjonalność konstytuującą pewne *tu*, miejsce, z którego wybiegają horyzonty przestrzeni. Zanim świadomie określimy swoją pozycję w świecie przedmiotów, dysponujemy już pewną rozpostartą przestrzenią, w której spontanicznie i przedrefleksyjnie umieszcza nas intencjonalność ciała. Jesteśmy już usytuowani *w stronę świata* i, choć nasze możliwości zakreślania i zamieszkiwania różnych typów przestrzeni coraz bardziej odsuwają nasze istnienie od tego źródła, nie tracimy płynącej stąd motywacji – warunku możliwości dostępu do określonych typów przestrzeni.

Przeźren naturalna, *resp.* świadomość percepcyjna, daje podstawę wszystkim pozostałym typom przestrzeni *resp.* świadomości. Zakreśla scenę, na której się rozgrywają i znajdują oparcie. We wszystkich możliwych konceptualizacjach, a także w micie, marzeniu sennym i złudzeniach zmysłowych, wyraża się jeden i ten sam ruch egzystencji – wysiłek wyodrębniania swoich światów na tle świata naturalnego, ostatecznego gwaranta jedności doświadczenia i jedności różnych typów przestrzeni.

To, co zmysłowo, *cieleśnie* przyswojone, jest również podstawą kwalifikacji przedmiotów zwykłej percepcji pod względem prawdy i fałszu. [zob. F.P. 339] W percepcji źródłowej prawda i fałsz, zdaniem M. Merleau-Ponty'ego, muszą się w pewien sposób manifestować, skoro tu jest źródło wszelkiego sądzenia. Należy więc opisać strukturę, która umożliwia wstępne odróżnienie złudzenia od prawdziwej prezentacji, zanim jeszcze świadomie zakwalifikujemy spostrzeżenia jako prawdziwe lub fałszywe.

Możemy postawić pytanie, czy w ten sposób M. Merleau-Ponty nie odbiera świadomości tematyzującej, aktowej, decydującej roli w ustanawianiu prawdy? Czy świadomość tematyzująca jedynie *podejmuje* i *przedłuża* sens zarysowany jeszcze przed wszelkim teoretycznym ustanowieniem? Czy tym samym nie pomija się tu momentu twórczego osiągnięcia prawdy należącego do istoty procesu poznawania? Tzn. pewnego współtworzenia, a nie tylko konstatacji czegoś już prawie gotowego, co należy jedynie ująć w pojęciowy schemat? Ogólnie, czy

poznanie nie jest w swoim najistotniejszym znaczeniu jednak autonomiczne – ostatecznie nieredukowalne do percepcji?

Stanowisko M. Merleau-Ponty'ego możemy wyrazić w języku analizy intencjonalnej: zwykle spostrzeżenie jako świadome *wypytywanie* przedmiotów kryje szerszy kontekst – samodzielnie nie tworzy własnej intencji. Podobnie jak każde pytanie, zakłada już w pewnym stopniu znajomość tego, o co pytamy. Niewypełnioną intencję spostrzeżeniową tworzy intencjonalność ciała. Roszczenie do prawdy dojrzałego spostrzeżenia tworzy się w przedświadomym *dialogu* ciała za światem. W nim zarysowują się podstawowe stosunki, które świadomość aktowa następnie rozwinię i tematyzuje.

Powyższą argumentację możemy też zrekonstruować w terminach struktur: pole percepcji otwarte dzięki aktywności ciała-podmiotu jest pewną *strukturą obecności*, w której umieszczony jestem jako ten właśnie anonimowy, cielesny podmiot. Dzięki niej poszczególne części pola dają się rozpoznać. Bliżej, jest to nietematyczna świadomość świata i siebie samej, niejasna postać świadomości percepcyjnej – pewna *całość posiadająca sens*. Struktury przedmiotowe są konkretyzacją tych ogólniejszych struktur pola. Dlatego M. Merleau-Ponty utrzymuje, że prawda i fałsz spostrzeżeń jest uszczegółowieniem prawdy przeżytej jako pewna równowaga ogólnych struktur otwierających pole.

Czy jednak pozostając w dziedzinie pierwotnej percepcji możemy już mówić o prawdzie, o uzasadnionym roszczeniu spostrzeżenia do prawdy, o rzeczywistym istnieniu przedmiotu? Czy da się utrzymać stwierdzenie, że: *w pierwotnej percepcji nie ma niczego, co w jakiś sposób nie oznajmia się, a czego niemniej nie ma potrzeby poznać wyraźnie?* [F.P. 342] Skoro wirtualnie już wszystko tam jest, to poznawanie nie dodaje niczego istotnie nowego, lecz podąża *śladem* percepcji. Od niej bierze też swoje kryteria prawdy i fałszu. W rozdziale krytycznym wrócimy do tych pytań.

Zanim podmiot świadomości w pełni ustanowi badawcze spojrzenie, dokona kategoryzacji i opanuje pole, wybierze ten lub inny jego fragment kierując specyfikującą uwagą, już podmiot pierwotnej percepcji, dysponując zdolnością egzystencjalnego *otwierania* przestrzeni, umożliwił pewną przedświadomą dominację nad polem. Określił jego strukturę poprzez kierowanie sposobami *otwierania* horyzontów pola ku przyszłości. Przeto świat spostrzeżony jest nieuchronnie związany ze sposobami, w jaki jest uświadamiany, te zaś zależą od tego, jak jest

pierwotnie przeżywany. Kolejny aspekt tego powiązania odstąpiła analiza różnych typów przestrzeni ujętych jako momenty transcendencji – budowania się z jednej strony świadomego siebie centrum – podmiotu, a z drugiej określonego w swoich własnościach – stałego świata. Przedmiot i podmiot nie są w dziedzinie pierwotnej percepcji przeciwstawione sobie i wyraźnie określone. Niejasność i dwuznaczność po stronie podmiotu ma swój korelat po stronie przedmiotowej.

Czy przeto nie należy w ogóle zaniechać poszukiwania sensu rozróżnienia prawdziwości i fałszywości spostrzeżeń w dziedzinie pierwotnej percepcji, skoro, jak przyznaje M. Merleau-Ponty, *to, co pozorne i to, co rzeczywiste*, zarówno w świadomości, jak i w przedmiocie, *jest dwuznaczne*. [por. F.P. 340] Skoro bezpośrednia świadomość percepcyjna jest dwuznaczna, to narzuca się przypuszczenie, że o prawdziwości względnie fałszywości spostrzeżeń decyduje również świadomość kategoriałna.

Takie rozwiązanie M. Merleau-Ponty odrzuca. *Prawda i fałsz muszą się najpierw w ogóle prezentować, aby świadomość mogła uczynić takie rozróżnienie*. [zob. F.P. 341] Sama świadomość kategoriałna nie może dokonać takiej kwalifikacji. Potwierdza tym samym wcześniej wyrażone przekonanie: w pierwotnej percepcji już wszystko jest obecne, należy jedynie je wydobyć. Zwróćmy jednak uwagę na to, że określając sens, który ma naprowadzić, czy też motywować świadomą kwalifikację spostrzeżeń, opatruje go różnymi warunkami. Obecne w pierwotnej percepcji rozszczenie do obiektywności nie jest bezwzględnie pewne. Przeciwnie, jest otwarte na możliwe uzupełnienia i korekty. Przeżyta różnica między prawdą a fałszem musi być zweryfikowana i potwierdzona w dalszym biegu doświadczenia. Świadomość może się mylić, narzucać własne struktury niedostatecznie umotywowane danymi bezpośredniej percepcji, może przestać z nimi współpracować i działać na własną rękę. Nawet najlepsza współpraca nie jest wszakże gwarantem osiągnięcia niewątpliwej pewności w konkretnym spostrzeżeniu, gdyż jego podstawa, bezpośrednio przeżyty sens, jest dwuznaczny – zaledwie zarysowaną różnicą między złudzeniem a prawdą. Z tego powodu nasza bezpośrednia wiara w to, co spostrzeżenie konkretnie prezentuje, nie może być absolutna.

Dziedzina percepcji, choć nieprzejrzysta i dwuznaczna, nie przestaje jednak być miejscem prawdy niewątpliwej. W niej *implicite* dana jest *całość* możliwych przedmiotów doświadczenia, wszystkie niestema-

tyzowane horyzonty wewnętrzne i zewnętrzne rzeczy, również prawda i fałsz. Choć konkretne ciągi spostrzeżeń mogą mylić, nie oznacza to, że nie ma prawdy absolutnej. W swojej argumentacji M. Merleau-Ponty akcentuje absolutnie *źródłowy* charakter percepcji, jednocześnie w *dwuznaczności* dostrzega jej ograniczenie.

Prawda w sensie wiedzy jest kontynuacją prawdy przeżytej. Jeśli poznanie pojęciowe nie wnosi niczego istotnie nowego, to rola świadomości kategorialnej sprowadza się do pewnego zawężenia, redukcowania bogactwa pola do wyraźnych spostrzeżeń, przez pokrywanie części zmysłowych treści. Nie widać wówczas powodu dla czego całkowite pokrywanie nie jest możliwe, a pewne ciągi spostrzeżeń mogą okazać się złudne w dalszym biegu doświadczenia. *Spostrzegać, to jednym ruchem angażować wszystkie przyszłe doświadczenia w terażniejszość, która nigdy całkowicie nie gwarantuje przyszłości, to wierzyć światu.* [F.P. 344] Spostrzeżenia jednostkowe występują w szerszym kontekście możliwych weryfikacji; choć niektóre z nich mogą okazać się złudzeniami, to generalnie potwierdzają one realne istnienie świata. Konkretnie potwierdzenia są kontynuacją bardziej podstawowej pewności, w której mają kryterium swojej prawdziwości. Ostatecznym gwarantem prawdy jest świat w ogóle. Nie ten lub inny fragment świata, ale *świat jako horyzont*, w którym jak na scenie rozgrywa się życie tematycznej świadomości.

Stanowisko M. Merleau-Ponty'ego można określić nieco paradoksalnie brzmiącym stwierdzeniem: bez wątpienia posiadamy prawdę o świecie, jednak nie znamy jej z absolutną pewnością. Świadomość świata jako horyzontu, określona też terminem *prawdziwe cogito*, oraz samoświadomość są, w ścisłym sensie tego słowa, współczesne. Nie istnieje świadomość świata bez samoświadomości. Nie ma niezawisłego od świata bytu świadomości. Świadomość zawsze odkrywa się już w pewnym zarysowanym horyzoncie – odkrywa siebie poprzez globalnie uświadomiony sobie świat. Poprzez świat możemy też obserwować siebie i skuteczność naszych wysiłków poznawczych. Samoświadomość i świat komunikują się. Ich pośrednikiem jest *intencjonalność ciała*, czy – podajmy określenie M. Merleau-Ponty'ego – *cogito przedrefleksyjne*. [F.P. 344]

Zarysowawszy podstawowe struktury i typy aktywności fundujące przedmiotowość, *resp.* świat przeżywany, przejdźmy do wyjaśnienia, czym jest dla cielesnej egzystencji rzecz i co znaczy dla niej świat.

6. Rzecz w naturalnym świecie

Rzecz spostrzegamy zawsze z pewnego punktu widzenia, w jednym z jej możliwych aspektów, a nigdy w całości. M. Merleau-Ponty podobnie jak Husserl, utrzymuje, że rzecz manifestuje się w ciągu zmiennych spostrzeżeń jako jedna i ta sama. To zaś zakłada pewien system przeżyć, w których jako taka może się pojawić. Rzecz dana jest pośrednio, za pomocą wyglądów, zawsze w pewnej perspektywie, odległości i oświetleniu³. Skąd jednak wiemy, że rzecz przekracza dany aspekt? Na jakiej podstawie przechodzimy od danej perspektywy rzeczy do kolejnych, jako perspektyw tej samej rzeczy? W ogóle, dlaczego rzecz można widzieć tylko w jakiejś perspektywie, w pewnym momencie czasu i przestrzeni? Dlaczego widzimy stałe przedmioty, o stałych własnościach – przede wszystkim o stałym kształcie, barwie i wielkości?

Odpowiedź na te pytania M. Merleau-Ponty wypracowuje stopniowo, rozpoczynając od analizy tzw. stałych percepcji.

6.1. Stała wielkość i stały kształt rzeczy

Rzecz spostrzeżona posiada stałe własności we wszystkich perspektywach, w jakich się manifestuje, przede wszystkim swój stały kształt i wielkość. Perspektyw i wyglądów nie przypisujemy rzeczy, stawiamy je po stronie naszych do niej odniesień. Skąd wobec tego wiemy, że właśnie ten kształt i ta wielkość są stałymi przedmiotu? Skąd w ogóle wiemy, że sama rzecz ma określony kształt i określoną wielkość, skoro zawsze widzimy ją z różnej odległości i zmiennego kąta widzenia? Pytanie o stałe własności percepcji jest w istocie pytaniem o genezę obiektywności. [zob. F.P. 345]

Psychologowie o orientacji empirycznej głoszą, że istnieje taki wzorcowy, uprzywilejowany wygląd, mianowicie ten kształt i ta wielkość, jakie przedmiot przyjmuje na odległość dotyku, ustawiony na wprost nas. Zapamiętujemy ten *prawdziwy* wzorec i odtąd obowiązuje on jako realny wygląd rzeczy – niezależny od sposobów i warunków jej prezentacji. Dysponując nim potrafimy następnie odróżnić wszystkie inne wyglądy jako tylko pozorne – zjawiskowe. Stwierdzenie, że z różnych zmiennych wyglądów wybieramy tę wielkość i i ten kształt

³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 129.

jako rzeczywisty nie wyjaśnia jednak, dlaczego w ogóle pewien kształt i pewna stała wielkość mogą się pojawić, bez względu na to, czy określamy je jako prawdziwe czy tylko zjawiskowe cechy przedmiotu.

Interpretacja intelektualna upatruje genezę stałych percepcji w idei świata jako systemie najogólniejszych pojęć. Jego elementami są rzeczy i moje ciało jako ich punkt widzenia. Wszystkie możliwe wartości kształtów i wielkości, a też korelatywnie, wszystkie możliwe punkty widzenia są już zawarte w tym systemie od samego początku. Dlatego też w konkretnych określeniach przedmiotu potwierdza się pewna *facies totius universi* – gwarancja jego tożsamości. Zmienny dystans i położenie, oraz korelatywnie, zmienne wyglądy rzeczy są określone według stałych prawidłowości. Stanowisko to zakłada, że intelekt dysponuje globalnym oglądem, w którego ramach wszystkie możliwe wartości kształtów i wielkości, jakie mogą przyjąć przedmioty, są już potencjalnie ustalone. Dlatego w ogóle możemy widzieć stałe kształty i wielkości, gdyż ich konkretne postacie kierują przekształceniami systemu, którego są wirtualną częścią.

Ani wskazanie na pewien wzorzec pojęciowy, który ma umożliwić syntetyzowanie różnych wyglądów rzeczy w jeden i ten sam przedmiot, ani idea gotowego systemu, nie są trafnym wyjaśnieniem. Jedność rzeczy należy interpretować jako korelat stałej obecności ciała – konkretyzację egzystencjalnego aktu, w którym podmiot cielesny umieszcza się w świecie, dostarczając zarazem podstawę tożsamości i jedności rzeczy. Stałe zostaną zinterpretowane w terminach pola jako szczególne relacje między jego częściami, a samo pole jako korelat ciała. [por. F.P. 346–347]

We wszystkich zmiennych perspektywach zachowana zostaje stała wielkość i stały kształt, ponieważ utrzymuje się stała relacja między przedmiotem a warunkami jego prezentacji. Stałe nie mogą należeć do klasy uprzywilejowanych spostrzeżeń, ani też być określonymi jakościami tkwiącymi w przedmiocie. Rzeczywisty kształt i wielkość należy widzieć w korelacji z percypującym podmiotem jako systemową całość. Położenie przedmiotu wyznacza możliwe dla podmiotu punkty widzenia i wzajemnie, sytuacja podmiotu (ukierunkowanie spojrzenia) określa warunki prezentacji przedmiotu. Przedmiot nie jest również wyizolowany w polu widzenia, znajduje się w sąsiedztwie innych przedmiotów, przeto wszystkie możliwe kształty i wielkości, jakie może przyjąć, powiązane są z tym kontekstem. Kontekst całej sytuacji spostrzeżenio-

wej decyduje więc o tym, czy, oraz jak, przedmiot może być wyodrębniony – zachować we wszystkich zmieniających się wyglądach te same własności.

Pamiętamy, że cel procesu percepcji – maksymalnie wyraźna i przejrzysta artykulacja pola – osiągany jest wtedy, gdy podmiot w najwyższym stopniu realizuje wszystkie swoje zdolności percepcyjne. Kiedy ustali się pewna równowaga między wewnętrznym i zewnętrznym horyzontem, wówczas przedmiot jest najbardziej czytelny, nie zaciiera się jego związek z pozostałymi przedmiotami w polu. Jego naczelne cechy są określone w stopniu wystarczającym, aby rozpoznać jakiego jest typu. Ten oto moment podmiot spostrzegający przeżywa jako właściwą postawę wobec przedmiotu.

Z każdym przedmiotem związany jest pewien optymalny dystans i położenie, w którym najlepiej się pokazuje. One motywują zachowanie podmiotu. Wszystkie perspektywy, jakie wyznacza przedmiot, dążą do tej uprzywilejowanej percepcji, w której oferuje on możliwie pełną charakterystykę i jednocześnie najszerszy przegląd związków z całością pola. Ten moment swoistej równowagi określa właśnie rzeczywisty kształt i wielkość przedmiotu. Przedmiot widziany ze zbyt dużej lub zbyt małej odległości nie zachowuje właściwej proporcji między swoim horyzontem wewnętrznym i zewnętrznym. Nie wyczerpuje wszystkich potencjalnych zdolności percepcyjnego uchwytu, jakim rozporządza podmiot. Sytuacja taka przeżywana jest jako pewien brak równowagi między wymaganiami, jakie stawia przedmiot, a możliwościami podmiotu.

M. Merleau-Ponty powiada: *Odległość między mną a przedmiotem, to nie wielkość, która rośnie lub maleje, ale napięcie oscylujące według pewnej normy; ukośne położenie przedmiotu względem mnie nie mierzy się wielkością kąta między nim a powierzchnią mojej twarzy, lecz przeżyte jest jako brak równowagi, jako nierównomierne rozłożenie jego wpływów na mnie. Zmiany wyglądków nie są zmianami wielkości na mniejszą lub większą, rzeczywistym zniekształceniem; po prostu już to elementy łączą się i zlewają, już to wzajemnie wyraźnie się artykułują i ukazują swoje bogactwo.* [F.P. 349] Przedmiot sam wskazuje normy swojej najlepszej prezentacji – wymaga właściwej współpracy podmiotu, określonego zachowania. Stała wielkość, jak i właściwa odległość, zasugerowane są napięciami aktualnego uchwycenia.

Oznakami niewłaściwej pozycji podmiotu są deformacja i niewyraźność przedmiotu. Stała własność oddziałuje zatem jako norma, a jej uchwycenie można zasadnie nazwać *uprzywilejowanym*, gdyż ono zapewnia jedność całego procesu spostrzegania. To do tej struktury odniesiona jest każda konkretna prezentacja. Niektóre przedmioty widzimy lepiej zachowując właściwy dystans, inne wymagają, abyśmy zbliżyli się i wzięli je do ręki. Z jednej strony pozycja mojego ciała różnicuje zasięg i treść pola spostrzeżenia, a z drugiej rzecz sama motywuje, żąda określonej postawy, aby być dobrze widzianą. Wszystkie możliwe wyglądy rzeczy skorelowane są z odpowiednim nastawieniem ciała jako punktem widzenia rzeczy. Ciało własne jest pewnym systemem pozycji – organizuje perspektywy nadając im jednorodną intencję przechodzenia do tego samego przedmiotu – w ten sposób umożliwia osiągnięcie przedmiotu z właściwą mu oczywistością.

Wyglądy prowadzą do uchwycenia rzeczy w jej stałych własnościach – manifestują stałe. Niejasna prezentacja wskazuje po pierwsze, że jesteśmy w złej sytuacji epistemicznej, po drugie naprowadza nas na taką, w której stała własność może być osiągnięta z oczywistością. W percepcji naturalnej nie rozpoznajemy wyglądów tematycznie. Mamy do czynienia z samą rzeczą poprzez jej różne ujęcia. Pomijając to, co zjawiskowe, przechodzimy do stałej rzeczy z jej stałą wielkością i kształtem. Nie odwołujemy się do wprzód danego pojęciowego wzorca, ani też nie konstruujemy stałych przez wybór pewnej uprzywilejowanej klasy wyglądów.

Ścisły związek ciała i wyglądu świata, jaki odsłoniła analiza stałych, decyduje o tym, że nasz związek ze światem przeżywany jest zawsze z pewnego punktu widzenia; mianowicie takiego, który jednocześnie ustanawia granice, tzn. aspektowość, jak również otwartość, tzn. horyzont procesu percepcji. W każdym spostrzeżeniu aktywnym czynnikiem jest ciało jako ogólna struktura władz percepcyjnych. Jego zdolność zmiany kąta widzenia, zmiany wielkości dystansu wobec przedmiotu itd. przesądza o strukturze spostrzeżonego świata. Ciało, jako jednorodny styl zachowań percepcyjnych, zapewnia wzajemną motywację, ciągłość mnogości spostrzeżeń. Jednocześnie jego zachowania realizują się ze względu na rzeczy, ich konkretne wymagania. Rzeczy zatem są równie aktywnym biegunem każdej sytuacji spostrzeniowej. *Przedmiot* – powiada M. Merleau-Ponty – *będzie mały, względnie duży, kiedy spojrzenie z łatwością bądź z trudem obejmie go*

swym zasięgiem; będzie spostrzeżony jako okrągły, jeśli nie narzuca ruchowi spojrzenia żadnego załamania i zgięcia, lub gdy te, które się narzucają, można przypisać jego ukośnej prezentacji w stosunku do świadomości świata danej mi wraz z moim ciałem. [zob. F.P. 350]

Możemy teraz sformułować ostateczną tezę – stały kształt i wielkość zawdzięczamy aktowi egzystencjalnemu, w którym podmiot umieszcza się w świecie. Innymi słowy – jedność rzeczy jest korelatem stałej obecności ciała⁴. Jedność ciała jako jednorodnego stylu percepcyjnych zachowań, pozwala w podobny sposób znaleźć pod różnymi wyglądami przedmiotu pewną niezmienną, w jaki *znajdujemy* potrzebne do wykonania konkretnej czynności części swego ciała. *Schemat ciała* jest nie tylko warunkiem możliwości władania ciałem jako pewną całością. Ponadto, jego struktury umożliwiają też poszerzenie pola obecności ciała i w ten sposób ogarnięcie (ujęcie) świata jako otwartego i nieokreślonego jeszcze horyzontu. Teraz dopiero możemy bliżej określić stałe. Stałe są abstrakcjami z pełnego doświadczenia przedmiotu; w naturalnej percepcji kierujemy się bezpośrednio do rzeczy w jej stałych własnościach. Wyglądów nie dostrzegamy. Są one ważne o tyle, o ile jako manifestacje stałych własności prowadzą podmiot do najlepszej sytuacji epistemicznej – takiej, w której mogą być osiągnięte z oczywistością.

Podsumujmy analizę stałych percepcji i wygląków.

Spostrzegamy rzecz w jej stałych własnościach bez względu na odległość, jaka nas od niej dzieli, oraz jej usytuowanie. Jeśli rzecz jest niewyraźnie i niejasno dana, zarówno w swoim jakościowym uposażeniu, jak i w relacjach do pozostałych przedmiotów obecnych w polu, wtedy *zamazanie* kontekstu i *brak jasności* w jej jakościowym uposażeniu są bezpośrednią informacją, że nie zajmujemy pozycji właściwej do jej uchwycenia. Właśnie w tym sensie przedmiot *zachowuje się*, narzuca pewien styl swojej prezentacji.

Bardzo ciekawie M. Merleau-Ponty rozwiązał zagadnienie wygląków. Nie ujmujemy ich tematycznie, choć możemy to czynić w nastawieniu refleksyjnym. Wyglądy jako takie prowadzą nas do tego, czego wyglądem są – do samej rzeczy w jej stałym kształcie i wielkości. Nie osiagające poziomu jasnej świadomości – spontaniczne przeżywa-

⁴ A. De Waelhens. *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*. Louvain 1951, s. 31.

nie wyglądom, pozwala podmiotowi-ciału odnaleźć typową orientację i typowy dystans, które w dalszym, już tematycznym etapie procesu percepcji, staną się dla danego typu przedmiotu jego ogólnymi strukturami wielkości i kształtu. Wyglądy są ontologicznie zależne od stałych własności rzeczy, stałe natomiast bazują na pełnym doświadczeniu przedmiotu, są aktualnymi własnościami rzeczy. W języku Husserla należałoby je nazwać przedmiotami intencjonalnymi konkretnych struktur zmysłowych. W bezpośredniej percepcji stały kształt i wielkość nie są określone precyzją pojęcia i dokładnością fizykalnych stosunków. Nie ma zresztą potrzeby ich tematyzowania i bliższego określania, gdyż są normą spostrzeżeniowych wyglądom rzeczy, normą utworzoną w *dialogu* między rzeczą i podmiotem-ciałem.

Spróbujmy w kategoriach struktur opisać różnicę między niewyraźną i wyraźną percepcją.

Kiedy spostrzegamy coś bliżej nieokreślonego, mamy niewyraźne spostrzeżenie, nie możemy wyzwolić ogólnej struktury kształtu i wielkości właściwej dla tego typu przedmiotu. Przedmiot jak gdyby *przeskakuje* raz do jednej, raz do drugiej struktury. To jest duży, to znowu wydaje się mały. Jednocześnie nie potwierdza się w sposób płynny jego realny charakter. Zanim świadomie zdamy sobie sprawę z tego stanu rzeczy i zrozumiemy naszą sytuację epistemiczną, już przeżywamy ją jako niewłaściwą. Już przedrefleksyjnie *wiemy*, że zdolności, jakimi dysponujemy, nie zostały w pełni rozwinięte, że wywołona struktura przedmiotowa jest nieadekwatna.

Inaczej natomiast przeżywamy sytuację, gdy w pełni możemy uzewnętrznić swoje zdolności. Wtedy przedmiot znajduje się w takim położeniu i takiej odległości, że nie jest zbyt duży, ani zbyt mały. W najwyższym stopniu rozwijamy *uchwyt*, jakim dysponujemy w aktualnej sytuacji epistemicznej. Korelatywnie, przedmiot odcina się wyraźnie na tle innych przedmiotów, jest określony i realny. W tej właśnie sytuacji osiągamy typową strukturę gwarantującą uchwycenie stałej, którą odtąd będziemy dysponowali napotykając przedmiot tego samego rodzaju. Tak osiągnięta struktura gwarantuje prezentację rzeczy w jej ewidencji. Odtąd możemy *przedrefleksyjnie wiedzieć*, spotykając przedmiot tego samego rodzaju, czy jego uchwycenie jest właściwe czy nie. Zamazanie obrazu i deformacja natychmiast informują nas o tym, czy zmierzamy we właściwym kierunku – do oczywistości rzeczy – do powtórzenia źródłowego doświadczenia, w którym

osiągnęliśmy taką strukturę i korelatywnie, rzecz w jej stałych własnościach. Raz osiągnięta struktura zostaje następnie zapamiętana i uzgodniona z innymi – wchodzi w skład stałych struktur przedmiotowych, jakimi dysponujemy. Wyposażeni w tę *przedrefleksyjną wiedzę*, możemy już spontanicznie artykułować typowe oblicze świata. Typowa struktura automatycznie wyzwała się, gdy napotykamy podobny przedmiot.

Zwróćmy uwagę na najważniejsze dla tej koncepcji momenty wyznaczające optymalną sytuację poznawczą. Stanowią one normy, czy też kryteria kierujące próbami podmiotu-ciała w artykulacji pola percepcji. W konsekwencji, decydują o tym, że przedmioty spostrzegamy w ich stałych własnościach. Percepcyjne normy to: *symetria*, *pełnia* i *wyraźność*. [zob. F.P. 303] Zachodzą między nimi zależności i powiązania. Przykładowo bogactwo i wyraźność pola są w odwrotnej proporcji. Gdy pole jest zbyt bogate, nie możemy zorientować się, co widzimy. Musi być zachowana pewna równowaga między wewnętrznym a zewnętrznym horyzontem.

Równowaga wiąże się z optymalnym dystansem, jakiego wymaga przedmiot, aby był dobrze widziany. Istnieje taki stopień wyraźności horyzontu zewnętrznego, który pozwala widzieć dany kształt w relacji do wszystkich innych kształtów w obrębie swego pola. Gdy warunek ten nie jest zachowany, przedmiot zajmuje w polu zbyt wiele miejsca, a wtedy *poziom kształtów* jest tak ogólny, że nie pozwala na określenie kształtu centralnego, którym jest zewnętrzny zarys przedmiotu. Kiedy przedmiot jest zbyt blisko, nie możemy jasno określić jego kształtu. Wyraźniej natomiast widzimy jego horyzont wewnętrzny. Jednak subtelne szczegóły dane są w stopniu nadmiernym i dlatego zmuszeni jesteśmy odsunąć przedmiot na właściwy dystans. Tracąc bogactwo cech, zyskujemy na określeniu i wyraźności pola. Istnieje zatem taka optymalna sytuacja, w której jednocześnie mamy dane relacje z jak największą ilością przedmiotów i dysponujemy najbogatszym horyzontem wewnętrznym. Do niej właśnie dążą wszystkie próby spostrzeniowego uchwycenia przedmiotu. Kiedy ustala się równowaga między wewnętrznym a zewnętrznym horyzontem, następuje osiągnięcie intencjonalnie wypełnionego bytu. [zob. F.P. 349]

Kolejnym kryterium regulującym spostrzeniowe zachowanie jest symetria – ścisła zależność stopnia spostrzeniowej artykulacji przedmiotu z jego położeniem. Ukośnie usytuowany, czy też odwrócony,

uniemożliwia pełne rozwinięcie percepcyjnych zdolności podmiotu. Taka natomiast orientacja, która zapewnia równomierne oddziaływanie przedmiotu na *wszystkie zmysły*, może wyzwolić i ukonkretnić tę jedyną strukturę najlepiej organizującą pole. Wielkość przedmiotów należy więc wyjaśniać w terminach pola. *Rzecz jest duża, jeśli moje spojrzenie nie jest w stanie jej objąć, mała, gdy czyni to z łatwością; wielkości średnie różnią się od siebie zgodnie z tym, czy w mniejszym czy też większym stopniu rozszerzają moje spojrzenie.* [F.P. 350]

Percepcja kształtów przyporządkowana jest modulacji sposobu widzenia – motoryce spojrzenia. Stałą wielkość określa dystans, w którym przedmiot jest w maksymalnym stopniu obecny, najlepiej się pokazuje. M. Merleau-Ponty określa go jako stopień maksymalnej równowagi między wewnętrznym i zewnętrznym horyzontem. Przedmiot jest obecny w stopniu maksymalnym, kiedy wszystkie jego strony są blisko mnie. Gdy ruch spojrzenia wymagany do jego ogarnięcia będzie mieć stały *poślizg*, wówczas możemy określić przedmiot jako okrągły. Krzywizna nie jest żadną fizykalną cechą ruchu oka, lecz charakterem gestu, w jaki organizuję wzrokowo dany świat. [zob. F.P. 350] Chodzi tu o modulowanie określonego wzoru spojrzenia, odpowiedniego dla danego typu kształtu i wielkości. Spojrzenie potrzebuje odpowiedniego czasu, aby opanować pole. Czasowość jest istotna dla motoryki udostępniającej kształt i wielkość. Przedświadomy wkład motoryki możemy określić jako przygotowywanie możliwych *szlaków* dla ruchu oka umożliwiające spojrzeniu artykulację tego, co już dzięki niej zastało wirtualnie opanowane. Tego typu intencjonalność przebiega w formie *syntezy przechodzenia*, jej akty cechuje czasowa rozpiętość, jednocześnie obejmująca początek i koniec *gestu*, który organizuje wzrokowo dane pole.

6.2. Barwa

Analiza stałego kształtu i wielkości miała na celu pokazanie ścisłej korelacji struktury pola percepcji i jego przedmiotów z sytuacją epistemiczną podmiotu. Podobnie, badając fenomen ukazywania się stałej barwy, M. Merleau-Ponty wskazuje na jego sytuacyjność – zależność od sposobu, w jaki podmiot moduluje swoją *wieź* z tego typu przedmiotem. Opis konstytucji stałej barwy jest jednocześnie konkretnym przykładem tworzenia się głębi i przestrzeni.

Potocznie przekonani jesteśmy, że przedmiot posiada swoją własną barwę niezależną od oświetlenia i gry odcieni. Czym jest realna barwa przedmiotu i jak dochodzi do jej ustalenia? [F.P. 351] Za realną uchodzi ta barwa, jaką ma przedmiot w normalnych warunkach – widziany z bliska w świetle dziennym. Zmiana warunków – inna barwa oświetlenia i odległość nie powoduje zmiany barwy własnej. W spostrzeżeniu zastępujemy barwę efektywnie daną barwą zapamiętaną, która jako rezultat wielokrotnych, wcześniejszych doświadczeń jest bardziej trwałą. To wyjaśnienie zakłada już, że barwa może się prezentować jako pewna identyczna jakość. Inaczej w ogóle byśmy jej nie zapamiętali.

Jednak już proste widzenie bieli kartki papieru umieszczonej w ocienionym tle pozwala zorientować się, że barwa własna wcale nie jest określoną jakością, realną własnością przedmiotu. Spostrzeżonej bieli kartki nie możemy bowiem jednoznacznie umieścić w serii odcieni: czerni – biel.

Inne proponowane wyjaśnienie głosi, że barwa własna przedmiotu jest pewną *jakością idealną*, niezależną od barwy oświetlenia. Jak jednak oddzielić barwę oświetlenia, skoro barwa własna przedmiotu nie jest jednoznacznie *w sobie* określona?

Powodem trudności obu przytoczonych wyjaśnień jest *refleksyjno-analityczne podejście pozwalające rozpoznawać barwy wyłącznie jako jakości określone*. [F.P. 352] W naturalnej percepcji kierujemy się do rzeczy samej, a nie do świata barw. Pierwotnie konstytuujemy rzecz. Rozpoznanie barw w ich jakościach bazuje na pełnym doświadczeniu rzeczy. Potwierdzają to badania nad rozwojem percepcji barw u dzieci. Wcześniej rozpoznają one przedmioty, dopiero później świat barw. Barwy jako jakości określone nie należą do dziedziny bezpośredniego spostrzeżenia, są raczej rezultatem idealizacji – specjalnego typu nastawienia teoretycznego.

Ujęciom barwy własnej, jako realnej i określonej własności rzeczy lub jako jakości idealnej, M. Merleau-Ponty przeciwstawia własną interpretację. Wprowadza pojęcie *barwy funkcjonalnej*, która utrzymuje się nawet wtedy, gdy zmienia się jej jakościowy wygląd. – *Twierdzą, że moje pióro jest czarne i że spostrzegam je jako czarne w promieniach słońca. Jednak czerni ta jest w o wiele mniejszym stopniu jakością zmysłową – czernią niż mroczną siłą, którą promieniuje przedmiot nawet wtedy, gdy pokryty jest odblaskami; ta oto czerni widziana jest w tym*

samym sensie co czerń charakteru. [F.P. 352] Stała barwa przedmiotu utrzymująca się w każdym oświetleniu jest obecna niezmysłowo, jak tło rozciągające się pod figurą, czy też jak druga strona przedmiotu. [zob. F.P. 352]

Barwa jako jakość określona jest jednym ze sposobów prezentacji barwy funkcjonalnej. Różne role, jakie w spostrzeżeniu przedmiotu pełni barwa, nie dadzą się sprowadzić do różnych ujęć tej samej, określonej i niezmiennej w sobie barwy – jakości. Istnieją obok niej także barwy powierzchniowe i barwy przestrzenne, błyszczące i opalizujące, porowate i gęste. Nie są one różnymi ujęciami tej samej *materii zmysłowej*, różnymi sposobami organizowania tej samej, niezmiennej w sobie jakości. Warunkiem prezentacji stałej barwy przedmiotu jest ustalenie się pewnej struktury organizującej jej pojawianie w polu widzenia.

Interpretacja szeregu badań eksperymentalnych zaczerpniętych z prac Heringa, Gelba, Katza i Kofki, pozwala uchwycić strukturę *oświetlenie – przedmiot oświetlony*, tłumaczącą zależność stałości barwy od oświetlenia. [zob. F.P. 351-356]

Ściana słabo oświetlona prezentuje się w swobodnym widzeniu jako biała; gdy zastosujemy ekran ograniczający pole widzenia i spoglądamy np. przez okno zakrywające nam źródło światła – wówczas jest szaro-niebieskawa. Zastosowanie ekranu zmienia też jej strukturę – z barwy przedmiotowej powierzchni, na barwę błyszczącą. *Nie widzimy już realnych ciał – ściany i papieru o kreślonych barwach, na swoim miejscu w świecie. Widzimy plamy barwne niepewnie usytuowane na tym samym „nierealnym” (fictif) planie.* [F.P. 354]

Jaki jest powód zmiany struktury prezentującej się barwy? Zmianę wywołuje zastosowanie ekranu, gdyż wyłącza on czynnik decydujący o stałej barwie – powiązanie z całością pola, bogactwo i misterność struktur, jakie ono wnosi. Podobny efekt osiąga malarz przymykając oczy. W ten sposób izoluje rozpiętość i jakość odbitego światła, zmienia organizację w głębi pola, a wraz z nią kontrasty oświetlenia. Wtedy barwy stają się plamami barwnymi i tracą swój związek z przedmiotem.

Przytoczmy jeszcze kilka innych badań, które wskazują na ścisłe powiązanie fenomenu stałości barwy z trzema czynnikami: artykulacją pola, oświetleniem i rzeczą oświetloną.

6.3. Oświetlenie

W swobodnej percepcji oświetlenie ułatwia widzenie przedmiotu. Nie zatrzymuje na sobie spojrzenia. *Oświetlenie prowadzi moje spojrzenie, dzięki niemu widzę przedmiot, zatem, w pewnym sensie, oświetlenie zna i widzi przedmiot.* [F.P. 358] *To znaczy, wydobywa plany spektaklu, zarysowuje odcienie i tym samym wyznacza spojrzeniu kierunek i cel. Spostrzegamy według (d'après) światła.* [F.P. 358]

D'après ma dwa znaczenia, które są tu ważne: zgodnie z, oraz za. Oświetlenie prowadzi spojrzenie – spojrzenie podąża za nim. Jednocześnie, przez rozmieszczanie barw przedmiotów w powiązaniu ze wszystkimi barwami pola, oświetlenie ustanawia ogólny ton spojrzenia, który określi wszystkie możliwe konfiguracje barw – spojrzenie przebiega też *zgodnie* z tonacją oświetlenia. Biel krążka umieszczonego np. w ocienionym rogu silnie oświetlonego pokoju wzmacnia się, gdy patrzymy ze strefy ocienionej, w której znajduje się krążek. [F.P. 358-359] Biel krążka poprawia się dlatego, że nie spostrzegamy cienia jako takiego. Oświetlenie *obejmuje* nas, stając się środowiskiem, w którym ustanawiamy percepcyjny uchwyt. *Nie skupia* ono naszego spojrzenia na sobie, na swojej barwie, lecz *chowa się*, czyniąc przedmiot widocznym. Odpowiednio *rozkładając* cienie i światło na sąsiednich przedmiotach, *wydobywa* czy też *uwyrażnia* jego stałe własności.

Oświetlenie jest właściwe, kiedy całkowicie wyczerpuje się w roli przewodnika do stałej barwy. Zwykłe barwy oświetlenia: niebieskawa światła dziennego i żółtawa światła elektrycznego dążą do punktu „O” na skali barw. Kiedy tracą barwę własną i przyjmują rolę oświetlenia, ustala się pewien poziom pośredniczący dla określenia barwy przedmiotów. Oświetlenie więc może funkcjonować na dwa sposoby: jako poziom – *chowa się* ustanawiając ogólny ton, lub jako barwa – *prezentuje* barwę własną. Kiedy poziom taki już się ustali, wtedy wszystkie przedmioty w polu w tym stopniu, w jakim kontrastują, nie zlewają się z nim, oddzielają swoją barwę od barwy dominującego oświetlenia. *Opór* barwnych przedmiotów na to dominujące oświetlenie wytwarza standardowe serie barw – każdy typ oświetlenia może dawać te same barwy, ponieważ barwy różnicują się wobec niego w stały sposób.

Oświetlenie ustanawia przeto pewną ogólną normę prezentacji barwy. Warunkiem rozpoznania barwy jako jakości określonej, jest ustalenie się pewnego zmiennego poziomu – *barwy funkcjonalnej*, od

którego barwa własna przedmiotu może się odróżnić – wystąpić jako jakość określona i wypełniona. Fizykalną oznaką tego oporu są wskazania fotometru. Niebieski papier w gazowym świetle i brązowy w świetle dziennym wysyłają do oka wiązkę fal światła o tej samej długości. Gdy zastosujemy ekran, możemy zobaczyć, że są to barwy identyczne. Barwa określa się przez *opór* wobec oświetlenia. Każda jego zmiana wpływa na ostrość, z jaką barwa może się pojawić – odróżnić się od niego. Dlatego różne typy oświetlenia umożliwiają różne stopnie dokładności, z jaką mogą *rozprowadzać* barwy. Dlatego też stała barwa może być *zamazana* przez aktualny wygląd. Ostatecznie, barwy pojawiają się jako specyfikacje dominującego oświetlenia, gdyż oświetlenie może funkcjonować zarówno jako *poziom* i jako barwa.

Barwa jako prosta jakość, określona bez względu na przedmiot jakiemu jest przypisana, jest tworem specjalnego typu refleksji izolującej. Natomiast barwa dana w żywej percepcji wprowadza nas do samej rzeczy i ustala się zawsze wobec *poziomu* oświetlenia. Barwy zależne są też od typu przedmiotu. Różne *modi* prezentacji danej barwy nie dają się sprowadzić wyłącznie do jednego – barwy powierzchni, czy też tych, które konkretyzuje pryzmat. Ta sama barwa inaczej pojawi się w różnych typach oświetlenia, gdyż w inny sposób odcina się od barw swojej serii. Różne typy oświetlenia dają też różny stopień dokładności, z jaką rozprowadzają swoje barwy. Barwa ujawnia rodzaj przedmiotowości. Barwy powierzchniowe np. nasycone są strukturami obiektów twardych, barwy przejrzyste ujawniają szkła i gazy, a barwy lśniące związane są z powierzchniami błyszczącymi.

Podsumujmy analizę barw.

Barwy pola widzenia tworzą pewien system, uporządkowany według dominanty, jaką jest oświetlenie wzięte jako *poziom*. Gdy oświetlenie staje się niewidoczne, wtedy prezentuje się stała barwa pod jej różnymi wyglądami. Kiedy pole widzenia jest złożone, oświetlenie umożliwia rozmieszczenie barwy przedmiotów w jej relacjach z całym zbiorem barw tego pola. Ten *poziom oświetlenia* musi teraz przyjąć nasze spojrzenie. Kiedy dopasuje się do dominującej tonacji oświetlenia, wówczas ustalą się barwy. Oświetlenie jest właściwe, gdy *chowa* się, wyczerpuje w swojej funkcji rozprowadzania barw – pozwala przedmiotom odciąć, oddzielić swoją barwę od barwy oświetlenia. Jest niewłaściwe, gdy uwagę skupia na sobie.

Warunkiem ustalenia się stałej barwy jest przyjęcie *poziomu* ustanowionego przez oświetlenie, oraz takie ustrukturowanie fragmentów pola, aby każdy z nich mógł mieć wpływ na pozostałe. Przykładem tego było zastosowanie ekranu. Biorąc części pola w izolacji nie możemy zdać sobie sprawy z tego, co zawdzięczamy barwie oświetlenia, a co barwie własnej przedmiotu. Barwy też nie mogą odróżnić się od siebie. Sytuacja znacznie się poprawia, kiedy możemy ogarnąć całe pole, pozwolić na wzajemne oddziaływanie, swobodny rozkład światła i cieni. Wtedy odcina się barwa oświetlenia nadając barwom lokalnym ich prawdziwy walor. [zob. F.P. 360] Kolejnym czynnikiem decydującym o stałości barwy jest właściwa organizacja pola.

6.4. Organizacja pola

Wyizolowany fragment pola nie jest w stanie oddzielić się od barwy oświetlenia. Stała barwa przedmiotu i barwa oświetlenia pokrywają się. Dopiero gdy pole jest złożone, stałość barwy przedmiotu poprawia się, ponieważ jej artykulacja zależy od stopnia, w jakim odróżnia się od innej stałej barwy. Tę zależność wykorzystuje malarz. Chcąc uzyskać pełniejszą barwę przedmiotu nie musi nakładać na niego żywszego koloru. Osiąga to odpowiednio rozmieszczając blaski i cienie na obiektach sąsiadujących. Gdy pole jest złożone, oświetlenie i stała barwa nie zlewają się. Oświetlenie może *schować się*, pokazując tym samym stałą barwę. Zmiany w strukturze pola wpływają na percepcję barwy.

Kiedy w percepcji analitycznej wyizolujemy część pola – ograniczając je, wtedy np. zieleń pejzażu górskiego traci nasycenie. Zmienia się też sama barwa i jej walor przedstawiający – zieleń ta nie jest już w ten sam sposób związana z przedmiotami w polu. Ogólnie, wszystkie *modi* prezentacji barw odsyłają wprost do rzeczy, angażują wszystkie zmysły i dają w rezultacie trójwymiarowy i barwny świat. Stałe barwy są nasycone strukturami przedmiotu, inne zmysły, nie tylko wzrok, mają swój wkład w spostrzeżenie barw. W konsekwencji, struktura pola jest nadrzędna wobec indywidualnych przedmiotów i ich jakościowej kwalifikacji. Struktury organizujące świat spostrzeżony nie są przeto strukturami ani przedmiotów, ani własności – są strukturami pola. M. Merleau-Ponty nazywa je *poziomami*, które wnosi i organizuje cielesny podmiot współpracując z przedmiotami w polu.

Ustalenie się określonego *poziomu* było warunkiem konstytucji przestrzeni, stałości kształtów w polu i również stałej barwy. Podmiot musi dostosować się do dominującego oświetlenia. Wtedy dopiero przedmioty w polu mogą oddzielić swą stałą barwę od barwy oświetlenia. Żadna własność jako cecha przedmiotu nie może być dana, zanim nie ustalą się odpowiedni *poziom* zmysłowy – właściwa struktura jego artykulacji.

Wszystkie typy poziomów: wielkości, kształtów, barwy, tworzą razem *pole obecności*, w którym dany może być przedmiot i każda jego własność. Kiedy ustanowi się pewna równowaga tych struktur – poziomów składających się na to pole, wówczas stałe przedmiotu: wielkość, kształt i barwa zharmonizują się. Owo ustalenie wymaganych przez rzecz typów poziomów oznacza, że podmiot *zakotwiczył* swoje percepcyjne zdolności – ukonstytuował się ten poziom, który jest tą wymaganą równowagą wyzwolonych przez przedmiot poziomów. Wtedy system wygładów ustala się i staje się w pełni przestrzenią, w której mogą pojawić się określone w swoich jakościach przedmioty.

Jakie korzyści, postawmy pytanie, daje prowadzona w terminach pola analiza stałych percepcji?

Po pierwsze, pozwala zakwestionować pogląd fenomenalizmu głoszący, że rzecz zmysłowa jest sumą stałych jakości. Jak widzieliśmy, stałe zależą od samych rzeczy, a stałość rzeczy opiera się na *świadomości pierwotnej świata jako horyzontu wszystkich naszych doświadczeń*. [F.P. 362] Po drugie, daje podstawy do odrzucenia interpretacji pola jako rezultatu wzajemnego oddziaływania jego *określonych w sobie elementów*. Pole jest zawsze zapośredniczone poprzez struktury podmiotu-ciała.

Wcześniej, na przykładzie fenomenu orientacji pola widzieliśmy, że poziomy przestrzeni nie były wyznaczone przez w *sobie* zorientowane treści – jego zawartość. Teraz przekonujemy się, że stałe nie są samodzielnymi jakościami i wymagają swoistego zaangażowania podmiotu. Podmiot-ciało, przeżywając każdy fragment pola, umożliwia wzajemne oddziaływanie jego części. Nie możemy mówić o związku przyczynowym odrębnych elementów pola. Warunkiem percepcji barw jest zatem przyjęcie pewnego poziomu oświetlenia, czy też szerzej, ustalenie się pewnego *systemu* umożliwiającego widzenie stałych własności przedmiotu.

Po trzecie, analiza ta uzasadnia tezę głoszącą pierwszeństwo świata jako horyzontu wobec świata stałych, określonych w swoich własnościach.

ciach, przedmiotów. Oznacza to, że pewność istnienia świata rzeczy o stałych własnościach czerpiemy z pierwotniejszej – stałości świata jako horyzontu wszystkich doświadczeń. Ta *źródłowa pewność* pozwala nam szukać i odnajdywać w naszym percepcyjnym zachowaniu stałe rzeczy o stałych własnościach. Zanim zorganizujemy swój świat w pole przedmiotów, jesteśmy już w kontakcie ze światem jako horyzontem, w którym znajdziemy rzeczy. Skoro pewność istnienia świata wyprzedza nasze doświadczenie rzeczy w ich stałych własnościach, to w rezultacie stała barwa przedmiotu może być jedynie pewnym oderwanym momentem bazującym na ogólnej i intersensorycznej prezentacji rzeczy.

Przedstawiony zarys M. Merleau-Ponty'ego koncepcji stałych percepcji nie jest wyczerpujący. Akcentuje tylko te aspekty, które z jednej strony podkreślają aktywną rolę cielesnego podmiotu, a z drugiej jego ściły związek z sytuacją. Cielesny podmiot adaptuje pewne oświetlenie jako swój poziom organizacji pola i umożliwia pojawienie się w nim przedmiotów. Zarazem oświetlenie pozwala widzieć trójwymiarowo – odcinając blaski i cienie prowadzi do przedmiotu. Porządkując pole i tworząc w jego obrębie dystynkcje, umożliwia różne modulacje barw – dzięki czemu inaczej odcinają się barwy bliżej i dalej umieszczone. Oświetlenie, samo stając się niewidoczne, pozwala widzieć otoczenie nie tylko z naszej perspektywy, lecz z pozycji źródła światła – niejako proponując właściwy sposób widzenia.

Ostatecznie, wszystkie wymienione momenty analizy wskazują na powiązanie fenomenu stałości barwy kształtu i wielkości z konstytucją przestrzeni i przedmiotu. *Kiedy podmiot-ciało przyjmie oświetlenie jako swój poziom, zaczynają pojawiać się barwy, odcinają się plany pola. Kiedy zogniskuje, zrównoważy wszystkie struktury – poziomy, jakimi dysponuje, wtedy stałość barwy splecie się ze stałością kształtu i wielkości i pojawią się stałe przedmioty w określonych miejscach.*

7. Intersensoryczna rzecz

W poprzednim fragmencie przedstawiliśmy M. Merleau-Ponty'ego uzasadnienie możliwości istnienia stałych percepcyjnych. Teraz natomiast skupimy naszą uwagę na tym, jak percepcja stałych prowadzi do przedmiotu, w tym także do jego niewzrokowych własności. Przechodząc od wyglądów do świata rzeczy zbliżymy się do wyjaśnienia, na czym polega jego realność.

Struktura, obejmująca oświetlenie i to, co oświetlone, umożliwiła pojawienie się planów w polu widzenia. Teraz pokażemy, jak pojawienie się samej rzeczy umożliwia obecność i rozkład jej stałych własności. Powiedzieliśmy już, że pierwotna percepcja zarysowuje pewien horyzont świata – pole zmysłowej obecności, które pośredniczy czy też dostarcza ogólnych struktur – *modi* prezentacji przedmiotów w obrębie każdego konkretnego pola. Ogólne struktury tworzą wspólnie pewien *system* współzależności i powiązań, z których korzysta percepcja zwykła i analityczna. Do tego systemu wchodzi barwy, kształty, wielkości i zmysłowe znaczenia przedmiotów. Pierwotna percepcja daje nam stałe (za przykład wybrano barwy) zawsze we wzajemnym powiązaniu. Ta pierwotniejsza organizacja prezentacji barwy uzasadniła uznanie jakości określonej, za wysoce abstrakcyjny moment doświadczenia.

Cielesny podmiot ma bardzo daleko idące kompetencje – *moje ciało jest moją zdolnością zamieszkiwania każdego środowiska (milieu) świata, kluczem do wszelkich transpozycji utrzymujących stały świat*. [F.P. 359]

Przykład percepcji ciężaru przedmiotu także pokazuje, jak cielesny podmiot dostarcza ogólnych *modi* prezentacji i tym samym umożliwia taką percepcję. [F.P. 362] Podnoszenie przedmiotu dłońmi czy też całym ciałem, nogą czy zębami, nie zmienia wielkości ciężaru. Nie wyznaczamy go też porównując wrażenia, jakie dostarczają nam poszczególne człony ciała najczęściej wykorzystywane do podnoszenia przedmiotów, z własnościami fizykalnymi przedmiotu. Nie znamy ciężaru i nośności ciała własnego na sposób inżyniera, który zna skonstruowaną przez siebie maszynę. Dlaczego jednak potrafimy ocenić i porównać pracę różnych członów ciała? Wyjaśnienie M. Merleau-Ponty'ego wskazuje na pewne tło, jakim dysponujemy – przeżywaną jedność możliwości ciała, z której wyróżniają się, czy też z którą pokrywają się jego odrębne człony, ta przeżywana jedność *może* sprawia, że wrażenie ciężaru może być manifestacją ciężaru rzeczywistego.

Podobnie percepcja dotykowa dająca stałe dotyku ma też ekwiwalent cielesny. Lokalizacja dotykowa obiektu dokonuje się bowiem przez odniesienie do podstawowych punktów schematu ciała. Jedność fenomenów dotyku oparta jest o jedność i identyczność ciała. Przeważający kontakt z przedmiotem pewnej jego części angażuje też całe ciało. Natomiast zaburzenie bezpośrednio przeżywanej jedności ciała unie-

możliwia rozpoznanie różnych dotykowych manifestacji przedmiotu, jako tego samego obiektu. Ciało zapośrednicza różne wyglądy rzeczy, dostarcza podstawy stałym własnościom rzeczy. W rezultacie umożliwia ich typowy wygląd, typowy *styl* przejawiania się.

Najogólniej, spostrzeżenie jest pewnym procesem dostosowywania się podmiotu do zawartości pola. Procesem, w którego kulminacyjnym punkcie rzecz staje się wyraźnie widzialna, a podmiot w najwyższym stopniu realizuje swoje percepcyjne zdolności. Rzecz spostrzeżona wobec tego nie może być czymś *w sobie*. Jej jedność nie polega na trwałym substracie, w którym tkwią cechy. Nie jest ona również sumą, czy konstrukcją z dyskretnych wyglądów.

Stale percepcji mają różny stopień przedmiotowości, są współdane i uzgodnione z pozostałymi cechami i samym przedmiotem. Pełne określenie jednostkowej cechy wymaga odniesienia do innej, a ostatecznie uwzględnienia przedmiotu, którego jest cechą. Cechy manifestują przedmiot – *Nieemożliwe jest opisanie barwy dywanu nie mówiąc, że jest to dywan wykonany z wełny, że jego barwa ma pewien walor dotykowy, pewien ciężar i „odporność” na dźwięk. [F.P. 373] Stale wiążą się ze sobą, gdyż percypujemy wszystkimi zmysłami. Usłyszenie dźwięku daje coś poza samym dźwiękiem, mówi coś o jego źródle, typie przestrzeni i odległości od jego źródła. To właśnie dysponowanie ciałem, jako zdolnością zamieszkiwania każdego środowiska, czyni zbytecznym odwoływanie się do nadrzędnej syntezy wyglądów i konstruowanie przedmiotowego świata. Klucz jego organizacji tkwi już w sposobach strukturowania, jakimi rozporządza podmiot-ciało.*

Jedność rzeczy i jedność ciała M. Merleau-Ponty oznacza tym samym terminem – *jednorodny styl zachowania*. Rzecz ma własny styl oddziaływania na zmysły, naprowadzania na najjaśniejsze i najwyraźniejsze uchwycenie, wymuszania takiej percepcyjnej aktywności podmiotu, aby mogła prezentować się jako realna. Z drugiej strony jedność zmysłowego przeżywania – komunikacja między zmysłami sprawia, że każdy obiekt dany jednemu z nich natychmiast wyzwała struktury innych zmysłów i uzgadnia z nimi swoje dane. Spodziewamy całym ciałem, nawet gdy tylko jeden ze zmysłów pełni wiodącą rolę. Gdyby każdy zmysł działał osobno, wówczas niemożliwa byłaby w ogóle organizacja pola, a w konsekwencji, wyróżnienie jakości zmysłowych przez odpowiednie manipulowanie strukturami poszczególnych zmysłów.

7.1. Pole egzystencji

Analogicznie do pojęcia pola percepcji M. Merleau-Ponty wprowadza pojęcie *pola egzystencji* – warunku prezentacji rzeczy. [zob. F.P. 367] Termin ten akcentuje pełne współistnienie obu biegunów sytuacji – podmiotu i przedmiotu. Rzecz, względnie świat, nie jest realnością dla jednego zmysłu. Rzecz, która przemawia tylko do jednego zmysłu i nie znajduje ekwiwalentu w innych zmysłach, nie ma szans pełnej prezentacji – staje się niejasnym fantomem. Natomiast kiedy dane wszystkich zmysłów skoncentrują się na jednym biegunie, podobnie jak obrazy pod mikroskopem, kiedy wszystkie własności rzeczy utworzą jednorodny organizm, wtedy proces percepcji osiągnie pełnię – pojawi się realna rzecz.

Kiedy rozpoznam plamę barwną jako plamę na płótnie z jego porowatością i sztywnością, kiedy powiew wiatru zobaczę i usłyszę w szmerze liści, wtedy mogę je dobrze rozpoznać. Organiczną całość, jaką tworzą wszystkie własności rzeczy, ilustruje wypowiedź P. Cezanne'a: *rozkład barw na przedmiocie wyznacza wszystkie odpowiedzi, jakie przedmiot mógłby dać na pytania pozostałych zmysłów*. [zob. F.P. 368] Własności rzeczy w takim stopniu wiążą się ze sobą, wskazują na siebie i oznaczają, że rzecz nie miałaby tej właśnie barwy, gdyby jednocześnie nie miała tego właśnie kształtu, tych własności dotykowych, akustycznych i węchowych. Struktura każdej cechy przedmiotu przeniknięta jest strukturami pozostałych jego cech. Jedność rzeczy to ten niepowtarzalny *akcent* obecny w jej każdej własności, ten niepowtarzalny *sposób istnienia* w nich wyrażony. *Kruchość, sztywność, przezroczystość i krystaliczny dźwięk szkła, wyrażają ten sam sposób bycia*. [F.P. 368] Percepcyjne uchwycenie takiej *całości organicznej* polega na rekonstrukcji jej sposobu istnienia poprzez odpowiednie manipulowanie zdolnościami podmiotu ciała. Kulminuje ono w znalezieniu najlepszej pozycji, w której rzecz dana jest w swojej ewidencji.

Rzecz zmysłowa nie jest przedmiotem myślenia. M. Merleau-Ponty mówi o *rekonstrukcji*, jaką dokonuje podmiot-ciało na podstawie sensu zarysowanego przez rzecz. *Sens wciela się, zamieszkuje rzecz, tak jak dusza zamieszkuje ciało*. [zob. F.P. 369] W prezentacji rzeczy nie pośredniczy idea porządkująca wyglądy, rzecz również nie jest czymś istniejącym niezależnie, *w sobie*, czymś, co podmiot ma dopiero odkryć.

Rzecz i jej sens jest korelatem ciała, czy też, mówiąc bardziej precyzyjnie – korelatem egzystencji, której ciało jest stabilną strukturą. Sens rzeczy może być podjęty i dopełniony o tyle, o ile podmiot doświadcza siebie jako ten sam, w każdej jednostkowej pozycji, w każdym percepcyjnym zachowaniu. Jedność rzeczy ma zatem aspekt podmiotowy i przedmiotowy. Zasadę jedności określa swoim stylem zachowania sam przedmiot oraz właściwe uporządkowanie w jedno spostrzeżenie różnorodnych doświadczeń zmieniających się wraz z pozycją ciała, nastawieniem oczu, oświetleniem itd.

Autor *Fenomenologii percepcji* pokazując, jak ciało własne jako *władza poziomów* zapośrednicza aspekty rzeczy i relacje między nimi, dąży do uzasadnienia tezy głoszącej, że artykulacje rzeczy są artykulacjami cielesnej egzystencji.

7.2. Transcendencja rzeczy

Jak wyjaśnić, że rzecz spostrzeżona jest korelatem ciała i jednocześnie wymyka się próbom jej spostrzeżeniowego ujęcia? Jak wyjaśnić, że istnieje *w sobie i dla nas*? [zob. F.P. 272] Odpowiedź na to pytanie przyniesie analiza struktury przeżycia fenomenu rzeczywistości świata.

Sensu bycia rzeczą nie wyczerpują przeżycia, w jakich ją doświadczamy. Chociaż dana jest za pośrednictwem zmiennych spostrzeżeń, zawsze w pewnej perspektywie, oświetleniu i odległości – nie da się jednak sprowadzić do pewnej organizacji zmysłowych aspektów, w których prezentuje się jako identyczna i określona. Zawsze pozostaje coś jeszcze, co należałoby ująć. Nie mamy wątpliwości, że jesteśmy w realnym świecie, gdy sens rzeczy i jej istnienie tworzą jedność. Gdy rzecz jest tylko przedstawiona lub gdy ulegamy złudzeniu, jej sens nie komponuje się płynnie z danymi. Przedmiot nie odpowiada na zmiany punktu widzenia, pole nie ma też charakterystycznej głębi. W naturalnym nastawieniu przeżywamy tę różnicę bezpośrednio. Realność świata i jego przedmiotów jest oczywista. Nie pytamy o warunki prawdziwości. Tracimy ją w percepcji analitycznej badając perspektywy, uwyrażniając jakości. W naturalnej percepcji kierujemy się ku rzeczom, nie ku ich wyglądom.

Rzeczy cechuje *niepowtarzalny styl* oddziaływania, motywowania zachowań percepcyjnych. Typowe style tworzą jednolity organizm *logikę świata*. [F.P. 377] *Logikę świata* można porównać do języka, którym świat wyraża siebie. Odszyfrowanie jej sensu umożliwia prezen-

tację intersensorycznej rzeczy. *Narzędziem* odczytywania jest podmiot-ciało, który jako ogólny układ relacji zmysłowych zdolny jest podjąć wszystkie możliwe układy danych wzrokowych, dotykowych, smakowych itd., a tym samym potrafi rozumieć *logikę świata*. *Mieć ciało to posiadać, obok faktycznie spostrzeżonego fragmentu świata, strukturę (montage) uniwersalną, typikę przebiegu wszystkich procesów percepcyjnych, wszystkich współzależności intersensorycznych.* [F.P. 377] Ciało stanowi pewien układ powiązanych struktur. W terminologii Strausa powiedzielibyśmy – jest ono *funkcjonującym modelem świata*. Z tego względu każdy fragment efektywnie dany, jest już częścią większej całości.

Zauważmy, że ciało własne pełni rolę analogiczną do świadomości transcendentalnej. Ono wnosi struktury możliwego doświadczenia wiążące podmiot ze światem. Rzecz pojawia się jako ich konkretyzacja. Stwierdzenie to pozwala też wyjaśnić zagadnienie bezpośredniej obecności świata w dojrzałej percepcji. Typowym strukturoom ciała zawdzięczamy typowy wygląd świata. Nie musimy ich każdorazowo konstytuować, gdyż raz nabyte wchodzą w zakres możliwych zachowań i następnie wyzwalone są spontanicznie, bez wysiłku ze strony świadomego podmiotu. Tym samym zapewniają ciągłą więź z typowym światem. Powodem trudności w spostrzeganiu pewnych klas przedmiotów może być ich niepełna zgodność z owymi typowymi strukturami ciała. Wówczas już świadomie musimy starać się szukać właściwego nastawienia, tak kierując motoryką ciała i jego polami zmysłowymi, aby doprowadzić do najlepszej prezentacji przedmiotu w danej sytuacji epistemicznej. Rzecz wprawdzie jest korelatem ciała, lecz nie jest to jeszcze jej pełna charakterystyka. *To, co dane nie jest samą rzeczą, lecz transcendencją w otocze subiektywności, przyroda ukazującą się poprzez historię.* [F.P. 376]

Powtórzmy: M. Merleau-Ponty określa jedność, regularność i typowy wygląd świata jako *jedność stylu przejawiania się*. Ten sam styl cechujący każdy jednostkowy widok świata, potwierdza się w każdym kolejnym doświadczeniu. Jedność świata przypomina jedność osoby ludzkiej. Także ona objawia we wszystkich swoich zachowaniach sobie tylko właściwy, charakterystyczny styl. Bardzo trudno jest go pojęciowo uchwycić. Zwykle najpierw przeżywamy go, odnosimy do siebie i dopiero wówczas możliwe określenia osoby nabierają znaczenia. Przeżywamy świat najpierw jako pewien jednorodny styl, a następnie

pojęciowo go uchwytnymy. *Podobnie przeżywam jedność świata, jak rozpoznaję pewien styl.* [F.P. 378] Jednorodny styl – świat przeżywany w ogólnych zarysach jako ten sam i taki sam, stanowi tło, w jakim rozgrywa się życie ludzkie. Jest on jednorodnym horyzontem, otwartą jednością, która – choć w biegu doświadczenia wypełnia się i dookreśla – pozostaje zasadniczo ta sama. Ze względu na świat korygujemy nasze błędy i złudzenia. Dotyczą one takiego czy innego fragmentu – aspektu tej jedności. Nie mogą jednak podważyć podstawowej wiary w spójny i realny charakter świata jako całości – *komunikacja z jedynym bytem, ogromnym indywiduum, służy za podstawę każdego jednostkowego poznania, ustanowienia w bycie.* [zob. F.P. 378]

Podmiot dojrzałej percepcji odkrywa siebie w polu już przeżytych znaczeń – w świecie jako pewnej całości. Znajduje go i dookreśla, a nie konstytuuje. Świat jako horyzont egzystencji jest *miejscem pewności i demaskowania złudy.* [zob. F.P. 378] Jest on *sceną* rozpostarcia najpierw specjalistycznych pól zmysłowych, otwierających dostęp do różnych doświadczeń tego samego świata, a następnie świadomej egzystencji, która w tak pierwotnie nabytym świecie ustanawia własne projekty. Ciągła komunikacja ze światem pierwotnej percepcji umożliwia natychmiastową lokalizację jednostkowego przeżycia w strumieniu przeżyć. Kiedy zajęty jestem pisaniem i dochodzi do mnie jakiś dźwięk, wówczas odnajduję więź, której nigdy nie zerwałem; w tym samym momencie, w którym ustanowiła się konkretna struktura pozwalająca wyraźnie usłyszeć i ocenić jego wysokość, wiem, że dźwięk ten już rozbrzmiewał. Umożliwia to nietematyczna, niewyspecjalizowana komunikacja gwarantująca obecność świata jako horyzontu. Tego typu przedświadoma komunikacja jest nie tylko warunkiem spostrzeżenia przedmiotu, lecz również bycia świadomym i wolnym podmiotem. *Nawet dla człowieka głuchego i niewidomego od urodzenia istnieje taka więź ze światem jako coś naprzeciw niego, coś do rozszyfrowania – omnitudo realitatis, jakkolwiek byłaby wąska i niedoskonała.* [zob. F.P. 379]

Zwróćmy uwagę na pewne podstawowe dla tych rozważań określenie, mianowicie – *typowy*. Charakteryzuje ono całościowy stosunek podmiotu percepcji do świata. M. Merleau-Ponty wielokrotnie podkreśla, że w przedrefleksyjnym doświadczeniu świat pojawia się jako przeżywana całość – nie jest przedmiotem stojącym przede mną, świadomym podmiotem. Jest tym, w czym żyję, poruszam się – moim

naturalnym środowiskiem. Podmiot jest po prostu w świecie, a nie w pewnej wyróżnionej jego części. Dopiero w refleksji mogą efektywnie tematyzować dany fragment. Z tego względu pojawia się on jako część świata w ogóle i oddziałuje w sposób *typowy*, gdyż związany jest z ową totalnie przeżywaną jednością. Każdy jednostkowy przedmiot, bodziec, sygnał i zachowanie zależy od struktury tego ogólnego tła.

Termin *typowość* oddaje wobec tego pewien aspekt znaczenia świata jako horyzontu, a ten z kolei wskazuje na totalny stosunek cielesnego podmiotu do świata. Stanowią one odcienie znaczeniowe przeżytej jedności świata, obecnej w ciągu całego trwania naszej egzystencji. Wszystkie jednostkowe aspekty i perspektywy są jej konkretyzacjami. W pojęciu jednorodnego stylu otwierania się na świat, podobnie do Strausa, M. Merleau-Ponty akcentuje pewną ogólność przeżywania cechującą cielesny podmiot. Ponadto, dostrzega typowość oddziaływania samego świata. Jest to istotne uzupełnienie koncepcji Strausa, wzmacniające przekonanie o realnej więzi podmiotu percepcji z realnym światem. M. Merleau-Ponty wykorzysta tę myśl dla oryginalnego rozwiązania zagadnienia intersubiektywności. Intersubiektywność doświadczenia zapewnia z jednej strony ogólność struktur ciała wyznaczająca przebieg percepcji w *tym samym stylu* dla wszystkich podmiotów, a z drugiej jeden i ten sam *styl* wspólny wszystkim sposobom oddziaływania świata. Określmy go jako *uniwersalny styl rzeczy*, szczególnie sposób *przemawiania* do nas realnego świata.

Ogólne struktury ciała otwierają pole percepcji – ogólne tło, możliwe perspektywy na ten sam przedmiot. Mogę przechodzić z jednej perspektywy w drugą, z jednego punktu widzenia do następnego. Moja perspektywa spontanicznie *wślizguje się* w perspektywę Drugiego, a nie zamyka się w jednostkowej, nie ma granic. *Perspektywy jednoczą się w jednolity świat, w którym wszyscy uczestniczymy jako anonimowe podmioty.* [F.P. 406] Dzięki posiadaniu ciała, w każdym momencie mojej egzystencji jestem związany ze światem, jestem pewien zarówno jego istnienia, jak i mnie samego, w nim się ustanawiającego. Każde jednostkowe przekonanie potwierdza pewność bardziej podstawową od tej, jaką daje pojęciowe rozumienie – *pewność egzystencjalnego otwarcia*, w którym świat uobecnia się jako *horyzont, kolebka znaczeń, ojczyzna racjonalności, gleba wszelkiej myśli.* [zob. F.P. 492]

W tych sformułowaniach widoczna jest tendencja do zachowania czysto kontemplacyjnego charakteru *otwartości egzystencjalnej*, nie-

zmańcoj ani celami poznawczymi, ani pragmatycznymi. M. Merleau-Ponty mówi o *wspaniałomyślnym ofiarowaniu się tego, co prezentuje się w horyzoncie świata*. [F.P. 111] Stawia tezę o istnieniu ostatecznych źródeł naszych przekonań o prawdzie i możliwości dotarcia do nich. Ten motyw, przewijający się w wielu wątkach jego refleksji, określiliśmy jako *dogmatyczny*. Czy w ogóle uzasadnione jest dążenie do absolutnej podstawy poprzedzającej wszelkie poznawanie, wątplenie i zawłaszczanie? Czy istnieje możliwość dotarcia do źródeł prawomocności każdego rodzaju nastawienia czy to teoretycznego, czy to praktycznego?

Uznając rzecz za korelat ciała M. Merleau-Ponty odrzuca ujęcia Kanta i Husserla, którzy w jego interpretacji w intelektualnej syntezie upatrują podstawę tożsamości i jedności przedmiotów. Doświadczenie rzeczy jako syntezы wygładów poprzedza *praca* intencjonalności ciała – *otwarcie horyzontu świata*. Tu właśnie znajduje się decydujący moment genezy świata obiektywnego. Świadomość może rozróżnić zmienne perspektywy rzeczy, ponieważ rzecz jako identyczna jest już *implicite* obecna. Już został wyznaczony kierunek jej eksploracji. Świadoma intencja podejmuje intencję niewypełnioną, utworzoną przez intencjonalność ciała, dookreśla ją – nadaje kategoriałny kształt, a nie ustanawia intelektualnego prawidła i *odgórnie* kieruje procesem spostrzeżenia.

Zdaniem Husserla, przekonanie o realnym istnieniu przedmiotu będzie tym bardziej uzasadnione, im bardziej wypełniony jest sens aktu. Ma to miejsce wtedy, gdy przedmiot dany jest osobiście, nie zaś za pośrednictwem znaków, reprezentantów. Gdy pusta intencja – to, co domniemane, wypełni się, utożsami z tym, co dane, wtedy roszczenie do prawdy, wiara w realne istnienie przedmiotu jest uzasadniona. Sama bowiem myśl o przedmiocie nie może być ani prawdziwa, ani też fałszywa.

M. Merleau-Ponty sądzi, że Husserl rozdzielił pusty sens rzeczy i jego wypełnienie – sens jako twór intelektu i wypełnienie jako jego weryfikację. Skoro jednak intencja świadoma czerpie swoją treść i kierunek z intencji bardziej podstawowej, wobec tego w strukturze ciała i jego aktywności należy szukać wyjaśnienia jedności i realność rzeczy. Przekonanie o realnym istnieniu spostrzeżonych przedmiotów, tworzy, jak mniema Husserl, obecne w każdym przeżyciu świadomym roszczenie do prawdy. Jednak przekonanie, że jest tak, jak spostrzegam (*Pradox*), sugeruje M. Merleau-Ponty, może tylko wtedy wykazać się

jako *rozumne*, to znaczy, uzasadnione lub nieuzasadnione, gdy ma swoją podstawę w *otwartości egzystencjalnej*.

Taka interpretacja Husserla budzi zastrzeżenia. Czy Husserl istotnie rozdziela naoczność i intelekt? Bliższe intencjom Husserla jest raczej ujęcie tego związku jako pewnej korelacji. Naoczność wypełniona, jak i pusta mają tę samą treść. Kiedy w tym, co widzę, rozpoznaję rzecz we własnej osobie – pusta intencja znajduje wypełnienie. To obecność samej rzeczy uzasadnia roszczenie do prawdziwości aktu świadomości, a nie odwrotnie. Krytyka M. Merleau-Ponty'ego przystaje raczej do intelektualizującej, a nie do fenomenologicznej wykładni spostrzeżenia.

Zbierzmy dotychczasowe ustalenia.

Od pierwszych doświadczeń świat obecny jest jako pewien niestematyzowany horyzont. Charakter tej obecności wskazuje na *otwartość egzystencjalną* – akt intencjonalnego ciała, który ogniskuje naszą egzystencję na *objawiający się* czy też *ofiarujący się* świat. Jedność świata jako horyzontu wszystkich jego możliwych doświadczeń jest bezpośrednio przeżyta, a nie ustanawiana tematycznie. Przeżyta globalnie niewypełniona intencja motywuje jednostkowe intencje dojrzałej percepcji. Dopiero teraz możemy mówić o rozumnym dążeniu do prawdy, o realnym istnieniu rzeczy i korelatywnie, o wolnym i świadomym podmiocie. Przekonanie o realnym istnieniu świata ma swoją podstawę we wcześniejszej od świadomościowego osądu percepcyjnej wierze w świat i rzeczy, w *komunikacji starszej niż myśl*. [F.P. 294]

Potwierdzeniem tezy głoszącej, iż spontaniczna wiara w realne istnienie rzeczy nie zależy od świadomości tematycznej, była naszkiecowana powyżej koncepcja jedności przedmiotu. M. Merleau-Ponty, podobnie jak Husserl, twierdzi, że rzeczy dane są w wyglądach, że są bytami perspektywicznymi, stopniowo się odsłaniającymi, nigdy całkowicie, w pełni oglądanymi⁵. Inaczej jednak odpowiada na pytanie o podstawę przechodzenia od jednej perspektywy do drugiej, jako kolejnego aspektu tej samej rzeczy. Wskazuje na pośrednictwo ciała, które swoim jednorodnym stylem zachowania narzuca różnym perspektywom *jedność ruchu i intencję tej samej eksploracji*. [F.P. 216] Krytykuje Husserla, że nie dostrzega nietematycznego horyzontu

⁵ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, s. 119.

– *conditio sine qua non* nie tylko jedności przedmiotu, lecz również tożsamości i bycia podmiotem świadomym.

Obecność świata jako pewnej przeżytej całości nie da się, zdaniem M. Merleau-Ponty'ego, wyjaśnić poprzez mechanizm świadomościowej syntezy. Nie istnieje takie intelektualne pojęcie – *świat w ogóle*, które mogłoby posłużyć za gwaranta jedności bezpośrednio przeżywanej świadomości świata. Różne fazy spostrzeżenia, a jednocześnie różne ujęcia pojęciowe przedmiotu, spaja leżąca u podstaw doświadczenia jedność świata jako horyzontu. M. Merleau-Ponty odwraca kierunek fundowania sensu przedmiotowego. *Treść* nabrzmiewa *formą*, fundujące manifestuje się w tym, co ufundowane.

Ostatecznie, przeżywana jedność świata doświadczenia jest aspektem jedności ciała własnego. Dzięki temu, że ono zachowuje jedność w swoich działaniach, możemy widzieć rzecz jako tę samą w jej różnych aspektach. Jednostkowy punkt widzenia umieszcza nas w całości świata, *tle* różnych jego aspektów. Aspektowość spostrzeżenia przeżywamy jako prawie niezauważalne *ślizganie* czy *poruszanie* perspektywy pola lub samych aspektów rzeczy. Synteza, jakiej tu jesteśmy świadkami, to nietematyczna synteza przechodzenia jednej perspektywy w drugą. Mój jednostkowy punkt widzenia nie ogranicza się do tego, co efektywnie widzę, do tego, co dane w moim polu widzenia – jest raczej sposobem, w jaki wchodzę w całość świata. [F.P. 380] Rzecz dana w zmysłowym doświadczeniu jest wobec tego jednorodnym stylem przejawiania się jej wszystkich aspektów, a bezpośrednio przeżywany świat horyzontem każdego jednostkowego stylu – *horyzontem wszystkich horyzontów, stylem wszystkich stylów*.

Dostrzegamy wyraźną korelację: ogólności świata przeżywanego jako horyzont odpowiada ogólność intencjonalnego ciała – podmiotu tego doświadczenia. Opis świata spostrzeżenia jako korelatu ciała potwierdził ujęcie ciała jako egzystencji ogólnej i bezosobowej. Ciało jest głównym czynnikiem jednoczącym różnorakie doświadczenia. Dzięki temu doświadczenie jest, pomimo nieciągłości (omdlenia i sen) i błędów (występowanie złudzeń i halucynacji), jednolitym doświadczeniem tego samego podmiotu przeżywającego ten sam świat. Jedność stylu, w jakim pojawia się świat i jedność stylu działania podmiotu są ściśle skorelowane.

Główną tezę M. Merleau-Ponty'ego możemy wyjaśnić w przeciwstawieniu do Kantowskiej teorii doświadczenia.

Kant sądzi, że możemy doświadczać świat jako istniejące indywiduum – jako jedność i całość, ponieważ posiadamy jego pojęcie jako pewnej całości fenomenów wobec świadomości transcendentalnej. Jedność, jedyność, całość i ciągłość – charakterystyki konstytutywne świata doświadczenia, nie tworzą się poprzez sumowanie spostrzeżeń. Są nadane przez intelekt, ściślej, przez jego sądy. Kant nazywa je analogiami doświadczenia. Bez tej jedności *a priori* nie byłaby możliwa jedność doświadczenia i żadne określenie przedmiotów w nim danych⁶.

Analogie są prawidłami określającymi, jak z wielości spostrzeżeń wyłania się jedność doświadczenia. Zasada analogii orzeka, że zjawiska występują w jednym świecie, gdyż trwają w jednym czasie, a nie tylko wtedy, gdy je aktualnie spostrzegamy, czy też według porządku, w jakim zestawiają je spostrzeżenia. Analogie przypisują światu empirycznie danemu te same określenia, jakie ma ogarniający go czas: jedność, jedyność i całościowość. Czas, możemy powiedzieć, łączy, spaja zjawiska w całość, nadając im formę jedności. Dlatego doświadczenie jest spójnym doświadczeniem jednego świata – świat empirycznie dany jest jeden, jedyny, ciągły i cały. Natomiast same charakterystyki czasu zależą od jedności transcendentalnej apercepcji – źródła czasu. Ostatecznie, świat doświadczenia – jego spójność i jedność wyznaczają działające za pośrednictwem czasu aprioryczne prawa intelektu. Doświadczamy świat jako jedność, gdyż ufundowany jest na jednej, jedynej, całej i działającej w sposób ciągle syntetyzującej jedności apercepcji.

M. Merleau-Ponty przeciwstawia się wszelkiej intelektualizacji doświadczenia – wywiedzeniu jego jedności z apriorycznych zasad intelektu. Jego zdaniem doświadczamy świat jako spójny i jednolity horyzont jednostkowych doświadczeń, ponieważ posiadamy ciało, które jest korelatem tej jedności. Świat i ciało stanowią dwie strony tej samej jedności. Uwidacznia się ona we współistnieniu horyzontu wewnętrznego i zewnętrznego rzeczy, tego, co efektywnie dane i niematyzowanego tła, ciała poznającego i ciała jako bryły cielesnej, zależności efektywnie danego fragmentu świata od jego horyzontu. Fakt, że nie potrafimy w pełni stematyzować horyzontów doświadczenia świata i przedstawić go pojęciowo jako określony przedmiot, gdyż synteza każdego horyzontu jest niewyczerpana i udostępnia tylko

⁶ I. Kant., *Krytyka czystego rozumu*, s. 335–338.

pewien jego aspekt, wskazuje na to, że transcendentalna apercpcja nie ma efektywnie tego charakteru, jaki przypisuje jej Kant. Nie znaczy to, że nie może być żadnej pewności – *Jednak jest, istnieje coś, a nie nic.* [F.P. 381]

Fakt, że bezwzględnie i wyczerpująco nie mogę poznać żadnego przedmiotu i moje poznanie zdaje się biec w nieskończoność, nie oznacza, że stoję przed wyborem: albo poznanie absolutne, albo też żadne. Aspektowość spostrzeżenia, czy szerzej, poznania, nie przekreśla jego efektywności. Aspekty wskazują na siebie, motywują się, prowadzą do samej rzeczy – pozwalają z różnych stron uchwycić ją samą, a w rezultacie nazwać, wypowiedać sądy i porozumiewać się na jej temat. Aspektowość percepcji, czy też ogólnie, doświadczenia i refleksji, wskazuje na czas jako ich ostateczny warunek. Właśnie owa aspektowość doświadczenia podważa istnienie pozaczasowej, ponadhistorycznej świadomości. Synteza horyzontów doświadczenia w jedno spójne doświadczenie tego samego świata ma charakter czasowy, jest pewnym rozwijaniem się następujących po sobie faz. Jednak nie dlatego, że czas ciągle płynąc obejmuje całość przedmiotów doświadczenia i w ten sposób nadaje mu cechy, które sam posiada, a więc: jedność, jedyność, spójność i ciągłość. Czas nie jest z zewnątrz narzucony, synteza spostrzeżeń jest czasowa, gdyż *pokrywa się z samym ruchem, w którym czas mija.* [zob. F.P. 381]

Czas subiektywnie przeżywany i czas uprzedmiotowiony, w którym trwają przedmioty, współlistnieją w ramach większej całości – *w momencie trwania świata. Poprzez horyzonty przestrzeni (poziomy przestrzeni) pola percepcji, obecny jestem w świecie otoczenia, współlistnieję z innymi pejzażami rozciągającymi się poza nim. Wszystkie perspektywy tworzą razem tę samą falę czasową – chwilę świata; poprzez pole percepcji z jego horyzontami czasowymi jestem obecny w terażniejszości, w całej poprzedzającej ją przeszłości i w przyszłości.* [F.P. 382] Obecność ta ma charakter intencjonalny. Dane w niej horyzonty przeszłego doświadczenia tracą stopniowo aktualność i konkretność – nabierają charakteru ogólnego i coraz bardziej abstrakcyjnego, im dalej posuwamy się ku przeszłości. Podobnie intencjonalny charakter ma najbliższa przyszłość, wchłaniająca aktualną terażniejszość – również ona nabiera ogólnego i nieokreślonego charakteru im dalej sięga w przód. Ta czasowa struktura doświadczenia przesądza o tym, że przeżywana właśnie terażniejszość otoczona jest horyzontami bezosobowej i ogóln-

nej natury, które uniemożliwiają tematycznej świadomości uzyskanie pełnej przejrzystości. Tego typu świadomość byłaby zresztą pusta, bo pozbawiona horyzontów. To dzięki swoistej umiejętności rozwijania horyzontów czasu, którą M. Merleau-Ponty nazywa *zamieszkiwaniem terażniejszości*, świadomość jest świadomością tego świata. Właśnie jej zaangażowanie umożliwia nieefektywną obecność horyzontów czasu – przeszłości i przyszłości, a obok aktualnie danego świata otaczającego – nie dające się stematyzować horyzonty. Dzięki umiejętności wejścia w czas, w terażniejszość, możemy być jednocześnie w przeszłości i w przyszłości; dzięki aspektowości świadomości możemy pomyśleć jej czystą postać jako *wszechobecność*. [por. F.P. 383]

Przedstawiony powyżej opis czasowej struktury świadomości akcentuje przede wszystkim: jej zaangażowanie, konieczność bycia w sytuacji, w pewnym miejscu, tu i teraz. Zaangażowanie umożliwia jej aspektową i intencjonalną obecność, a w rezultacie jej zasadniczą funkcję – uobecnianie świata. Podobnie jak intencjonalność ciała musi najpierw ustalić swój ogólny uchwyt spostrzeganego świata – zorganizować pewne *tu i teraz*, miejsce, z którego *spektakl* będzie oglądany, tak też świadomość musi zorganizować pewien czasowy porządek współistnienia i następstwa różnych momentów doświadczanego *spektaklu*. Czas nie ma tu liniowego charakteru, nie jest serią następujących po sobie *teraz*, jest środowiskiem, w którym zamieszkujemy. Jego upływanie to jednocześnie łączenie i oddzielanie tego, co aktualnie przeżywamy i tego, co nieefektywnie obecne. W tym swoistym ruchu oddzielania i łączenia *dzieje się* dla nas przeżywany świat. Mówiąc inaczej – temporalizuje się. Temporalizację świata możemy też określić jako jego modulację według czasu, w czasowych horyzontach doświadczenia. Czas jako najgłębsza struktura doświadczenia jest strukturą otwartą, spajającą z jednej strony czasowy aspekt przedmiotów, a z drugiej czasowy aspekt świadomości.

Zauważyć można ścisłą korelację: terażniejszość rozciąga się pomiędzy projektowaną przyszłością a podjęciem przeszłości – jest otwarta, również rzeczy, względnie świat, także prezentują się jako otwarte – wciąż odsyłają poza siebie, do jeszcze niestematyzowanych horyzontów. Stąd też stałe, określone w sobie rzeczy i czas obiektywny wskazują raczej na zatrzymanie swoistego ruchu egzystencji projektującej czasowe horyzonty, na krystalizację w trwałe postaci strumienia intencjonalnego życia. Skrystalizowane struktury jak gdyby usamo-

dzielnią się i funkcjonując automatycznie, dając tematycznej świadomości złudną pewność, że rzeczy i czas istnieją niezależnie od tych *subiektywnych źródeł*. Czas obiektywny odsyła do czasu przeżywanego, spostrzeżenie stałej rzeczy do jej dalszych własności. Są one korelatami obiektywizującego myślenia i jako takie jedynie pewnym aspektem wyróżnionym z szerszego kontekstu. Prezentują się w tych momentach intencjonalnego życia, w których zawieszamy wysiłek dalszej ich specyfikacji. Abstrahując od *subiektywnych źródeł*, ustanawiamy obiektywizujące oglądanie.

Rzeczy i świat przeżywany – powiada M. Merleau-Ponty – nie są obiektami w pełnym tego słowa znaczeniu. [zob. F.P. 384] Być rzeczą oznacza bowiem bycie w relacji z innymi rzeczami, ze światem. Przeżywany sens świata jest zawsze niedookreślony i uwikłany w szerszy kontekst. Skoro jesteśmy świadomością zaangażowaną, egzystencją artykułującą siebie i świat w ścisłym wzajemnym powiązaniu, to świat i rzeczy zawsze będą dla nas obarczone perspektywicznością. Obiektywizujące myślenie i jak widzieliśmy jego korelat – świat określonych w sobie przedmiotów, zawdzięczają swoją uprzywilejowaną pozycję zawieszeniu w istocie nigdy nie kończącego się procesu konkretyzacji.

Podobnie jak ciało może być nie tylko *bryłą fizyczną*, a świadomość nie tylko tematyczną świadomością, tak też świat może istnieć jako nieokreślony horyzont doświadczenia, *niewyczerpywalna pełnia* i świat obiektywny.

8. Rzecz a złudzenie

Ostatnie uwagi rozdziału *Rzecz a świat naturalny* M. Merleau-Ponty poświęca zagadnieniu halucynacji. [F.P. 385–397] Analiza zaburzeń percepcji prowadzi do uchwycenia tych momentów doświadczenia, które decydują o bezpośredniej obecności świata realnego. Jednocześnie znajduje potwierdzenie to, co dotychczas powiedziano o istocie świadomości i świecie przeżywanym. Problemem podstawowym jest tu pytanie o kryterium pozwalające odróżnić halucynację od prawdziwego spostrzeżenia. Jak w strukturze samego przeżycia dana jest różnica między realnym a tylko wyimaginowanym przedmiotem?

Przed wszystkim – zauważa M. Merleau-Ponty – cierpiący na halucynacje zazwyczaj wie, kiedy jej ulega, a kiedy faktycznie spo-

strzeżę. Gdy schizofrenik twierdzi, że w ogrodzie *widzi* człowieka, zdumiony jest, gdy umieścimy we wskazanym miejscu osobę wyglądającą zgodnie z jego opisem. Powiada wtedy, że to jest ktoś inny. Inny chory, który skarży się, że znajduje proszek w swoim łóżku, zdumiony jest, gdy rzeczywiście znajdzie tam cienką warstwę mielonego ryżu. Ten – powiada – jest wilgotny, a tamten suchy. [zob. F.P. 385] Halucynacje nie mają wobec tego żadnego związku z tym, co faktycznie dane. Nie są spostrzeżeniami, ani też pewną interpretacją danych spostrzeżenia. Przyczyną tych zaburzeń nie może też być nieprawidłowe funkcjonowanie zmysłów lub niewłaściwa struktura świadomości. Gdyby o rzeczywistym *resp.* złudnym charakterze przedmiotów samodzielnie rozstrzygała świadomość, fakt, że chory widzi i słyszy, choć naprawdę nie widzi i nie słyszy, należałoby tłumaczyć jako jej pomyłkę – nierozpoznanie swojej wewnętrznej prawomocności i potraktowanie ulotnej złudy jako realny przedmiot. Skoro jednak świadomość może się mylić, świadczy to o jej niesamodzielności, o potrzebie uwzględnienia rzeczywistości.

Zasadniczą przeszkodą dla zrozumienia halucynacji jest opisowo nieumotywowane pojęcie świadomości jako przejrzystej dla siebie, oraz przedmiotu, jako tego, co w pełni określone. W ten sposób dziedzina doświadczenia, w której tworzy się i częściowo potwierdza zarówno pewność realnego istnienia przedmiotów doświadczenia, jak i doświadczającego podmiotu zostaje pominięta. Porównanie normalnej percepcji z halucynacją pozwoli wskazać zasadniczą różnicę między realnością a fikcją.

Przede wszystkim, świat spostrzeżenia jest widowiskiem intersubiektywnym, jest korelatem nie tylko mojej świadomości. Mój punkt widzenia implikuje również punkty widzenia innych osób. W horyzontach mojego aktualnego doświadczenia są potencjalnie zawarte doświadczenia innych. Mógłbym je rozwinąć zmieniając punkt widzenia, obracając się, lub podchodząc bliżej. Zmianie tego typu odpowiada zgodna z nią zmiana motywacji płynącej od rzeczy. Ponadto, łańcuchy możliwych spostrzeżeń potwierdzają się. Każdy kolejny widok czy fragment spektaklu wypełnia intencje już zapowiedziane w minionych. Wspólnie tworzą one pewną ciągłość percepcyjnego doświadczenia. Ciągłość – wzajemne motywowanie się spostrzeżeń nie dopuszcza niczego, co płynnie nie mieści się w ich możliwym horyzoncie, co

w pewien sposób nie byłoby już w protencji zasugerowane. Ponadto, w spójnych ciągach spostrzeżeń potwierdza się jednorodny horyzont świata stanowiący ich tło.

Inne są natomiast charakterystyczne cechy halucynacji. Nie rozgrywają się we wspólnym nam wszystkim świecie. Ich przedmiot jest niedostępny dla innych. Nie ma możliwego przejścia od halucynacji do przedmiotów obecnych w intersubiektywnym horyzoncie doświadczenia. Zerwany jest też związek motywacyjny – przeżywana ciągłość wskazywania na siebie i zazębiania się spostrzeżeń zgodnie z tym, co zapowiadają nadchodzące perspektywy. Co więcej, przedmiot halucynacji nie wchodzi całkowicie w czasową strukturę doświadczenia – *ślizga się*, zamiast wtopić płynnie w przeżywaną terażniejszość. Nie posiada też tej misternej struktury, jaką wnosi obecność tła. Brak tu również właściwej głębi i planów pola. Przedmiot nie reaguje też na zmiany punktu widzenia – nie narzuca spostrzeżeniu sobie tylko właściwego stylu. Ogólnie, w halucynacjach przeważa inicjatywa podmiotu, a nie spostrzeżeniowego kontekstu. Wyżej wymienione cechy, nieobecne w halucynacjach, są decydującymi warunkami realności rzeczy, czy jak powiada M. Merleau-Ponty, jej istnienia *w sobie i przez siebie*. [zob. F.P. 391]

Skoro intencjonalność ciała decyduje o rozwinięciu czasowej struktury doświadczenia i umieszczeniu podmiotu w rzeczywistym, intersubiektywnym świecie, to halucynacje wskazują na zaburzenia w funkcjonowaniu *schematu ciała*. Pamiętamy, że struktury *schematu ciała* rozbudowują się i konkretyzują w realnym *dialogu*, we *współpracy* i *pod naciskiem* sytuacji. Geneza halucynacji tkwi właśnie w zaburzeniu podstawowej relacji między światem otoczenia, jaki projektuje intencjonalność ciała, a rzeczywistą sytuacją podmiotu. Intencjonalność osoby chorej nie współpracuje z otaczającym światem i zaczyna *działać na własną rękę*. Jednak, pozbawiona drugiego bieguna – świata do którego się normalnie kieruje – wywołuje jedynie jego pseudoobecność. Uwolniona od potrzeby ciągłego *brania go pod uwagę*, tworzy przedmioty prywatne i jednowymiarowe, magiczne i nierealne. Obecność ich jest jedynie odczuta, zasugerowana. Są to różnego rodzaju rozbłyski, wstrząsy, głosy, sylwetki i lśniące punkty, bez związku z intencjami pola. Halucynacja wobec tego nie jest spostrzeżeniem. Obecne w niej struktury doświadczenia zmysłowego nie służą do wyrażania naturalnego umieszczenia w świecie. Wykorzystane są do stworzenia z *kawał-*

ków tego świata środowiska sztucznego, złudnie obecnego, które jest wyrazem zaburzonego stosunku osoby chorej do świata.

Przywołując terminologię Erwina Strausa, M. Merleau-Ponty powiada: chory nie żyje już w *przestrzeni geograficznej*, w której rzeczy i zdarzenia umieszczone są w porządku uniwersalnym i językowo artykułowanym. Jego świat przeobraża się. Zawiera tylko *okruchy* świata intersubiektywnego i ma wyłącznie prywatne znaczenie. [zob. F.P. 393] Subiektywny świat wypiera świat normalnej percepcji i jest dla chorego bardziej rzeczywisty niż świat realny.

W obu przypadkach chodzi więc o organizowanie świata otaczającego – jako złudnego fenomenu i jako realności. Z tego względu można przypuszczać, że halucynacja i spostrzeżenie są modalnością tej samej, bardziej podstawowej funkcji, dzięki której w ogóle rozporządzamy wokół siebie światem o określonej strukturze. Funkcja ta może umieścić podmiot już to w całości świata, już to na jego obrzeżach. Nie może jednak gwarantować osiągnięcia realności, gdy nie realizuje się w *dialogu* ze światem realnym. Tworzy wtedy fikcyjne środowisko. Także kiedy słabnie, świat realny nabiera charakteru zjawy i snu, a przeżycie realności traci właściwą sobie bezpośredniość. Budzą się pytania o to, co *naprawdę* widzimy. Natomiast, gdy ciągi spostrzeżeń wiążą się ze sobą, horyzonty wskazują na siebie i jedne płynnie przechodzą w drugie, dając pełne pole widzenia, wówczas – powiada M. Merleau-Ponty – jestem *na dobre w świecie*, otwarcie mu ufam. [zob. F.P. 395] Nie odwołując się do świadomej weryfikacji, spontanicznie wierzymy w to, co widzimy. Intencjonalność sytuująca nas w realnym świecie, działa w sposób ukryty, niezauważalnie. Kiedy traci swą płynność i bezpośredniość – słabnie, natychmiast to, co widzimy, staje się dwuznaczne i wątpliwe. Wtedy dopiero odwołujemy się do świadomej weryfikacji – badamy przedmiot pod względem realnego czy iluzorycznego charakteru.

Świat spostrzeżony nie obowiązuje jako realny na mocy świadomego namysłu, wnioskowania. Realność nie tworzy się wraz z oceną odległości przedmiotów, określeniem relacji między nimi i rozpoznaniem własności – nie osiągamy jej w akcie intelektualnym. Istnieje bowiem funkcja zapewniająca realność, umieszczająca podmiot w świecie jeszcze przed wszelką wiedzą, jaką możemy mieć o świecie i przed możliwością jej weryfikacji. Jest to swoista wiara, pierwotne wobec

świadomych aktów bezpośrednio przekonanie. Dzięki niej przedmioty spostrzeżenia mają ten wskaźnik realności, którego brak obiektom tylko wyobrażonym i tym, jakie *widzi* schizofrenik.

M. Merleau-Ponty stosuje terminy Husserla – *Urglaube* i *Urdoxa* – do opisanie tej nieodpartej oczywistości istnienia świata jako czegoś jeszcze nieokreślonego treściowo, jako daną w bezpośrednim doświadczeniu pewność istnienia czegoś, co jest i trwa niezależnie od możliwego stanowiska świadomości tematyzującej. [zob. F.P. 395] Świat dany w pierwotnym doświadczeniu jest horyzontem, *niewyczerpywalnym zbiornikiem, z którego wyjmowane są rzeczy, a nie po prostu zbiorem rzeczy*. [F.P. 396] W nim i ze względu na niego, dojrzałe spostrzeżenia są korygowane, a złudzenia rozpoznane.

Opis *wiary spostrzeżeniowej* potwierdza omawianą wcześniej koncepcję nietematycznej syntezy przechodzenia. Synteza spostrzeżeniowa, twierdził autor *Fenomenologii percepcji*, jest otwarta. Z tego względu nie daje nam absolutnej pewności istnienia swoich przedmiotów – zawsze możliwy jest zawód, wystąpienie złudzenia. Niesie ona pewne roszczenie do prawdziwości, które w biegu spostrzeżenia potwierdzi się lub nie. Istnieje jednakże pewność absolutna – dotyczy ona świata w ogóle, a nie jego przedmiotów. Tworzy się w totalnym *otwarcu, ufności*, z jaką podmiot pierwotnej percepcji przyjmuje świat. Halucynacja jest właśnie utratą tej pierwotnej wiary, całkowitym lub tylko częściowym odwróceniem się od bezpośrednio przeżywanego świata.

Powtórzmy główne tezy – nieabsolutne i niekonieczne istnienie świata zwykłej percepcji nie oznacza, że jego istnienie jest jedynie przypuszczalne lub wyczerpuje się w permanentnej obecności w spostrzeżeniu. Możemy wątpić w realne istnienie tego lub innego przedmiotu spostrzeżenia. Jednak w niczym nie podważa to bardziej podstawowej pewności istnienia świata w ogóle, danej w totalnym otwarciu realizowanym przez intencjonalność ciała. Świadomość tematyczna nie odgrywa zatem konstytutywnej roli w przeżywaniu fenomenu realności. Zaufanie, jakie żywimy dla świata i jego przedmiotów, nie wypływa z refleksji, lecz stąd, że refleksyjna świadomość podejmując czasową strukturę świadomości zaangażowanej zyskuje zarazem przeżywany przez nią świat. [zob. F.P. 397]

Korelatem *pierwotnego otwarcia* jest świat jako horyzont. Tu tworzy się owa Husserlowska wiara (*Urglaube*), w ramach której każdy przedmiot i każdy fragment świata zostanie oznakowany jako realny

lub złudny. Ta źródłowa wiara w stabilny świat leży u podstaw rozpoznawania stałych przedmiotów w ich stałych określeniach. Jedność rzeczy spostrzeżonej jest zatem pewnym aspektem jedności świata jako horyzontu, w którym rzecz się ustanawia. Jest *niepowtarzalnym akcentem, niepowtarzalnym sposobem istnienia*, a jednak, możemy dodać, pochodnym wyrazem bezpośrednio danej jedności świata jako horyzontu. Rzecz konstytuuje się w tym ogólnym tle, jakie projektuje intencjonalność ciała. Świadome rozpoznanie przedmiotu – percepcja empiryczna, wykorzystując aktualną konfigurację pola, może testować dany przedmiot czy fragment pola pod względem prawdziwości, może kwestionować jego rzeczywisty charakter. Nie jest wszakże w stanie podważyć absolutnej pewności, jaką niesie spotkanie cielesnego podmiotu z samym światem.

Pierwotna percepcja jako podstawa świata zwykłej percepcji staje się polem wszystkich możliwych pól, horyzontem wszelkiego doświadczenia. Wszelkie spostrzeżenia muszą się do niej odnosić. Wszelkie spostrzeżenia w niej znajdują zasadę jedności i realności. Ze swej istoty są bowiem momentami tej jednej, jedynej, jednorodnej i pierwotnie danej całości świata. Ów nietematycznie obecny świat pozostaje tym samym światem przez całe nasze życie. Tym samym horyzontem, wewnątrz którego dokonujemy korekty poznań, horyzontem prowadzącym je przez złudzenia i błędy w kierunku prawdy – do rzeczywistości samej. [zob. F.P. 378]

Ostatecznie, skoro istnienie tego, co aktualnie spostrzeżone jest intencjonalne, nigdy absolutnie konieczne, to również poznanie na nim wsparte nie odkryje w pełni rzeczywistości. Rzeczywistość jest i pozostanie dla nas tajemnicą. Taka jest konsekwencja uznania ciała za czynnik ustanawiający podmiot w świecie. Parafrazując styl *Fenomenologii percepcji*, możemy powiedzieć: być egzystencją cielesną, to być nacechowanym *dwuznacznymi* strukturami świata. Określenie – *l'être-au-monde* oznacza zatem taki sposób przynależności do świata, w którym każde jednostkowe poznanie wprowadza do nieogarnionej całości – do świata jak horyzontu. Ogólny i bezosobowy charakter struktur ciała sprawia, że są w podmiocie horyzonty, które nigdy nie mogą się w pełni ustalić, dookreślić. Przebiega w nim pewne życie zapadające w przeszłość i jednocześnie sięgające do jeszcze nieokreślonej przyszłości. W rezultacie, jednostkowe Ja i jego spostrzeżony świat zawsze będą miały charakter względnej, tylko czasowej jedności. Stąd też, podmiot

rozwijając spostrzeżeniową artykulację świata osiągnąć może tylko względną i niepełną tożsamość i samowiedzę. Nie jest raz na zawsze ukonstytuowanym, trwałym podmiotem – jest *egzystencjalnym stylem* tworzącym się i potwierdzającym poprzez czas.

Jak można przypuszczać, M. Merleau-Ponty odnosi się w omawianym fragmencie do słynnej formuły z *Krytyki czystego rozumu*, gdzie Kant określa przedstawienie *myślę* (pierwotną apercepcję), jako niezmienną i statyczną jedność, w której syntetycznie powiązana jest różnorodność przedstawiień⁷. Przeciwwstawienie się wszelkiej filozofii akcentującej naczelną dla doświadczenia pozycję świadomości kategoryjalnej kulminuje w tezie: nie istnieje immanentna sfera, w której świadomość osiąga całkowitą jasność wykluczającą wszelkie ryzyko błędu. Świadomość nie posiada tego sensu i tej jedności, które mogłyby uzasadnić jej pozycję *poza*, czy też *ponad* światem. Korelatywnie, także świat doświadczenia nie może mieć tej pełni i tego charakteru konieczności co idee. Jego jedność jako intencjonalny projekt, nigdy nie jest efektywnie dana, lecz domniemana.

Chociaż powyższe stwierdzenia w dużym stopniu podważają tradycyjnie pojmowaną świadomość, nie oznacza to, że M. Merleau-Ponty zaprzecza realności *cogito*, jego podstawowej zdolności wycofania się ze świata. Jednak tak mocne podkreślenie zależności *cogito* od intencjonalności ciała przesądza o tym, że poznanie nie ma szans na jakąkolwiek autonomię. Podobnie też, wskazując na zależność przekonania o realnym istnieniu świata od intencjonalności ciała, nie chce kwestionować jego realności. Jego stanowisko trafnie określił jeden z komentatorów jako *względne – absolutne*⁸. Świadomość jest względna z dwóch powodów. Po pierwsze jej artykulacje świata zależą od wrodzonych struktur ciała, po drugie nie rozporządza efektywnie poznaniem obejmującym całość przedmiotów doświadczenia i przejrzystym wglądem w siebie. Jednakże, świadomość jest również absolutna, gdyż jako subiektywność uzależnia od siebie, konstytuuje swój świat myśli.

Stosunki: względny – absolutny podkreślają wzajemną transcendencję świata i świadomości i wzajemny ich związek. Po stronie przedmiotowej istnieje coś, co wymyka się wszelkim próbom ar-

⁷ I. Kant., *Krytyka czystego rozumu*, B 131.

⁸ T. Langan, *Merleau-Ponty's critique of reason*, New Haven and London 1968, s. 74.

tykulacji, coś zupełnie obcego, czego nie ukonstytuowaliśmy, a mimo to wciąż staramy się wypowiedzieć. Po stronie podmiotowej analogicznie, także napotykamy na tajemnicę – świadomość z powodu zaangażowania w świat nigdy w pełni nie osiągnie samowiedzy.

Podsumowanie

Nasze przedstawienie M. Merleau-Ponty'ego teorii percepcji, którego motywem przewodnim było zagadnienie stałej obecności przedmiotów *resp.* świata danego w zwykłym spostrzeżeniu, objęło bez mała całą koncepcję doświadczenia naszkicowaną w *Fenomenologii percepcji*. Od przeżywanej bezpośrednio całości wzajemnej prezentacji ciała i świata, od bezosobowego i nacechowanego ogólnością podmiotu i jego świata jako horyzontu, do podmiotu indywidualnego, wolnego i świadomego oraz jego wieloaspektowego świata. Teoria ta w zamierzeniu miała przekroczyć tradycyjne opozycje intelektualizmu i empiryzmu przez ukazanie ich wspólnego źródła – *pierwotnej percepcji*. Punkt wyjścia, w którym jeszcze nie ma subiektywności przeciwstawionej światu obiektywnemu stwarzał szansę prześledzenia genezy tych późniejszych opozycyjnych pojęć i stanowisk. Powrót do pierwotnej percepcji był jednocześnie upomnieniem się o cielesne podstawy egzystencji.

Nieprzypadkowo teoria ciała własnego jest teorią spostrzeżenia zmysłowego. Otwarcie na świat realizowane przez ciało umożliwia bowiem z jednej strony zakorzenienie świadomości w świecie, a z drugiej stałą obecność świata jako horyzontu każdej jednostkowej sytuacji percepcyjnej czy poznawczej. Ciało własne jako intencjonalność jest fenomenem centralnym. Poprzez nie egzystencja urzeczywistnia siebie i włącza się w intersubiektywny i realny świat. Odpowiedź na pytanie, jak przygotowuje się wolny i świadomy podmiot oraz korelatywnie, jego świat, budowana była stopniowo: od analizy świadomości ciała przeżywanego, przez jego znaczenie dla przyswojenia świata, aż do ukrytej obecności ciała w poznaniu pojęciowym. Wkład intencjonalności ciała w świadome bycie w świecie okazał się na tyle konstytutywny, że jej dezintegracja, jak zilustrowały to przykłady patologii i eksperymenty, pociągnęła za sobą rozbicie świata doświadczenia. Tym samym oznaczała koniec bycia świadomym w ludzkim, intersubiektywnym świecie.

W części referująco-wyjaśniającej zasygnalizowaliśmy niektóre z wątpliwości i zastrzeżeń. Przede wszystkim sporną kwestię stosunku intencjonalności ciała do intencjonalności kategorialnej, zagadnienie bezosobowego podmiotu percepcji, syntezy spostrzeżeniowej, statusu refleksji radykalnej, szczególnego stylu interpretacji Kanta i Husserla. Inne, już bardziej szczegółowe, lecz niemniej decydujące o trafności całej naszkicowanej tu koncepcji doświadczenia, omówimy w rozdziale ostatnim.

Rozdział ④

Znaczenie tego, co nieobecne

Radzić sobie z tym, co nieobecne, jest dla człowieka nawet bardziej podstawową formą transcendencji niż umiejętność abstrahowania pojęć ogólnych¹.

Wstęp

Krytyczne rozważenie zarysowanej w poprzednich rozdziałach teorii poprzedzimy przedstawieniem jej najważniejszych tez.

Cielesne bycie w sytuacji poprzedza Ja świadome. W jego centrum leży całościowy projekt – *logika świata*. Przeżyta w pierwotnej percepcji prawda o świecie i pewność jego istnienia stanowi podstawę spostrzeżenia empirycznego i kolejnych dziedzin egzystencji – poznania i kultury. Przeżywanie jest pierwotne wobec poznania a egzystencja cielesna wobec świadomej. Cielesno-czasowy podmiot spostrzeżenia realizuje fundamentalne *otwarcie* wyrażone w terminach *bliskości*, *współlistnienia* i *komunii*. Daje *zarys świata* i wyznacza ramy obecności w nim podmiotu – jego pole doświadczenia. Jest egzystencją ogólną i bezosobową, jego trwała obecność w procesach percepcji zapewnia obecność świata i innych podmiotów – wstępną strukturyzację i prezentację świata i przedmiotów jako trwałe i określone jednostki.

Zanim przejdziemy do krytycznego omówienia problemów, jakie niesie teoria percepcji, należy powiedzieć kilka słów o charakterze komentarzy. Jej różne aspekty dyskutowali między innymi: De Waeh-lens, Tilliet, Zaner, Hogemann, Kwant, Luipen, Melle, Plügge, Sichère,

¹ R. Sokolowski, *Husserl as a tutor in philosophy*, „Journal of the British Society for Philosophy”, 1988 nr 3, s. 300.

Langan, Mallin, Strasser, Waldenfels. Ich prace stanowią zaledwie część obszernej literatury poświęconej twórczości M. Merleau-Ponty'ego. Ponieważ nasz temat ograniczony został do zagadnienia percepcji i jej przedmiotu, z konieczności pominieliśmy tych, którzy skupili swoją uwagę wyłącznie na zagadnieniu poznania pojęciowego, języka, społeczeństwa, historii czy bytu.

Ze znanych mi autorów właściwie tylko prace Mallina i Langana dają całościową, choć w wielu punktach rozbieżną interpretację. Przedstawiają one filozofię M. Merleau-Ponty'ego jako spójną całość. Są tym cenniejsze, gdyż niezależnie od trafności, stanowią pierwsze próby wszechstronnej interpretacji, podkreślające jej oryginalność. Prace te wymagają dobrej znajomości podstawowych terminów tej teorii. Ponieważ metafizyka zakłada tu fenomenologię poznania, tylko w małym stopniu zostały one uwzględnione w niniejszym opracowaniu. Wykorzystaliśmy natomiast zamieszczone tam niektóre uwagi dotyczące nietematycznej świadomości i świata przeżywanego (Langan), oraz najlepszej sytuacji epistemicznej, jakości zmysłowych i wyglądów (Mallin)².

Wśród komentarzy wyróżnia się praca Sichre'a – błyskotliwe i -inspirujące odślonięcie głównych aporii stanowiska M. Merleau-Ponty'ego³. Charakter rzetelnego wprowadzenia ma rozprawa Robineta⁴. Za najlepszy komentarz do pierwszych dwóch prac M. Merleau-Ponty'ego powszechnie uchodzi *Une philosophie de l'ambigüité* De Waehlensa⁵. Jednak można odnieść wrażenie, że uznanie tytułowej *dwuznaczności* za cechę wszystkich naczelnych pojęć, jakimi operuje, M. Merleau-Ponty, nie pozwala w pełni wyjaśnić samego punktu wyjścia – pytań i problemów, jakie właśnie ona kryje.

Wybitna praca Zanera, który w swoich uwagach krytycznych wysunął chyba najwięcej zarzutów, jest przykładem komentarza porównującego i oceniającego myśl M. Merleau-Ponty'ego ze stanowiska Husserla. Nie pozwala to jednak w pełni docenić tego, co najbardziej

² T. Langan, *Merleau-Ponty's critique of reason*, New Haven and London 1968, s. 183–184; S. B. Mallin, *Merleau-Ponty's philosophy*, New Haven and London 1979, s. 108–157.

³ B. Sichère, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, Paris 1982.

⁴ A. Robinet, *Merleau-Ponty*, Paris 1970.

⁵ A. De Waelhens *Une philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Merleau-Ponty*. Louvain 1951.

oryginalne i właśnie swoiste w koncepcji M. Merleau-Ponty'ego⁶. Ważną publikacją dotyczącą źródeł inspiracji i wpływów, jakim ulegał autor *Fenomenologii percepcji*, jest rozprawa Geraetsa⁷. Na szczególną uwagę zasługuje jego trafne określenie, na czym polega odmiennosc w punkcie wyjścia i metodzie *Struktury zachowania* i *Fenomenologii percepcji*. Ciekawą też jest praca Hogemanna, rzeczowo wyjaśniająca i klasyfikująca podstawowe tezy fenomenologii M. Merleau-Ponty'ego⁸.

Wiele z podanych wyżej rozpraw cechuje wysoki poziom ogólności, przy ich lekturze często odnosi się jednak wrażenie pewnej arbitralności stanowisk czy też pochopności, z jaką autorzy zmierzają do swoich rozstrzygnięć. Uderza niewspółmierność bogactwa pomysłów M. Merleau-Ponty'ego wobec proponowanych przez komentatorów konkluzji. Częściowo odpowiedzialny za ten stan rzeczy jest sam M. Merleau-Ponty, dookreśla bowiem swoje podstawowe pojęcia w biegu analizy. Powracają one kołowo, zyskując coraz to nowe odcienie znaczenia i bardzo często daleko odbiegają od znaczenia tradycyjnego. Widzieliśmy, że dla ukazania pełnej treści pojęcia percepcji należało zrekonstruować szereg jego powiązanych aspektów. Czytelnik *Fenomenologii percepcji* musi dobrze je pamiętać, wówczas dopiero ma szanse uchwycić intencje metaforycznych sformułowań i nie pozostanie przy znaczeniu słownikowym. Pojęcia są tu *streszczeniem* procesu tworzenia się sensu i praktycznie w oderwaniu od niego nie mogą być zrozumiałe. Obok przedstawienia najważniejszych zarzutów wysuniętych przez komentatorów zamieścimy własną ocenę całego projektu reformy fenomenologii przez przekształcenie jej w analizę egzystencjalną.

1. Percepcja źródłowa – pytanie o podmiot

Jakie są ostateczne konsekwencje uznania bezpośredniej komunikacji ze światem za podstawę wszelkiego doświadczenia? Tak sformułowane pytanie dotyka samej istoty przedstawionej teorii. Wiąże się również z wcześniej zasygnalizowanymi wątpliwościami: brakiem odróżnienia między odczuwaniem zmysłowym a spostrzeganiem, okreś-

⁶ R. Zaner, *The probleme of embodiment*, The Haque 1971.

⁷ T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente*. The Haque 1971.

⁸ F. Hogeman, *Das Probleme der „perception“ in der Phänomenologie M. Merleau-Pontys*. Köln 1973.

leniem podmiotu percepcji źródłowej jako bezosobowego *się* i waha-
niem pomiędzy dogmatyzmem poznawczym a postawą krytyczną.

M. Merleau-Ponty'ego określa więź między podmiotem a światem jako *radosną kontemplację, bezinteresowne cieszenie się* obecnością świata. Podmiot jest egzystencjalnie *otwarty (nastrojony* – jak powiedziałby Heidegger) na przyjęcie świata, który *wspaniałomyślnie* mu się ofiaruje. [por. F.P. 491, 492] Otwarcie to pozbawione jest wszelkiej intencji zawłaszczenia, użytkowania, a nawet poznawania. To świat sam ofiaruje się w prezentacji źródłowej, która w ten sposób staje się genezą sensu. Jesteśmy *skazani na sens* tworzoney we wzajemnym ofiarowaniu się świata i ciała. [F.P. XIV]

Taki punkt wyjścia pozwala podważyć Husserlowską tezę o konstytucji sensu w świadomości i, podkreślając jej zaangażowanie, przeciwstawić świadomości transcendentalnej rodzimy (*autochtone*) sens świata. [zob. F.P. 503] W entuzjazmie pierwotnego spotkania z *wielką księgą świata* ciało obdarowane zostaje sensem wszystkich sensów. [por. F.P. 218] W ten sposób spostrzeganie i poznawanie zabezpieczone zostaje przed wątpliwością i błędem. Podmiot zyskuje bezpośrednią pewność istnienia świata i horyzont możliwego sensu. Ciało – *narzędzie do badania świata* – podejmuje i rozwija znaczenia już obecne w świecie, czekające, aby zostać wypowiedziane. Różnorodność nastawień do świata znajduje swoje ugruntowanie w tej komunikacji, która jest *tajemnicą i darem*. [F.P. 147, 171]. Ciało jest tym uprzywilejowanym znakiem, w którym dokonuje się pierwsze odczytanie globalnie przyjętego sensu, czy mówiąc precyzyjniej – autopräsentacja świata. Jako przestrzeń ekspresji *narcystycznie zamyka się w sobie*, samo się znaczy za pomocą świata i świat znaczy się za jego pośrednictwem. [por. F.P. 383, 217, 369] Percepcja źródłowa jest jak język, który mówi sam do siebie, gdyż nie ma jeszcze rozdzielenia na podmiot i przedmiot. *Sens słowa jest tylko przedłużeniem znaczenia gestu*. [F.P. 208]

M. Merleau-Ponty definiuje podmiot jako *transcendencję ku światu*. [F.P. 487] Nie określa jednak, w jaki sposób może pojawić się w polu obecności rozdziew (*clivage*), czy też wewnętrzne zdwojenie (*dédoublement*), które umożliwi przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu – sam ruch transcendowania. [zob. F.P. 419, 471] Z jednej strony chciałby zachować autonomiczny sens świata, a z drugiej konieczność jego konstytucji. Nadawanie sensu opisuje bowiem jako jego rekonstrukcję, która zakłada sens źródłowy. Swoją uwagę kieruje na ogólne struktury

ciała umożliwiające egzystencjalne otwarcie przestrzeni, które ma pozwolić na dominację nad polem i ugruntować samą możliwość myślenia. Podmiot ma władać strukturą pola kierując jego modulacjami przez określanie przyszłego kierunku doświadczenia. W ten sposób zyskuje względną wolność. Jednak dominacja taka jest nieodłączna od tworzenia tej struktury. W opisie pola obecności jako przestrzeni otwarcia realizowanej przez ciało nacisk pada jedynie na charakterystykę otwarcia umożliwiającą to pole, czyli na funkcję *projektowania świata przez ciało*. Nie wyjaśniło to, jak podmiot sam w nim uczestniczy i ustanawia się. Trudno bowiem przyjąć tezę głoszącą, że świat sam wspaniałomyślnie oferuje się cielesnej egzystencji, która ponadto natychmiast nie wikła go w swoje projekty, a jedynie pozwala mu *cudownie* pokazać się. Trudno wyobrazić sobie, że zrozumienie świata dokonuje się *samo przez się* w totalnym akcie *przyłgnięcia*, bez uczestnictwa podmiotu.

Już zakresowość zmysłów, jak można przypuszczać, ogranicza to otwarcie, a to oznacza, że nie jesteśmy otwarci na cokolwiek, ale właśnie tylko na dostępne nam aspekty. Percepcja wobec tego nie może potencjalnie zawierać całego dialogu ze światem. Fakt, że związek podmiotu ze światem nie jest związkiem *zewnętrznym*, nie oznacza, że podmiot nie ustawia świata ze względu na siebie. *Komunia, współżycie i ofiarowanie*, które niczego nie zmienia i pozwala światu pokazać się w sposób czysty, we własnej osobie, sugeruje tajemniczy *kontakt ontologiczny* ciała i świata, który ma zapewnić neutralny punkt wyjścia, podobnie jak Husserlowska redukcja transcendentálna.

Czy wobec tego nie należy powiedzieć, że to podmiot jest podstawą struktury obecności, że uczestnicząc w niej ustanawia siebie – realizuje różne sposoby bycia w świecie, korelatywnie, nabywa jego różne aspekty?

Przytoczmy wypowiedź De Waehlensa: *Nie przytrafia się człowiekowi – w tym człowiekowi, którym jestem ja sam – nic takiego, w czym nie brałby on zasadniczego udziału. Nie jest on jedyną postacią w grze, ale gra nigdy nie odbywa się bez niego*⁹. To podmiot jest tym czynnikiem, który aktualizuje swoje przeżywanie, wciąga pole percepcji w cało-

⁹ A. De Waelhens, *Heidegger i problem podmiotu*, „Aletheia”, Warszawa 1980 nr 1(4), s. 187.

ściowy proces integracji (budowania swojej czasowej jedności) i swojego świata. Natomiast przyjęcie doświadczenia pierwszego, do którego można wrócić jako do miary wszelkiej prawdy, nie pozwala na głębsze pokazanie roli podmiotu. W ramach takiej struktury pierwotnego doświadczenia trudno bowiem znaleźć dla niego miejsce.

Czy, aby zrozumieć możliwość realizowania przez podmiot różnych postaw, sposobów bycia, należy wrócić do *naiwności pierwotnej percepcji*? Sądzymy, że nie jest to możliwe. Nie chodzi tu o podważenie egzystencjalnego kontaktu, ale o podkreślenie jego niewyłącznie percepcyjnego charakteru. Źródłem sytuacji jest nie tylko kontakt ze światem naturalnym, również podmiot jako od początku komunikujący się z innymi i z samym sobą, jest takim źródłem. Jesteśmy zawsze w sytuacjach *sztucznych*, nasyconych emocjonalnie, wyrażalnych językowo. Raczej z tego względu, że od początku tkwimy w tych wszystkich odniesieniach jednocześnie, możemy uczynić jedno z nich wiodącym. Zasadnie można mówić też o kontemplacji czysto zmysłowej, jednak w innym *duchowym* już sensie.

Kłopoty z określeniem podmiotu wyrosły z podważenia jego tradycyjnego ujęcia jako substancji, przy jednoczesnym zachowaniu trwałej podstawy, jaką jest podmiot pierwotnej percepcji. Chodzi tu o przejście od świadomościowego punktu odniesienia do egzystencjalnego. Ową podstawą staje się teraz *otwartość, bezpośrednia komunikacja z bytem*, dająca przestrzeń, w której to, co jest, może się dopiero pojawić. M. Merleau-Ponty podobnie jak wcześniej M. Heidegger zakwestionował podmiot myślenia jako punkt wyjścia. Naczelne zagadnienie filozofii nowożytnej, jakim jest poznanie, kryje bowiem bardziej podstawowe pytanie o sposób bycia podmiotu, który stanowi zarazem podłoże poznania i myślenia dyskursywnego w ogóle. Pytanie to doprowadziło do podważenia pojęcia podmiotu jako substancji zachowującej tożsamość i stałość tego, co obecne. Jej miejsce dla M. Merleau-Ponty'ego zajmuje percepcja, a dla M. Heideggera *bycie-w-świecie*. Bycie już wprowadzonym w świat, już jakoś z nim zaznajomionym okazuje się bardziej podstawowe niż świadomy namysł i wiedza. Obaj filozofowie zwracają uwagę na to, że fenomen świata współokreśla strukturę bycia Ja¹⁰.

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979 wyd. 15, s. 321.

Heidegger jednak nie twierdzi, że to pierwotne, przedpojęciowe rozumienie świata cechuje bezpośrednia pewność i oczywistość – jak to ma miejsce w przypadku *źródłowej percepcji*. Przeciwnie, to co ontycznie najbliższe i znane, jest ontologicznie najbardziej oddalone, nieznanie i w swojej ontologicznej doniosłości (*Bedeutung*) wciąż pomijane¹¹. Analiza *Dasein* pokazuje, że rozumienie określa zawsze sytuacja, zazwyczaj wiąże się też z nieautentycznym sposobem bycia, anonimowym się, zakrywa raczej strukturę *Dasein*.

M. Merleau-Ponty odrzuca tradycyjne określenie podmiotu – *Ja myślę* jako trwałej podstawy wszelkiego doświadczenia, a wraz z nim przekonanie, że w akcie refleksji podmiot może osiągnąć samowiedzę bezpośrednio, w sposób pewny i oczywisty. Niemniej chce obie te cechy jakoś zachować, gdyż podkreśla bezpośrednią więź podmiotu pierwotnej percepcji ze światem, a w konsekwencji – absolutnie źródłowy charakter tego spotkania.

Obok dogmatycznego wątku – uznania percepcji za ostateczną podstawę poznania, jest jeszcze w *Fenomenologii percepcji* wątek krytyczny. M. Merleau-Ponty zdaje sobie sprawę, że nie da się efektywnie oddzielić dwóch funkcji ciała: pasywnej – *ciała najbliższej wzorującego się na świecie* i aktywnej – *ciała zdolnego do ekspresji*. Nie można wyróżnić warstwy zachowań naturalnych, niezależnych od duchowego czy kulturowego świata ludzkich wytworów. Każde zachowanie: poznawcze, percepcyjne czy wartościujące wiele zawdzięcza naszemu biologicznemu *aparatu światooobrazu* i jednocześnie zarazem go przekracza. Dla np. E. Strausa, do którego analiz M. Merleau-Ponty często nawiązuje, świat istoty żywej porządkuje się w czasoprzestrzennej formie bliskości i dali. Krajobraz mieści *kryjówki, pokarmy, miejsca odpychania, przyciągania i miejsca obojętne*. Nie jest to w żadnym razie czysty świat fizyczny. Obecność istoty żywej przekształca go i nadaje bodźcom sens, jakiego wcześniej nie miały.

Czynnik różnicujący *prostotę* zwierzęcego życia i egzystencji ludzkiej M. Merleau-Ponty określa też jako *geniusz dwuznaczności*¹². W przedmowie do swego dzieła pisze, że *świat fenomenologiczny nie jest eksplikacją bytu uprzednio istniejącego, lecz ustanowieniem bytu, sztuką*

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 43.

¹² M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. S. Cichowicz, E. Bienkowska, J. Skoczylas, Warszawa 1976 s. 103; por. F. P. 221.

realizacji prawdy. [F.P. XV] Sugeruje tym samym, że podmiot nie tylko odsłania sens światu, który sam świat mu prezentuje. [zob. F.P. 503] Rekonstrukcja sensu jest jednocześnie jego konstytucją. Poznawanie to nie tylko kontynuacja odczuwania. Jego właściwy sens tworzy przeciwstawienie się odczuwaniu, rozwinięcie nowego porządku, który nie jest prostym odtworzeniem *oznakowania ciała mową świata*. Taka jest konsekwencja sformułowania: *Żyjemy w świecie, gdzie słowo jest ustanawiane, wprowadzane*. [F.P. 214]

Wyrażenie prawdy związane jest ze znaczeniami językowymi, a w mniejszym stopniu z odczuwaniem i percepcją zmysłową. W totalności pierwotnego otwarcia należy już znaleźć miejsce na przeciwstawienie świata według podmiotu światu pierwotnie danemu. Wydaje się, że poszukiwaniu ostatecznego źródła prawdy towarzyszy pomińanie jej wewnętrznego charakteru. [zob. F.P. 151, 219, 229] Sens słowa ma niewątpliwie cielesny ekwiwalent, lecz jest nie tylko *przedłużeniem gestu*. [zob. F.P. 208] Na przeszkodzie w uznaniu szczególnej autonomii poznania stoi właśnie prymat percepcji pierwotnej – pierwszej i niewątpliwej. Poznanie zyskuje w ten sposób zabezpieczenie swej sensowności i przedmiotowości, jednak za cenę utraty własnej autonomii. Jaka jest różnica – możemy zapytać – między sensem sensów a bezsensem? Jak ciało może inicjować pracę znaczenia jednocześnie *stapiając się* ze światem jako obecnością niewyczerpywalną? [zob. F.P. 516] Czy ten stan rzeczy nie wymaga jednak przyjęcia podmiotu jako możliwości realizowania dystansu, a stopienia się ze światem ewentualnie jako potencjalnej możliwości, a nie sytuacji wyjściowej? To podmiot zatapia się w doświadczeniu ciała, podmiot mówi, a nie świat przemawia magicznie jako *skarbnica znaczeń* – źródło wszelkiego sensu¹³. Niektóre uwagi M. Merleau-Ponty'ego o poznawaniu zdają się uzasadniać właśnie taką sugestią. [zob. F.P. 103]

Generalnie należy powiedzieć, że M. Merleau-Ponty wychodzi od uznania oczywistości pierwotnej percepcji za warunek konstytucji realności, racjonalności i subiektywności, a zatem za dziedzinę analogiczną do Husserlowskiej czystej świadomości. Jednocześnie konkretne analizy wskazujące na nieodłączną pojęciowość wszelkiej percepcji, sugerują raczej uznanie jej za dziedzinę tego, co – choć jeszcze

¹³ B. Sichére, *Merleau-Ponty où le corps de la philosophie*, s. 76.

niestematyzowane – nie jest obce językowi. [np. F.P. 466] Prowadzą wobec tego do szerszej struktury doświadczenia (podmiotu), której są aspektami. Między tymi biegunami oscyluje jego myśl, nie mogąc skryształizować się w jednoznaczne stanowisko.

2. Ciało jako moje własne

Ciało jest bezosobowym i zachowującym ogólność podmiotem percepcji. W jakim sensie jest ono miejscem przyswajania mojego świata i w jaki sposób wyznacza w nim moje miejsce? [zob. F.P. 180, 502] W jaki sposób może pouczać mnie o rzeczach, skoro jest we mnie bez mojego udziału i, w radykalnym sensie, jest różne od doświadczenia *Ja* świadomego? W jakim znaczeniu ciało jest autorem ogólnego projektu mojego bycia w świecie? Czy teza głosząca, że dzięki posiadaniu ciała włączam się w świat i urzęczywistniam własną egzystencję, nie wskazuje, że to jednak człowiek, cielesno-duchowy podmiot *projektuje* swój świat, a nie tylko *podejmuje* projekt dostarczony mu przez bezosobowe ciało? [zob. F.P. 467]

Pojęcie projektu spotykamy u Heideggera. Egzystencja człowieka nosi nazwę projektu lub planu¹⁴. *Projektowanie* nie polega na odniesieniu do czegoś zewnętrznego ani też zachowaniu według obmyślonego planu. Jest ono zakreśleniem pola faktycznych możliwości egzystencji. Faktyczność natomiast jest już zawsze moją własną. Moje możliwości są moimi własnymi – egzystencja jest spełnieniem projektu samej siebie. Dla M. Merleau-Ponty'ego podstawa faktyczności jest bezosobowa. Dla Heideggera zawsze już moja własna. *Das Man* (Sic) natomiast dotyczy sposobu istnienia – tego, co robimy ze swoją egzystencją, czy kształtujemy nasz autentycznie własny *modus existendi*, czy też podążamy za dyktatem tłumy. To *Ja* może myśleć i działać jak inni – pozbawić się oryginalności, *upaść* w nieautentyczność. Nie bronimy tezy głoszącej, że w percepcji zawsze działamy osobiście, jednak fakt, że promień świadomej uwagi porusza się w potencjalnie otwartym tle, świadczy właśnie o zasadniczej więzi obu momentów percepcji: świadomej – tematyzującej i potencjalnej – spontanicznej. *L'on* (podmiot źródłowej percepcji) należałoby raczej ująć jako konieczny moment strukturalny bytu świadomego, a nie jego

¹⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 145.

absolutną podstawę. Wymienione wątpliwości można uchylić jedynie przekształcając i relatywizując dualistyczną tezę: ogólne i bezosobowe ciało – jednostkowa i tematyzująca subiektywność.

Trzeba raczej powiedzieć, że zarówno ciało własne, jak i globalnie dany mu świat należą do podmiotu – są jego *własnymi możliwościami*. Termin *ciało własne* znaczyłby, że struktury pierwotnej percepcji nie tyle należą do ciała, ile są strukturami cielesnego podmiotu. Sferę beosobowego *się* można by tylko relatywnie oddzielić od dziedziny *Ja*, jako potencjalność podmiotu – w istocie mu nie obcą, choć z nim nietożsamą. Rozróżnienie: indywidualne – ogólne również trzeba rozumieć funkcjonalnie. Wtedy nie jest paradoksem powiedzenie, że choć w percepcji większość procesów przebiega spontanicznie, bez udziału i zaangażowania *Ja* świadomego, nie przestają one należeć do niego. Czyn świadomy objawia ludzką osobę, spontaniczna percepcja jej cielesność. Należą one w równym stopniu do podmiotu, choć wyrażają jego różne aspekty i cele.

Celem percepcji jest maksymalne rozjaśnienie sytuacji, wypracowanie zasady działania otwierającej możliwie jasny i wyraźny *spektakl*. Stąd, że zasady tej nie możemy świadomościowo określić, gdyż objawia się jedynie w działaniu, w przeżywaniu, nie wynika, że ciało samo *organizuje* sytuację. Wchodzą one w szerszą strukturę podmiotu, to właśnie dlatego nigdy nie jesteśmy w sytuacjach czysto percepcyjnych, lecz jednocześnie zawsze już zabarwionych *antropologicznie*. Co, z drugiej strony, M. Merleau-Ponty dostrzega np. w analizie typów przestąpienia. Zatem na pytanie W.A. Luipena: czy *afirmacja ego-ciała nie jest już afirmacją podmiotu*, w świetle tych uwag, należałoby odpowiedzieć twierdząco¹⁵.

Określenie ciała i świata jako dwóch momentów tej samej struktury – *obecności*, w której świat sam wypowiada się oferując ciału *skarbnicę znaczeń*, wydaje się zatem niepełne. [zob. F.P. 492] Należy już tutaj znaleźć miejsce dla podmiotu jako zdolności realizowania dystansu. Tylko dlatego doświadczenie ciała może być tym miejscem, w którym konstituuje się moja egzystencja i moje poznawanie. Pole percepcji wiąże się przeto z całkowitą strukturą doświadczenia. Był świadomy to

¹⁵ W.A. Luipen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 34.

nie tyle aktualne pole, ile właśnie podmiot aktualizujący swoje przeżywanie, integrujący czy też interpretujący za pomocą obiektywnych mediów – czasoprzestrzeni i języka, rezultaty zmysłowego przeżywania. Na tej drodze możliwe jest również rozwiązanie zagadnienia jednostkowości podmiotu, wyjaśnienie, w czym ciało jest zawsze moje, a nie tylko bezosobową egzystencją, która w tajemniczy sposób działa we mnie.

Analiza stosunków jednostkowe – uniwersalne jest, jak można sadzić, znacznie bardziej złożona. Proste przeciwstawienie ogólnych struktur ciała indywidualizującym momentom doświadczenia – tematycznej świadomości, nie wystarcza. Również dlatego, że egzystencja staje się coraz bardziej uniwersalna wchodząc w świadomy dialog, przyswajając tradycję zawartą w języku, historii, nauce itd. Stając się coraz bardziej uniwersalną jest też coraz bardziej indywidualna. Wszystkie te czynności opierają się na akcie myślenia – aktywności *sensu stricto* podmiotu. Podobnie powrót do zmysłowego świata nie jest cofnięciem się wyłącznie do wspólnego uniwersum percepcji, lecz również do tego co jednostkowe, dane w swojej niepowtarzalności – *tu i teraz*. Wyjaśnienie jednostkowości doświadczenia wymaga w ogóle wyjścia poza perspektywę czysto teoriopoznawczą. Odrębność własną tworzymy dzięki niepowtarzalnej umiejętności uczestniczenia i współtworzenia symbolicznej i intersubiektywnej przestrzeni. [zob. F.P. 467]

Przyjęcie prymatu percepcji i przeżywania nad poznawaniem – główna teza *Fenomenologii percepcji*, jest jednym z powodów rozdwojenia podmiotu i trudności z jego określeniem. Rozwój człowieka nie polega na percepcyjnym opanowaniu naturalnego otoczenia, a następnie, wychodząc z tej podstawy, przyswojeniu kolejnych dziedzin: świata znaczeń, innych osób, wartości itd. Jest to od początku niepodzielny proces, w którym wyżej wymienione aspekty wzajemnie przenikają się i motywują. Napięcie między przeżywaniem i percepcją, niepowtarzalnością zachowania osobowego i ogólnością poznawania, świadczy o tym, że są to opozycyjne i zarazem dopełniające się struktury świadomości, czy raczej należy powiedzieć – bytu świadomego.

Tak jak wątpliwe jest twierdzenie Husserla, że istnieje autonomiczna dziedzina świadomości, tak też problematyczne jest uznanie pierwotnej percepcji za absolutne źródło. Utrzymanie prymatu percepcji i oparcie na niej wszystkich innych dziedzin egzystencji powoduje szereg trudności i wskazuje z jednej strony na pewien dualizm *Fenome-*

nologii percepcji, a z drugiej na silny trend monistyczny. M. Merleau-Ponty oscyluje między tymi opozycjami. Można przypuszczać, że nie tylko ukryte założenia metafizyczne, lecz również narzędzia analizy, jakimi dysponuje, nie pozwalają na właściwe rozjaśnienie problemu. O pewnym redukcjonizmie świadczy pojęcie egzystencji, które miało wyeliminować ujęcie podmiotu jako substancji świadomej. Określenie egzystencji, jako *nadwyżki* nad bytem naturalnym – ciałem jako pewną całością określonych własności, jest zbyt wąskie. Przesądza ono, że intencjonalność ciała jednostronnie decyduje o charakterze egzystencji. [F.P. 194, 229]

Czy raczej nie należałoby znowu pojęcia te zrelatywizować i nie tylko nazwać egzystencją te procesy, które przekraczają ukonstytuowane już własności – *rzeczopodobny charakter*, lecz także przyjąć, że mogą one odbywać się na różnych poziomach? Osłabiając tezę o pełnej autonomii dziedziny bezpośredniej percepcji, można uchylić trudności wyrażone w zarzutach. Mamy tu na myśli proces subiektywacji, który ma miejsce w percepcji, do którego M. Merleau-Ponty zbliża się szukając wyjaśnienia jej indywidualnego charakteru przez analogię do doświadczenia estetycznego. Ostatecznie nie udało mu się przekonująco pokazać tego, w czym percepcja jest moja i ciało moim. Wybierając ekspresję artystyczną za model opisu tworzenia się indywidualnego świata jednostki, chciał jednocześnie zachować obecność subiektywności cielesnej i anonimowej. [zob. F.P. 192; 241, 176] Jednak doświadczenie estetyczne nie jest powrotem do naiwnego doświadczenia obecności świata. Raczej jest już jego pewną reprezentacją, a stąd odaleniem od postulowanej obecności. Łatwiej zrozumieć, dlaczego świat estetyczny, który przedstawia nam malarz, jest indywidualny, różny od totalnie danego świata pierwotnej percepcji, niż to, w jakim znaczeniu malarz rekonstruuje w swoich dziełach *zmysłową naukę* o świecie – widzi świat źródłowy, z którego wylania się wszelki sens. M. Merleau-Ponty widział także odrębność doświadczenia estetycznego i pierwotnej percepcji i nie próbował ich do siebie sprowadzać. [F.P. 213, 467] Mówi o świecie estetycznym jako o nowym typie przestrzenności. [F.P. 213, 333, 467]

Skoro się, które *sposprzega we mnie*, pociąga mnie w kierunku depersonalizacji a percepcja przebiega w atmosferze ogólności i anonimowości, to nasuwa się pytanie: w jakim sensie akty percepcji są też moimi – podmiotu świadomego, gdyż przeżywam je jako moje własne?

[F.P. 249–250] Czy tym samym świadomy moment percepcji – uważne spoglądanie, nie staje się momentem okazjonalnym?

Przypomnijmy tezy M. Merleau-Ponty’ego: wszelka percepcja tworzy się poprzez moje ciało, jest aktualizacją poznania skryształizowanego w jego zdolnościach. Ciało własne jako intencjonalność dokonuje strukturyzacji świata percepcji. Ono, jako *autonomiczne życie moich zmysłów*, jest *prawdziwym podmiotem percepcji*. [F.P. 250, 277] Każdy z moich zmysłów wyraża *Ja naturalne (moi naturel)*. Natomiast *Ja* świadome – to, które wybiera, myśli, ocenia i decyduje – pozostaje niezaangażowane. [F.P. 250] Odpowiedź Merleau-Ponty’ego na pytanie, dlaczego percepcje się, które spostrzega we mnie, są jednak moimi, brzmi: moje oczy, ręce itd. należą do mojego ciała własnego, przeto ich wrażliwość na świat zmysłowy jest jednocześnie moja. Co znaczy, jak można sądzić, że ciało własne jest anonimowe, ale w stosunku do *Ja* świadomego, tego, które myśli, wybiera i ocenia.

Trudno uznać taką odpowiedź za zadowalającą. Raczej skoro ciało własne umieszcza mnie w świecie i jest przeze mnie przeżywane jako moje własne, to nawet w tym relatywnym sensie nie może być anonimowe. Opisy zawarte w *Fenomenologii percepcji* zaprzeczają podwojeniu podmiotu. W tym przypadku trafniejsze wydaje się akcentowanie pewnej biegunowości. Jest to bliższe wymowie opisów i usuwa też wrażenie dualizmu. Biegunowość nie jest dualizmem. Czy wobec tego nie należy powiedzieć, że ciało nie dlatego jest *poznające*, gdyż samo jest intencjonalnością, lecz dlatego, że jest ciałem indywidualnej świadomości. Ciało nie może być podmiotem w ścisłym sensie. M. Merleau-Ponty stwarza pozorny problem i nie próbuje na niego odpowiedzieć¹⁶. Nierozstrzygnięta kwestia podmiotu nie pozwoliła również zadowalająco wyjaśnić fenomenowi ciała własnego jako mojego.

Plügge w swoim opisie przestrzenności danej w bezpośrednim doświadczeniu ciała własnego wielokrotnie nawiązuje do analiz M. Merleau-Ponty’ego, jego zdaniem ciało jako intencjonalność należy do podmiotu, choć nie jest z nim tożsame¹⁷. Niektóre uwagi z tej rozprawy pozwolą nam pokazać, na czym polega przynależność ciała własnego do podmiotu.

¹⁶ R. Zaner, *The probleme of embodiment*, s. 219–221.

¹⁷ H. Plügge, *Mensch und sein Leib*, Tübingen 1967.

Zazwyczaj zakres tego, co moje własne, jest właściwie nieuprzytomniony. Spontanicznie doświadczam siebie jako istotę nieograniczoną, nie dostrzegam, że jestem istotą przestrzenną. Dopiero w różnych sytuacjach i okolicznościach poznaję granice i zasięg przestrzenności mojego ciała. Mam doświadczenie przestrzenności własnej jakoś ograniczonej, które aktualizuje się, gdy moja sfera zostaje dotknięta, zraniona czy zagrożona¹⁸. Jednak podział zewnętrzne – wewnętrzne jest rozczłonkowaniem stosunku Ja do mojego świata i dotyczy mnie i świata – mojej przestrzeni swobodnego działania. Podstawą nietematycznego skierowania do świata, to znaczy takiego, w którym podmiot nie występuje jako świadomie kierujący swoją uwagą, jest bezpośrednio, spontaniczne bycie *gdzieś*. Fenomenalnie jestem bowiem raczej *tam* niż *tutaj*. *Tutaj* stale się zmienia i faktycznie jest identyczne z *Ja*. *Tam* jest identyczne z *Ty* – zamieszkujemy przestrzeń wspólną z innymi.

Pierwszymi cechami przestrzennego porządku jest *wspólnie* z oraz *u siebie*. *Tu* ma dialogiczny charakter w przeciwieństwie do punktowego *tu*, zobiiektywizowanego np. w doświadczeniu bólu, kiedy kategorię *tu* odnosimy do ciała własnego¹⁹. Plügge akceptuje przekonanie M. Merleau-Ponty'ego – istnieją różne sposoby bycia, przyjmowania przez ciało różnych postaci. Ich zakres rozciąga się od doświadczenia materialności ciała – w sytuacjach złego samopoczucia powiadamy, że głowa, ręce, nogi są *jak z drewna* – do nieokreślonego horyzontu. Cieleśność realizuje się wówczas jako proces pośredniczenia między *Ja* a *moim światem*.

Podmiot cielesny przebywa zazwyczaj *na zewnątrz*, przy rzeczach, za pośrednictwem działającego w sposób ukryty intencjonalnego ciała – jest w świecie i sam staje się przez to światem. Ciało własne jest nieokreślonym, pośredniczącym polem między cielesnym (*körperlichen*) *Ja* a *moim światem*²⁰. Ma ono charakter przejścia, którego biegunami są faktyczność ciała jako bryły, oraz ciało jako *możliwość wplynięcia na tę faktyczność*, jej zmiany w nośnik mojego tematu. To ostatnie określenie zbiega się z ujęciem ciała jako fundującego sens. Między *moim cielesnym Ja* a przestrzenią projektowaną przez ciało zachodzi stosunek wzajemnego wpływania. Z jednej strony mój świat odbija się

¹⁸ H. Plügge, *Mensch und sein Leib*, s. 7.

¹⁹ Tamże, s. 10.

²⁰ Tamże, s. 119.

w moim *Ja*, z drugiej *Ja* ma znaczenie dla sposobu prezentacji świata. Kiedy *Ja* dystansuje się wobec swojej cielesności – ciało nabiera charakteru rzeczowego, natomiast w przypadku granicznym pokrywa się – *Ja* w pełni wchodzi w czyn. Kiedy czuję się dobrze, moja wcielona świadomość i moja cielesność (*Körperlichkeit*) harmonizują ze sobą, ale nie są identyczne.

Stosunków między bryłą cielesną a intencjonalnością ciała nie można opisywać jak M. Merleau-Ponty w terminach ani – ani (ani ciało, ani dusza), lecz jako *wzajemne przechodzenie, wzajemne ograniczanie się*. Moja stopa, która wcześniej w bezpośrednim przeżywaniu funkcjonowała niezauważona, wynurza się jako coś obcego, ale jest to wciąż moja noga. *Moje i obce nie są w dziedzinie cielesności żadnymi przeciwieństwami*²¹. *Ja*, które odczuwa i które jest odczuwane, są jednym, choć nie są identyczne.

W dziedzinie bezpośrednio przeżytej cielesności ciało i świat są połączone, dlatego wyznaczenie tego, co zewnętrzne i tego, co wewnętrzne, pewne odłączenie świata otoczenia od *Ja*, jest już rozczłonkowaniem w ramach stosunku *Ja* do mojego świata. Nietematyczna świadomość siebie i swego ciała stanowi *a priori* naszej cielesnej egzystencji. Cielesność człowieka jest zawsze jego własną, również jako intencjonalność obejmująca inne podmioty. Podmiot przeżywa własną cielesność, a także ma to, tu oto określone, ciało. Ciało fenomenalne i bryła cielesna nie wykluczają się i nie są dwoma aspektami z jednej strony naukowego, a z drugiej fenomenologicznego nastawienia. Pierwotnie przeżywana cielesność to właśnie moje możliwości czy umiejętność angażowania skryta w moich działaniach. Nie jest ona instrumentem, którym *Ja* się posługuje, jest raczej *medium*, przez które urzeczywistniam moje działanie: chodzenie, pisanie, spostrzeganie i w tym znaczeniu jest *pośrednikiem* między mną jako świadomością siebie a przedmiotowym światem.

Możemy również mówić o pewnych stopniach identyfikacji *Ja* z moim ciałem. Moja znieczulona ręka wynurza się ze spontanicznie przeżywanego tła i nabiera charakteru przestrzennego, ciężaru itd. Jest w przestrzeni określonej, identyfikowalna jak inne rzeczy. Nie pełni wtedy roli pośredniczącej, nie otwiera przestrzeni możliwych działań. Mimo to wciąż jest moją, choć coraz bardziej przybiera charakter

²¹ Tamże, s. 76.

rzeczopodobny. Nie jestem już moją ręką, lecz mam ją. Ręka staje się coraz bardziej mi obca, lecz nigdy całkowicie. *Nawet w tym wyobcowywaniu się, znieczulona ręka paradoksalnie staje się bardziej moją własną*²². Uprzednie płynne pośredniczenie ciała, w którym świat należał do mnie i Ja należałem do świata, zostaje ograniczone.

Widzimy, że ciało należy zarazem do mojego Ja i do mojego świata. *Ja* jakby wędruje po wzajemnie przeciwstawnych, ale stapiających się i wzajemnie umożliwiających sferach – świata i cielesności. *Każdy człowiek ma określone to właśnie ciało z tymi rękami, stopami, palcami, sercem, toteż cechy funkcjonalne i morfologiczne przynależne temu ciału nie tylko tak a tak gruntują naszą cielesność (Leiblichkeit), lecz również naszą najbardziej własną, niepowtarzalną egzystencję*²³.

Wracając do terminologii M. Merleau-Ponty'ego należy powiedzieć, podsumowując te rozważania, że intencjonalność ciała jest zawsze już moim zaangażowaniem, realizacją moich pragnień, intencji, planów. Ciało wobec tego jest w równym stopniu aktualizacją mojego *Ja* mogę, jak i świadomości tematycznej. Właśnie dlatego, że proces subiektywacji obecny jest także w przedświadomej podstawie naszego bytu, nie przeżywamy bezpośredniej percepcji i ciała własnego jako czegoś nam obcego, co dopiero należy upodmiotowić. Nawet w tych przypadkach, gdzie świadomość nie w pełni lub wcale nie przenika ciała, jest ono nadal przeżywane jako moje własne.

Uwagi te kwestionują tezę, jakoby ciało samo odkrywało się jako *Ja*, które już jest w świecie i samo otwierało się na przyszły bieg doświadczenia. Niech za ich konkluzję posłuży wypowiedź Plessnera: *Moje ciało prezentuje Ja, którym jestem w sposób ludzki, niezastępowalny, i które zapewnia mi niepowtarzalną pozycję*²⁴.

3. Synteza spostrzeżeniowa

Koncepcja niekierowanej pojęciem syntezy percepcyjnej miała uzasadnić tezę, że doświadczenie jest bezpośrednim kontaktem z samą rzeczą daną w źródłowej percepcji, a synteza świadoma nadbudowuje się na nim.

²² H. Plügge, *Mensch und sein Leib*, s. 52.

²³ Tamże, s. 65.

²⁴ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1988, s. 123.

Struktura przedmiot – horyzont jego prezentacji buduje się oto w *syntezie przechodzenia* poprzedzającej pojęciowe rozpoznawanie, w pełni intelektualną świadomość. Zanim jeszcze wyróżnię przedmiot w polu znajdując najbardziej stosowne dla jego prezentacji nastawienie, zanim ustanowią się różne modalności zmysłowe i struktury pojęciowe, rzecz już jest obecna jako pewna całość dzięki przeżywanej więzi ciała ze światem. M. Merleau-Ponty mówi o *warstwie źródłowej*, uprzedniej wobec specjalizacji zmysłów, w której ma podstawę jedność doświadczenia i jego przedmiotów. [zob. F.P. 272] Warstwa ta ma *temporalny charakter*. [F.P. 276] Jest rozwinięciem pola obecności podmiotu. Podmiot cielesny kieruje się do świata i jego przedmiotów, aby osiągnąć swój cel – najlepszą możliwą widzialność pola i najbardziej przejrzystą strukturę przedmiotów. Jego zachowania cechuje jednorodny, typowy styl, w którym ciało własne spontanicznie uchwytyując i ujmując dostarcza zasady jedności przedmiotom doświadczenia. [zob. 167, 270, 275] Pod aktową świadomością przedmiotu kryje się *intencjonalność w działaniu, ukryta wiedza o świecie*. [zob. F.P. 487]

M. Merleau-Ponty zaprzecza, aby synteza na poziomie pierwotnej percepcji realizowała się dzięki oddziaływaniu na nią syntezy świadomej, pojmowanej jako warunek możliwości doświadczenia leżący poza samym doświadczeniem. [por. 476–480, IV] Przykładem takiego ujęcia jest – jego zdaniem – koncepcja Kanta i Husserla. Jednak z drugiej strony dopuszcza syntezę, lecz wyłącznie w terminach *être-au-monde*. Mówi mianowicie o syntezie ciała, w której konstytuuje się ono jako *synergiczny system, wiedza habitualna* – ogólny ruch *bycia-ku-swiatu*. [zob. F.P. 249] Jedność ciała i świadomości oraz jedność ciała i jego obiektów przejawiająca się w *schemacie ciała* jest dziełem *łuku intencjonalnego*. [F.P. 158] Postawmy pytanie, czy ta uniwersalna podstawa wszelkiej jedności nie kryje żadnej syntetyzującej aktywności świadomości?

Odwołajmy się do Husserla. Jego zdaniem, jedność zmiennej różnorodności wyglądów, wielość sposobów przejawiania się przedmiotu jest ukonstytuowana w syntezie świadomości. Dlatego przedmiot pozostaje tym samym w wielości wyglądów, ma sens jako identycznie ten sam. Podstawowa synteza identyfikacji w sposób ciągły i automatyczny, a nie np. w aktach przypomnienia, zapewnia tożsamość przedmiotu danego w różnych perspektywach i w różnych momentach doświadczenia. Zarzut M. Merleau-Ponty’ego, iż Husserl

uzależnia jedność przedmiotu od świadomości tematycznej, nie wydaje się jednak uzasadniony. W pierwszej chwili zwrócenia uwagi przedmiot zostaje przyswojony jako *nieokreślony przedmiot świadomości empirycznej*. W dalszym biegu doświadczenia na podłożu ciągłej syntezy identyfikacji, w której przedmiot dany jest jako *coś identycznego z samym sobą*, wydobyte zostają jego poszczególne własności. To, czym przedmiot jest *w-sobie-dla-siebie*, antycypowane jest w sposób ogólny i wyłącznie co do horyzontów, natomiast jego cechy, części, własności, konstytuują się dopiero na drodze świadomej eksplikacji²⁵. Synteza identyfikacji jest też jednocześnie syntezą rozróżnienia. Różne aspekty rzeczy i jej różne spostrzeżenia są zatrzymane retencjonalnie, jako odnoszące się do tego samego przedmiotu.

Husserl wobec tego daleki jest od pojmowania syntezy jako aktywności w ścisłym sensie spełnianej przez *Ja* świadome. M. Merleau-Ponty przeciwstawia się bardziej temu znaczeniu syntezy, jakie nadał jej Kant, dla którego rzecz jest reprezentowana w świadomości dzięki *zebraniu w jedno* przedstawienie pasywnie doznanej różnorodności wrażeniowej. Intelkt oczyszcza dane i łączy – wstawia w związki, porządkuje i potwierdza relacje pasywnie doznane. Natomiast dla Husserla rzecz jest dana osobiście dzięki intencjonalności świadomości, która nie ma wyłącznie charakteru aktowego. Synteza nie jednoczy danych zmysłowych narzucając im intelektualną formę. Określenie *synteza jest intencjonalna* oznacza, że ten sam sens zostaje zachowany i potwierdzony w zmienności wyglądown dzięki organizacji aktów, w których przedmiot się prezentuje. Syntetyzować, to inaczej aktualizować pewien sens.

Wydaje się, że zwłaszcza *późny* Husserl zastanawiając się nad stopniem udziału *Ja* w procesie konstytucji, wyraźnie dostrzega, że jej podstawa ma pasywny charakter²⁶. Pasywny charakter ma świadomość czasu, sfera habitualna, impresje, a również te ukonstytuowane dane, które zniknęły z aktualnego pola. Stosunki pasywności i aktywności są koniecznymi momentami w konstytucji przedmiotów doświadczenia. Aktywne zwrócenie *Ja* umożliwia doświadczenie jako trwałe poznawcze posiadanie przedmiotu – nie ograniczone wyłącznie do momentu, w którym jest on dany. *Ja* osiąga to dzięki zatrzymaniu i identyfikacji

²⁵ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 148.

²⁶ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*. Den Haag 1966, s. 323.

pasywnie przyjętych danych. U Husserla można również odnaleźć próby wciągnięcia sfery pasywności w zakres aktywnego *Ja*, ale wtedy mówi on o pewnej stopniowości procesu prowadzącego do uważnego uchwycenia, a nie wprost o narzucaniu intelektualnej *formy* na bezkształtną *materię* doświadczenia²⁷.

M. Merleau-Ponty starał się podważyć obecność syntezy świadomej – aktowej w percepcji bezpośredniej, wskazując na bardziej podstawową syntezę ciała. W jedności *schematu ciała* znalazł czynnik zapewniający jedność przedmiotów doświadczenia, a zarazem oparcie dla syntezy przebiegającej na poziomie świadomości. Synteza, w której konstituuje się *schemat ciała*, polega na *przechodzeniu*, a nie *identyfikacji*. Rozpoznanie np. domu, który widzę teraz jako ten sam, który widziałem wczoraj, nie przebiega na poziomie aktowej świadomości. Owa przedświadoma intencjonalność ma charakter płynięcia, w którym to, co dane – np. przedmiot *A* w swojej indywidualności – widziane jest poprzez wyglądy *A1*, *A2* itd. M. Merleau-Ponty porównuje tę sytuację do spostrzeżenia zanurzonego kamienia, widzianego jako ten sam poprzez masy przepływającej po nim wody. [zob. F. P 478] Każda nowa terażniejszość jest przejściem przyszłości w terażniejszość i poprzedniej terażniejszości w przeszłość. Płynięcie strumienia ma charakter czasującej się jedności pewnego *kontinuum*. Poszczególne fazy strumienia przechodzą w siebie i, tak jak różne składowe mojego gestu, zlewając się tworzą spójną całość. Nie ma wielości powiązanych ze sobą poszczególnych faz retencjonalnych, impresjonalnych i protencjonalnych – jest natomiast jednolity ruch, płynięcie, które je wszystkie w sobie niesie. Czas wewnętrzny nie jest *systemem obiektywnych pozycji* przez które przechodzimy – lecz *środowiskiem w ruchu*. [zob. F.P. 480]

Oznacza to, że temporalizacja doświadczenia jest płynięciem, a nie następstwem kolejnych *teraz*. Czas staje się *polem obecności*, a terażniejszość, przeszłość i przyszłość jego wymiarami. Całość czasu obecna jest w każdym *teraz*. M. Merleau-Ponty przybliżył sens jednolitego płynięcia przytaczając Heideggera określenie czasu jako ekstazy. [zob. F.P. 480] Nie ma potrzeby syntezy jednoczącej różne *tempora*. Nie myślę przejścia z jednego *teraz* do kolejnego, nie jestem obserwatorem z zewnątrz – *sam jestem czasem*. [F.P. 482] Będąc w terażniejszości jednocześnie jestem we wszystkich wymiarach czasu.

²⁷ Tamże, s. 155.

A. Kerkeł powtarza zarzut R. Zanera, iż synteza przechodzenia implikuje dwie bardziej podstawowe: identyfikacji i rozróżnienia²⁸. Poszczególne fazy strumienia, aby tworzyły czasowe *kontinuum*, muszą być identyczne za sobą i zarazem różne od fazy aktualnej tego samego strumienia. Gdyby tak nie było, nie można by w ogóle mówić o *przechodzeniu* od jednej fazy do następnej. *Przechodzenie* zakłada już, że faza *A* właśnie jako identyczna ze sobą i różna od fazy *B* następuje np. po fazie *B*. W ten sposób zawsze już faza *A* będzie późniejsza wobec *B*.

Zwróćmy uwagę na powód, z którego wyrasta sprzeciw M. Merleau-Ponty'ego. Choć jego zarzut wobec Husserlowskiego pojęcia syntezy, jako wyłącznie aktowej świadomości, nie da się w całości utrzymać, niemniej racje, dla których nie przyjmuje po prostu Husserla koncepcji czasu i syntezy, są istotne. Husserlowska koncepcja czasu faworyzuje fazę terażniejszą strumienia, jako modelowy moment – moment, w którym doznane pasywnie treści są dane we własnej osobie – samoobecne. Z tego np. powodu protencyjna świadomość pusto (jako przedmiot w ogóle) zarysowuje kształt kategoryalny przedmiotu. Natomiast dla M. Merleau-Ponty'ego protencje także treściowo określają przedmiot, jego szczególny styl przejawiania się, gdyż swój sens wywodzą z retencji i aktualnego uchwycenia. Podobnie Husserlowskie pojęcie retencji jako bezpośredniej przeszłości budzi wątpliwość. Retencja nie jest słabszą odmianą źródłowo prezentującego *teraz*.

W tych uwagach można dostrzec, jak autor *Fenomenologii percepcji* pośrednio kwestionuje możliwość apodyktycznej prezentacji przedmiotu, czy, jak tu raczej należy powiedzieć, przeżycia. Przeżycie nie może być apodyktycznie dane, gdyż zawsze już występuje pewna czasowa rozpiętość i dystans między aktem refleksji a aktem, na który refleksja się kieruje. *Czas utrzymuje to, co właśnie przywódl do istnienia i w tym samym momencie przegania, ponieważ nowe istnienie zostało zapowiedziane przez poprzednie jako mające być, oraz dlatego, że jest tym samym dla niego stać się aktualnym i być przeznaczonym do przeminięcia.* [F.P. 480] Kiedy nie ma odrębnych momentów czasu, nie ma też potrzeby syntezy, która je zjednoczy – przyszłość biegnąc ku przeszłości staje się terażniejszością.

²⁸ R. Zaner, *The probleme of embodiment*, s. 228; A.I. Kerkeł, *M. Merleau-Ponty et le problème de l'intentionalité corporelle*, s. 15–37.

Dlaczego więc M. Merleau-Ponty mówi o syntezie przechodzenia? [F.P. 480] Przede wszystkim dlatego, że istnieje *dystansowanie się*, czy też *rozszczerzenie* w samym czasie, jako polu aktualności. Moja terażniejszość obejmuje *ekstazę* ku przyszłości i przeszłości, która pozwala pojawić się wymiarom czasu. [F.P. 483] Pole obecności rozciąga się pomiędzy przeszłością, która zarysowuje strukturę i warunkuje terażniejszość, a wymaganiami, jakie jej stawia terażniejszość i nadchodząca przyszłość. Ciągłe zazębianie się pól, które gwarantuje mi dostęp do przeszłości, przebiega stopniowo, krok po kroku. [zob. F.P. 483] Oznacza to, że każdy moment terażniejszy biegnąc ku przyszłości potwierdza obecność i twórczo rozwija tylko niektóre protencje zawarte w całości momentu przeszłego. Zarówno terażniejszy, jak i przyszły moment nie uchwyci go w pełni. Przejmą one i rozwiną tylko niektóre z rysujących się aspektów, spychając inne do tła, lub też całkowicie pomijając. Pole obecności w szerokim sensie ma *podwójny horyzont źródłowej przeszłości i przyszłości oraz nieskończoną otwartość minionych lub możliwych pól obecności*. [F.P. 484]

Pamiętamy, że pełne uchwycenie przedmiotów w polu spostrzeżenia nie było możliwe z powodu obecności nigdy do końca nie dających się stematyzować horyzontów. Uchwyczone już własności przechodziły do tła wskazując na dalszą możliwość specyfikacji – niestematyzowane horyzonty wewnętrzny i zewnętrzny. Widzimy teraz podstawę tego stanu rzeczy w czasowej strukturze przeżyć – terażniejszość zatrzymuje i dookreśla tylko niektóre retencje, spychając inne do tła. *Zupełnie odległa przeszłość może być wciąż kształtowana i uzupełniana przez nową terażniejszość, jednakże taka przeszłość powiązana jest z terażniejszością przez niepowtarzalny kształt każdej z mniej odległych przeszłości, które po niej nastąpiły*²⁹. Wraz ze wzrastającym dystansem czasowym umyka nam niedookreślony horyzont każdego minionego przeżycia. Stąd cel percepcji – rozjaśnienie pola w maksymalnym stopniu, nie może być w pełni zrealizowany. Kolejne spostrzeżenie stara się dookreślić konfiguracje już częściowo zarysowane w poprzednim, jednak ono także zawodzi, gdyż jednocześnie odsłania nowy niewyczerpalny horyzont. Wypełnienie protencji – zaistnienie pewnego teraz – prowadzi do postawienia nowych, nowej terażniejszości. Jednocześnie przeszłość zostaje zepchnięta dalej, a jej miejsce zajmuje terażniejszość już ukon-

²⁹ S.B. Mallin, *Merleau-Ponty's philosophy*, s. 96.

stytuowana – zastygła. Owo zepchnięcie jest jednocześnie stawianiem się nowej terażniejszości. Ten ruch jest właśnie *ekstazą* czasu, inaczej – narodzinami świadomości.

Subiektywność w swoim najgłębszym wymiarze jest więc czasem. Trzy wymiary czasu splatają się – będąc w terażniejszości jestem w całości mojego życia. *Mówimy, że czas jest kimś, co oznacza, że wymiary czasu w tym stopniu, w jakim nieustannie odnawiają się i wzajemnie potwierdzają, zawsze rozwijają to, co było w każdym z nich implikowane, one wszystkie wyrażają ten sam wytrysk (éclatement) czy też poryw (poussée), który jest subiektywnością samą.* [F.P. 482–483] Ten poryw, który utrzymuje jedność czasu i jednocześnie odpycha od siebie jego wymiary, jest spontanicznym projektowaniem – egzystencją. Jest on skierowany ku światu, ku jego eksplikacji. *Trzymamy czas w całości i jesteśmy sami dla siebie obecni, ponieważ jesteśmy obecni światu (au monde).* [F.P. 485] Świadomość zakorzenia się w bycie i w czasie. W ten sposób podejmując swoją sytuację staje się globalnym projektem czasu i świata. [zob. F.P. 485] Subiektywność określona ostaje jako pojedyncza spójność życia (*cohésion d'une vie*) dana wraz ze swoją ekstazą (temporalnością). [F.P. 481] Oznacza to, że podmiot jest temporalnością. Nie ma więc potrzeby syntezy poszczególnych faz, gdyż wraz z temporalnością podmiotu dana jest ich jedność. Z pola obecności (terażniejszości) wybiegają protencje i retencje – zakreślając podstawowe wymiary subiektywności – dostarczają jednocześnie schematu artykulacji wszystkich możliwych przedmiotów doświadczenia.

Ostatecznie, u podstaw zarzutów M. Merleau-Ponty'ego wobec Husserla leży odmienna koncepcja rzeczywistości, a nie tylko niezgodność opisowa. Na pełniejsze wyjaśnienie pozwoliłoby porównanie *metafizyki ciała z metafizyką transcendentальной subiektywności*. Wykracza to jednak poza tematykę naszych badań.

Wróćmy jeszcze do zagadnienia jedności czasowego trwania, w którym gruntuje się tematyczne rozpoznawanie – uważne patrzenie³⁰. Wskażemy trudności koncepcji nietematycznej syntezy i zakwestionujemy zasadność przekonania o wyłącznie formalnym jej charakterze u Husserla.

Analiza czasu wewnętrznego jasno wskazuje na niepojęciowy i nie czysto formalny charakter syntezy spostrzeżeniowej. Husserl mówi

³⁰ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1972 s. 185.

o autokonstytucji czasu. Czas jest pewnym systemem samoregulującym się, dynamiczną jednością wytworzoną poprzez własną modyfikację swojej struktury. W nim konstytuuje się świadomość jako strumień – przepływ czasu. Czas w formie niekończącego się strumienia zmienia się, nie płynie *ani szybciej, ani wolniej – teraz – powstaje i przemija*³¹. W strumieniu nie ma jeszcze przedmiotu, który by się zmieniał. Najpierw konstytuuje się sam strumień jako czasowy przepływ. Czas nieustannie rodzi się i przemija, jedna faza przeżyć przemija i nadchodzi następna. Wewnętrzna świadomość czasu trwa jednak dzięki własnej reprodukcji (autokonstytucji). Przeżycia wiążą się w ten sposób, że choć różne, utrzymują jej jedność – płynne, czasowe trwanie. Bez reprodukcji cały system świadomości byłby nieczasowy i statyczny.

Przeżycia muszą też być odpowiednio powiązane, inaczej układałyby się w łańcuch dowolnie zestawionych elementów – tworzyłyby zewnętrzną formalną jedność. Tak więc, aby świadomość nie była tylko ciągiem linearnie ułożonych przeżyć, lecz stanowiła świadomą dla siebie jedność, potrzebna jest ich właściwa selekcja i specyfikacja. To natomiast wymaga, aby świadomość jako intencjonalna mogła w sposób pewny odróżnić między własnym upływaniem a danymi w nim przedmiotami. Właśnie przez samokontynuację i wytwarzanie swojej własnej struktury wyznacza ona jasną granicę między sobą a swoim otoczeniem – między immanentnymi a transcendentnymi obiektami. Wobec nieustannego przemijania i powstawania przeżyć, świadomość musi też być pewną całością wobec siebie i swego otoczenia. *Dopiero ta całościowa, osobowa i historyczna identyeczność, zapewnia trwającą i pewne odróżnienie od świata otoczenia*³².

Świadomość zatem wypracowuje swoją identyeczność na drodze autokonstytucji i odróżnia się od swego otoczenia. Nie jest od początku żadną zewnętrzną – formalną jednością kategorialną. M. Merleau-Ponty pominął w swojej ocenie Husserla niepojęciowy charakter jedności świadomości jako czasu i również jej zależność od szerszego kontekstu – otoczenia. Świadomość nie ustanawia samodzielnie sensu percepcyjnego, potwierdza i wspiera niepojęciową syntezę dokonującą się na poziomie autokonstytucji jej czasowych horyzontów.

³¹ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 110–111.

³² W. Bergmann, G. Hoffmann, *Selbstreferenz und Zeit: Die dynamische Stabilität des Bewusstseins*, „Husserl Studies”, tom 6 nr 2 Kluwer 1989, s. 157.

Uznanie syntezy przechodzenia za podstawowy *mechanizm* określający płynięcie strumienia świadomości, stwarza również kłopoty dla wyjaśnienia procesu stopniowej sedymentacji doświadczeń. Samo *przechodzenie* nie wydaje się dostatecznym jego gwarantem. Raczej implikuje ono świadomość, w ramach której się dokonuje – pasywną syntezę identyfikacji i odróżnienia. W koncepcji M. Merleau-Ponty’ego czas i jego horyzonty tworzą się w polu obecności. W nim rozgrywa się czasowość, w której przebiegają spostrzeżenia, a ono samo istnieje dzięki ciału. *Czas jest płynięciem intencjonalności ciała, egzystencjalnym rytmem przyciągania i odpychania.* [zob. F.P. 247] Własna czasowość ciała – jej rytm, spaja najgłębsze warstwy świadomości i intencjonalności ciała.

M. Merleau-Ponty przyznaje, że czas, o którym mówi, zakłada jednak podmiot. [F.P. 471] Bliżej, podmiot ów jest czasem, tzn. musi być czasowy, aby był świadomością siebie. Trudno uznać podane uwagi za wyjaśnienie natury tego podmiotu. [F.P. 483] Jego ocena stanowiska Husserla, a także Kanta, bardziej świadczy o szukaniu punktów odniesienia, wobec których mógłby usytuować własną teorię, niż o potrzebie pełnego rozpatrzenia proponowanych przez nich rozwiązań. Centrum jego zainteresowań w miarę postępu analiz przesuwają się ku pewnej ontologii bytu ludzkiego. Mniej chodzi już o teorię percepcji – opis fenomenów, lecz o *logos bytu ludzkiego* – opis egzystencji cielesnej jako świadomości zaangażowanej³³. Teoria percepcji nie pozwala na pełne uchwycenie podstawy egzystencji.

4. *Intencjonalność ciała a intencjonalność świadomości*

Z określeniem istoty doświadczenia źródłowego wiąże się zagadnienie stosunku intencjonalności ciała do intencjonalności świadomości. Czy pod terminem *intencjonalność ciała* należy rozumieć odrębną od świadomości postać intencjonalności, czy też raczej jej pewne *modi*? Jeśli uznać za pierwotną w mocnym sensie tego słowa intencjonalność bardziej podstawową niż myśl, to należy powiedzieć, że subiektywność jest tylko modusem ontologicznym ciała. W konsekwencji nie ma autonomii świata ludzkiego. Jest to transcendentalizm à rebours.

³³ R. Zaner, *The probleme of embodiment*, s. 144–148.

Przesunięcie zasady fundującej wszelkie doświadczenie ze świadomości do ciała. Czy przyznanie ciału zdolności odczuwania, spostrzegania, wskazywania, mówienia – nadawania światu sensu, oznacza cielesną genezę świadomości? Szereg sformułowań wydaje się sugerować, że tak właśnie jest. [F.P. 269, 275–277, 330] Zasadniczo uwidacznia się jednak stopniowe przekraczanie przejętego z psychologii postaci pojęcia organizmu, które warunkuje pojęcie intencjonalności ciała. M. Merleau-Ponty rozszerza je tak, aby pomieściło także znaczenie pozabiologiczne.

Zauważmy, że M. Merleau-Ponty właściwie dokonałby tutaj w stosunku do tradycji po pierwsze zmiany nazwy – skoro intencjonalność ciała jest w jakimkolwiek sensie *wiedzą*, to powinna wejść do zakresu tradycyjnego pojęcia świadomości, oraz zmiany kierunku fundowania poznania, czego następstwem byłoby zniesienie jego autonomii. Skoro ciało własne jako *wiedza ukryta* o świecie jest źródłem wszelkiego sensu, to świadomość jest właściwie zbyteczna. Jej rolą mogłoby być jedynie rozwinięcie, czy powtórzenie tego, co już i tak ciało *implicite* poznało.

Druga możliwość, to uznanie intencjonalności ciała za pewną odmianę świadomości – świadomość wcieloną. W tym znaczeniu terminy: *ja naturalne*, *wiedza ciała* opisują aktywność świadomości przebiegającą poniżej poziomu *Ja* świadomego. Jednak M. Merleau-Ponty wyraźnie przeciwstawia się takiej interpretacji, gdyż uzależnia ona *od góry* przebieg poznania. Świadomość zaangażowana byłaby w tej interpretacji słabszą (mniej jasną i wyraźną) odmianą świadomości kategorialnej. Opisy zawarte w *Fenomenologii percepcji* dostatecznie odślaniają braki Kartezjańskiego (w tym również Husserlowskiego) ujęcia świadomości przez pokazanie znaczeń, których świadomość określona jako jasna i wyraźna, całkowicie dla siebie dostępna i niezawisła w bycie, nie mogłaby ukonstytuować. Krytyka posuwa się jednak tak daleko, iż faktycznie podważa realność *cogito*, które miało być uwzględnione w teleologii poznania. Biorąc pod uwagę późniejsze zastrzeżenia autora wobec własnego stanowiska i wymowę opisów, możemy przypuszczać, że stanowisko pośrednie najlepiej oddawałoby sens ciągłego wahania między wymienionymi możliwościami.

Wówczas należałoby mówić o związku dialektycznym między obiema postaciami intencjonalności, natomiast ich niekiedy zdecydowane przeciwstawienie interpretować funkcjonalnie. Struktura intencjonalności byłaby jednym temporalizującym się strumieniem życia,

rozszerzającym się na opozycyjne i jednocześnie komplementarne bieguny: przeżywania i percepcji, percepcji i poznawania. Gdyby natomiast przyjąć absolutną odrębność wymienionych postaci intencjonalności lub też powiązać je tylko jednokierunkowym pojęciem fundowania (redukcjonizm), trudno byłoby wytłumaczyć, jak pojęcia stosują się do doświadczenia, oraz dlaczego już w samej percepcji występują elementy pojęciowe. M. Merleau-Ponty zwraca na to uwagę w swej krytyce Kanta, odrzucając jako intelektualizację doświadczenia jednostronne przyporządkowanie zmysłowości intelektowi. W końcowych partiach *Fenomenologii percepcji* stwierdza *explicite* – *dzięki obecności świadomości na wszystkich poziomach przeżywania, cokolwiek mi się wydarza, jest moim niepowtarzalnym doświadczeniem.* [F.P. 466]

Obszerna dyskusja nastawienia konkretnego i kategorialnego sugeruje między nimi związek dynamiczny, w którym ogólność odczuwania nabierając cech pojęciowych i językowych, traci charakter konkretny, związany z *tu* i *teraz* i zyskuje ogólność i typowość właściwą dla dojrzałej percepcji. Pamiętamy z analiz Strausa, że przekroczenie nieokreślonej całości odczuwania dokonuje się poprzez umieszczenie przedmiotów w nim danych w przestrzeni geograficznej i w czasie obiektywnym. Odczuwanie, pozwalając na ogólną znajomość pewnego fragmentu horyzontu, choć nie zależy od języka, może motywować ogólność ujmowania pojęciowego. *Różnica między totalnością tego stosunku a ogólnością pojęcia to różnica faktycznej jedynie powtarzalności pewnej reakcji żywej istoty, która nie jest przez tę istotę wyraźnie uświadamiana – oraz świadomego ujęcia tej powtarzalności; ujęcie to łączy się z myślowym wyodrębnieniem i intencyjnym ustaleniem pewnej części czy też pewnego abstrakcyjnego momentu świata. Dopiero takie ujęcie i wyróżnienie pozwala na wyjście poza krajobraz i osiągnięcie przestrzeni geograficznej – nieskończonego, obiektywnego i dającego się mierzyć ludzkiego świata*³⁴.

W terminologii Strausa między zmysłowym kontaktem ze światem (moment patyczny doświadczenia) a poznawaniem (moment gnostyczny), istnieje napięcie i związek motywacyjny. Ciągła, przedpojęciowa komunikacja, jaką zapewnia nam czucie, wpływa na gnostyczne momenty przeżycia dając im potencjalność i horyzont. *Przeżywanie*

³⁴ A. Półtawski, *Poznanie i zmysły*, „Studia Filozoficzne” nr 1–2 1986, s. 104.

*kieruje się na całość, a poznawanie na byt w sobie rzeczy*³⁵. Poznanie, zrywając częściowo pierwotną więź ze światem, realizuje pewien dystans wobec tego, co oferuje odczuwanie i jednocześnie – co warto tu szczególnie podkreślić – *wydobywa podmiot z tego miejsca, w którym umieszcza go odczuwanie*. Ujęcie poznawcze – tematyzujące nastawienie – przeciwstawia się *niememu przeżyciu* przez obdarzoną sensem mowę. Identyfikacyjny sens jest z jednej strony rozpoznany w różnych przeżyciach, a z drugiej sam musi być przeżyty. Chodzi tu o językowy model świata. Język jest nie tylko środkiem do wypowiedzania poznania, lecz również je umożliwia. Tak za Strausem możemy określić stosunek odczuwania do percepcji w ramach szerszej struktury doświadczenia, jaką dysponuje podmiot.

Moment patyczny doświadczenia, podobnie jak kontemplacyjna warstwa pierwotnej percepcji, to ciągła, przedpojęciowa komunikacja z rzeczą na bazie zmiennego sposobu jej zmysłowego dania – *bycie bezpośrednio obecnym, zmysłowo widocznym*³⁶. Jednak spostrzeganie przedmiotów, cech i stosunków łączy się dla Strausa z gnostycznym momentem przeżycia i jest nieodłączne od pewnej pojęciowości, od mniej lub bardziej abstrakcyjnego modelu świata, jakim patrzący, słuchający, dotykający itd. dysponuje. Aby poznać przedmiot muszą przełamać pierwotną więź ze światem, uzyskać wobec niej dystans. A to oznacza również dystans w stosunku do samego siebie – muszą siebie samego wydobyć z tego centrum, w którym umieszcza mnie moje, przeżywanie.

*To, co odczuwane, ma się do tego, co poznane, jak krzyk do słowa*³⁷. Nie wystarczy, aby przedmiot był obecny, jak również nie wystarczy, aby słowo było tylko wypowiedzane i usłyszane. Przedmiot należy zobaczyć, a słowo zrozumieć. Przedmiot musi być wydobyty z pierwotnie przeżywanej całości dzięki obiektywizującym mediom: językowemu modelowi świata i abstrakcyjnej czasoprzestrzeni. Podobnie też słowo wiąże się ze wszystkim, co słyszane i wypowiedzane – zanurzone jest w pierwotnym polu naszej wrażliwości, zdolności do percepcji, rozróżniania i oddzielania wizualnych czy fonetycznych całości. Jednak, aby sens słowa zachował identyczność w mnogości aktów wypo-

³⁵ E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, s. 329.

³⁶ E. Straus, *Phenomenological Psychology*, (Selected Papers), London 1966, s. 12.

³⁷ E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, s. 329.

wiadania i słuchania musi być jako taki właśnie rozumiany. W tym znaczeniu sens, choć związany z konkretnymi realizacjami, wychodzi poza to pole.

M. Merleau-Ponty'ego dążenie do źródła pojęć podmiotu i przedmiotu można interpretować jako zniesienie rozróżnienia między percepcją źródłową a świadomością tematyczną, jako wyraz monizmu – redukcji różnych postaci intencjonalnego życia, do najbardziej podstawowej – intencjonalności ciała. Stanowisko to trudno pogodzić z konkretnymi analizami. Te wskazują bowiem na nieredukowalną heterogeniczność, nieciągłość i napięcia między źródłową percepcją a świadomością tematyczną. Świadomość nie jest tylko epifenomenem ciała, ani też intencjonalność ciała pochodną świadomości. Należy raczej powiedzieć, że są one strukturami egzystencji – bytu świadomego.

Niedostateczne zaakcentowanie różnicy między odczuwaniem zmysłowym a percepcją spowodowało przyznanie anonimowemu *się* szeregu kompetencji dotąd należących do *Ja* świadomego. Opisowo M. Merleau-Ponty uwzględnił nieciągłości, rozbieżność między niezreflektowanym doświadczeniem a refleksją. Jednak, szukając leżącej u ich podstawy jedności, przyjął dziedzinę *pierwszego spotkania, komunii* z bytem i uznał ją za konstytutywną dla związków podmiotu ze światem. Zebrany materiał opisowy podważa ten redukcjonizm. Intencjonalności: ciała i świadomości są raczej, jak sugeruje opis, jako intencjonalności różne i analogiczne. Oznacza to, że istnieje zasadnicza jedność doświadczenia, pomimo jego warstwowej budowy, napięć i opozycji.

Zgadamy się z M. Merleau-Pontym, że istnieje doświadczenie przedjęzykowe. W nim jednak już obecne są warunki umożliwiające sam język. Stąd też, chcąc opisać strukturę tego doświadczenia, zmuszeni jesteśmy wyjaśniać ją w języku, w pojęciach. Jeśli więc zarówno same struktury doświadczenia, jak i języka dane są przedjęzykowo – są w doświadczeniu, zanim je opiszemy, to w konsekwencji nie istnieje *czyste* doświadczenie, *komunia*, bez jakiegokolwiek rozczłonowania, opozycji, napięć. W tym sensie nie ma doświadczenia niezależnego od języka. Możemy bowiem opisywać te tylko struktury doświadczenia, na jakie język w pewien sposób pozwala. Nie trzeba szukać wyjścia poza język, lecz raczej wypracować język bardziej adekwatny. Słowem, nie da się całkowicie odróżnić w złożonej strukturze doświadczenia tego, co w nim zawdzięczmy językowi, od tego, co zapewnia nam aparat percepcji. W takim razie postulat, aby doskonalic

widzenie świata, gdyż ono prowadzi do bezinteresownego oglądu (*vision, theoria*), należałoby już powiązać ze wstępną tematyzacją i w tematytacji nie dopatrywać się wyłącznie *konstytucji faktyczności świata w idei*, pewnego rodzaju dominacji świadomości ignorującej element przeżycia. [zob. F.P. V]

To, co widzę, to, co rozgrywa się przed moim spojrzeniem (spektakl), nie jest przecież całym moim światem. Mój świat to nie tylko to, co widzę. Umiejętność uobecniania tego, co aktualnie nieobecne, pozwala mi planować, wyznaczać pole przyszłego doświadczenia, mylić się itd. Zdolność do tworzenia uniwersalnych pojęć rozjaśniających świat przeżywany, oraz umiejętność kreowania znaczeń symbolicznych, szerzej – przestrzeni intersubiektywnej, sprawiają, że zmysłowo przeżywany świat nigdy nie jest *czystą przyrodą*. Wobec tego intencjonalności ciała nie trzeba traktować jako dziedziny oczywistości. Odrzucając ustanowienie podmiotu przez myśl jako transcendentalizm, M. Merleau-Ponty *rozpuścił* podmiot w niezmaconej kontemplacji – *ofiarowaniu się światu*. Szukając istoty świadomości jako efektywnej *présence de moi* nie pokazał tej cechy, o którą mu w istocie chodzi – momentu wykraczania poza siebie ku światu. [zob. F.P. X] Wyczuwalny dualizm widać w tendencji do zachowania kontemplacyjnej strony podmiotu i w określeniu go jako transcendencji.

Lektura Heideggera nasuwa spostrzeżenie, iż M. Merleau-Ponty nie wyciągnął konsekwencji z krytyki substancjalnego pojęcia podmiotu. Przyjęcie bezinteresownego *stopienia i komunii* ze światem, jako podstawowy sposób bycia podmiotu, jest powodem licznych kłopotów z wyjaśnieniem, skąd bierze początek konstytutywny dla podmiotu ruch wykraczania ku światu. Dla Heideggera np. *bycie-w-świecie* i przekraczanie go są równorzędnymi rysami *Dasein*. *Dasein* ma charakter przechodzenia, zarówno jest obecne w świecie, jak i przekracza ten sposób bycia³⁸. Pojęcie motywacji i związku dialektycznego mogłoby doprowadzić M. Merleau-Ponty'ego do znalezienia miejsca podmiotu w polu napięć – między ruchem od doświadczenia zmysłowego do poznania i od twórczego ustanawiania znaczeń z powrotem do percepcji. Takie rozwiązanie pozwala zachować ważność wrodzonych struktur zmysłowych i struktur myślenia kategoriálnego: ruchu

³⁸ M. Heidegger, *Transcendencja i czasowość*, „Teksty filozoficzne”, Kraków 1986, s. 60.

prowadzącego od percepcji do znaczeń idealnych oraz procesu sedymentacji, w którym człowiek przeciwstawia światu danemu świat według siebie. [F.P. 151, 219, 229, 513]

Podważając prymat pierwotnej percepcji zachowujemy specyficzną autonomię świata ludzkiego, autonomię podmiotu oraz unikamy wielu w gruncie rzeczy pozornych pytań. Odrzucając napięcie między odczuwaniem i poznawaniem, między intencjonalnością ciała i świadomością tematyczną, wskazując na łączący je jednokierunkowy związek motywacji, pomijamy moment dynamiki i kreacji bytu świadomego. Kreacja ta jest tworzeniem takiej struktury pola świadomości, które pozwala podmiotowi nie tylko aktualnie przeżywać to, co przeżywanie aktualizuje, lecz również zawłaszczać i porządkować przeżycia tak, aby one nie tyle mu się zdarzały, ale były jego przeżyciami. W strukturze doświadczenia nie można więc ignorować porządku nadanego przez podmiot. Podmiot jest tam obecny jako *Ja* każdego przeżywania, percepcji i myśli³⁹.

Mohanty, omawiając różne postaci intencjonalności i zależności między nimi, odróżnia między refleksją jako intencjonalnym aktem skierowanym na pewien akt a refleksywnością (*reflexivity*)⁴⁰. Każdy intencjonalny akt – przeżycie jest oto dane samemu sobie, zanim jeszcze stanie się przedmiotem refleksji. Charakteryzuje się ono pewnym stopniem samoświadomości (*selfawareness*), choć nie musi osiągnąć stopnia refleksji. Choć nie każde przeżycie przebiega w modus *Ja myślę*, to każde jest refleksywne (świadome siebie – samozwrotne). Nie można też zredukować refleksywności do refleksji i należy mówić o stopniach intencjonalności: cielesnej – przedświadomej, o intencjonalności życia emocjonalnego oraz poznania. Najbardziej przejrzysta z nich – intencjonalność poznania *wchłania* swój przedmiot. Dlatego też *opisać poznanie* znaczy *opisać przedmiot poznania*, a nie stan umysłu. Choć inne postacie intencjonalności są coraz mniej przejrzyste, to jednak warunkiem możliwości samorefleksywności każdego przeżycia jest ten sam strumień intencjonalnego życia. Istnieje tylko jedna intencjonalność i jej różne stopnie, które możemy określić jako intencjonalności ciała, świadomości czy szerzej – egzystencji. Istnieją różne

³⁹ H. Ey, *La conscience*, Paris 1963, s. 147.

⁴⁰ J.N. Mohanty, *Husserl's concept of intentionality*, „*Annalecta Husserliana*” tom 1, 1970, s. 127.

stopnie intencjonalnego życia i korelatywnie, różne stopnie przejrzystości – wypełnienia intencji. Rozróżnienie na świadomość percepcyjną i w pełni pojęciową oddaje zatem różne aspekty tej samej intencjonalnej egzystencji.

Uznając za niższy stopień aktywność Ja organizującą świat percepcji, unikamy zagadek nierozwiązywalnych na gruncie teorii M. Merleau-Ponty'ego: jak możliwa jest *nietematyczna wiedza ciała*, jak powiązać ją z poznawaniem *sensu stricto* itd. Uznanie tej tezy nie musi też prowadzić do intelektualizacji doświadczenia zmysłowego. Dla Husserla np. nietematyczna świadomość nie przestaje być świadomością, choć jej sensu nie ustanawia świadoma eksplikacja⁴¹. Świadomość nietematyzująca nie przestaje być świadomością, choć nie jest to proces *sensu stricto* przeżyty przez *Ja* świadome. Jednak to, że proces ten nie przebiega w pełnej jasności świadomości, nie znaczy, że ciało ma własny rodzaj intencjonalności. Trafnie zauważa Gurwitsch: *Właściwie, w mniejszym stopniu chodzi faktycznie o egzystencję cielesną jako taką, a bardziej o szczególną świadomość, jaką posiadamy odnośnie jej. Świadomość bowiem nie jest z koniecznością tematyczna czy ustanawiająca w bycie (positionnelle)*⁴².

M. Merleau-Ponty'ego przeakcentowanie pojęcia intencjonalności ciała, miało swe źródło przede wszystkim w jego sprzeciwie wobec Husserlowskiego pojęcia *Ja transcendentalnego*, jako całkowicie autonomicznego w istnieniu. Husserl jednak w późnych tekstach podkreśla potrzebę odniesienia *Ja* do pewnego świata otaczającego. *Ja* czyste nie tylko odnosi się intencjonalnie do przedmiotów jako identyczny biegun przeżyć, jest również przez nie motywowane i pobudzane do działania⁴³. Stanowisko Husserla pozwala również trafniej rozwiązać zagadnienie indywidualności ciała jako związanego z konkretnym podmiotem. Natomiast przyjęta w *Fenomenologii percepcji* ogólność i bezosobowość podmiotu percepcji raczej uniemożliwia przekonujące uzasadnienie. Trudno bowiem zrozumieć, jak ogólna i bezosobowa egzystencja, jaką jest ciało własne, może wykazywać w swoich zachowaniach i nastawieniach pewien *wspólny styl* pozwalający określić je jako należące do konkretnego podmiotu. *Subiektywność nie indywidualizuje*

⁴¹ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, par. 17; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, par. 115.

⁴² A. Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, Paris 1957, s. 245.

⁴³ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Den Haag 1968, s. 208–209.

się przez ciało, jak twierdził M. Merleau-Ponty [...]. *To nie ciało odkrywa się jako Ja [...] lecz każdorazowo Ja odkrywam moje ciało (Leib)*⁴⁴. Strumień świadomości ma swój indywidualny charakter, ponieważ przynależy do jednego i tego samego *Ja*. *Ja* uświadamia sobie swoje przeżycia jako należące do niego właśnie. Dzięki temu ujmuje siebie jako identyczne i odrębne od wszystkich innych.

M. Merleau-Ponty coraz wyraźniej kładąc nacisk na pojęcie struktury, przypuszczalnie podąża w tym kierunku. Prymat pierwotnej percepcji ostatecznie prowadzi do monizmu lub dualizmu. Natomiast pojęcie struktury pozwala powiązać percepcję i poznawanie, ciało i duszę, a ich rozróżnienie traktować funkcjonalnie – zależnie od stopnia integracji osoby. Lepiej też oddaje ono procesualny – otwarty charakter osoby.

Kłopoty wynikające z przyjęcia niewątpliwego fundamentu doświadczenia uwidacznia również dyskusja zagadnienia intersubiektywności.

5. Poznanie Drugiego

Mam nie tylko świat fizyczny, nie żyję wyłącznie w otoczeniu ziemi, powietrza i wody; wokół mnie mam drogi, plantacje, wsie, ulice, kościoły, narzędzia, dzwonek, łyżkę, fajkę. Każdy z tych przedmiotów nosi na sobie wyciśnięte znamię ludzkiego działania, któremu służy. [F.P. 399] O istnieniu innych ludzi nie przekonuje nas wnioskowanie ze śladów ich działalności, raczej w ich dziełach doświadczamy bliskiej obecności jeszcze anonimowego Drugiego. Poznajemy Drugiego bezpośrednio. Poprzez własne zachowanie uchwytujemy jego zachowanie. Wzajemna prezentacja dokonuje się poprzez nasze ciała. Uchwytujemy wprost intencje i sens ruchów wyrazowych Drugiego. *Wszystko dzieje się tak, jakby intencja Drugiego zamieszkiwała moje ciało i jakby moje intencje zamieszkiwały jego ciało.* [F.P. 415] Świadomości mogą się komunikować, ponieważ są wcielone. Ciała są w niewątpliwiej komunikacji ze światem, wszyscy jesteśmy jednocześnie w tym samym spostrzeganym świecie. [F.P. 405] Ten sam świat jest podstawą identyczności mojej i innych. Tą samą *kolebką racjonalności*, gwarantem tego samego sensu dla wszystkich. Zasadniczo nie ma problemu Drugiego, gdyż świat

⁴⁴ L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, Hamburg 1982, s. 88.

zapewnia *cud* powiązania naszych doświadczeń w każdym momencie. [zob. F.P. XVI] Istnieje wspólny nam wszystkim świat, gdyż *istnieje wspólna subiektywność czy też zbiór pierwotnych dążeń (concerns) wspólnych dla wszystkich ludzi*⁴⁵.

Ogólność ciała własnego zapewnia istnienie Drugich. Ono dostarcza jednoczącego tła dla różnych perspektyw tej samej rzeczy, gwarantuje obiektywność świata i również podstawę intersubiektywności doświadczenia. W jego ogólności obecne są inne podmioty jako możliwe punkty widzenia na to samo doświadczenie. W tym znaczeniu M. Merleau-Ponty powiada: *Świat społeczny jest zawsze obecnym polem czy wymiarem egzystencji*. [F.P. 415] Drugi prezentuje się ponadto jako uzupełnienie systematycznej całości mego związku ze światem. [zob. F.P. 352] Podstawowa komunikacja nie przebiega na poziomie myśli, lecz spostrzeżenia. Wiem, że moja świadomość ma ciało, dlatego widząc ciało Drugiego, bezpośrednio wiem, że również obdarzone jest świadomością. Moje spostrzeganie ciała Drugiego i jego spostrzeganie mojego ciała wzajemnie potwierdzają naszą realność w świecie. Gdy Drugi także spostrzega ten sam przedmiot, na który ja aktualnie patrzę, wtedy potwierdza jego realność. Drugi *spaja* niejako mój świat, a ja jego. Choć wygląd świata związany jest każdorazowo z tym punktem widzenia, jaki wyznacza ciało, to niemniej nasze światy łączą się w jeden świat wspólny, w którym punkty widzenia zlewają się i są potencjalnie wymienne.

M. Merleau-Ponty chciałby zachować bezpośredniość w uznawaniu Drugiego za podmiot. Jego rozważania kierują się przeciw wczesnej Husserlowskiej tezie głoszącej, że cudze przeżycia nie są dane. W *Badaniach logicznych* Husserl mówi o *oznakach (Anzeige)*, na podstawie których możemy *spoznać* przeżycia Drugiego, choć nie tak samo jak swoje własne. Kiedy przysłuchuję się osobie mówiącej, fenomeny psychiczne, które czynią ją osobą – *nie mogą być jako to, czym są, naocznie przeżyte przez drugiego człowieka*⁴⁶. Husserl później zauważa, że doświadczenie Drugich cechuje jednak pewna bezpośredniość. Dlatego też w następnych pracach wciąż szuka bardziej zadowolające-

⁴⁵ S.B. Mallin, *Merleau-Ponty's philosophy*, s. 12.

⁴⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, Teil 2. wyd. 6, Tübingen 1980. 1 Untersuchung: Ausdruck und Bedeutung. tłumaczenie za I. Krońska, „Roczniki Filozoficzne” nr 21:1980 z. 1, s. 34.

go wyjaśnienia. W *Ideach* mówi, że każdy podmiot dysponuje ześrodkowanym wokół swego ciała systemem wyglądnów świata. Drugi ma odmienny od mojego zerowy punkt prezentowania się świata. Husserl zbliża się do stanowiska głoszącego, że ujęcie ciała Drugiego jako obdarzonego życiem psychicznym odbywa się bezpośrednio⁴⁷. W *Medytacjach kartezjańskich* tłumaczy konstytucję ciała Drugiego przez przeniesienie sensu mego ciała jako ciała podmiotu na bryłę materialną *późniejszego Drugiego* w procesie pasywnej syntezy – *łączenia w pary (Paarung)*⁴⁸. Ostatecznie, niezadowolony z tego rozwiązania, chce zachować niezbywalną obecność Drugiego przyjmując, w wydanych ze spuścizny tomach poświęconych zagadnieniu intersubiektywności, pierwotną współteraźniejszość, w której Drugi jest nierozdzielnie współteraźniejszy z płynącą czasowością *Ja* dokonującego redukcji⁴⁹. W aczasowej teraźniejszości znajduje podstawę dla wspólnoty monad i odparcia zarzutu solipsyzmu.

M. Merleau-Ponty wychodząc od ogólności struktur ciała ma już czynnik zapewniający komunikację z Drugimi. Inaczej niż Husserl szuka raczej zasady określającej to, w czym wyraża się indywidualność podmiotu. Ostatecznie przyznaje jednak, że *istnieje nieprzekraczalny solipsyzm*. [F.P. 413] *Bezpośrednio dane zachowanie Drugiego oraz jego słowa nie są Drugim*. [F.P. 409] Przyjęcie pełnej ogólności się, które jest we mnie bez mojego udziału, utrudnia mu osiągnięcie indywidualność innego podmiotu, skoro świadomość nie może być zasadą indywidualności. [por. F.P. 459]⁵⁰

Zasygnalizowane trudności przynoszą dodatkowe argumenty przeciwko uznaniu percepcji za całkowicie bezosobową dziedzinę egzystencji.

W *Signes* (1960) M. Merleau-Ponty znacznie poszerza perspektywę, w której spotykam Drugiego. Dostrzega ważną rolę języka dla komunikacji – *kiedy mówię czy rozumiem, doświadczam obecności Innych we mnie i mnie w Innych, która jest kamieniem węgielnym intersubiektywności*⁵¹. Jednak w *Fenomenologii percepcji* prymat obec-

⁴⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, s. 337.

⁴⁸ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, par. 51.

⁴⁹ S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 59.

⁵⁰ X. Tilliet, *Merleau-Ponty où la mesure de l'homme*, Paris 1970, s. 57.

ności źródłowej nie pozwolił mu wskazać podstawy zachowań ściśle osobowych, tej swoistej, jak mówi, *wymiany* między egzystencją ogólną (społeczną) a indywidualną. Zamknął również drogę prowadzącą do Drugiego w jego odrębności. [zob. F.P. 513]

Jego próba nowego rozwiązania zagadnienia intersubiektywności wyrasta z krytycznej oceny stanowiska Husserla. Redukcja transcendentna, zdaniem M. Merleau-Ponty'ego, zamyka *Ja* w obrębie monady, oraz pomija najbardziej podstawową oczywistość naturalnego poznania – obiektywne istnienie świata i innych podmiotów, a przecież wraz z oczywistością istnienia świata dana jest jednocześnie oczywistość istnienia Drugiego. Kłopoty Husserla z wykazaniem, w jaki sposób wszystkie monadyczne podmioty posiadają pewien wspólny świat doświadczenia i komunikują się w swoich przeżyciach, miały zostać uchylone przez przyjęcie takiego samego świata bezosobowego *się*, na którym dopiero nadbudowują się indywidualne światy. Jednak perspektywa solipsyzmu – w opinii M. Merleau-Ponty'ego – logiczna konsekwencja redukcji, została tak skutecznie wyparta przez oczywistość istnienia intersubiektywnego świata i innych podmiotów, że problemem stało się nie tyle wykazanie nieredukowalności doświadczenia Drugiego do moich własnych przeżyć, lecz uzasadnienie, w czym moje przeżywanie, mój świat, są odrębne i moje własne.

M. Merleau-Ponty starał się znaleźć miejsce dla tego doświadczenia, w którym świat przestaje być światem *dla każdego* i zaczyna być moim własnym i osobistym, w doświadczeniu estetycznym. W jaki jednak sposób, możemy zapytać, indywidualny styl odczuwania, percypowania i myślenia może być kreacją bezosobowego podmiotu? Czy raczej nie należy powiedzieć, że podmiot od początku cechuje pewna potencjalna indywidualność i ogólność, a nie tylko ogólność? *Samotności i komunikacji nie należy traktować jako dwóch członów alternatywy, lecz jako dwa momenty jednego zjawiska, w rzeczywistości bowiem inni ludzie istnieją dla mnie.* [F.P. 412] W tym stwierdzeniu M. Merleau-Ponty przyznaje, że nasze istnienie ma zawsze wymiar społeczny – niezależnie od tego, jak poważne są trudności teoretyczne dotyczące naszego poznania Drugich. Choć wyraźnie widzi ten fakt w opisach, jednak niedostatecznie uwzględnił w swojej teorii. Uznanie świata

⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, s. 121.

społecznego za równie pierwotny, jak świat percepcji, musiałoby bowiem doprowadzić do rewizji przekonania o pierwotności ontologicznej świata percepcji.

Potwierdzenie tego przypuszczenia znajdujemy na ostatnich stronach *Fenomenologii percepcji*: *Każdy z nas anonimowo, czyli przedrefleksyjnie, istnieje zarówno w sensie absolutnej indywidualności, jak i w sensie absolutnej ogólności.* [F.P. 512] Określenie to przywraca równorzędność ogólnych i indywidualnych aspektów podmiotu. Istnieje problem Drugiego – jego ciało i dane w spostrzeżeniu jego zachowanie nie są Drugim. [F.P. 409] Można przypuszczać, że skoro nie da się określić Drugiego ani jako ciało, ani jako świadomość, to przede wszystkim dlatego, że jest on właśnie podmiotem. Jako osoba pokazuje się bezpośrednio jako radosna, cierpiąca, wątpiąca itd. Dopiero wtedy, nie tylko potencjalnie, można wprowadzić *inne Ja* w horyzont świadomości bezosobowej, jeśli zrezygnuje z jej absolutnej ogólności. Podobnie można uznać istnienie Drugich podmiotów nie tylko za korelat indywidualnej świadomości transcendentalnej, jeśli wyjdzie poza jej horyzont – przyjmując wspólnotę monad.

Ostatecznie, zarówno Husserlowska fenomenologia nie może uzasadnić intersubiektywności świata bez przyjęcia w istocie metafizycznego założenia harmonii monad, tak też M. Merleau-Ponty'ego uznanie ogólności ciała za decydujący moment w konstytucji obiektywnego świata i Drugiego należy uznać za tego typu założenie⁵². Nie można Drugiego zredukować, gdyż nie da się wyjaśnić poznania Drugiego wychodząc od samotnego Ja. Nie można też wywieść Drugiego z ogólności pierwotnej percepcji. Przyznaje to M. Merleau-Ponty w swoim nieukończonym dziele: prawda solipsyzmu czyni problematycznym spotkanie Drugiego, nie wystarczy otwartość ontologiczna ciała (sprzężenie ciała i świata), aby wyłonił się Drugi⁵³.

6. Analiza egzystencjalna

Analiza egzystencjalna miała być refleksją umożliwiającą opis przeżywanej przestrzeni, czasu, ciała własnego – świata percepcji. Ponieważ przeżywamy te fenomeny, musimy mieć do nich dostęp. [zob. F.P. 412–413] Zwyczajna refleksja nad tym, co konkretnie przeżywane, nie

⁵² E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 158.

wystarcza, gdyż zrywa pierwotną jedność podmiotu i jego świata. Tym samym uzależnia doświadczenie od syntetyzującej aktywności podmiotu i prowadzi do świata *skonstruowanego*, pomyślanego, a nie do tego, który podmiot faktycznie przeżywa. *Potrafię pojąć ciało własne, gdyż je przeżywam i w takim stopniu, w jakim jestem tym ciałem, kierującym się w stronę świata.* [F.P. 90] Refleksja radykalna miała uchylić niebezpieczeństwo wchłonięcia tego, co przedświadome, przez świadomość tematyzującą. Zamiast konstruować wyjaśnienia miała *pokazywać fenomeny.* [F.P. 147] – *Prawdziwa refleksja jest refleksją nad niezreflektowanym.* [F.P. 76] Jej celem była nie tyle analiza, tematyzująca specyfikacja, lecz pokazanie przedrefleksyjnego życia zarówno w jego odrębności jak i w funkcji motywowania świadomości tematycznej.

De Waehlens zauważył podstawową trudność takiego stanowiska: skoro znam ciało wyłącznie dzięki temu, że je przeżywam, to w jaki sposób można napisać *Fenomenologię percepcji*, jednocześnie utrzymując, że nigdy nie zrywamy z dziedziną percepcji?⁵⁴ Sens tego zarzutu oddaje paradoksalna formuła: jak możliwa jest teoria percepcji, której zasadą naczelną jest właśnie percepcja? Zarzut ten zakłada: albo jestem bezrefleksyjnie zatopiony w bezpośrednim przeżywaniu, albo realizuję dystans wobec niego. Taka jest istota refleksji. Trzeciej możliwości nie ma.

M. Merleau-Ponty chciał pogodzić dwa całkiem różne stanowiska: prymat percepcji – wszelkie poznanie jest tylko modulacją związku ciała i świata, oraz refleksyjności poznawania. Zamierzenie pokazania świata przed działaniem refleksji, spowodowało zrównanie refleksji z przedrefleksyjną postacią intencjonalności. Potwierdzeniem tego przypuszczenia było omówione wyżej Mohanty’ego odróżnienie refleksji i refleksywności. Podobnie sądzi R. Zaner. M. Merleau-Ponty pomieszał akt uchwytywania z tym, co ma być uchwycone⁵⁵. Ocena aktowej świadomości jako niezdolnej do uchwycenia przeżywania, czego konsekwencją jest przyznanie ciału szczególnej wiedzy o świecie i jego przedmiotach, jest nieuzasadniona. Odnośnie tych przedmiotów, które zna ciało, świadomość byłaby niepotrzebna⁵⁶.

⁵³ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, s. 101, 110.

⁵⁴ A. De Waelhens *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*, s. 386.

⁵⁵ R. Zaner, *The probleme of embodiment*, s. 140.

⁵⁶ Tamże, s. 207.

Zdaniem M. Merleau-Ponty'ego, kiedy przyjmuję postawę refleksyjną, realizuję pewien dystans, przestaję być w świecie, gdyż bycie w świecie oznacza bycie świadomością zaangażowaną. *Stając z boku* tracę natychmiast możliwość opisu tego, co przeżywam. Twierdzić tak, to podważać podstawowe dla fenomenologii przekonanie o możliwości refleksyjnego uchwycenia i świadomościowej eksplikacji fenomenów. Trafność tej uwagi poświadcza język opisu, który raczej pokazuje i naśladuje fenomeny, niż pojęciowo je ujmuje. Czy istotnie świadomość tematyzując, tym samym *falszuje* zjawiska? *Jak może istnieć – pyta Zaner – jakakolwiek analiza nie będąca z istoty refleksyjną, skoro świadomość jest właśnie pewnym dystansowaniem się od bezpośredniego przeżywania*⁵⁷?

Chociaż M. Merleau-Ponty nie opisał dostatecznie istoty analizy egzystencjalnej, niemniej wskazał pewne ograniczenie refleksji fenomenologicznej. Przede wszystkim fenomenolog winien być świadomy tego, że struktura źródłowej percepcji – tego, co niezreflektowane, nie jest bładą kopią pojęciowych znaczeń, co, jego zdaniem, sugeruje Husserlowska próba opisu przedpojęciowej *syntezy pasywnej*, w której tworzą się podstawowe związki podmiotu z jego światem. To, co niezreflektowane, nie ma tej samej struktury, co świadomość aktowa. W organizacji sensu zmysłowego świata należy zwrócić uwagę na *dwuznaczne*, przedpojęciowe – wrodzone struktury *wcielonej świadomości*.

Można wysunąć poważne zastrzeżenia wobec nadmiernie symbolicznego języka *Fenomenologii percepcji*. Spiętrzenie metaforycznych określeń w niewielkim stopniu wyjaśnia fenomeny. Raczej właściwsza byłaby subtelna artykulacja pojęciowych znaczeń. Trafność uwagi *Istnieje takie znaczenie tego, co spostrzeżone, które nie ma odpowiednika w świecie umysłu* nie zwalnia od obowiązku stosowania języka jak najbardziej jednoznacznego (ścisłego). [F.P. 131] Inaczej rezygnujemy z osiągnięcia świadomości, która wyraża się w określonej teorii, gdyż nieokreśloność pozwala zarazem sugerować i jednocześnie podważać rozwiązania. Przy czym nie chodzi o całkowite odrzucenie metafor. Są one bowiem niezbędne, aby przekroczyć przepaść między światem danym w doświadczeniu zmysłowym a światem umysłu. Stanowią niezbędny krok w kierunku tematyzacji. Chodzi tu raczej o zachowanie

⁵⁷ R. Zaner, *The probleme of embodiment*, s. 142.

stosownych proporcji. Trudno bez zastrzeżeń uznać tezę, że fenomenologia, to jedynie *pewien styl, maniera i ruch*. [zob. F.P. 11]

Czy zawieszenie pojęciowego myślenia, podważenie prymatu świadomości, udostępnia źródłowy świat pierwotnej percepcji? Czy ów źródłowy świat ma rangę pierwszej oczywistości, ostatecznej podstawy poznania? Opisy świadomości wcielonej są pewnymi rekonstrukcjami opartymi w znacznym stopniu na oryginalnej analizie badań eksperymentalnych. Rekonstrukcja jednak nie jest opisem – świadectwem świadomości bezpośrednio przeżywającej. Jest owocem postępowania redukcyjnego – szukania przyczyn do danych skutków. Przykładowo, U. Melle sądzi, że powodem sprzeczności w pojęciu spostrzeżenia jako świadomości spostrzegającej i cielesnej jest obserwacja zewnętrzna, zaburza ona fenomenologiczne pojęcie spostrzeżenia⁵⁸. McIntyre stawia pytanie, czy wobec decydującej roli ciała dla percepcji, teoria M. Merleau-Ponty'ego jest jeszcze czysto fenomenologiczna?⁵⁹

Przedstawiona teoria percepcji jest dlatego tak trudno uchwytana, gdyż jej elementami są *płynne* znaczenia i *dialektyczna* jedność, jaką tworzą. [F.P. 61,419] Dwuznaczne sensory imitują świat przeżywany przed wszelką tematyzacją. Jednak gdyby literalnie potraktować postulat *powrotu do tego, co jeszcze niestematyzowane*, należałoby zadowolić się niewiedzą, *niemy* doświadczeniem. Stawiając postulat, by uczyć się od nowa widzieć świat, a nie konstytuować jego faktyczność w idei przez świadomość lub *ja myślę*, nie można zapominać, że chodzi o takie widzenie, które jest jednocześnie rozumieniem tego, co widzimy. [F.P. V] Już samo widzenie rzeczy niesie w sobie pewną strukturę interpretacji⁶⁰. Ponadto, powrót do świata percepcji i wywiedzenie z niego jako podstawy całego naszego obrazu świata, wszystkich dziedzin egzystencji, zakłada możliwość odróżnienia tego, co wnosi spostrzeżenie, od tego, co nabyte, co już do niego nie należy. W świetle powyższych uwag nie jest to możliwe⁶¹.

⁵⁸ U. Melle, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*. The Hague 1983, s. 120, 130.

⁵⁹ D.W. Smith, R. McIntyre, *Husserl and Intentionality, A Study of Mind, Meaning and Language*. Dordrecht 1982, s. 226.

⁶⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 149.

⁶¹ C. Leford, *Sur une colonne absente*, Paris 1978, s. 107.

7. Język Fenomenologii percepcji

Kierunki, którym M. Merleau-Ponty się przeciwstawia, to obok empiryzmu transcendentalizm Kanta i Husserla. Zasygnalizowaliśmy już nasz sprzeciw zarówno wobec jego oceny teorii Kanta – omawiając zagadnienie a priori, jak i Husserla – przedstawiając zagadnienie syntezy i czasu wewnętrznego. Ten swoisty zabieg interpretacyjny wiąże się ściśle z przyjętą metodą.

Możemy powiedzieć, że tradycyjne kategorie opisu filozoficznego – język empiryzmu i intelektualizmu – tworzą alternatywne pola znaczeń, wewnątrz którego M. Merleau-Ponty ustanawia przedmiot swojego dyskursu. [zob. F.P. 58, 240–241] Ciało np. nie jest ani rzeczą, ani świadomością, ani naturą, ani kulturą – jest *pośrednikiem* między *bytem w sobie* i *bytem dla siebie*. Pojęcia *bytu w sobie* i *dla siebie* mają być przekroczone przez odwołanie się do nowego języka, zachowującego jednak racjonalne jądro starych kategorii. Temu celowi służy słownik terminów – metafor opisujący *dwuznaczne* przedmioty: ciało własne, percepcję, egzystencję. Słownik ten ma oddać ich charakter jednocześnie fizyczny i duchowy, naturalny i kulturowy.

Czy istotnie *dwuznaczność* samych przedmiotów decyduje o symbolicznym i analogicznym charakterze języka ich opisu?

Język – powiada M. Merleau-Ponty – zawdzięcza swój sens komunikacji bezpośredniej ciała i świata. W entuzjazmie tego spotkania rodzi się słowo jako złożenie (*dédublement*) obecności ciała światu i świata ciału. W ten sposób *sens zamieszkuje język i słowa*. [zob. F.P. 225] Świat przypomina *wielką księgę*. [zob. F.P. 218] Jej znaki podejmuje ciało i rozwija w znaczenia. Tylko język wywiedziony z tego spotkania, naśladujący *dar* i *tajemnicę* tej komunikacji pierwszej, jest językiem przedmiotowym przekazującym prawdę, znaczenia czekające w bycie, aby zostały wypowiedziane. [zob. F.P. 147,171]

Znaczenia języka nie są dowolne. Wpadają w bezsens, lub są tylko teoretycznymi (dowolnymi) konstruktami świadomości pojęciowej, kiedy przestają odgrywać, naśladować świat bezpośrednio przeżywany. Język wypowiadając globalnie udzielony sens rozbija go i konkretyzuje w jednostki sensu. Język, a zatem również poznanie *sensu stricto* jest wyrazem, kontynuacją świata percepcji. Czy nie pomija się tu całej dziedziny kreowania znaczeń językowych, tworzenia fikcyj-

nych, nieobecnych światów, a w konsekwencji, niektórych aspektów tożsamości podmiotu i jego świata nie tylko na podstawie tego, co bezpośrednio dane? Czy znaczenie już jest, zanim zaczynamy mówić? Wróćmy do metaforyczności języka *Fenomenologii percepcji*, aby pokazać z innej jeszcze strony, że dziedzina pierwotnej percepcji, jako *oczywistości pierwszej wszelkiego doświadczenia*, jest w znacznym stopniu teoretycznym konstruktem, a nie daną doświadczenia. Czy na pytanie, dlaczego analizy w tym dziele nieustannie obracają się wokół pola znaczeń tradycyjnego dyskursu, można odpowiedzieć – przedmiot, o którym mówi, jest skonstruowany? Czy dziedzina pierwotnej percepcji to twór znaczeń językowych?

M. Merleau-Ponty określił fenomenologię jako *styl, manierę czy ruch*. Co jest jej przedmiotem? Posłużymy się niektórymi uwagami Hattois'a⁶².

Klasyczny dyskurs filozoficzny cechuje przede wszystkim funkcja referencyjna (ontologiczna). Znaczenie polega tu na odniesieniu do przedmiotu. Typowe przedmioty to: dusza, ciało, umysł, materia, podmiot, przedmiot itd. Dyskurs fenomenologiczny natomiast, dążąc do uchwycenia świadomości bezpośrednio prezentującej, stara się przekroczyć dyskurs referencyjny i korzysta z innej funkcji języka – autoreferencji. Bada mianowicie sens ukryty w splataniu się znaków – relacje między istniejącymi w nim opozycjami. Dla M. Merleau-Ponty'ego są nimi pola semantyczne empiryzmu i intelektualizmu. Pełne znaczenie tworzą obie funkcje języka.

Wyłączenie funkcji referencyjnej pozwala już tylko metaforycznie oznaczyć sens, gdyż nie można jednoznacznie ustalić, do jakiego odnosi się przedmiotu. Pozostają wtedy *słowa – klucze, litania nazw niewłaściwych, metaforycznych, imitująca przedmiot* – odniesienie pozajęzykowe. Kiedy przesadnie operujemy metaforami, w niewielkim stopniu opisujemy rzeczywistość pozajęzykową, raczej tworzymy wieloznaczny przedmiot z metafor i przede wszystkim odnosimy się do języka. Fenomenologia posługująca się metaforami coraz wyraźniej staje się *czystym stylem*, tworem *sensu stricto* języka – rozjaśnianiem sensu zawartego w polu semantycznym wyznaczonym terminami dyskursu tradycyjnego.

⁶² G. Hattois, *De l'objet de la phénoménologie où la phénoménologie comme style*, w: Merleau-Ponty, *Le psychique et le corporele*, Paris 1988, s. 159–173.

M. Merleau-Ponty często przenosi pojęcie *stylu* z języka dyskursu na to, o czym dyskurs mówi. Powiada np., *rzecz jest jednorodnym stylem* wszystkich swoich wyglądów, niepowtarzalnym *akcentem*, świat jest *stylem stylów* itd. W jego intencji uchylenie tradycyjnego dyskursu *gotowych pojęć* miało umożliwić odsłonięcie dziedziny konstytuujących się fenomenów. W znacznej jednak mierze zabieg taki pokazał rodzące się dopiero sensy językowe – niedookreślone jeszcze i wieloznaczne. Język w części odegrał i naśladował sam siebie – pole semantyczne spotkania i napięć dyskursów tradycyjnych – referen-cyjnych. Dlatego M. Merleau-Ponty mnoży metaforyczne określenia tam, gdzie wymyka mu się przedmiot dyskursu. Powraca wtedy do tradycyjnych pojęć i natychmiast też podaje je w wątpliwość. Już to przeciwstawia i wyklucza opozycje: ani empiryzm, ani racjonalizm, a przedmioty, o których mówi: ani dusza, ani ciało, ani umysł, ani materia, już to łączy znaczenia: nie tylko „s”, lecz również „p”. Niejako dialektycznie konstruuje charakterystykę intencjonalności ciała na podstawie interpretacji badań eksperymentalnych. Nie może opisać jej w jej własnych terminach. Nie dostrzega też, że język, wybrany do opisu, już w części podsunął interpretację badanych fenomenów.

Czy uchylenie dyskursu tradycyjnego – metafizycznego, z koniecznością prowadzi do przeakcentowania i dominacji metafor i jednoczesnego zaniedbania strony przedmiotowej? Na odpowiedź twierdzącą wskazuje potrzeba znalezienia innego terenu dla filozofii, jaka wyraziła się w nieukończony już pracy *Le visible et l'invisible. Filozofia*, powiada tam M. Merleau-Ponty, *nie ma nic wspólnego z psychologią przeżywania*⁶³. Powinna wyjść od oczywistości: rzeczy są, świat istnieje. Widzimy same rzeczy, świat jest tym, co widzimy.

8. M. Merleau-Ponty jako interpretator Husserla

Wielokrotnie wskazywaliśmy już na nieustanną inspirację, jaką była dla M. Merleau-Ponty'ego fenomenologia Husserla. Nie da się jednak utrzymać opinii o bezpośrednim przejęciu pewnych jej tez, czy nawet pojęć w tym znaczeniu, jakie nadał im twórca fenomenologii. M. Merleau-Ponty zmienia tak dalece sens podstawowych terminów Husserlowskich, że należy mówić o jego oryginalnej filozofii. Jednak

⁶³ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, s. 138.

przedstawienie myśli Husserla (podobnie jak i Kanta) wyłącznie jako przykład *modelowej* intelektualizacji doświadczenia, jest za daleko idącym uproszczeniem.

Szczególnie tzw. późny Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*, *Logice formalnej i transcendentnej*, także w *Kryzysie...*, i *Analizach pasywnych syntez*, wyraźnie odchodzi od prymatu aktów teoretycznych. Już w *Ideach I* odróżnia intencjonalność aktową od innych postaci intencjonalności⁶⁴. W *Medytacjach* formułuje cel fenomenologicznej refleksji jako odsłonięcie procesu sedymentacji znaczeń, czyli wyjaśnienie zagadnienia wstępnej prezentacji przedmiotów w ich już ukonstytuowanym, gotowym kształcie – co dokładnie pokrywa się z celem *Fenomenologii percepcji*⁶⁵. Tam też wprowadza pojęcie nieświadomościowej i anonimowej intencjonalności i bada strukturę intencjonalności zapewniającej horyzont, w jakim działa aktowe *Ja*⁶⁶. W *Ideach II* analizuje ciało jako zerowy punkt orientacji, jako pole lokalizacji i narzędzie woli⁶⁷. Omawia te same tematy, co później M. Merleau-Ponty. W *Medytacjach kartezjańskich* przyznaje też, że nie da się w pełni wyjaśnić zagadnienia konstytucji przedmiotów realnych⁶⁸. W *Kryzysie...*, nawet dotąd niepowątpiewalna bezpośrednia dostępność świadomości dla samej siebie (*unmittelbare Gegebenheit des Bewusstseins*) przestaje być sama w sobie oczywista⁶⁹. Husserl odchodzi od dogmatycznego określenia świadomości jako *przejrzystości dla siebie*, jako dziedziny, w której można realizować poznania absolutnie pewne, czyli osiągnąć całkowicie pojmovalną strukturę danych jej przedmiotów. W przeciwieństwie do opinii M. Merleau-Ponty'ego, trudno wskazać miejsca w jego tekstach świadczące o próbie traktowania intencjonalności ciała jako pochodnej intencjonalności aktowej. Rozstrzyga tę kwestię opis, a nie metafizyczne założenie.

⁶⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, s. 186.

⁶⁵ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, par. 38.

⁶⁶ Tamże, par. 19 i 64.

⁶⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga, część II rozdział 3, s. 202–228

⁶⁸ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, par. 28.

⁶⁹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag 1962, s. 474.

Późny Husserl wyraźnie przenosi punkt ciężkości swoich analiz z czystej świadomości, dotąd traktowanej jako aktywność nadawania znaczeń, jako decydujący moment w konstytucji doświadczenia, na jego genetyczny i historyczny charakter. Szuka kryterium prawdy w samoobecności przedmiotu. Fenomenologia staje się dla niego powrotem do świata bezpośrednio przeżywanego (*Lebenswelt*), a świadomość życiem doświadczającym świat (*welterfahrendes Leben*). W tym sensie stopniowo zbliża się do fenomenu odczuwania, uwzględnienia dynamicznego związku podmiotu i jego świata. Czysta świadomość ustępuje miejsca świadomości zaangażowanej, a realne działanie i stanie się podmiotu zajmuje miejsce podmiotu epistemologicznego. Husserl stopniowo pokazuje świadomość kategorialną w jej związku ze strukturami świata przeżywanego – jako refleksję nad nimi. Nawet o doświadczeniu *a priori* pisze, *ponieważ każde doświadczenie a priori może zawierać elementy niezgodności, usuwane w toku dalszego doświadczenia i ich syntezy, to określenie uzyskiwanej na jego podstawie idei może być nie tylko jednostronne, lecz także fałszywe, jakkolwiek naprawdę postulowane przez owo dotychczasowe doświadczenie*. I dalej: *do każdego doświadczenia lub do stosownie ograniczonego doświadczenia a priori należy właściwa mu (als zugehörige) idea, która wszakże nigdy nie jest ostateczną, lecz tylko jej zaczątkiem (Antrieb), w pewnym sensie przedstawieniem idei nieskończenie odległej i nieosiągalnej – z tej ostatniej dana jest tylko forma, będąca absolutną normą wszelkiego konstruowania takich zaczątków*⁷⁰. Eidetyczne uchwytowanie sensu zostaje obłożone warunkami wstępnymi, traci charakter całkowicie bezzależniowy i bezpośredni. Język, tradycja ma znaczenie dla rozumienia i widzenia świata.

M. Merleau-Ponty niekiedy znacznie też upraszcza stanowisko Husserla. Jego przekonanie, że przeprowadzenie redukcji transcendentnej gubi odniesienie do Drugich, nie znajduje potwierdzenia w pismach Husserla. *Ja* medytujące doświadczą świata właśnie jako istniejącego dla każdego, jako dostępnego dla wszystkich, nie tylko swojego prywatnego tworu. Ponadto, Husserl nie zaprzecza transcencji świata, tzn. jego nieredukowalności do wspólnoty czy też do poszczególnych doświadczających go podmiotów. W *Medytac-*

⁷⁰ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 60.

jach... znajdujemy nawet przeciwstawienie świata istniejącego w *sobie* wszystkim doświadczającym go podmiotom i ich światom⁷¹. Dopiero w tzw. redukcji primordialnej *Ja* medytujące traci sens bycia człowiekiem, który, co warto tu podkreślić, związany jest właśnie z odniesieniem do możliwych *Nas* i *My*⁷². Zewnętrzne istnienie obok siebie podmiotowych osób ustępuje na rzecz wewnętrznego splecenia i wzajemnego bycia dla siebie.

Ostatecznie, badając związki między myślą M. Merleau-Ponty'ego a Husserla, dostrzegamy znaczną zmianę sensu nie tylko terminów, *explicite* przejętych od Husserla, lecz również daleko idące uproszczenie samego stanowiska Husserla – nie uwzględniające różnych faz jego myśli. Takie postępowanie gubi istotną cechę myśli Husserlowskiej – otwartość i pewną tymczasowość podanych rozwiązań. Dlatego też, chociaż przeciwstawia się ono reprezentatywnej wykładni idealizmu Husserlowskiego, czy mówiąc bardziej ogólnie, określonemu pojmowaniu fenomenologii, jest zbyt jednostronne. Zdaniem Hogemanna, mamy przed sobą swoistą interpretację i zmianę sensu nie tylko podstawowych terminów fenomenologii⁷³, lecz w ogóle wszystkich pojęć zaczerpniętych z tradycji filozoficznej. Przykładem może być tu zagadnienie nadawania sensu, które Husserl – twierdzi M. Merleau-Ponty – ujmuje jako *narzucanie gotowych znaczeń językowych*.

Zależności intencjonalne są dla Husserla związkami sensu czy znaczenia. W ogóle intencjonalność jest dynamiczną cechą umysłu. Przedjęzykowa intencjonalność jest już sensowna – widzimy coś w sensie czegoś np. daną konfigurację plam w sensie biegnącego psa. Akty świadomości natomiast odpowiedzialne są za konstytucję znaczenia wyrażalnego językowo. Przedjęzykowa intencjonalność czerpie znaczenia z kontaktu ze światem, dlatego *później* może nadawać je znakom językowym i konfiguracjom *danych zmysłowych*. Husserl odsłaniając podstawowe warstwy intencjonalności wiążące umysł i świat natrafia ostatecznie na wewnętrzną świadomość czasu, której nie daje się wyjaśnić. Na pewną *moc* konstytuującą, która przekracza każdy ukon-

⁷¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 133.

⁷² Tamże, s. 143.

⁷³ F. Hogemann, *Das Problem der „perception“ in der Phänomenologie M. Merleau-Pontys*. Köln 1973, s. 139.

stytuowany aspekt. Być może ten powód nakazuje mu zwrócić uwagę na szerszy kontekst: twory kultury, naukę, intersubiektywność doświadczenia.

ZAKOŃCZENIE

Można by odnieść wrażenie, iż faktycznie żadna z głównych tez *Fenomenologii percepcji* nie obroniła się przed naporem krytyki. Byłaby to jednak ocena krzywdząca. Pozostawmy na boku dług współczesnych filozofów, z których wielu zawdzięcza spotkaniu z myślą M. Merleau-Ponty'ego swoją filozoficzną edukację i w ogóle pomińmy rozległy jej wpływ na kształt filozofii współczesnej. Krótko, dla zachowania właściwej proporcji w stosunku do krytyki zamieszczonej powyżej, wymieńmy nasuwające się z poprzednich rozdziałów pozytywne strony bardziej samych opisów, niż *explicite* głoszonych tez:

1. Pokazanie roli ciała jako miejsca przyswajania świata i określania w nim sytuacji podmiotu. Ważne rozróżnienie na ciało jako przedmiotowe i fenomenalne.

2. Przełamanie jednostronnej, wychodzącej od świadomości koncepcji *nadawania sensu*.

3. Odejście od prymatu momentu teraźniejszego zarysowane w opisie czasu wewnętrznego. Moment teraźniejszy nie jest modelem źródłowej prezentacji – jedynym prawdziwym i pełnym. Uchwycenie refleksyjne jest z reguły korygowalne, zależy od poprzedzającej wiedzy i wskazuje także treściowo, nie tylko formalnie (wbrew Husserlowi) dalszy, korygowalny przebieg specyfikowania.

4. Wskazanie ograniczeń *redukcji transcendentalnej* jako metody apodyktycznego wglądu. Nie istnieje immanentna sfera, w której

świadomość osiąga całkowitą jasność wykluczającą wszelkie ryzyko błędu.

5. Wzorcowe analizy uchwytywania sensu ruchu, percepcji barw, kształtów, głębi, typów przestrzeni – podważenie przyczynowej relacji między spostrzeżonym światem a spostrzegającym podmiotem.

6. Podważenie fenomenalizmu w koncepcji wyglądów. Ujęcie ich jako abstrakcji bazującej na intersensorycznym doświadczeniu samej rzeczy.

7. Pojęcie struktury doświadczenia jako zależnej od globalnej sytuacji podmiotu (korelatywne stawianie się podmiotu i jego świata), krytyka fenomenalizmu i intelektualizmu.

8. Wskazanie granic refleksji fenomenologicznej. To, co niezreflektowane, nie ma tej samej struktury co świadomość aktowa. To, co bezpośrednio się pojawia, jest rezultatem przedświadomych procesów *obróbki danych*.

9. Uznanie struktury pola jako nadrzędnej wobec indywidualnych przedmiotów.

10. Ujęcie spostrzeżenia jako procesu dopasowywania się podmiotu do zawartości pola.

11. Istotne uzupełnienie Strausowskiej koncepcji przeżywania przez wskazanie na *typowość oddziaływania świata*.

Natomiast *explicite* głoszone tezy pokazują pewną jednostronność naszkicowanej tu próby zrozumienia ludzkiej egzystencji i jej świata wyłącznie w terminach cielesnego bycia w świecie (*être-au-monde*). Nie można wywieść ze świata percepcji, nawet gdy pojmowany jest tak szeroko, podstawowych dziedzin aktywności człowieka wyrażających jego potrzebę poznania prawdy w *sobie* i kreowania specyficznie własnego świata, który w swoim najistotniejszym znaczeniu nie jest kontynuacją *świata naturalnego* – danego wraz z ciałem. Horyzont egzystencji nie ogranicza się do rzeczy należących do świata. Zarzut Luijpena, iż M. Merleau-Ponty zamyka człowieka wewnątrz świata, co nie pozwala wytłumaczyć afirmacji Boga i nadaje jego filozofii piętno ateistyczne – wydaje się trafny¹. Teza ta, nie oparta opisem, ma raczej charakter rozstrzygnięcia metafizycznego.

Teoria percepcji nie wyjaśnia też dostatecznie struktury poznania, gdyż jednak zbyt mocno wiąże podmiot ze światem naturalnym. M.

¹ W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, s. 44.

Merleau-Ponty w znacznym stopniu sam potwierdził to przypuszczenie w niedokończonym dziele *Le visible et l'invisible* i w *Fenomenologii percepcji*, w tym, co nazwaliśmy wątkiem krytycznym. Dziedzina percepcji jako teren badań podstaw bytu ludzkiego, przynosi częściowe wyjaśnienie jego struktury. Natomiast traktowana jako podstawa absolutna, nie pozwala w pełni uwzględnić życia osoby ludzkiej – wolności i jej etycznego wykorzystania. Racjonalne wyjaśnienie świata i miejsca w nim osoby ludzkiej zakłada już u podstaw wolność jako warunek osiągnięcia przez nią etycznego wymiaru egzystencji. Spostrzezeniowe bycie w świecie – *nasz percypujący byt*, jest jedynie pewnym aspektem egzystencji. Język, historia i kultura, od początku przenikają dziedzinę percepcji i w równej mierze określają jej charakter.

Zgadzamy się z jego tezą głoszącą, że egzystencja jest czymś danym – zastaje siebie, a nie tworzy od początku w procesie kontrolowanym przez *ego*. Nie oznacza to jednak, że zanim podmiot ustanowi siebie na poziomie świadomego przeżywania, jest już *bezosobowo* ustanowiony w bycie wyłącznie na poziomie cielesnego przeżywania. Otwarcie na świat charakteryzujące człowieka jest jednocześnie otwarciem na ludzkie środowisko – jest zachowaniem wobec świata, wobec innych i samego siebie, od początku realizacją pewnego dystansu – zarazem kontynuacją i ustanowieniem sensu. Ponadto, środowisko nasze jest od początku sztuczne, w pewnym zakresie wąskie i ograniczone. Stawia ono określone wymagania, odpowiada pewnym naszym potrzebom, zarazem je kształtuje i reguluje. Nasze potrzeby także określają środowisko. Nie jesteśmy zatem *otwarciami* na cokolwiek bądź, ani też *otwarciami* nie jest bezinteresownym oglądem, w którym świat roztacza przed nami swoją pełnię.

Wymienione wątpliwości wskazują właśnie na to, że związek człowieka z jego środowiskiem nie jest dany wraz z naturą ciała. Należy raczej powiedzieć, że jest on od początku dziełem podmiotu. Przeciwstawienie *naturalne – podmiotowe*, nie ma tutaj uzasadnienia. Już proces opanowywania ciała naturalnego, jego fizycznych stron jest jednocześnie kształtowaniem mowy i osobowego wymiaru działania. Egzystencja wobec tego nie może być *projektem świata, utworzonym przez aktywne ciało*. Należy powiedzieć, że myśl i mowa jako wyższe postacie projektowania wtopione są w percepcję. Bardziej znaczące jest nie tyle odniesienie do własnego *Ja*, ile do *Ja Innego*. Ciało nie jest czystym

podmiotem. Pełne uznanie tej tezy wiąże się jednak, jak staraliśmy się to pokazać w proponowanych drogach uchylecia zarzutów, z odrzuceniem dogmatu absolutnego początku.

Proces stawania się podmiotem świadomym zależy i od przeżytych znaczeń i od uczestnictwa we wspólnocie innych osób, języka, historii. M. Merleau-Ponty zdawał sobie sprawę z tego, że korzenie naszej egzystencji nie są wprost dane, jak również z tego, że nie jest możliwe pokazanie ich w pełnej jasności. [zob. F.P. IX] Jego niekwestionowaną zasługą jest na pewno odkrycie i opisanie intencjonalności ciała – pokazanie, że cielesność nie jest tym samym, co ciało materialne. Jednak z analiz wskazujących, że początki świadomego życia związane są z cielesnością podmiotu, nie wynika, że wyznacza ona strukturę podmiotu w sposób absolutny. W rozdziale krytycznym wyraziliśmy sprzeciw wobec pewnej redukcji bytu ludzkiego do jego cielesności, jak również wobec uznania percepcji źródłowej za ostateczną podstawę. Nie ma spotkania *twarzą w twarz* ze światem, jako bezpośrednią obecnością ostatecznego znaczenia – gwaranta prawdziwości wszelkich znaczeń pojęciowych.

Potwierdza to także namysł nad językiem. Nie ma możliwości zrozumienia świata poza językiem. Jak bowiem rozdzielić to, co wnosi przeżywanie, od tego, co zawdzięczamy myśleniu? Językowy charakter doświadczenia przesądza o tym, że świat jest dla nas już jakoż zinterpretowany. Wstępna prezentacja jest jego wstępnym rozumieniem. Jeśli świat uchodzi dla nas jako obecny i zasadniczo gotowy (*déjà fait, tout fait*), oznacza to, że jest właśnie jako taki rozumiany, czy też – jakby powiedział Husserl – domniemany. Wskazanie na językowy charakter poznania nie oznacza, że cała świadomość ma wyłącznie językowy charakter. Rozstrzygnięcie może przynieść głębsze zbadanie jej struktury.

M. Merleau-Ponty dostrzegł potrzebę przekroczenia *metafizyki obecności*². Derrida później w ogóle zakwestionuje samą ideę świata jako pewnego przedmiotu oddzielonego od języka, do którego język się odnosi – świata, który ponadto można spotkać bezpośrednio – *twarzą w twarz*. Warstwa ostatecznego znaczenia jest złudzeniem. Z tego

² Wnikliwą krytykę „metafizyki obecności” daje Jacques Derrida w: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967. Wydanie polskie, *Głos i fenomen*, Warszawa 1997 tłum. B. Banasiak.

względem M. Merleau-Ponty w swoich następnych pracach, dzięki poważnemu przemyśleniu psychologii głębi i strukturalizmu, sytuacji społecznej i języka ekspresji artystycznej, przesuniecie teren swoich badań z percepcji do ontologii. Zapowiedzią stopniowego odchodzenia od prymatu percepcji, jest określenie fenomenologii jako *sztuki realizacji prawdy*. [F.P. XV] Można stąd wnosić, że nie ma pierwszego doświadczenia, *ukrytego tekstu*, do którego należy wrócić jako do miary wszelkiej prawdy. Percepcja nie jest wobec tego dziedziną źródłowej prezentacji. Nie ma wzorca, który należy wydobyć z ukrycia po to, aby uprawomocnić poznanie.

W tym kontekście, jak można przypuszczać, M. Merleau-Ponty mówi o *twórczej percepcji* jako współtworzeniu swoich własnych standardów. [F.P. 54] Struktura i postacie doświadczenia nie realizują się według istniejącej *logiki świata*, lecz są *narodzinami normy*. [F.P. 74] Na początku doświadczenia należy umieścić znaczenie, strukturę, *spontaniczną organizację elementów*. [por. F.P. 70] Bezpośrednia percepcja nie oddaje *logosu fenomenów*, lecz jest ustanowieniem porządku tego rodzaju, że jego tworzenie jest jednocześnie tematyzacją.

Jeśli wrócimy do metafory *źródłowego tekstu*, to możemy teraz powiedzieć, że chodzi tu nie o powrót, lecz raczej o tworzenie tekstu. [F.P. 29] Owo tworzenie przebiega według pewnych reguł i zasad (M. Merleau-Ponty ma na myśli tzw. prawa postaci) i jest zależne od danej sytuacji i od sposobu uczestnictwa w niej podmiotu. Jej przebiegiem kierują cel i normy percepcji – podobnie jak w przypadku języka, jego reguły *wyznaczają* poprawne użycie słów. Jednak, tak jak reguły języka nie wyznaczają w pełni sensu konkretnej wypowiedzi – są tylko koniecznymi, lecz niedostatecznymi warunkami, tak też normy percepcji, zanim nie zastygną w trwałe nawyki percepcyjne, poruszają się w niedookreślonym polu i jako takie wymagają właśnie twórczej postawy podmiotu. Tak oto podmiot ma możliwość kształtowania, współtworzenia własnych standardów percepcji. W tym znaczeniu percepcja jest również jego kreacją. Nie można zatem rozumieć struktur i postaci pojawiających się w doświadczeniu zmysłowym – warunków możliwości świata obiektywnego i świadomego podmiotu, jako odbicia wprzód istniejącej prawdy, jakkolwiek niejasno byłaby dana. Przeciwnie, należy uznać je za ustanawiającą się w doświadczeniu racjonalność bez gotowego wzorca, do którego może się odwołać.

Rozwijając ten wątek można obronić swoistą autonomię poznawania. Nie redukując poznawania do kontynuacji percepcji, zachować moment twórczego ustanawiania, osiągnięcia czegoś, co nie było po prostu obecne, który wyraża się w każdym autentycznym przeżyciu poznawczym. [por. F.P. 45,74] Podmiot wobec tego nie jest źródłowo tylko ciałem, wciela się, wpisuje w naturalne zdolności ciała, które w ten sposób właśnie dlatego może wyrażać jego najintymniejsze dążenia. Podmiot jest świadomością konstytuującą, wcielanie jest jednocześnie włączaniem w kontekst społeczny i historyczny³. Możemy podkreślić – w kontekst nie tylko zmysłowy.

W artykule *Le philosophe et son ombre* M. Merleau-Ponty przeprowadza krytykę fenomenologii transcendentnej i także własnej filozofii⁴. Nie tylko broni odrębności świata naturalnego, lecz również nastawienia osobowego przed uznaniem ich za korelat świadomości, przyznając im swoistą jasność i oczywistość. Chwali Husserla za opis przedteoretycznej warstwy – świata naturalnego nastawienia, wskazuje jednak, że to, co jeszcze niepomysłane, nie polega na przedteoretycznym konstytuowaniu, stanowi raczej *dziędzinę pośrednią* między transcendentną przyrodą a immanencją ducha. Odwołuje się tu do znanej z *Fenomenologii percepcji* zdolności ciała do bycia jednocześnie podmiotem i przedmiotem, dotykającym i dotykanym – do tej dokonującej się w nim szczególnego rodzaju *refleksji*, w której znika rozróżnienie na podmiot i przedmiot, świat i ciało. To, co wspólne między rzeczą i ciałem – *la chair du sensible* – oznacza, jak można sądzić, jedną naturę, jaką dzielimy z bytem. Byt może przeto odsłonić sens i nie ma potrzeby operacji *nadawania sensu*. Moje ciało (*Leib*) jest z tego samego mięszu (*Fleisch*) co i świat, jest czymś spostrzeżonym. Świat uczestniczy w mięszu mojego ciała (*Leib*). Ono odbija świat. Świat wchodzi w ciało, a ciało w świat. Już wcześniej, mianowicie w *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (1947), choć powtarza główne tezy *Fenomenologii percepcji*, to jednak w części drugiej wyraźnie oddziela warstwę percepcji od poznania sensu stricto. Wszystkie zasygnalizowane kłopoty genezy sensu, stosunku między typami inten-

³ S. Strasser, *Das Probleme der Leiblichkeit*, „*Annalecta Husserliana*” t. XVI, 1983, s. 22.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, „*Signes*”, Paris 1980 (wyd. 1, 1960).

cjonalności, czy również stosunku się ciała do Ja świadomości, stara się ująć jako momenty tej samej fundamentalnej struktury. Powiada tam: *To, co jest prawdą percepcji, jest także prawdą w porządku rozumienia, tak dalece jak wiedza i doświadczenie mają tę samą strukturę podstawową*⁵.

M. Merleau-Ponty ma na myśli strukturę czasową wspólną myśleniu i percepcji. Choć nie rozgrywają się one w tym samym czasie i z tą samą prędkością, wnoszą pewien horyzont czasowy przeszłości i przyszłości. Jest on powodem perspektywiczności percepcji i myślenia. Nie ma czystej refleksji, świadomość intelektualna jest zanurzona w percepcyjnej. *Wszelka świadomość jest świadomością percepcyjną, w tym nawet samoświadomość*⁶. Nie ma dwóch rodzajów wiedzy: ciała i pojęciowej. Są natomiast różne stopnie eksplikacji tej samej wiedzy. Przykładowo psychologia i filozofia mówią o tym samym doświadczeniu, ale inaczej je formalizują. Natomiast doświadczenie spostrzeżeniowe unaocznia ów moment, w którym rzeczy, prawdy i dobra konstytuują się, daje nam logos *in statu nascendi*, wskazuje też zadania dla poznania i działania. Prowadzi do odkrycia natury jeszcze nieopanowanej przez ducha, na podstawie której rodzi się wiedza i poznanie. W *Le visible et l'invisible* ową naturę nazwie *esprit sauvage*.

Fenomenologia już nie jest odsłanianiem bezpośredniego przeżywania percepcyjnego – jest od podstaw próbą rozumienia. M. Merleau-Ponty uzna, że spostrzeżenie nie jest jedynym sposobem dotarcia do rzeczy, choć jego struktury obecne są zarówno w przeżywaniu jak i poznawaniu – *Świat idealny, czy kulturalny istnieje*⁷. Celem refleksji nie jest powrót do percepcji jako *preegzystującej prawdy*, którą należy wydobyć. Podobnie ciało własne nie jest tym miejscem, w którym odbywa się rozszyfrowanie *zagadki świata* i subiektywności. Te różne światy przenikają się, splatają.

W następnej pracy *Sens et non-sens* (1948) widzi potrzebę analizy języka, pojęć i świata kultury w ich genezie percepcyjnej. Braki fenomenologii otwierają mu drogę ku metafizyce. Przewycięzenie dogmatu źródłowej percepcji wyraźnie widać w pracy o źródle prawdy,

⁵ M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, „Bulletin de la Societe Française de Philosophie”, nr 4, 1947, s. 127.

⁶ Tamże, s. 120.

⁷ Tamże, s. 144.

wydanej przez Leforta z nieukończonego rękopisu *Le visible et l'invisible* – poświęconej analizie zagadnienie przejścia od wiary percepcyjnej do prawdy teoretycznej. Tematyka jest podobna jak w *Fenomenologii percepcji*, jednak inny język, inne metafory i pojęcia – *être, chiasme, chair déhiscence, déflagration de l'être, béance première* – w miejsce *ciała, świata, dwuznaczności, dialogu, bezpośredniej obecności*. Punktem odniesienia przestaje być ciało jako miejsce zakorzenienia subiektywności. W centrum staje *Byt*, pisany wielką literą. O ciele mówi się jako o tajemniczym momencie, w którym tworzy się otwartość bytu. Byt sam rozjaśnia się w człowieku. Struktury dostępne w spostrzeżeniu – to, co widzialne – odsyłają do niewidzialnej podstawy tego, co się ukazuje, do pola wszystkich struktur. Istnieje dialektyka bytu i nicości, byt skrywa się i jednocześnie odsłania (motyw przejęty od Heideggera), jest *przepaścią*, a nie *pełnią*. Widzialność jest *arche* Bytu, a my uczestnikami stawania się Bytu widzialnym.

Także i w pisanej równolegle pracy *La prose du monde* M. Merleau-Ponty stawia sobie ten sam cel: pokazanie, jak komunikowanie się z innymi oraz myślenie nie tylko podejmują, ale i przekraczają percepcję, która wprowadza nas do prawdy. Tym samym naczelną tezę *Fenomenologii percepcji* głosząca, że jesteśmy w sytuacji – w świecie, jedynie dzięki posiadaniu ciała, zostaje w znacznym stopniu podważona. [zob. F.P. 467] Warto dodać, że nad tymi dwiema książkami pracuje już od 1945 roku, roku wydania *Fenomenologii percepcji*.

Uzupełnieniem tych dwóch prac miała być teoria intersubiektywności, którą naszkicował już w artykułach *La doute de Cezanne* i *Le roman et la Metaphysique* zamieszczonych w *Le Sens et non-sense*⁸. Podejmuje też rozważania nad polityką i historią. Stara się w całości zrealizować swój plan opisanie przejścia od świata spostrzeżenia do świata ekspresji, kultury. Tak szeroki zakres zagadnień i podjęcie metafizycznych pytań, pozwalają mówić o drugiej fazie jego myśli.

Taminiaux, analizując pojęcie doświadczenia, ekspresji i struktury, dostrzega w *Fenomenologii percepcji* pewne wahanie między dążeniem do percepcji pierwotnej jako gwaranta wszelkiego sensu, a jego twórczym ustanowieniem bez żadnego oparcia we wprzód danym wzorcu⁹.

⁸ J. Taminiaux, *Über Erfahrung, Ausdruck und Struktur: ihre Entwicklung in der Phänomenologie Merleau-Pontys*, Stuttgart 1976, s. 101.

⁹ M. Merleau-Ponty, *Le Sens et non-sense*, Paris 1948.

Madison uznaje nierozstrzygniętą kwestię podmiotu za powód wieloznaczności pojęcia świata¹⁰. Waldenfels natomiast porównuje *Fenomenologię percepcji* do palimpsestu, w którym różne warstwy tekstu nakładają się na siebie¹¹. Trzeba zgodzić się z opinią Edie, iż czytelnik bierze do ręki jedno z najbardziej *dialektycznych* dzieł w całej historii filozofii. M. Merleau-Ponty wprowadził do fenomenologii styl, który w porównaniu ze stylem dzieł Husserla jest zgoła nieprawdopodobny¹².

Z wielu jej wątków przedstawiliśmy te, które dotyczą podmiotu percepcji i jego świata. Staraliśmy się w odróżnieniu od większości komentarzy szeroko uwzględnić podstawę opisową. Naszym zdaniem dopiero wtedy można właściwie ocenić oryginalność i doniosłość filozoficzną naczelnych tez *Fenomenologii percepcji*. Z pewnością nasze przedstawienie nie jest wyczerpujące. Zacytujmy na zakończenie usprawiedliwiającą wypowiedź Kwanta: *Kto usiłowałby dać systematyczny zarys M. Merleau-Ponty'ego pomysłów (ideas) dotyczących podmiotu – ciała, dowiódłby tylko tego, że nie rozumie jego filozofii*¹³. Spora liczba publikacji poruszających różne aspekty *Fenomenologii percepcji* świadczy o tym, że ta właśnie praca M. Merleau-Ponty'ego pozostaje wciąż najbogatszą, ale też najbardziej dwuznaczną.

¹⁰ G.B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris 1973, s. 54.

¹¹ B. Waldenfels, *Perception and structure in Merleau-Ponty*, „Research in Phenomenology” nr 10, 1980, s. 22.

¹² J.M. Edie, *Speaking and Meaning. The phenomenology of language*, Bloomington 1976.

¹³ R. Kwant, *The phenomenological philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburg 1963, s. 43.

LITERATURA

- Bergmann W., Hoffmann G., *Selbstreferenz und Zeit: Die dynamische Stabilität des Bewusstseins*, „Husserl Studies”, tom 6, nr 2, Kluwer 1989.
- Derrida J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967. Wydanie polskie, *Głos i fenomen*, Warszawa 1997 tłum. B. Banasiak.
- Edie J. M., *Speaking and Meaning. The phenomenology of language*, Bloomington 1976.
- Ey H., *La conscience*, Paris 1963.
- Geraets T., *Vers une nouvelle philosophie transcendente*. The Hague 1971.
- Gurwitsch A., *Théorie du champ de la conscience*, Paris 1957.
- Hattois G., *De »l'object« de la phénoménologie où la phénoménologie comme »style«*, w: Merleau-Ponty. *Le psychique et le corporele*, Paris 1988.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, wyd.15.
- Heidegger M., *Transcendencja i czasowość*, „Teksty filozoficzne”, Kraków 1986.
- Hogemann F., *Das Problem der „perception” in der Phänomenologie M. Merleau-Pontys*. Köln 1973.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen, Zweiter Band: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, część 2. wyd. 6, Tübingen 1980.

- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*. tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1974.
- Husserl E., *Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989.
- Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil 1921–1928*, red. von Iso Kern, Den Haag 1973.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*. tłum. A. Wajs, Warszawa 1982.
- Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis*. Den Haag 1966.
- Husserl E., *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1972.
- Husserl E., *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. Von Walter Biemel, Den Haag 1968.
- Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, red. von Walter Biemel, Den Haag 1962.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1993.
- Judycki S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990.
- Kambartel K., *Erfahrung und Struktur*, Frankfurt/Mein 1968.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Kaulbach F., *I. Kant*, Berlin 1982.
- Krausser P., *Kants Theorie der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft*, Frankfurt/Mein 1981.
- Kerkel A.I., *M. Merleau-Ponty et le problème de l'intentionnalité corporelle*, w: *Le psychique et le corporel*, Paris 1988.
- Kern I., *Husserl und Kant*, Den Haag 1984.
- Kwant R., *The phenomenological philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburg 1963.
- Landgrebe L., *Fäktizität und Individuation*, Hamburg 1982.
- Langan T., *Merleau-Ponty's critique of reason*, New Haven and London 1968.
- Leford C., *Sur une colonne absente*, Paris 1978.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. tłum. G. Gawecki, Warszawa 1955.
- Luipen W. A., *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972.

- Madison G.B., *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris 1973.
- Mallin S.B., *Merleau-Ponty's philosophy*, New Haven and London 1979.
- Melle U., *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*. The Haque 1983.
- Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, Paris 1942.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.
- Merleau-Ponty M., *Signes*, Paris 1960.
- Merleau-Ponty., *Un inédit de M. Merleau-Ponty*, „Revue de Métaphysique et de Moral” nr 67, 1962.
- Merleau-Ponty M., *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. S. Cichowicz, E. Bieńkowska, J. Skoczylas, Warszawa 1976.
- Merleau-Ponty M., *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, „Bulletin de la Societe Française de Philosophie”, nr 4, 1947, s. 127.
- Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris 1964.
- Michalski K., *Logika i czas*, Warszawa 1988.
- Michalski K., *Heidegger a filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Mohanty J.N., *Husserl's concept of intentionality*, „*Annalecta Husserliana*” tom 1, 1970.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1988.
- Póltawski A., *Poznanie i zmysły*, „*Studia Filozoficzne*”, nr 1–2 1986.
- Plügge H., *Mensch und sein Leib*, Tübingen 1967.
- Robinet A., *Merleau-Ponty*, Paris 1970.
- Sichere B., *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, Paris 1982.
- Smith D. W., McIntyre R., *Husserl and Intentionality, A Study of Mind, Meaning and Language*. Dordrecht 1982.
- Sokolowski R., *Husserl as a tutor in philosophy*, „*Journal of the British Society for Philosophy*”, 1988, nr 3.
- Strasser S., *Das Probleme der Leiblichkeit*, „*Annalecta Husserliana*” t. XVI, 1983.
- Straus E., *Vom Sinn der Sinne, Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, wyd. 2, Berlin 1956.
- Straus E., *Phenomenological Psychology (Selected Papers)*, London 1966.
- Straus E., *Man Time and World*, Pittsburg 1982.

- Święcicka K., *Monada jako droga ku metafizyce*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, nr 32, 1987.
- Taminiaux J., *Über Erfahrung, Ausdruck und Struktur: ihre Entwicklung in der Phänomenologie Merleau-Pontys*, Stuttgart 1976.
- Tilliet X., *Merleau-Ponty où la mesure de l'homme*, Paris 1970.
- Waelhens A., *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty*. Louvain 1951.
- Waelhens A., *Heidegger i problem podmiotu*, „Aletheia”, Warszawa 1980, nr 1(4).
- Wajs A., *Koncepcja syntez w filozofii transcendentnej*, Warszawa 1977.
- Waldenfels B., *Perception and structure in Merleau-Ponty*, „Research in Phenomenology” nr 10, 1980.
- Zaner R., *The probleme of embodiment*, The Hague 1971.

Literatura uzupełniająca

- Bunge M., *The Mind-Body Problem – A Psychobiological approach*. Oxford 1980.
- Carr D., *Interpreting Husserl, Critical and Comparative Studies*, Dordrecht 1987.
- Copleston F., *Historia filozofii*, tom IX Warszawa 1991, przełożył B. Chwedeńczuk.
- Kwant R., *From phenomenology to metaphysics. An inquiry into the last period of Merleau-Ponty's philosophical life*. Pittsburg 1966.
- Langan T., *Merleau-Ponty's critique of rason*, New Haven 1966.
- Lanigan R.L., *Speaking and Semiology. Maurice Merleau-Ponty's Phenomenological theory of existential communication*. The Hague 1972.
- Lefevre M., *Merleau-Ponty au déla de la phénoménologie*, Paris 1976.
- Maier W., *Das Probleme der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Merleau-Ponty*, Tübingen 1964.
- Merleau-Ponty M., *L'union de l'ame et du corps chez Melebranche Biran et Bergson. Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'École Normal Superieure (1947–1948) recueillies et redigées par Jean Deprun*, Paris 1978.
- Merleau-Ponty M., *Resumes de cours, College de France 1952–1960*, Paris 1968.
- Philippe M.D., *Néant et être. Heidegger et M. Merleau-Ponty*, Paris 1975.

Pöppel E., *Granice świadomości. O rzeczywistości i doznawaniu świata*, tłum. Tauszyńska A.D. Warszawa 1980.

Seifert J., *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Eine kritische Analyse*, Darmstadt 1979.



W zgodnej opinii komentatorów *Fenomenologia percepcji* M. Merleau-Ponty'ego jest najwybitniejszą pracą o percepcyjnych korzeniach egzystencji czy też percepcji w ogóle, napisaną w tym wieku. Zawiera ona wciąż wpływową w filozofii, psychologii i psychiatrii teorię spontanicznej komunikacji ze światem, jaką zawdzięczamy posiadaniu ciała. Autor tej rozprawy podejmuje się niełatwego zadania jej rekonstrukcji i krytycznej analizy na podstawie niektórych wątków między innymi myśli I. Kanta, E. Husserla, M. Heideggera.

ISBN 83-87632-74-0