



MAŁGORZATA KWIETNIEWSKA
UNIwersytet Łódzki

MAURICE MERLEAU-PONTY: U ZARANIA FILOZOFII RÓŻNICY WE FRANCJI

Trudno Maurice'a Merleau-Ponty'ego zaliczyć do jednego nurtu filozofii współczesnej. Bywa przeto traktowany bądź jako francuski fenomenolog, bądź jako jeden z egzystencjalistów. Tymczasem oba te określenia wydają się równie zasadne, gdyż w filozoficznej biografii tego myśliciela dadzą się zauważyć etapy zarówno wzmożonego zainteresowania badaniami fenomenologicznymi z inspiracji Husserla, jaki i zgłębiania mniej akademickiej problematyki egzystencjalnej w stylu „szkoły” francuskiej. Taka niemożność jednoznacznego skadrowania myśli tego filozofa nasuwa przypuszczenie, że być może została ona rozmyślnie wpisana w jego zamysł teoretyczny, będąc czymś jak najbardziej zamierzonym. Celem niniejszego artykułu będzie wydobywanie na jaw tej charakterystycznej dla Merleau-Ponty'ego ambiwalencji poglądów, wyrażającej się wręcz w ciągłej oscylacji pomiędzy stanowiskami filozoficznymi, które zdają się nie do pogodzenia. A następnie wykazanie, że wcale nie chodziło mu o pogodzenie czy też ujednoczenie tych różnic. Jego własnym wyróżnikiem byłoby bowiem rozmyślne pisanie pomiędzy tymi niedającymi się uzgodnić stanowiskami.

W swojej monografii poświęconej Merleau-Ponty'emu ceniony polski znawca fenomenologii francuskiej, Jacek Migasiński, już we wstępie słusznie zauważa:

Styl pisarstwa Merleau-Ponty'ego charakteryzuje się między innymi tym, że prezentacja własnego stanowiska dokonywana jest zawsze w opozycji do stanowiska czy stanowisk odmiennych. Akcent krytyczny, a czasem samokrytyczny, jest tu stale obecny, a myśl nie może uwolnić się od bezpośredniego kontaktu z przeciwnikiem (Migasiński 1995, 27).

W swoich rozważaniach będę starała się wyjaśnić, dlaczego tak być musiało.

Przede wszystkim na tle współczesnych mu myślicieli francuskich Merleau-Ponty jawi się jako filozof nad wyraz „panoramiczny”, który nowe formy i treści filozoficzne buduje, nie odrzucając programowo uznanych, klasycznych już sposobów filozofowania, a to powoduje, że ruch jego filozofii wyznaczają dwa przeciwnie względem siebie zorientowane wektory. Jeden z nich skierowany jest do tyłu, dzięki czemu myśl jego może czerpać z tradycji wielkiej filozofii niemieckiej (Hegla, Husserla, Heideggera), drugi kieruje tę myśl do przodu, gdzie dopiero zarysowuje się kontur wielkiej filozofii francuskiej XX wieku wraz z jej specyficzną aurą (Sartre, Foucault, Lévi-Strauss, Lévinas, Lyotard i Derrida).

Rozważmy głębiej konsekwencje tej dwubiegunowości:

Nakierowanie na przeszłość usprawiedliwia tak często nadawaną Merleau-Ponty’emu etykietkę fenomenologa. Jeśli bowiem przez fenomenologię rozumiemy — w sposób uogólniony, wręcz podręcznikowy — „obronę wiedzy apriorycznej i przedmiotów idealnych wbrew wczorajszemu empiryzmowi i naturalizmowi” (Tatarkiewicz 1983, III, 215) w taki sposób, że stosowane szeroko w psychologii terminy — np. percepcji, aktu poznawczego, idei, sensu — rozumiane są zgoła niepsychologicznie, to u Merleau-Ponty’ego rzeczywiście coś takiego ma miejsce. Już w *La Structure du comportement* (1942) [Struktura zachowania] przedstawiane są różne współczesne mu teorie psychologiczne, które poddane są krytyce z pozycji filozoficznych. Merleau-Ponty stara się — podobnie jak Husserl — o wydobycie prawdziwego świata z bezrefleksyjnych założeń świata percepcji, ale jeśli za deklaracją tą będziemy oczekiwać wypełniania programu klasycznej fenomenologii Husserlowskiej, to czeka nas zawód. W dziele swym Merleau-Ponty nie stara się bowiem dokonać opisu żadnej idealności, lecz traktuje percepcję jako sposób istnienia ciała na poziomie przedświadomym. Metoda fenomenologiczna, jaką tu stosuje, nie przybiera postaci wiernego opisu bezpośrednich danych świadomości, jest raczej zagłębieniem się w obszar, którego czysto racjonalne rozświetlenie nie daje się osiągnąć. Stanowi ono próbę przeniknięcia do zakładanej podstawy myśli i wszelkiego świadomego działania, ale także uchwycenia ich struktury. Filozof niczym archeolog

musi odnaleźć to, co dla innych niewidoczne. Przedstawiając sylwetkę Merleau-Ponty'ego w swoim słynnym podręczniku do historii filozofii, Copleston zauważa z dużą dozą przenikliwości: „Filozof, jak go pojmuje Merleau-Ponty, jest przede wszystkim poszukiwaczem” (Copleston 2006, 388). Przyjdzie nam jeszcze do zdania tego powrócić.

Tymczasem fenomenolog Merleau-Ponty swoim narzędziem analizy tego głębokiego poziomu czyni zachowanie, które odcina się od wszelkich fizjologicznych lub psychologicznych znaczeń. Jego trafny opis znajdziemy u Migasińskiego:

„Zachowanie” to nie tylko fizykalne własności ruchu zachowania, ale struktura znacząca, sprawiająca, że ma ono status „gestu”. Tę strukturę można opisać najlepiej, korzystając z wprowadzonej przez gestalteryzm kategorii „postaci” (Migasiński 1995, 28).

Gdyby czytelnik tego tekstu nie został na wstępie uprzedzony o bezustannej ambiwalencji myślowego stanowiska Merleau-Ponty'ego, mógłby się teraz poczuć zagubiony: oto fenomenolog, który wyklada swą myśl, sięgając do koncepcji gestalteryzmu, czyli „wczorajszego” psychologizmu (Merleau-Ponty 2001, 29 i niżej).

Kolejnym ważnym dziełem w dorobku fenomenologicznym Merleau-Ponty'ego jest *Fenomenologia percepcji* (*La Phénoménologie de la perception*, 1945). Punktem wyjścia filozofa staje się tu doświadczenie, które domaga się czystego opisu, wykluczającego zarówno klasyczne koncepcje uwagi i sądu, jak i wszelkie uprzednie założenia związane z teorią atomizmu, asocjanizmu czy też intelektualistycznego konstruktywizmu. Fenomenologiczny namysł ma na celu odsłonięcie pierwotnego pola zjawisk, które w żaden sposób nie staje się przedmiotem dla ogólnej świadomości, bo nie jest czymś, co znajduje ona w sobie. Jest to obszar dostępny ciału całkowicie z zewnątrz, niepodlegający uwewnętrznianiu czy też asymilowaniu w rzekome głębie psychiki:

To pole fenomenalne nie jest „wewnętrznym światem”, „fenomen” nie jest „stanem świadomości” czy „faktem psychicznym”, „doświadczenie fenomenalne nie jest introspekcją lub intuicją w sensie Bergsonowskim. [...] Obecność i nieobecność zewnętrznych przedmiotów to tylko wariacje wewnątrz pierwotnego pola

obecności, obszaru percepcyjnego, nad którym sprawuje władzę moje ciało (Merleau-Ponty 2001, 76, 111).

Doszliśmy w ten sposób do jednego z istotnych momentów, który — jeśli chodzi o filozofowanie Merleau-Ponty’ego — warto szczególnie podkreślić: mimo mocnej inspiracji ze strony Husserla nigdy nie zaakceptuje on nowożytnej koncepcji podmiotu (niezależnie od tego, czy pojmujemy go jako Ja indywidualne, czy też jako ponadindywidualną świadomość), a zamiast mówić o świadomości, woli używać pojęcia egzystencji. To pozwala nam zająć się bliżej egzystencjalistycznym aspektem myśli Merleau-Ponty’ego.

W odróżnieniu od Husserlowskich usiłowań uchwycenia tego, co idealne i niezmiennie prawdziwe, egzystencjalistę Merleau-Ponty’ego interesują konkretne wydarzenia w jednostkowym życiu, będącym splotem takich a nie innych sytuacji, które jednostka ta tworzy, nawiązując relacje z otoczeniem. Relacje te zaś zawsze mają sytuacyjny koloryt. Można by rzec, że egzystencja u Merleau-Ponty’ego rozumiana jest jako:

strumień (*flux*) wydarzeń indywidualnych konkretnie usytuowanych, jako strumień stawiających opór, obarczonych pewną bezwładnością struktur, czyli relacji z otoczeniem mających żywotne dla danego osobnika znaczenie, i wyodrębnionych przez niego z całego naturalnego tła, nie zaś jako tkankę idealnych znaczeń (Migasiński 1995, 31).

Taka sytuacyjność postrzegania i przeżywania zarazem zmiennego „naturalnego tła” uniemożliwia finalną syntezę intelektualną. Synteza precyzuje się tylko w odniesieniu do najbliższej postrzeganego otoczenia, a w odniesieniu do całości zawsze ma domniemany charakter. Nasze bycie-w-świecie — termin, który Merleau-Ponty bez trudu mógłby powtórzyć za niemieckim inicjatorem egzystencjalizmu, Martinem Heideggerem — czyli, jak chce Migasiński, uwikłanie jednostkowych relacji w naturalne tło, to tylko ukierunkowanie na sferę możliwych percepcji i możliwych znaczeń. Takiego ukierunkowania nie da się uznać za proces poznawczy, dający się obiektywnie i naukowo zrelacjonować, nasiąka ono bowiem znaczeniami tworzonymi przez samą jednostkę (np. podczas marzeń sennych) lub wspólnotę kulturową (np. mity). Bliżej mu do

przytomności, która otwiera się w świecie, nie starając się go odtworzyć w całości ani zobiektywizować. Tak charakteryzowana egzystencja faktycznie okazuje się znacznie przekształconym pojęciem dawnej świadomości, zwłaszcza zaś takiej świadomości, jaką chciał ją widzieć Husserl. Najwyraźniej uwidacznia się to wtedy, gdy zdamy sobie sprawę ze specyficznego statusu ciała własnego (*corps propre*), które jest głównym odkryciem *Fenomenologii percepcji*.

Ciało to nie jest przedmiotem, lecz czymś, co „wycofuje się z obiektywnego świata, ciągnie za sobą intencjonalne nici, które wiążą je z jego otoczeniem” (Merleau-Ponty 2001, 90). Związanie z otoczeniem oznacza tu niemożność odizolowania się od tego, co zewnętrzne i wcześniejsze. Nawet wycofując się ze świata, jesteśmy weń jakoś zaangażowani. I choć zaangażowanie stanowi ważny wątek egzystencjalizmu, także w wydaniu Sartrowskim, to obu myślicieli dzieli właśnie to, że tam, gdzie Sartre wprowadza ostre rozdzielanie pomiędzy bytem-w-sobie i bytem-dla-siebie, u Merleau-Ponty’ego mamy do czynienia z otwartymi i ambiwalentnymi strukturami:

Tym, co pozwala nam połączyć ze sobą to, co „fizjologiczne”, i to, co „psychiczne”, jest fakt, że kiedy te dwa wymiary włączamy do egzystencji, nie różnią się już one od siebie jak porządek bytu-w-sobie od porządku bytu-dla-siebie, ale oba odnoszą się do intencjonalnego bieguna, to znaczy do pewnego świata (Merleau-Ponty 2001, 105).

Świata tego Merleau-Ponty nie zamierza objaśniać jako zbioru rzeczy (obdarzonych świadomością lub nie), zwraca się raczej ku szczelinom, jakie je od siebie oddzielają. Wbrew nawykowi klasycznych filozofów podejmie on wyzwanie wnikięcia pomiędzy rzeczy. A takie pomiędzy stanowi najbardziej charakterystyczny przejaw filozofowania od strony różnicy, o którym więcej powiemy za chwilę. Już teraz można jednak wskazać najbardziej nowatorski, postępowy pierwiastek w myśli Merleau-Ponty’ego: wybieranie miejsc granicznych, filozoficznie nieoswojonych, gdzie naprawdę można być „poszukiwaczem” nowego (zgodnie z tym, co przeczytaliśmy u Coplestona), a nawet więcej — jego twórcą. Sam Merleau-Ponty powie:

Filozofia właśnie jako „Byt mówiący w nas”, jako sama z siebie wydobywająca się ekspresja milczącego doświadczenia, jest twórczością. Twórczością, która jest zarazem reintegracją Bytu: nie

jest bowiem twórczością w sensie któregoś z *Gebilde*, wyłanianego przez historię: rozpoznaje ona siebie jako *Gebilde* i jako czyste *Gebilde* pragnie siebie przekroczyć, pragnie odnaleźć swoje źródło. Jest ona zatem twórczością w sensie radykalnym: twórczością, która równocześnie jest adekwacją, jedynym sposobem uzyskania adekwacji. To pogłębia znacznie poglądy Souriau¹ na filozofię jako najwyższą sztukę: bowiem i sztuka i filozofia wzięte razem z pewnością nie są dowolnymi produktami duchowego „uniwersum” („kultury”), lecz kontaktem z Bytem właśnie jako kreacje. Po to, aby go doświadczać, Byt wymaga od nas twórczości. [...] (Merleau-Ponty 1996, 200).

W tym momencie obserwujemy bardzo wyraźne zbliżanie się do siebie obszarów sztuki i filozofii, przy jednoczesnym oddalaniu się filozofii od nauki — jest to moment dostrzegalny już u Heideggera, ale zwykle przedstawiany jako specyfika współczesnej myśli francuskiej. Z pewnością osąd ten bardzo pasuje do Merleau-Ponty’ego, który z mocą akcentuje kreatywny aspekt filozofii, a nie jej aspekt odtwórczy, opisowy, wyjaśniający. Podobnie jak u wielu filozofów francuskich (Bergson, Sartre i inni) u niego również filozofia bez kompleksów akceptuje swoją nienaukowość: nie aspirując już do ścisłości uniwersyteckich dyscyplin naukowych, toruje sobie odtąd własną drogę pomiędzy nauką a sztuką w świecie kultury współczesnej.

Dzieje się tak również dzięki ujawnieniu przez myślicieli XX-wiecznych — wśród których Merleau-Ponty’emu należy się poczesne miejsce — że filozoficzna twórczość nie wychodzi nigdy z punktu zero, punktu wolnego od założeń i uwikłań, ale z kontaktu bytów i ich ujęć, które zawsze już są czymś złożonym i nieoczywistym. Ten punkt kontaktu umożliwia również otwarcie myśli na sposoby teoretyzowania wykraczające daleko poza obszar tego, co w danej chwili zastajemy na określonej scenie filozoficznej. Merleau-Ponty porusza się zatem, nie tylko oscylując pomiędzy dwudziestowiecznymi nurtami myśli europejskiej: fenomenologią i egzystencjalizmem. Jak już widzieliśmy, jego myśl to jednoczesne sięganie w rejony poprzedzające współczesność oraz napinanie się ku temu, co dopiero nadchodzi. Spróbujmy teraz rozszerzyć ten krąg napięć. Zobaczmy wtedy, że z jednej strony filozofia Merleau-Ponty’ego jest twórczym

¹ Étienne Souriau (1892–1979) to francuski filozof specjalizujący się w dziedzinie estetyki. Autor wielu publikacji naukowych, między innymi *L’Abstraction sentimentale* (1925) i *La Correspondance des Arts* (1947).

przetwarzaniem tego, co już się zarysowało u schyłku nowożytności jako wyraźna fascynacja dynamiką życia (Hegel, Bergson) oraz — z drugiej strony patrząc — ciągłym odkrywaniem Heideggera i zapowiedzią tego, co przyjdzie po nim.

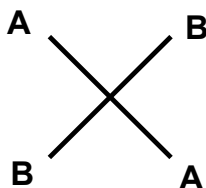
Merleau-Ponty wie, jak wiele w swoim filozofowaniu zawdzięcza Heglowi. Daje temu wyraz między innymi w tekście *L'existentialisme chez Hegel* [Egzystencjalizm u Hegla] wchodzącym w skład zbioru *Sens et non-sens* (1948) [Sens i bez-sens]. Zaraz na wstępie pada tam znaczące stwierdzenie: „Hegel jest u źródła wszystkiego, co stało się ważne w filozofii w czasie ostatniego stulecia” (Merleau-Ponty 1966, 109). Tekst ten zdaje sprawę z odczytania tylko jednego Heglowskiego dzieła, a mianowicie *Fenomenologii ducha*. Ale to już wystarczy, żeby zobaczyć, jak wiele zmienia się w przestrzeni współczesnego myślenia za sprawą filozoficznego programu jej autora. I nie chodzi tu o to, że Hegel wyraził pewną prawdę, którą należy tylko za nim powtarzać, ale o to, że dał nam do pomyślenia wszystkie te opozycje, które nadają ruch naszemu życiu w najróżniejszych jego wymiarach: biologicznym, artystycznym, politycznym, religijnym i filozoficznym. Merleau-Ponty mówi wręcz o nowatorsko przez Hegla pomyślanym wymiarze egzystencjalnym, gdyż wiedza absolutna — wiedza, która osiąga kres swego rozwoju w przemianach fenomenów ducha, gdy świadomość dochodzi do ostatecznego wyrównania ze swym spontanicznym życiem, biorąc się we własne posiadanie — nie powinna być może być brana za filozofię, ale za sposób istnienia, czyli egzystencję. Wszak *Fenomenologia ducha* nie jest wcale filozofią triumfującą, ale filozofią walczącą, a stawką w tej walce jest właśnie życie i jego ludzkie doświadczanie. Człowiek nie jest bowiem od początku świadomością, która w całej jasności obejmuje własne pomyślenia, lecz życiem danym samemu sobie — życiem, które stara się samo zrozumieć. I dlatego Hegla można uznać za autora tezy, która później stanie się naczelną tezą egzystencjalizmu różnorako wysławianą przez Sartre'a: człowiek to byt, który nie jest (*est*), lecz istnieje (*existit*); to egzystencja bez esencji. Innymi słowy: w odróżnieniu od kamienia, który jest, czym jest, człowiek definiuje się jako nośnik niepokoju (*Unruhe*), jako stały wysiłek w osiąganiu samego siebie, a w konsekwencji jako sprzeciw wobec ograniczania go do któregośkolwiek z nadawanych mu określeń. W czasach Merleau-Ponty'ego myśl taka nie była już zaskakującą nowością, ale drogę ku jej pomyśleniu otworzył właśnie Hegel. I to on

rozwinął nam przed oczyma materię utkaną z pojęć takich jak niebyt, bezgrunt, niepokój i śmierć, które pomimo wszystko pozbawione są nihilistycznego wymiaru, bo ich rzeczą jest kontynuacja życia. Bez zrozumienia śmierci nie ma umiłowania życia — wie o tym dobrze heglowski niewolnik. A cała *Fenomenologia ducha* może być odczytana — tak ją właśnie rozumie Merleau-Ponty — jako hymn na cześć życia z tym wszystkim, co w nim wolne, mobilne, żywotne, a co wkrótce Bergson nazwie pędem życiowym, *élan vital*.

Choć Bergson nie wiedział — albo udawał, że nie wie — o podobieństwach łączących go z Heglem, to Merleau-Ponty doskonale zdawał sobie sprawę z wpływu, jaki heglizm wywarł na wielu współczesnych filozofów francuskich, a wśród nich również na Bergsona. Wprawdzie korygował czasami jednego i drugiego (Merleau-Ponty 1996, 196–199), lecz nie robił tego po to, żeby sformułować jakiś trzeci — ujednoczony, w pełni spójny i doskonały — program, ale żeby stworzyć na przecięciu programów i dać filozofii postać chiazmu. Ten termin z teorii literatury wyposażył w filozoficzne znaczenie Martin Heidegger, żeby w ten sposób przybliżyć swoim czytelnikom przejawianie się Różnicy (*Differenz*), kluczowego pojęcia² swojej twórczości „po zwrocie”. Pojęcie to wskazuje na granicę myślaną w sposób absolutny, niezależnie od bytów, które od siebie oddziela czy też odróżnia. Spotyka się ją wszędzie: nawet w Bycie ujmowanym jako całość rozcina ona jego zakładaną jedność od wewnątrz, co pozwala też nazywać ją różnicą wewnętrzną lub czystym pomiędzy. Inaczej niż Sartre, który zupełnie nie zauważył tej problematyki u Heideggera, Merleau-Ponty rozumiał wagę i filozoficzne znaczenie myślenia od strony Różnicy, o czym dobitnie świadczy napisany przez niego — już u schyłku jego filozoficznej pracy — tekst zatytułowany po polsku *Splot — chiazma* (Merleau-Ponty 1996, 135–158). W celu lepszego uchwycenia zamysłu jego autora (a wcześniej Heideggera) przypomnijmy, że chiazm to odmiana paralelizmu składniowego polegająca na odwróceniu symetrii dwóch całości składniowych, z których druga powtarza w odwrotnej kolejności porządek

² Dla uproszczenia wywodu używam tu wyrażenia „pojęcie różnicy”, faktycznie jednak byłoby to quasi-pojęcie, ponieważ odnosi się do czegoś, co nie jest ani przedmiotem, ani zjawiskiem, ani ich cechami, ani nawet czymś. Stąd biorą się różnorodne próby wysłowienia czystego pomiędzy za pomocą quasi-konceptów lub metafor, np. horyzont, prześwit, chiazm itd.

syntaktycznych składników pierwszej, zwłaszcza według schematu: podmiot — orzeczenie, orzeczenie — podmiot, np. „Grusza szeleści i szumi kłós” (Sławiński 1976, 58–59). Chiasm daje się ująć w graficznej postaci jako przecięcie dwóch osi.



W filozofii różnicy figura chiazmu służy przywołaniu obrazu takiego przecięcia jako jednej z możliwych wizualizacji Heideggerowskiej *Differenz*, której francuscy myśliciele nadadzą później wiele innych zobrazowań i nazw. Ciekawe, że twórca dekonstrukcji, Jacques Derrida, którego pisma tak bardzo szokowały środowisko akademickie w latach 70. i 80. XX wieku, w swoich usiłowaniach do wysłowienia tejże Różnicy (*différance*) posługiwał się wielokrotnie jej symbolicznymi wskazaniem wymyślonymi przez Merleau-Ponty’ego. Oto ich niekompletna, ale całkiem pokaźna lista: przekreślenie, komunizm, narcystyczne widzenie, para, rozszczepienie, podlewanie, ślepa plamka, widmo, rozziwienie, fałda, dotyk. Określenia te znajdziemy tak na kartach ostatniej i niedokończonej książki Merleau-Ponty’ego, jak i rozsięte w wielu tekstach Derridy. Oznacza to, że francuski dekonstrukcjonista dobrze znał przynajmniej tę pozycję w dorobku swego przedwcześnie zmarłego kolegi i że podążył wytyczoną przez niego drogą, zanim Różnica została *explicite* wprowadzona do filozofii francuskiej przez Michela Foucaulta. Biorąc pod uwagę, że czytelnik polski może być jeszcze niedostatecznie oswojony z tym sposobem filozofowania, przypomnijmy fragment *Słów i rzeczy*, gdzie Różnica — absolutna, wewnętrzna — ewokowana jest przez autora za pomocą przyimka „i”. Użycie tego przyimka odpowiada — jak za chwilę zobaczymy — Merleau-Ponty’ańskiemu rozumieniu dotyku. Ale bez uprzedzania faktów wsłuchajmy się w słowa Foucaulta:

Dialektyczna gra i ontologia bez metafizyki są współzależne i powiązane przez całą myśl nowoczesną i przez całe jej dzieje —

myślenie to nie zmierza bowiem ku dawno dokonanej formie Różnicy, lecz ku rozwinięciu Tego Samego, które jest wciąż do dokonania. Tymczasem to rozwinięcie nie może się obejść bez [...] rozstępu, który mieści się w «i»: wycofania «i» powrotu, myślenia «i» niemyślanego, empirycznego «i» transcendentального, tego, co należy do porządku pozytywnego «i» tego, co jest fundamentalne. Identyczność rozdarta dystansem, który w pewnym sensie jest wobec niej wewnętrzny, a w innym sensie ją tworzy, powtórzenie, które powołuje zawsze będącą gdzieś dalej identyczność, to bez wątpienia centrum współczesnego myślenia [...]. W myśleniu współczesnym u podstaw historii rzeczy i właściwej człowiekowi dziejowości pojawia się narastający dystans Tego Samego, rozziw, rozpraszający i skupiający To Samo na przeciwnych krańcach siebie (Foucault 2000, 161).

Gdyby nie śmiertelny zawał serca, który uniemożliwił pięćdziesięcioletniemu Merleau-Ponty'emu finalne opracowanie materiałów zebranych później w dziele *Widzialne i niewidzialne* (*Le Visible et l'invisible*, 1964), być może wyraźniej doszłaby do głosu jego pionierska rola w zaszczepianiu tego typu filozofii we Francji. Dzisiaj jej pojawienie się nad Sekwaną przypisuje się raczej Michelowi Foucaultowi i bodaj najśłynniejszemu z jego uczniów, Jacques'owi Derridzie, ponieważ obydwaj mówili *expressis verbis* o Różnicy jako granicy w jednym. Tymczasem już w *Widzialnym i niewidzialnym* czytamy o nieuchwytności, a zarazem niezbywalności pomyślenia granicy wewnętrznej, którą ewokować można tylko poprzez analogię czy to do wspomnianego wyżej punktu przecięcia osi chiazmu, czy też do dotyku rzeczy, zwłaszcza gdy są one obdarzone czuciem. Dotyk bowiem nie należy do zewnętrznej powierzchni dotykających się dłoni. Jest i w tym, co dotyka i w tym, co jest dotykane (ale jednocześnie nie ma go ani tu, ani tam), tworząc z nich przeciętą granicą całość, na jaką składają się przykładowo dwie połówki pomarańczy. Przeczytajmy uważnie, jak mówi o tym Merleau-Ponty:

Między moim badaniem a tym, czego się z niego dowiem, między moimi ruchami, a tym, czego dotykam, musi istnieć jakiś zasadniczy stosunek, jakieś pokrewieństwo, dzięki któremu nie są one po prostu, jakby niby-nóżki ameby, niewyraźnymi i efemerycznymi deformacjami cielesnej przestrzeni, lecz inicjacją i otwarciem na świat dotyku. [...] Jest to możliwe tylko wtedy, gdy moja ręka, odczuwana od wewnątrz, jest zarazem dostępna od zewnątrz, sama w

sobie dotykalna, na przykład dla mojej drugiej ręki, gdy zajmuje miejsce wśród rzeczy, których ta dotyka, gdy w pewnym sensie jest jedną z nich, gdy wreszcie odsyła do dotykającego bytu, którego część także stanowi. Dzięki temu zespoleniu się w niej dotykającego i dotykającego jej własne ruchy wcielają się w świat, który badają, dają się nanieść na tę samą mapę, co on; dwa systemy pasują do siebie jak dwie połówki pomarańczy. [...] Albowiem jeżeli ciało jest rzeczą pośród rzeczy [...], jeśli dotyka i widzi, to nie dlatego, iż rzeczy widzialne ma przed sobą jako przedmioty: są one wokół niego, wchodzą nawet w jego obręb, są w nim, od zewnątrz i od wewnątrz wyścielają jego spojrzenie i jego ręce (Merleau-Ponty 1996, 137–138, 140, 141–142).

Słowa te dobitnie pokazują, że Merleau-Ponty dobrze wie, że dotyk nie jest ani rzeczą, ani tym, co ją otacza czy też dosięga z zewnątrz. I chociaż ostatecznie autor *Widzialnego i niewidzialnego* skupia się bardziej na fenomenie spojrzenia niż dotyku, to przecież to ten ostatni wchodzi u niego w rolę paradygmatu widzenia — a nie odwrotnie. Dotyk najwyraźniej uprzytamnia nam, że jego miejsce jest dokładnie pomiędzy. Swoje paradoksalnie istnienie ujawnia w przejawach zmysłowości-dla-siebie pod postacią czegoś, co usiłujemy uchwycić, a następnie skonceptualizować jako dotykliwość lub widzialność. Sam dotyk nie należy do żadnej kategorii bytów, ale to dzięki niemu byty stają się dostępnymi dla zmysłów fenomenami.

Taki sposób myślenia stanowi pierwszą na gruncie francuskim próbę pomyślenia i wysłowienia tego, czego tradycyjna filozofia nie umiała rozpoznać ani nazwać, a co — jak już wspomniano wyżej — zaszokuje czytelników pism Foucaulta i Derridy. Nie byli oni wszakże jedynymi kontynuatorami myśli Merleau-Ponty'ego. Z jego inwencji skorzystał chyba najbardziej Jean-Luc Nancy, u którego Różnica pojawi się również pod postacią dotyku. Będzie to już bardzo wyrafinowany sposób filozofowania od strony granicy wewnętrznej, który skłoni Derridę do oddania hołdu jego twórcy w postaci obszernej monografii pt. *Le toucher, Jean-Luc Nancy* [Dotyk, Jean-Luc Nancy] (2000). Można w niej przeczytać, że Nancy zaszedł dużo dalej niż Merleau-Ponty (Derrida 2000, 93, 106, 210, 212–243), ale brakuje zdania wyraźnie mówiącego, że bez jego inspiracji nie zdołałby prawdopodobnie tak rozbudować swojej dekonstrukcji dotyku. Niech artykuł ten stanie się zatem również skromnym uzupełnieniem tego braku poprzez przypomnienie wkładu

Maurice'a Merleau-Ponty'ego w rozwój filozofii najnowszej za sprawą jego inspirującego dzieła.

BIBLIOGRAFIA

- Copleston, F., 2006, *Historia filozofii*, przeł. J. Łoziński, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, tom IX.
- Derrida, J., 2000, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris: Galilée.
- Foucault, M., 2000, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, tom 2.
- Migasiński, J., 1995, *Merleau-Ponty*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Merleau-Ponty, M., 1966, *Sens et non-sens*, Paris: Nagel.
- Merleau-Ponty, M., 1996, *Widzialne i niewidzialne*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Merleau-Ponty, M., 2001, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sławiński, J., 1976, *Słownik terminów literackich*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Ossolineum.

ABSTRACT

THE BEGINNINGS OF THE PHILOSOPHY OF DIFFERENCE IN FRANCE

The article presents a general characterisation of Maurice Merleau-Ponty's thought, particularly pointing to an ambivalence in his views. According to the author, this ambivalence is created on purpose and leads the philosopher to initiate a French version of philosophy of difference. It turns out that though Merleau-Ponty declares appreciation towards Husserl's phenomenology and Sartre's existentialism, he is closer to classical German philosophy: Hegel and Heidegger.

KEYWORDS: Phenomenology, existentialism, limit, the body, touch, chiasmus.

SŁOWA KLUCZE: Fenomenologia, egzystencjalizm, granica, ciało, dotyk, chiazm.