

ARCHEOLOGIA WIDZIALNEGO I NIEWIDZIALNEGO

– Marta Szabat –

Ostatnie dzieło Maurice'a Merleau-Ponty'ego, *Widzialne i niewidzialne*, zredagowane przez Claude'a Leforte'a, a napisane w latach 1959-1961, zawiera zapis swoistego doświadczenia bytu, który w najgłębszej swojej istocie jest cielesny. Merleau-Ponty właściwie od początku swojej filozoficznej drogi aż do jej końca próbuje opisać cielesność jako taką. Za każdym jednak razem, mimo różnorodnych przekonujących argumentacji i analiz, na wszystkich etapach poszukiwań, z badanej cielesności wyłania się „niechciana” struktura podmiotowo-przedmiotowa. W *Fenomenologii percepcji* mamy do czynienia z rozbudowanym schematem poznawczym skupionym wokół koncepcji *podmiotu wcielonego*, w *Widzialnym i niewidzialnym* jak gdyby niechcący wydobywa się, jak stwierdza jeden z badaczy, Cassou-Noguès, podmiot surowy¹, dziki, nieokreślony, transcendujący, wertykalny². Na każdym etapie poszukiwań jest to pewien specyficzny rodzaj podmiotu, który z jednej strony wymyka się refleksji, transcenduje poza nią, a z drugiej jest uwikłany w świadomość, której przecież nie sposób się wyrzec. Filozofię Merleau-Ponty'ego można traktować jako zapis zmagania się świadomego z nieświadomym, czy też można myśl tę interpretować jako próbę nie tyle pogodzenia cielesnego z duchowym, co odkrycia porządku, sposobu bycia *stricte* cielesnego.

Pierre Cassou-Noguès, Renaud Barbaras i inni badacze stwierdzają, że na etapie tworzenia ontologii cielesnej tkanki świata (*la chair du monde*) – która to próba została podjęta właśnie w ostatnim dziele *Widzialne i niewidzialne*, przy czym miała doprowadzić do ostatecznego zniesienia dualizmu świadomości i przedmiotu, obecnego we wcześniejszych dziełach – nie zostaje przekroczona koncepcja ciała zaprezentowana w *Fenomenologii percepcji*, *Signes* i *Prozie świata*³.

¹ „Merleau-Ponty veut »remanier« notre conception du sujet et, finalement, »définir« un »sujet sauvage«, qui représente l'ancrage ontologique sur lequel se développe »l'idéologie de la conscience« [...].”; Cassou-Noguès [2003] s. 167.

² Zob. Migasiński [1995b] s. 276-285.

³ „Sur cette voie, on ne progresse pas par rapport à la *Phénoménologie de la perception*. Par conséquent, si l'on veut rester sur la voie qu'ouvre Merleau-Ponty en ramenant l'expérience de soi à un phénomène de réversibilité, il faut accorder que les opérations et d'empîement, ne se

Jeśli bowiem proponowana przez Merleau-Ponty`ego „nowa” ontologia ciała miałyby być, odmienną niż dotąd, refleksją nad sposobem istnienia bytu, musiałyby w tym wypadku, co podkreśla Cassou-Noguès, przystać na niemożliwość refleksyjnego ujęcia. Na bezgłośnie ujawnianie się cielesności w spojrzeniu. Refleksja nad uobecniającym miałyby otwierać nas na kontakt ze światem. Iwona Lorenc w jednym ze swoich artykułów komentujących myśl francuskiego filozofa stwierdza:

Filozofia to byt, który mówi w nas. To, podobnie jak sztuka, ekspresja doświadczenia, to twórczość. Ta twórczość jest jakąś formą reintegracji bytu, jego powrotu do – rozerwanego przez zawłaszczającą kulturę Zachodu – źródłowego porządku prekonceptualnego⁴.

To właśnie tego ostatniego poszukiwał Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji*. Na etapie *Widzialnego i niewidzialnego* kierujemy się ku *la chair*⁵. Ku czemuś, co jest, lecz jednocześnie nie ma kształtu, formy, jest otwarciem, odniesieniem, zwracaniem się, co pozostaje zawsze w relacji do czegoś:

Chodzi zatem o wyrażenie związku ze światem, który byłby uprzedni wobec dyskursu językowego. Drogą do tego nie jest odrzucenie refleksji, lecz przekroczenie jej, wyjście poza granice jej możliwości. Są one granicami, ponieważ język, jakim posługuje się filozofia, niczym ekran przesłania nam rzeczy⁶.

Przekroczenie byłoby właściwie samym wysiłkiem podjęcia refleksji innej niż dotychczas. Wysiłek (*l`effort*)⁷ ten miałby otwierać nas na język, który jest „pewnym sposobem mówienia samych rzeczy”⁸.

Poznawanie miałyby zatem wychodzić od cielesnego porządku po to, by go odkryć za pośrednictwem refleksji, a raczej by w tej ostatniej odnaleźć obecny już w niej uprzednio, przedrefleksyjnie ukształtowany świat możliwego doświadcze-

laissent jamais apprehender, ni au cours et de l'intérieur de la vision, ni dans la visibilité du voyant”; Cassou-Noguès [2003] s. 178-179.

⁴ Lorenc [1993] s. 50.

⁵ *La chair* w filozofii Merleau-Ponty`ego znaczy tyle, co, podaję za Jackiem Migasińskim, „ożywione ciało”, „żyjące tworzywo cielesne”, „żywa tkanka cielesności” („żywy miąższ” w przekł. Joanny Skoczylas i Stanisława Cichowicza), za I. Lorenc: „mięsiście”; w znaczeniu potocznym ma zabarwienie zmysłowo-seksualne i oznacza „mięso”; ma także sens biblijno-symboliczny. Po raz pierwszy pojęcie *la chair* pojawiło się w referacie wygłoszonym w 1951 r. w Genewie, gdzie oznacza „ożywione ciało”. Zob. Migasiński [1995a] s. 83.

⁶ *Ibidem*, s. 37.

⁷ Merleau-Ponty [1964] s. 53.

⁸ Lorenc [1993] s. 37.

nia. A wszystko po to, by wydobyć genealogię tego, co przedrefleksyjne⁹, aby zobaczyć całą prawdę myśli, wywodzącej się z cielesnej tkanki świata i pozostającej jej najwłaściwszym świadectwem.

W zamierzeniu Merleau-Ponty'ego cielesność powinna stanowić splot tego, co anonimowe (to znaczy określone już kulturowo i naturalnie), z jednostkowym (naznaczonym pojedynczym stylem), widzialnego z tym, czego nie można jeszcze, już lub w ogóle doświadczyć. Tak pojmowana cielesność miałaby przemówić własnym głosem i w swoim własnym imieniu jako byt surowy, coś. Bliżej nieokreślony czy niepoddający się określeniu byt cząstkowy, na tyle jednak ogólny, że występujący u podstawy wszystkiego, co się przejawia, a co miałoby być cielesnością (*la chair*), masą urabianą od wewnątrz, bytem niepozytywnym, wymiarowością¹⁰.

W *Fenomenologii percepcji* autor zwracał uwagę na pole wizualne jako na właściwy obszar przeżywania świata. W *Widzialnym i niewidzialnym* zaś mamy do czynienia z przenikaniem się spojrzeń, dotyków, smaków w ich transcendującej immanencji, stanowiącej całość cielesnej tkanki świata. Lektura tego ostatniego, niedokończonego, dzieła wywiera na czytelniku wrażenie samowystarczalnego, dziejącego się świata, w którym jak gdyby bez-głos miał c o s sygnalizować, a to z kolei miałoby wystarczyć za wszystko. Wizualizacja bądź kontemplacja świata. Miałby on być całością, lecz taką, w której spojrzenia są częścią czegoś jednego, *la chair*, a zatem tego, co niesprecyzowane, surowe, co mimo że nazywane bytem, wymyka się w nieokreśloną nieokreśloność. Dlatego może niezwykle trudno prowadzić, zrozumiały dla wszystkich, dialog z myślą Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Nie znaczy to jednak wcale, że dialog miałby być jedyną sensowną formą ekspresji. Spojrzenie ma przecież swój własny, czytelny sens.

Françoise Dastur podaje w swoim artykule początkowe tytuły projektu nazwanego ostatecznie *Widzialne i niewidzialne*. Były to: *Genealogia prawdy*, *Źródło prawdy*¹¹. Coś zatem, co prawdy dotyczy, lecz nie rozstrzyga jej statusu. Wskazuje jednak pochodzenie, miejsce wywodzenia się, zarysowując jej charakter. Archeologia bytowości, zmierzająca ku wydobyciu na jaw wszelkich nagromadzonych sensów bytu. Wyznaczony obszar miałby nie być tym z rodzaju aktu poznawcze-

⁹ Lorenc [1987] s. 21.

¹⁰ Lefort [1996] s. 203.

¹¹ F. Dastur [2003] s. 209. „Il faut à cet égard rappeler qu'avant mars 1959, Merleau-Ponty avait donné à son projet d'autres titres, en particulier ceux de »généalogie du vrai« et de »l'origine de la vérité«, qui font clairement apparaître la dimension proprement *généalogique* de son entreprise” ; *ibidem*. Zob. też Tilliet [1970] s. 13.

go, lecz tym, co w polskim tłumaczeniu zostało określone jako wiara postrzeżeniowa (*une foi, une croyance*¹²) czy, w przekładzie I. Lorenc, wiara percepcyjna¹³:

Autor *Widzialnego i niewidzialnego* powołuje się na tradycję wielkich myślicieli (m.in. na Kanta i Spinozę), którzy odnoszą się do tego prerefleksyjnego doświadczania świata, traktowanego jednakowoż jak drabina, którą się przyciąga do siebie po wejściu¹⁴.

Merleau-Ponty uwikłany w tradycyjny dyskurs kategoryalnie, usiłując objąć refleksją to, co wymaga dookreślenia, przejmuje pewne terminy i pojęcia zadomowione już w historii filozofii i próbuje przeformułować ich sens po to, by uwydatniał ową „pierwotną jedność”, ogólnozmysłową przestrzenność doświadczenia.

Dastur w swoich poszukiwaniach sensów innych niż odniesione do świadomości wyodrębnia to, co czyni tę myśl nieustannie otwartą, niedomkniętą, procesualną. Wielokrotnie zresztą w literaturze przedmiotu podkreślano już taką właśnie jej specyfikę. Nie można bowiem określić analizowanej refleksji mianem pełnej obecności (*la présence pleine*¹⁵). Zawsze wyłania się współzależność, zbieżność, wzajemne splatanie w tle bądź z tłem. Obszar widzialności, zmysłowości, poddającej się opisowi i kategoryzacji różnorodnej, płynnej, dialektycznej. Uwidaczniający coś po to, by przesłonić, wskazać bądź przemienić inne. Obecność splątana nieobecnością¹⁶. Dwie strony czegoś, co nazwane zostało *la chair du monde*. Coś, co ma pozostać nieoswojone i obce, choć ustrukturowane poprzez każdorazowo zjawiające się ukształtowanie i za jego pośrednictwem:

Skoro raz wejdziemy na ten dziwny obszar, nie widać, w jaki sposób można by stąd wyjść. Jeśli ciało jest ożywione, jeśli widzenie i ciało wzajemnie się przenikają, – jeśli, z drugiej strony, cienka błonka *quale*, powierzchnia widzialnego, jest w całej swej rozciągłości podszyta niewidzialną rezerwą –, jeśli wreszcie, zarówno w naszej cielesnej tkance, jak w tkance cielesnej rzeczy, aktualne, empiryczne, ontyczne widzialne dzięki swego rodzaju złożeniu się w sobie, wgłębieniu albo podszyciu samego siebie ukazuje taką widzialność, taką możliwość, która nie jest tylko cieniem aktualnego bytu, ale jego zasadą, która nie jest własnym wkładem jakiejś »myśli«, ale jej warunkiem, stylem tak aluzyjnym, eliptycznym jak każdy styl, ale

¹² Dastur [2003] s. 209.

¹³ Lorenc [1993] s. 40.

¹⁴ *Ibidem*, s. 41.

¹⁵ Dastur [2003] s. 210.

¹⁶ *Ibidem*, s. 212. „[...] une présence entrelacée d'absence”; *ibidem*.

jak każdy styl nie dającym się naśladować, niezastępowalnym, horyzontem wewnętrznym i horyzontem zewnętrznym, między którymi aktualne widzialne jest tylko tymczasową przegrodą, a które przecież w nieskończoność otwierają nas tylko na inne widzialne, jeśli tak – to bezpośrednio i dualistyczne rozróżnienie na widzialne i niewidzialne, na rozciągłość i myślenie, zostaje przekreślone; nie dlatego, że rozciągłość jest myślą albo myśl rozciągłością, ale dlatego, że każda z nich jest dla drugiej tym, czym awers dla rewersu i ponieważ zawsze jedna z nich kryje się za drugą¹⁷.

Złożenie się w sobie (*le repliment*¹⁸) widzenia, zmysłu, cielesności, niewidzialnego, zdystansowanie i bliskość zarazem, budują strukturę świata. Całość niepozytywną w sensie tożsamościowym. Jest to jak gdyby wymiar, utrzymujący byt w nim samym. Byt/nie-byt, którego relacyjny charakter zmierzałby ku krańcom niekrańcowym, to znaczy zawierającym możliwość ponownego złożenia/rozłożenia, wgłębiania (*l'invagination*¹⁹), miarowo wibrującego istnienia. Jak jednak dualizm może zostać przekreślony, skoro nieustannie się uobecnia? Nawet jeśli by w *Oku i umyśle*, jak sugeruje Clara da Silva-Charrak²⁰, czy w *Fenomenologii percepcji* widzialność, obecność była ustawiona naprzeciw nieobecności, niewidzialności w dualistycznym przeciwstawieniu, co jednak wydaje się nie tak oczywiste, wzajemne przenikanie się jednego z drugim w *Widzialnym i niewidzialnym* pozostaje w sferze postulatów, pragnienia, poszukiwań. Przekreślenie rozgraniczenia widzialności i niewidzialności, rozciągłości i myślenia odnosi się do jedności, do czegoś, co istotowo wikła je w naturę relacji. Pomędzy uobecniającym się nieobecnym wydobywa się c o ś, byt surowy. Obecność i nieobecność zarazem utrzymujące się samymi sobą, w jednym splocie²¹, choć z drugiej strony będące podtrzymywane tym jednym, czymś, co raczej jest obecnością niż nieobecnością i do czego, jako do świata, mielibyśmy powrócić. Istota tego czegoś miałaby być bez-istotowa, nieposiadająca samej siebie, gdyż nieustannie ku sobie się odwracająca, zwracająca się awersem i rewersem w postaciach wypełnionych bezpostaciowością:

¹⁷ Merleau-Ponty [1996] s. 155.

¹⁸ Merleau-Ponty [1964] s. 197.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Silva-Charrak [2003] s. 222.

²¹ *Ibidem*, s. 223. „[...] voilà l'autre nom de ce que l'on appelle évidence: qu'elle soit sensible ou intellectuelle, elle désigne ce qui se tient tout seul, sans le secours de la démonstration, par la seule grâce de l'intuition”; *ibidem*.

Pojęcie, znaczenie są jednostkowością poddaną *wymiarowym proporcjom, uformowaną strukturą* i widzenie tego niewidzialnego wiązadła jest niemożliwe; nominalizm ma rację: znaczenia są jedynie *określonymi rozstępami* [...] ²².

Określonymi rozstępami (*des écarts définis*²³), w których drzemie *la chair*. Głębokość postaci strukturowanej tym, co niemożliwie do uchwycenia, posiadania, eksplikacji. Jak gdyby określoność rozstępowała się w określonym:

Nie może tedy chodzić o zwykły powrót do doświadczenia cielesnego, jak gdyby doświadczenie to miało jakiś pozytywny status, a ciało zachowywało jakiś uchwytmy myślą dystans, który trzeba byłoby jedynie wykryć we właściwym mu miejscu, wyprzedzającym świadomość. [...] Jeśli myślenie ogarnia widzenie, to dlatego, że widzenie w nim przebywa, że myśl, forsując swoje granice, nie uwalnia się od nich, że sama rozacza jakiś krajobraz, próbuje gruntu, ulega rozproszeniu i ponownemu złączeniu, spotyka się z sobą, poznaje, co to powierzchnia, głębia i kierunki [...] ²⁴.

Jeśli widzenie przebywa (*habite*²⁵) w myśleniu, to tym samym myślenie ustanawia i kształtuje widzenie. W *Fenomenologii percepcji* myślenie występowało w roli czegoś, co należy porzucić, gdyż zostało zdeformowane przez nowożytną tradycję i przekształcone w abstrakcyjny twór, niczego już niewyjaśniający. Po to zaś, aby wydobyć właściwy sens myślenia, należało skierować się ku intencjonalności motorycznej *ciała własnego*, zachowującej spontaniczność i świeżość. W *Widzialnym i niewidzialnym* pytanie o myśl nie zostaje wyartykułowane *explicite*, przy czym wiąże się z ideą negatywności, czegoś, co splecione, lecz nie-pełne, widoczne, lecz scalone z niewidocznym:

Tym, co zastępuje myśl przyczynową jest idea transcendencji, to jest idea świata widzianego w przynależności do tego świata, a dzięki niej – idea intraontologii, Bytu scalającego-scalanego, Bytu wertykalnego, wymiarowego, wymiarowości – I tym, co zastępuje antagonistyczny i współzależny ruch refleksji (immanencja „idealistów”) jest sfałdowanie lub wydrążenie Bytu, obdarzone z zasady tym, co *zewnętrzne*, architektoniką konfiguracji.

²² Merleau-Ponty [1996] s. 237.

²³ Merleau-Ponty [1964] s. 286.

²⁴ Lefort [1996] s. 198-199.

²⁵ Lefort [1978] s. 126.

- świadomości
- Nie ma już - projekcji
- bytu-w-sobie lub przedmiotu.

Są przecinające się pola, w polu pól, gdzie łączą się „subiektywności”, [...] niosą one bowiem w swej wewnętrznej strukturze pewną *leistende subjectivität*, która całkowicie na nich się opiera²⁶.

Tym, co zastępuje (*remplace*²⁷) ruch refleksji, byłoby zatem sfałdowanie (*le pli*²⁸) lub wydrążenie, głębokość (*creux*²⁹) Bytu. Sfałdowanie, w którym możliwe jest to, co zewnętrzne (*un dehors*³⁰). Nie można zatem mówić o świadomości *sensu stricto*, a co za tym idzie, o pozostałych, powszechnie znanych, klasycznych terminach filozoficznych. W takiej przynależności przecinających się pól, jednego i niejednego bytu, transcendujące zachodzenie wydobywałyby sens niezwiązany wyłącznie z kategoriami, pojęciami, ontologicznymi postulatami. Przecinające się pola spełniają funkcje swoistych nośników sensów tymczasowych, należących do tworzącego się samoistnie świata. Wyrastają bądź przyrastają na ciele świata, wzbogacając jego konsystencję. Co więcej, wymiary cielesności, jako wszechobjmujące, sytuowałyby się w jednym porządku z tym, od czego Merleau-Ponty bezustannie się odzęgkuje, a co powraca ciągle pod nazwą „przedmiot”. Wskazanie na tę wspólną przestrzeń cielesną, można powiedzieć – przedmiotową, pojawia się w cytowanym już artykule. Cassou-Noguès wskazuje na równoważność patrzącego, widzącego (*le voyant*) z tym, co określamy jako rzecz³¹. Jeżeli jednak chcielibyśmy mówić o przekraczaniu fenomenologii w stronę ontologii, wziąć trzeba pod uwagę wnioski tego samego autora, stwierdzającego, że definiowane refleksji za pośrednictwem fenomenu odwracalności (*réversibilité*) jest zbyt czyste, ponieważ doświadczanie siebie i świata pozostaje, tak naprawdę, wspomnianym, milczącym *Cogito*³². Dlatego również R. Barbaras stwierdza:

²⁶ Merleau-Ponty [1996] s. 227.

²⁷ Merleau-Ponty [1964] s. 276.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ „La chair est un champ de signes distincts les uns des autres et possédant toujours déjà un sens. La chair est faite de configurations des signes, apparences dans le visible ou mots dans le langage, qui ouvre à un voyant un monde dans lequel le voyant se retrouve en tant qu'objet. Ces configurations de signes font sens mais il n'est pas possible d'en ressaisir le faire sens”; Cassou-Noguès [2003] s. 179.

³² „Finalement, la définition de la réflexion par le phénomène de réversibilité est superflue. L'expérience de soi reste, au fond, un *Cogito tacite*”; *ibidem*, s. 178.

Merleau-Ponty raczej dowartościowuje ciało, by tak rzec, wbrew świadomości, niż przekracza ich dualizm ku bardziej źródłowemu sensowi bycia i tym samym wpada w te same pułapki, co Husserl, w tej samej chwili, gdy chce ich uniknąć. To właśnie jest szczególnie frapujące w *Widzialnym i niewidzialnym*, gdzie podmiot percepcji jest zdefiniowany jako dotykający-dotykany lub widzący-widziany. Chodzi tutaj o charakterystykę czysto negatywną, która odwołuje się ciągle do tego, co rzekomo oskarża, a mianowicie do dualizmu między doznaniem a tym, co doznawane, czy dualizmu podmiotu i przedmiotu³³.

Opisy przejawów cielesności są jednak na tyle pociągające, że czasami zapomina się, że to tylko dowartościowywanie. Czytelnik daje się uwieść słowom i wówczas wierzy w widzenie, widzialność, w zasadność opisów. Frapujące jest również to, że razem z autorem kontemplujemy widzialne:

Zastanawianie się nad widzeniem wymaga wreszcie stwierdzenia, że widzenie samo jest rodzajem zastanowienia, zapytywania, skoro nigdy nie jest pewne siebie, nigdy nie jest pojednane z widzialnym, że jego niezwykła pewność siebie, doskonałe przywiązanie do tego, co jest, są mu dane w nim samym, że ten, kto widzi, zawsze jest owiewany tchnieniem tego, co widzialne, popychającym go do tropienia jego nieogarnionych pozostałości, zawsze więc w ruchu, który go przerasta lub doń nie dorasta³⁴.

Cassou-Noguès sugeruje, że w opisach cielesności należałoby wyrzec się mówienia o procesach refleksyjnych i poprzestać na dokonywanym we wcześniejszych pracach opisie³⁵. Nie byłaby to zatem ontologia cielesności, lecz fenomenologia czy jak podaje za Merleau-Ponty`m Cassou-Noguès, psychoanaliza natury. Dialektyka widzialnego i niewidzialnego opisywana poprzez ciało – rozsunięcie, rozstęp (*un écart*)³⁶, pozostający wewnątrz zewnątrz. Niestojący w opozycji, lecz zachodzący na ujawniane wymiary, płaszczyzny, w taki jednak sposób, że wzajemna odwracalność, nie będąc absolutna, sygnalizuje wspomniany brak³⁷.

³³ Barbaras [2006] s. 447.

³⁴ Lefort [1996] s. 212.

³⁵ „[...] il faut, purement et simplement, renoncer à parler d`operations. [...] La vision n`est pas une opération, de différenciation et d`empiétement. Elle n`est que la presence de visibles et d`un monde, comme sens de visible. L`empiétement n`est pas une operation de dépassement mais un rapport ambigu, constaté dans la perception ou dans la parole, des signes aux sens”; Cassou-Noguès [2003] s. 179.

³⁶ *Ibidem*, s. 172.

³⁷ Dastur [1992] s. 50.

Przywołajmy kolejny fragment, tym razem z pierwszych stron *Widzialnego i niewidzialnego*:

Prawdą jest [...], że świat jest *tym, co widzimy* i że musimy wszelako uczyć się go widzieć. Przede wszystkim w tym sensie, że musimy dorównać temu widzeniu wiedzą, wziąć je w posiadanie, *powiedzieć*, co to jest to *my* i co to jest to *widzieć*, postępować zatem tak, jak byśmy o tym nic nie wiedzieli, jak byśmy co do tego mieli się dopiero wszystkiego nauczyć³⁸.

Cytat ten dobrze jest porównać z fragmentami, w których został zawarty sens dokładnie przeciwny:

Należy opisać *widzialne* jako to, co się urzeczywistnia poprzez człowieka, lecz co w żadnym razie nie ustanawia antropologii [...].

Przyroda jako druga strona człowieka (jako żywa tkanka cielesności, nigdy – jako „materia”).

Również Logos jako urzeczywistniający się w człowieku, lecz nigdy jako jego *własność*³⁹.

W tym przeciwieństwie ujawniona zostaje na początek nieoczywistość widzenia, jego zjawiskowość. Urzeczywistnienie, o jakim mowa, wiąże się z koniecznością opanowania danego pola znaczeń, ujęcia go w *logos*, przy czym sam proces ujmowania czy zawładnięcia ujawniającym się obszarem sensów, nigdy nie jest wyraźny. Właściwie można stwierdzić, że postać *logosu*, już w momencie przesilenia czy może szkicowania struktury danej formy, odmawia bycia tylko tym, co aktualnie się kształtuje bądź już się ukształtowało. Odmawia, jednocześnie pozwalając doświadczyć swoistej negatywności, niepozytywności, niemożliwości, z której jednakże wydobywa się struktura podmiotowa. Urzeczywistnianie zatem przede wszystkim zmienia układ sił świata przeżywanego. Przemodelowuje możliwości tkanki cielesnej, ukazując pewne części w pełnym świetle, a innym pozwalając na nieujawnianie się:

Nie ulega wątpliwości, że to przecież nie moje ciało postrzega: wiem tylko, że może mi ono przeszkadzać w postrzeganiu, że nie mogę postrzegać bez jego zezwo-

³⁸ Merleau-Ponty [1996] s. 18.

³⁹ *Ibidem*, s. 271.

lenia; w chwili, w jakiej przychodzi postrzeżenie, ciało usuwa się przed nim i nigdy postrzeżenie nie chwyta go w trakcie postrzegania⁴⁰.

Podmiot, postrzegając, jest już swoim ciałem, a ciało jest nim: to podmiot postrzega, a nie ciało czy jeszcze lub już nie-ciało. Merleau-Ponty zresztą sam dostrzega, że to w obrębie ciała postrzeżenie się niejako wyłania⁴¹. Lecz znowu to podmiot postrzegający stanowi horyzont postrzegania: „Tak więc, to owa nie dająca się uzasadnić pewność świata zmysłowego, która jest nam wspólna, jest w nas podłożem prawdy”⁴². Ale jaka byłaby to prawda? Prawda postrzegająca, niemożliwa do wyartykułowania, czy też może prawda usiłująca wydobyć jednak to podłoże – własną możliwość – i ująć je w formę? To pytanie stale musi zadawać sobie czytelnik wszystkich dzieł Maurice`a Merleau-Ponty`ego. Jest ono obecne nie tylko w polemikach z klasycznymi stanowiskami filozoficznymi, lecz autor niejednokrotnie zadaje je samemu sobie, próbując tłumaczyć specyfikę *wcielonego podmiotu* czy usiłując przekroczyć dualizm podmiotowo-przedmiotowy. A jednak dodatkowo sam status bezrefleksyjności jest z gruntu problematyczny. W *Widzialnym i niewidzialnym* czytamy: „być niczym i zamieszkiwać świat jest tym samym”⁴³. I jeszcze:

Naszym punktem wyjścia nie będzie więc: *być jest, nicosis nie jest* – a nawet nie: *jest tylko być* – bo są to formułki myślenia totalizującego, myślenia zewnętrznego i pobieżnego – lecz: jest być, jest świat, jest *cos*; w mocnym sensie, w jakim greka mówi o to λέγειν, jest powiązanie, jest sens. Nie każemy bytowi wyłaniać się z nicosis, *ex nihilo*, wychodzimy z ontologicznego zróżnicowania [*relief ontologique*], przy którym nie można nigdy rzec, aby tło było niczym⁴⁴.

Podstawą miałyby być rozpryskujące się pole pojawów⁴⁵ (*un champ d`apparences*⁴⁶). Jak gdyby istota, imię, miejsce miało się rozprysnąć w dowolnym/koniecznym momencie.

Merleau-Ponty krytykując obowiązujący w nowożytnej filozofii pomysł jednego świata wspólnego wszystkim⁴⁷, usiłuje szkicować światy pojedyncze:

⁴⁰ *Ibidem*, s. 22.

⁴¹ *Ibidem*, s. 23.

⁴² *Ibidem*, s. 25.

⁴³ *Ibidem*, s. 67.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 97.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Merleau-Ponty [1964] s. 119.

⁴⁷ *Ibidem*.

Z samego tego faktu, że robię w murze mojego solipsyzmu wyłom, przez który przenika spojrzenie drugiego, wynika, że nie mam już do czynienia z dychotomią jakiegoś bytu-dla-siebie i jakiegoś bytu-dla-drugiego, lecz z systemem o czterech składowych: mój byt dla mnie, mój byt dla drugiego, byt-dla-siebie drugiego i jego byt dla mnie⁴⁸.

W te wszystkie wymiary bytu wcinałaby się⁴⁹ pustka, przecinając⁵⁰ je. Wszystko wyglądałoby bardzo przekonująco i szczegółowo, gdyby nie kategoria bytu, poprzez którą zachowany zostaje ów, obecny wyraźnie w *Fenomenologii percepcji*, transcendentalizm. Ponadto pojęcie podmiotu stanowi przejaw właśnie tej totalności i wspólnoty jednego świata. Próby nazywania każdorazowości, w jakiej domniemany byt ma miejsce, uznać trzeba więc za nierozstrzygnięte. Zwracają na to uwagę Barbaras i Lyotard, którzy twierdzą, że Merleau-Ponty zdaje się mówić w imieniu bytu, którego język pozostaje tajemnicą. Nikt przecież nie wie, jakim językiem ten ostatni miałby się posługiwać. Nie wiadomo też, czy chodzi o jeden tylko byt, czy może o jeden tylko język bytu⁵¹. Sama kategoria bytu pozostaje zatem dialektyczna. Barbaras komentuje ową dwuznaczność ciała, sytuując ją, także w obszarze językowym, raczej w filozofii wcielenia niż w filozofii ciała. Językowa binarność, nieustanne rozdwojenie, dwuznaczność, przy postulowaniu jedności ontologicznej bytu, nie pozwalają uznać tej refleksji za stabilną, spójną, konsekwentną. Zostaje ona nazwana istotowo niestabilną⁵²: „Byt esencji nie jest pierwotny, nie wspiera się na sobie samym; nie od niego możemy się nauczyć, czym jest Byt, esencja nie jest właściwą odpowiedzią na pytanie filozoficzne”⁵³ – czytamy w *Widzialnym i niewidzialnym*. Kilka stron dalej w tym samym dziele: „w cierpliwej, cichej pracy pragnienia zaczyna się paradoks ekspresji”⁵⁴.

Usiłujemy zatem usytuować się w myśleniu o bycie *stricte* fenomenalnym, z natury ekspresyjnym, ludzkim. W nim to idea ma naturę braku, paradoksu, dialektycznej różnicy w obszarze postulowanej cielesności. To, można powiedzieć, gra światła, rozpraszającego się na wrażenia, budujące tkankę postrzegania. Sprowadzanie, i zarazem niemożliwość sprowadzenia idei do światła tak doskonale mieści się w tradycji filozoficznej, że właściwie natychmiast usunięte zostają

⁴⁸ *Ibidem*, s. 89.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Zob. Lorenc [2001] s. 173.

⁵² Barbaras [2003] s. 188.

⁵³ Merleau-Ponty [1996] s. 117.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 148.

wszelakie wątpliwości dotyczące genezy myśli Merleau-Ponty'ego. Idea jest także jednym z kluczowych zagadnień i pojęć w tej myśli. Raz czytamy o idei, również w zawołowanej formie (obrazu jako dzieła sztuki czy idealizacji cielesności w sensie schematu cielesnego, łuku intencjonalnego, intencjonalności, świata przeżywanego, pola wizualnego itp.), innym znowu razem odkrywamy ideę negatywności, podtrzymującą w swoim byciu ideą to, co jednak poprzez nią się uobecnia⁵⁵:

Pierwsze widzenie, pierwszy kontakt, pierwsza przyjemność stanowią inicjację, to znaczy nie ustanawiają żadnej treści, ale otwierają wymiar, którego już nigdy nie będzie można zamknąć, ustalają poziom, do którego od tej chwili odnosić się będzie każde doświadczenie. Tym poziomem, tym wymiarem jest idea, a więc nie faktycznie niewidzialne, jak przedmiot ukryty za innym przedmiotem, i nie absolutnie niewidzialne, które nie miałyby z widzialnym nic wspólnego, ale niewidzialne z tego świata, to, które ów świat zamieszkuje, podtrzymuje i czyni widzialnym, będąc jego wewnętrzną, własną możliwością, Byciem tego bytu⁵⁶.

Chciałoby się powiedzieć, że ta najbardziej własna możliwość do złudzenia przypomina możliwość z pism Leibniza. Z drugiej jednak strony wiadomo, że chodzi o możliwość w sensie tego, czego mogę (*je peux*) doświadczyć, tworzyć, rozumieć itp. Swoista możność podmiotu, która w *Widzialnym i niewidzialnym* miała się przeobrazić w moc ontologiczną, pozostającą jednak nadal w granicach podmiotu, sprowadzając się właśnie do jego możliwości. Wymiar zatem określany mianem idei byłby zauważalny dopiero w akcie refleksji, o czym Merleau-Ponty raczej nie wspomina, a co musi wynikać z natury podmiotu. Pierwsze widzenie, pierwszy kontakt, pierwsza przyjemność, by mogły uchodzić za inicjację, muszą być wyszczególnione jako swoiste aksjomaty, zapoczątkowujące proces otwierania się na ideę. Proces, który jak w psychoanalizie jest możliwy do przeanalizowania przez obserwatora, samego jednak weń uwikłanego. Podmiot uwikłany w świat, każdorazowo przeżywany, otwarty zostaje na:

- nieobecność/niewidzialność, która uobecniła się jako to, co pierwsze, oraz została określona jako wymiar – idea;
- niewidzialność, nieujawniającą się z natury, która także jest ideą, ujawniającą się poprzez widzialne.

⁵⁵ Merleau-Ponty [1965] s. 480. „Kartezjusz wyczuł niejako możliwość idei negatywności. Opisał ducha jako byt, który nie jest ani subtelną materią, ani tchnieniem jakimś, ani żadną rzeczą istniejącą, a pozostaje sobą mimo braku jakiegokolwiek pozytywnej pewności”; *ibidem*, s. 474.

⁵⁶ Merleau-Ponty [1996] s. 154.

Otwierająca się podmiotowość pozostaje w mocy tego, co zmysłowe, odsłaniając własne możliwości poprzez cielesną tkankę świata. Otwartość zatem byłaby nie tylko pojęciem niejednoznacznym, lecz także obejmowałaby całość możliwego przeżywania. W tym miejscu można wysunąć paradoksalny wniosek o nieoczywistości pojęcia transcendencji. Jak bowiem może ona transcendować, skoro granice wyznacza otwartość tożsama z ideą? Jak idea mogłaby transcendować poza samą siebie? Czy wówczas pozostawałaby samą sobą? Utożsamienie jej bowiem z mocą, z tym, co czyni cielesność cielesnością, nieuchronnie prowadzi ku idei transcendującej. Sam Merleau-Ponty wydobywa podobną trudność, pisząc: „Gdzie zakreślić granicę między ciałem i światem, skoro świat jest cielesną tkanką?”⁵⁷. Analogicznie możemy zapytać: gdzie odnaleźć granicę pomiędzy ideą a ciałem, skoro idea jest cielesna?

Idea zostaje stworzona przez cielesność jako zasada niejako wbrew intencjom autora, podkreślającego przecież tożsamość wymiaru, poziomu, niewidzialności z tego świata, możliwości, bycia Bytu oraz idei. Idea miałaby zatem być jednym ze splotów tkanki cielesnej. Być, lecz nie dominować. Jak jednak idea może nie podporządkowywać, nie być podstawą, nie stanowić? Skoro już jest, wzywa przecież świat ku swojemu światłu.

Wyraźniej idea ujawnia się w szkicach o malarstwie. Jako każdorazowa ekspresja prawdy zmysłowej, to znaczy przeobrażającej w procesie postrzegania światło w to, co barwne, możliwe do uchwycenia, dostępne w polu wizualnym. Idea to pewnego rodzaju głębokość, wymiar tego, co widoczne poprzez strukturę zmysłowości, jednocześnie niepoprzestające na niej oraz kierujące ku światłu oświetlającemu czy rozświetlającemu własne przeobrażenia. Merleau-Ponty pisze:

W chwili, gdy mówimy »światło«, w chwili, gdy muzycy zaczynają grać „małą frazę”, nie ma we mnie żadnej luki; to, co przeżywam, jest równie „zwarte”, równie „wyraźne”, jak mogłaby być jakaś pozytywna myśl, – nawet o wiele bardziej: pozytywna myśl jest tym, czym jest, ale właśnie dlatego jest tylko tym i jako taka nie może nas na sobie zatrzymać. Sama płynność umysłu prowadzi go gdzie indziej. Idei muzycznych lub zmysłowych, właśnie dlatego, że są negatywnością lub określoną nieobecnością, nie posiadamy, to one nas posiadają⁵⁸.

Na czym zatem polegałaby negatywność, określona nieobecność idei zmysłowych? Tym, co szczególne w pojawianiu się takich idei, jest ich niepozytywność bytowa. Nie powiemy, że dotyk jest bytem, choć o rzeczach, których dotykamy,

⁵⁷ *Ibidem*, s. 142.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 154.

czy o ciałach powiemy, że są to konkretne dane, formy istnienia, a zatem byty. Same jednak: dotyk, widzialność, smakowość, wrażenia słuchowe są niejako swoistą wibracją, ruchem, przychodząco-odchodzącym. Jak gdyby zawłaszczającym na określony czas po to, by odcisnąć ślad i pozostawić pamięć o sobie. Pamięć ciała doświadczającego świata. Czy może świata, w którym doświadczenie segmentuje cielesnością jego własne przejawy, umożliwiające *notabene* nawarstwianie się sensów.

Byt zmysłowy

[...] jako bycie głębi, bycie o kilku warstwach czy obliczach, bycie ukryte i uobecniająca pewną nieobecność, jest prototypem Bytu, którego nasze ciało, czująca doznaniowość, jest szczególnie wyróżnioną odmianą, ale którego konstytutywny paradoks zawiera się już w każdej rzeczy widzialnej [...]. Ponieważ widzialność całkowita jest zawsze za nami, albo po fakcie, albo między wyglądami, które widać, to nie ma do niej innego dostępu niż przez doświadczenie, które, jak ona, wychodzi poza siebie i to dlatego, a nie jako nośnik poznającego podmiotu, nasze ciało rządzi dla nas tym, co widzialne, ale go nie wyjaśnia, nie oświetla, skupia tylko w sobie tajemnicę jego rozsianej widzialności [...]⁵⁹.

Ideę z jednej strony można utożsamić z nagim bytem⁶⁰, surowością. Z drugiej, takie utożsamienie ociera się o fikcję. Idealna czystość bowiem jest niemożliwa w ekspresji. Również sam postulat nagiej rzeczy⁶¹ nijak ma się do idei w sensie światła. Prawda ta, przechowywana w określeniu „idei negatywnej”, odsłania nie tylko porządek cieni stanowiących tutaj porządek istotowy, lecz także wydobywa naturę fenomenu, to znaczy tego, co przekształcone, przefiltrowane przez zmysłowość ludzką. Przeobrażone – barwne. Zawsze już dane, jakieś. W tym sensie opis jest i zarazem nie jest ontologiczny. Jest, ponieważ ustanawia pewien byt cząstkowy, ale jednak nie ze względu na historyczność opisywanego bytu. Ontologia to w konsekwencji postulowana całość, która w tym wypadku ujawnia nieścisłości wprost, w samych założeniach i w ich realizacji.

Znamienna, unikalna i charakterystyczna dla analizowanej filozofii jest także swoista zmysłowa ideacja, generująca transcendującą cielesność/zmysłowość Widzialnego, Dotykalnego, Odczuwalności⁶² jako bytu w sobie czy raczej odmian,

⁵⁹ *Ibidem*, s. 140-141.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 135, 137.

⁶¹ *Ibidem*, s. 135.

⁶² Merleau-Ponty [1996] s. 143.

aspektów jednego Bytu: „Skoro to samo ciało widzi i dotyka, to widzialne i dotykane należą do tego samego świata”⁶³. C. Lefort notuje:

[...] rozziw jest widzeniem samym; widzenie nie tkwi ani w tym, kto widzi, ani w tym, co daje się zobaczyć, jest wszelako aktem widzenia i ukazywania się – dwoma zdarzeniami zawartymi w jednym; w łonie tego rozziwu i widzący, i widzialne są nie tylko rozłączeni w taki sposób, że przy przejściu od jednego do drugiego nic nie zapewnia o istnieniu zarówno jednego jak i drugiego, że każde z obojga wdziera się do pozostałego, widzący do miejsca widzialnego, to zaś tam, skąd jest widoczne. [...] rozziw jest niewidzialnością samą, ową różnicą występującą między figurą a tłem, która nie jest czymś niedostrzegalnym faktycznie, ale z zasady wymyka się postrzeganiu, albowiem je wytwarza⁶⁴.

Zanim jednak byt dochodzi do głosu, zmysłowość odsłania szczegółowe przestrzenności właściwego sobie istnienia:

Już w „dotyku” odkryliśmy trzy różne doświadczenia, które zakładają się nawzajem, trzy wymiary, które się krzyżują, ale są odrębne: dotykanie tego, co gładkie i tego, co chropowate, dotykanie rzeczy, – bierne odczuwanie ciała i jego przestrzeni, – a wreszcie prawdziwe dotykanie dotyku, kiedy moja prawa ręka dotyka lewej w trakcie obmacywania rzeczy, dotyk, za sprawą którego »podmiot dotykający« spada do rangi tego, co dotykane, schodzi do poziomu rzeczy, tak, że sam dotyk zaczyna należeć do świata i jakby być w rzeczach⁶⁵.

Byt należy do świata, który w nim z kolei się wypełnia. Byt oraz świat – niejasny splot, krzyżowanie się naturalno-kulturowe, relacja konstytuująca światowość przeżywania, posiadająca spojrzeniem, któremu nie starcza nigdy treści, by je wypełnić całkowicie: spojrzenie „oplata rzeczy widzialne, dotyka ich, łączy się z nimi. Tak jakby wiązał je z nimi stosunek przedustawnej harmonii, jakby wiedziało o nich zanim się o nich dowiedziało”⁶⁶. Również:

Dość będzie na razie stwierdzić, że ten, kto widzi może posiąść widzialne tylko jeżeli sam jest przezeń posiadany, jeżeli do niego należy [*s`il en est*]⁶⁷, jeżeli, z zasa-

⁶³ *Ibidem*, s. 138-139.

⁶⁴ Lefort [1996] s. 209-210.

⁶⁵ Merleau-Ponty [1996] s. 138.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 137.

⁶⁷ *S`il en est* wydobywa ów moment bycia, tego, że przynależenie jest jedno w drugim. W polskim *należeniu* to „jest” już nie brzmi, bardziej słyhać właśnie posiadanie, własność.

dy, zgodnie z tym, czego wymaga związek spojrzenia i rzeczy, jest jednym z bytów widzialnych, który wskutek szczególnego odwrócenia staje się zdolny do widzenia ich, on, który jest jednym z nich⁶⁸.

Byłby to rodzaj harmonii przedustawnej, dostępnej niejako bezpośrednio. Po raz kolejny brzmi to właściwie jak pogłos wyjaśnienia. A nawet jego odmowa. Na tym może polega fenomenologiczny opis, który niczego nie uzasadnia. W przedustawności przemieszcza się jednak coś, moc ontologiczna, należąca do doświadczenia⁶⁹. Moc, na wskroś pozostająca m o j ą. Moc, której jednak nie ogarniam. To ona przecież mnie konstytuuje. Moc z natury relacyjna. W ten sposób dostępna. Tylko tak poddająca się opisom i doświadczeniu. Ekspresja, sytuująca się w świecie ekspresyjnością sposobu istnienia. Inaczej mówiąc, styl świata przeżywanego. Zawsze i w każdym wypadku pozostającego perspektywą ze względu na przeżywany charakter. Z każdym polem wizualnym świata zostaje nadany inny sens. Zaznaczony zostaje różny od poprzedniego odcień bytu. Esencja, nie będąc bytem pozytywnym, jest inwariantem. Trwałość rzeczy zaś mierzona jest siłą, z jaką zostają one poddane interpretacji/wariacji/przekształceniu⁷⁰:

[...] widzialne może mnie wypełniać albo zagarniać tylko dlatego, że ja, który je widzę, nie widzę go z głębi nicości, lecz z jego własnego wnętrza i widząc, jestem również widzialny. Ciężar, gęstość, miąższ każdego koloru, każdego dźwięku, każdej dotykanej tkanki, terażniejszości i samego świata biorą się stąd, że ten, kto je odbiera, czuje się tak, jakby z nich się wyłaniał poprzez rodzaj spiralnego ruchu lub zdwojenia, będąc źródłowo z nimi jednorodny, stąd że jest on zwracającą się ku sobie zmysłowością, która z kolei jest w jego oczach jakby zdwojeniem i rozwinięciem jego tkanki cielesnej [*la chair*]⁷¹.

W tej przynależności zawarta zostaje egzystencjalność, istnienie (bycie) jednego i drugiego obszaru, wzajemność. W tej filozofii mamy do czynienia z równoległymi płaszczyznami, które splatają się, istnieją w jednym świecie, ale tak jakby należały jednak do zupełnie odmiennych wymiarów.

C. Lefort ujmuje to splatanie się, krzyżowanie w jeszcze inny, może bardziej wierny autorowi sposób, pisząc:

⁶⁸ Merleau-Ponty [1996] s. 139.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 117.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 118.

⁷¹ *Ibidem*, s. 120-121.

[...] Merleau-Ponty mówi w s z y s t k o albo, jak kto woli, osiąga od razu rejestr bezkresności, przy którym już pozostanie, nie musząc szukać gdzie indziej klucza do jego odczytania. Nie upatruje więc w operacji zmysłowej tych zalet, o których filozofowie nic nie chcą mówić. Nie wystarcza mu już śledzenie tych wszystkich posunięć, które tworzą z rzeczy partnera ciała, a z jego narządów – „montażownię” odpowiedzi, których domaga się rzeczywistość zmysłowa; nie wystarcza mu już opisanie wewnętrznych dziejów toczących się w obrębie każdego zmysłu, wdzierania się poszczególnych odmian widzenia – albo dotyku – do sąsiednich domen oraz ich wspólnych dziejów, nakładania się na siebie widzenia i dotyku, narastania – dzięki cielesnemu różnicowaniu i cielesnej refleksji – powszechnej zmysłowości w świecie. [...] Merleau-Ponty nie oczekuje niczego od zmysłów, jak gdyby ich siedziba była dobrze znana, jak gdybyśmy mieli jedynie korzystać z bogactwa ciała, skoro już dowiedzieliśmy się, że ono jest i że my jesteśmy także, za wdzięczając wszystko owej zażyłości, dzięki której nie ma po co zastanawiać się nad jego tożsamością⁷².

Ów rejestr bezkresności, wzajemne krzyżowanie się widzialnego z niewidzialnym, zmierzanie w stronę sposobu bycia wiązane są zazwyczaj przez komentatorów z myślą Martina Heideggera. Sam C. Lefort również o tym wspomina, co zresztą jest zrozumiałe, ponieważ, szczególnie w *Notatkach roboczych*, nawiązań do Heideggera jest mnóstwo. Merleau-Ponty pisze na przykład:

[...] ten świat postrzeżeniowy jest w istocie Byciem [*l'Être*] w sensie Heideggera, Byciem będącym czymś więcej, niż wszelkie malarstwo, niż wszelka mowa, niż jakiegokolwiek »nastawienie«, Byciem które ujęte przez filozofię w jego uniwersalności, zdaje się zawierać wszystko, co mogłoby być kiedykolwiek powiedziane, a przy tym pozwala nam siebie kreować [...]⁷³.

Czy o byciu w sensie Heideggera moglibyśmy powiedzieć, że jest ujmowane w swojej uniwersalności? Już w tym sformułowaniu, i nie tylko w tym, widoczny staje się ściśle ludzki wymiar owej tkanki, porównywanej z byciem czy będącej nawet czymś na jego kształt. Czy o byciu Heideggera można by powiedzieć, że ma ono ludzkie rysy? Co najwyżej rysuje się w strukturze *Dasein* (z „etapu” *Bycia i czasu*), natomiast wydarzenie, pozostające samym sobą, uległoby znacznemu przeformułowaniu, gdyby umieścić w nim wymiar ludzki. Nieprzypadkowo naj-

⁷² Lefort [1996] s. 206-207.

⁷³ Merleau-Ponty [1996] s. 175.

więcej odniesień do Heideggera mieści się w *Notatkach roboczych* i pozostaje w obszarze odwołań, porównań, nawiązań. Przy głębszym rozwinięciu zarysowałyby się bowiem wizja zupełnie inna od Heideggerowskiej. Podkreślenie tego wydaje mi się ważne dlatego, że myśl Merleau-Ponty`ego językowo i w swojej zawartości treściowej ma swój własny nie tyle klimat, co wymiar, który jak się wydaje, pozostaje jak najgłębiej cielesny i ludzki: moje ciało jest „miarą dla wszystkiego”⁷⁴.

W *Fenomenologii percepcji* na każdym właściwie kroku pojawiał się brak jako atrybut tego, co przygodne. W *Widzialnym* również się pojawia, choć dyskretnie, nie występując *explicite*. Ma on związek z przywoływanym już rozstępem, rozsunieniem, rozchyleniem, odchyleniem, różnicą. Także ze splotem widzialnego z niewidzialnym. Co więcej brak, jak notuje Lefort, byłby jednym ze zmysłów:

Na nic zda się zastanowienie, czy jego siedzibą jest ciało, czy też co innego, co tkwi poza nim, nie jest on umiejscowiony, zawojowany zaś przezeń wzrok czy dotyk nie dają się nigdzie zlokalizować. A jednak to właśnie zmysł braku pozwala nam się ustatkować, dopomaga nam w uzyskiwaniu bytu, jest narządem obecności [...] i jak każdy zmysł łączy w sobie – jak mówi Merleau-Ponty – kilka równoczesnych doświadczeń podobnie jak wzrok lub dotyk spisuje zjawiska zmysłowe na kilku „kartkach” naraz, on sam – choć nie podlega deklinacji na równi z nimi – czerpie swą moc z niewyobrażalnego i niepojętego połączenia wielu braków: i tego, co nęka widzącego, nigdy nie widzianego przez siebie, i tego, co w widzialnym czyni je niewidzialnym dla siebie, i tego, który znosi wszelką widzialność, wszelkie rozposcieranie się czegoś, wszelkie niezróżnicowanie Bycia, niezróżnicowanie nicości⁷⁵.

Brak – względnie trwała struktura⁷⁶ estezjologiczna (*la texture esthésio-logique*⁷⁷) zjawiającej się zmysłowości. Obszar *logosu*, uwikłanego w estetykę i ontologię. Pojedynczość ponadjednostkowa, zwracająca się nieustannie ku konkretności, odsłaniająca się jednak poprzez coś, *la chair*, Byt.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 247.

⁷⁵ Lefort [1996] s. 208.

⁷⁶ Migasiński [1995a] s. 85.

⁷⁷ Valdinoci [2003] s. 51.

Bibliografia

- Barbaras [2003] – R. Barbaras, *L'ambiguïté de la chair. Merleau-Ponty entre philosophie transcendante et ontologie de la vie*, [w:] *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, M. Cariou, R. Barbaras, E. Bimbenet (red.), Mimesis, Milano 2003.
- Barbaras [2006] – R. Barbaras, *Życie i intencjonalność*, tłum. A. Skwarczyńska, P. Sztarbowski, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwińnięcia*, J. Migasiński, I. Lorenc (red.), Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Cassou-Noguès [2003] – P. Cassou-Noguès, *La définition du sujet dans Le visible et l'invisible*, [w:] *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, M. Cariou, R. Barbaras, E. Bimbenet (red.), Mimesis, Milano 2003.
- Dastur [1992] – F. Dastur, *La pensée du dedans*, [w:] *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, M. Richir, E. Tassin (red.), Jérôme Millon, Grenoble 1992.
- Dastur [2003] – F. Dastur, *L'in-visible et le négatif chez le dernier Merleau-Ponty*, [w:] *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, M. Cariou, R. Barbaras, E. Bimbenet (red.), Mimesis, Milano 2003.
- Lefort [1978] – C. Lefort, *Le corps, la chair*, [w:] *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Gallimard, Paris 1978.
- Lefort [1996] – C. Lefort, *Ciało, cielesność, czyli Maurice Merleau-Ponty*, tłum. J. Skoczył, S. Cichowicz, [w:] *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, S. Cichowicz (red.), Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 1996.
- Lorenc [1987] – I. Lorenc, *Antymetafizyczne myślenie o sztuce (Heidegger, Adorno, Merleau-Ponty)*, „Edukacja Filozoficzna” (2) 1987.
- Lorenc [1993] – I. Lorenc, *Logos estetyczny. Merleau-Ponty`ego ejdetyka języka sztuki*, „Sztuka i Filozofia” (6) 1993.
- Lorenc [2001] – I. Lorenc, *Świadomość i obraz. Studia z filozofii przedstawienia*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2001.
- Migasiński [1995a] – J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995.
- Migasiński [1995b] – J. Migasiński, *Le visible et l'invisible*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, B. Skarga (red.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Merleau-Ponty [1964] – M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964.
- Merleau-Ponty [1965] – M. Merleau-Ponty, *Człowiek, byt i historia*, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, L. Kołakowski, K. Pomian (red.), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965.
- Merleau-Ponty [1996] – M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.
- Silva-Charrak [2003] – C. da Silva-Charrak, *Néant et invisible. L'interprétation merleau-pontienne de la notion d'évidence*, [w:] *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*, M. Cariou, R. Barbaras, E. Bimbenet (red.), Mimesis, Milano 2003.
- Tilliet [1970] – X. Tilliet, *Merleau-Ponty où la mesure de l'homme*, Seghers, Paris 1970.
- Valdinoci [2003] – S. Valdinoci, *Merleau-Ponty dans l'invisible. L'Œil et l'Esprit au miroir du Visible et l'invisible*, L'Harmattan, Paris 2003.