

ARTYKUŁY

MAREK DRWIĘGA

(Kraków)

O DZIAŁANIU I RELACJI DUSZA – CIAŁO W FILOZOFII MAURICE’A MERLEAU-PONTY’EGO W PIĘĆDZIESIĄTĄ ROCZNICĘ ŚMIERCI

W maju bieżącego roku obchodziliśmy 50. rocznicę śmierci jednego z najciekawszych XX-wiecznych filozofów Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Jego życie, przerwane przedwczesną śmiercią, przypadało w większości na pierwszą połowę minionego, niespokojnego stulecia.

M. Merleau-Ponty urodził się w Rochefort sur Mer w 1908 roku. Należał do wcale niemałej generacji wybitnych XX-wiecznych filozofów, podobnie jak J.-P. Sartre i P. Ricoeur, których doświadczenie dzieciństwa naznaczone było dotkliwą stratą, bardzo wcześnie zmarł ojciec Maurice’a. Sartre wiele lat później, wspominając zmarłego filozofa w swoim szkicu psychoanalizy egzystencjalnej, podkreślał ten ważny fakt oraz częściowo wynikającą z tego bardzo bliską więź z matką, która była dla niego najważniejszą osobą. Merleau-Ponty ukończył paryskie liceum Ludwika Wielkiego, następnie zdał egzamin i został przyjęty do sławnej L’École Normale Supérieure. W tym samym czasie, co on, studiował tam między innymi J.-P. Sartre. Zresztą, odtąd drogi obydwu filozofów będą się często przecinały, a relacje między nimi od przyjaźni i szacunku do napięć i zerwań, szczególnie na tle politycznym, staną się przedmiot liczących artykułów i książek. Po zdaniu w 1930 r. *l’agrégation* z filozofii z drugą lokatą, egzaminu umożliwiającego uczenie filozofii w liceach i wyższych uczelniach, Merleau-Ponty w typowy dla jego generacji sposób rozpoczyna swoją filozoficzną karierę od uczenia filozofii w liceach, najpierw na prowincji, później w Paryżu, z przerwą na służbę wojskową w 1939/1940 kiedy to zostaje zmobilizowany i przydzielony do regimentu piechoty. Rok

1945 jest ważny w karierze francuskiego filozofa. Wtedy to właśnie na podstawie dwóch książek: *La Structure du comportement* (1942 r.) oraz *Fenomenologii percepcji* (1945 r.), Merleau-Ponty uzyskuje tytuł doktora. W następstwie zostaje najpierw profesorem filozofii na uniwersytecie w Lyonie, by po trzech latach zostać profesorem psychologii dziecięcej i pedagogiki na Sorbonie, gdzie wykłada do 1952 roku. Rok ten oznacza kolejny, tym razem ostatni, przełom w instytucjonalnej karierze Merleau-Ponty'ego. Wtedy zostaje wybrany profesorem w Collège de France, gdzie wykładać będzie aż do śmierci.

Bycie profesorem w tej szacowanej instytucji jest traktowane we Francji jako najwyższe wyróżnienie. Trzeba też dodać, że Merleau-Ponty został najmłodszym w historii profesorem Collège de France. Przez prawie dziesięć lat liczni słuchacze przychodzili na wykłady, by śledzić rozwój myśli francuskiego filozofa.

Oprócz kariery naukowej Merleau-Ponty uczestniczył aktywnie w życiu intelektualnym i politycznym. W roku 1945 był współzałożycielem czasopisma *Les Temps modernes*. W skład twórców tego wpływowego czasopisma oprócz Merleau-Ponty'ego wchodził m.in. J.-P. Sartre, R. Aron, S. de Beauvoir. Czasopismo było otwarte na filozofów, socjologów, w ogóle na intelektualistów, wśród których nie brakowało także artystów. Na jego łamach ukazywały się teksty J. Geneta, S. Becketta i innych znakomych twórców. Jednakże szybko zaczęły się także pojawiać polityczne różnice. Najpierw czasopismo opuścił R. Aron, następnie w czasie wojny koreańskiej doszło do konfliktu między Sartrem a Merleau-Ponty'm. Na tle konfliktu mającego w tle m.in. stosunek do komunizmu ujawniają się różnice polityczne, intelektualne i osobiste. Ostatecznie Merleau-Ponty opuszcza redakcję czasopisma, a znajomość z Sartrem datująca się od czasów studiów w L'Ecole Normale zostaje zerwana¹. Merleau-Ponty kontynuuje dalej swoją błyskotliwą karierę naukową. Niestety, 3 maja 1961 roku w wieku 53 lat umiera nagle na zawał serca, siedząc w swoim gabinecie nad otwartym tekstem *Dioptryki* Kartezjusza.

Jak można najogólniej scharakteryzować filozofię M. Merleau-Ponty'ego? Przede wszystkim trzeba zacząć od tego, że wpisuje się ona w szeroko rozumianą tradycję zapoczątkowaną przez E. Husserla i określaną jako szkoła fenomenologii. Do tego grona przynależy wielu

¹ W sprawie zerwania patrz: *Sartre, Merleau-Ponty: Les lettres d'une rupture, avec une présentation de F. Ewald* [w:] *Maurice Merleau-Ponty, Parcours deux, 1951–1961*, ed. Verdier, Paris, 2000.

wybitnych współczesnych myślicieli obok E. Husserla m.in.: M. Heidegger, M. Scheler, J.-P. Sartre, E. Lévinas, R. Ingarden, J. Patočka, J. Tischner, M. Henry, P. Ricoeur, J.-L. Marion, M. Richir, R. Barbaras i inni. Jeden z wyżej wymienionych filozofów, P. Ricoeur, mówiąc o Merleau-Ponty' m określił go nawet mianem „najwybitniejszego francuskiego fenomenologa”. Należy dodać, że wprawdzie przynależność do fenomenologii w przypadku Merleau-Ponty'ego nie ulega wątpliwości, ale jak każdy oryginalny filozof dodawał on także coś własnego. Bez wątpienia jedną z jego zasług jest zwrócenie uwagi na zagadnienia językowe w badaniach fenomenologicznych, innym bezspornym jego wkładem jest uczynienie z problematyki cielesności, czy w ogóle ciała ludzkiego, centralnego dla filozofii tematu. W rezultacie kwestie poznawcze blisko związane z metodą fenomenologiczną uzyskały u autora *Fenomenologii percepcji* nową i oryginalną postać skupiającą się wokół zagadnienia percepcji, będącej w bliskim związku z ciałem. Zresztą ciało, szczególnie w późnym okresie jego twórczości, staje się prawdziwym, by tak rzec, narzędziem umożliwiającym dotarcie do zagadnień metafizycznych. Oczywiście nie wyczerpuje to bogactwa poruszanej przez Merleau-Ponty'ego tematyki i każdy, kto próbowałby ograniczyć do tych zagadnień twórczość francuskiego filozofa, spotkałby się z zarzutem śmieszności. Niemniej jednak twórczość ta bywa często z tymi zagadnieniami kojarzona.

Rozwój myśli autora *Prozy świata* zwykle dzieli się na dwa okresy. Pierwszy związany z takimi dziełami, jak: *La Structure du comportement* i *Fenomenologia percepcji* oraz drugi, który wiąże się z niedokończonym dziełem *Widzialne i niewidzialne*². Najczęściej twierdzi się, że różnica między *La Structure du comportement* i *Fenomenologią percepcji* jest nieduża, tak że obydwa dzieła traktowane są jako jeden ciąg rozwojowy, biegnący od analizy zachowania w *La Structure du comportement* do badań pod kątem postrzegania w *Fenomenologii percepcji*³. Niedokończone *Widzialne i niewidzialne*

² M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement* (dzieło to napisane zostało w 1938 r., a ukazało się po raz pierwszy w 1942), wydanie trzecie, Presses Universitaires de France, Paris, 1953, dalej jako S.C.; tenże, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa, 2001; *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc. Wstępem opatrzył, całość przekładu przejrzał i poprawił J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa, 1996.

³ O podobieństwach i różnicach dotyczących punktu wyjścia oraz metody w obydwu wczesnych dziełach francuskiego filozofa pisze T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La genèse de la philosophie de Maurice Mer-*

przynosi już całkowicie nową koncepcję⁴ filozofii, w której centralne miejsce zajmuje pojęcie *la chair* umieszczone w kontekście rozważań metafizycznych. Na potrzeby tego tekstu nie będę mówił o całości jego dorobku. Wymagałoby to zresztą napisania lub odwołania się do już obecnych książek poświęconych jego twórczości⁵. Nie będę więc rekonstruować całej koncepcji filozofii Merleau-Ponty'ego. Skupię się głównie na *La Structure du comportement*, tam bowiem pojawia się wiele interesujących wątków rozwiniętych w późniejszej filozofii Merleau-Ponty'ego. Ponadto, dzieło to, jak można sądzić, nie jest w pełni doceniane. A szkoda, zawiera ono bowiem wiele cennych analiz, szczególnie dla toczonych współcześnie sporów dotyczących teorii działania, relacji ciało-umysł i filozofii człowieka. Poza tym, sądzę, że gdyby patrzeć na nie z perspektywy współczesnego czytelnika, żyjącego w drugim dziesięcioleciu XXI wieku, w wielu punktach wciąż zachowuje ważność i może być źródłem inspiracji.

Jedną z cech charakterystycznych filozofii Merleau-Ponty'ego jest jej specyficzny, polemiczny styl. Istotnie, sposób uprawiania filozofii przez francuskiego myśliciela tym się między innymi charakteryzuje, że teorie naukowe: psychologii oraz nauk przyrodniczych, tak jak i poglądy innych filozofów, stanowią przedmiot ciągłych dyskusji i sporów, które autor *Prozy świata* toczy. W tym sensie stanowią one tło, pożywkę jego filozoficznej, krytycznej refleksji. Innymi słowy, jego własna filozofia powstaje w wyniku toczonych sporów z jednej strony z naukami współczesnymi, z drugiej strony z filozofiami, do których pośrednio lub bezpośrednio Merleau-Ponty nawiązuje. Zapytajmy za-

leau-Ponty jusqu'à la „Phénoménologie de la perception”, M. Nijhoff, La Haye 1971.

⁴ W tej kwestii *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, red. A. T. Tymieniecka, Aubier, Paris, 1988. We wstępie do zbioru prac poświęconych Merleau-Ponty'emu P. Ricoeur podkreśla różnicę, jaka istnieje między głównymi dziełami interesującego nas autora, na s. 12–13.

⁵ Wśród wielu książek poświęconych twórczości Merleau-Ponty'ego szczególną uwagę zwracają prace takich autorów, jak: R. Barbaras, *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Edition J. Millon, Grenoble, 1998 oraz *Le tournant de l'expérience*, Edition Vrin, Paris, 1998, a także E. Saint Aubert, który napisał kilka prac poświęconych filozofii Merleau-Ponty'ego, wśród nich: *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la coherence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, 2005 oraz *Vers une ontologie indirecte: sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Edition Vrin, Paris, 2006. Należy także pamiętać o polskich autorach, wśród których centralną rolę odgrywa J. Migasiński autor książki o filozofii Merleau-Ponty'ego, artykułów jemu poświęconych oraz wielu przekładów.

tem, jak wobec tego wygląda filozofia Merleau-Ponty'ego we wczesnym okresie i co sprawia, że wciąż może być źródłem inspiracji, mimo że odwołuje się do teorii naukowych, które dzisiaj nie są już w centrum zainteresowania wielu uczonych?

W *Structure du comportement* główne zadanie, które francuski filozof stawia sobie, jest ambitne. We wstępie podkreśla, że celem jest zrozumienie relacji między świadomością a naturą, szerokich relacji organicznych, psychologicznych, czy nawet społecznych. A zatem zakres badania obejmuje rozległe spektrum zagadnień i teorii naukowych, takich m.in., jak: współczesne teorie psychologiczne, tj. behawioryzm, psychologia postaci, psychoanaliza oraz stanowiska rozmaitych zarówno przeszłych, jak i współczesnych filozofów. Rzecz godna uwagi, sposób postępowania Merleau-Ponty'ego tym się charakteryzuje, że rezultaty badawcze różnorodnych dyscyplin zostają poddane krytycznej analizie i zinterpretowane w nowy sposób. Przy tym istnieje jednak centralne dla całego dzieła pojęcie, stanowiące nić przewodnią wszystkich analiz. Tym pojęciem jest zachowanie (*comportement*). Można zapytać: dlaczego właśnie zachowanie? Zdaniem Merleau-Ponty'ego, jego wartość polega na tym, że jest to pojęcie neutralne „w stosunku do klasycznych rozróżnień na to, co ‘psychiczne’ i ‘fizjologiczne’ i może więc dostarczyć okazji do nowego ich zdefiniowania” (S.C., s. 2).

Oprócz zamiaru nowego zdefiniowania, istnieje jeszcze inny powód, który można by nazwać polemicznym. Otóż francuski filozof jest przekonany, że umysł jest umysłem wcielonym i to właśnie chce on przede wszystkim wykazać. Teza ta wymierzona jest – jak sam w innym miejscu mówi – przeciwko:

[...] zarówno doktrynom traktującym spostrzeżenie [oraz zachowanie – moje M.D.] jako wynik oddziaływania rzeczy zewnętrznych na nasze ciało, jak i tym doktrynom, które podkreślają samodzielność aktów świadomości. Oba tym rodzajom filozofowania wspólne jest to, że uprzywilejowują czystą zewnętrzną lub czystą wewnętrzną, zapominając o osadzeniu umysłu w ciele, o niejednoznacznym stosunku, który utrzymujemy z własnym ciałem, a w związku z tym – z postrzeganymi rzeczami⁶.

Przeciwko komu występuje francuski filozof? Gdyby spróbować określić przeciwników, o których sam Merleau-Ponty wspomina, to z pewnością dałoby się tutaj umieścić z jednej strony różne odmiany idealizmu i spirytualizmu, a z drugiej rozmaite postacie materializmu.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Wyznanie wiary*, tł. St. Cichowicz, w: *Proza świata. Eseje o mowie*. Czytelnie, Warszawa, 1976, s. 25–26.

Inaczej jeszcze całą rzecz ujmując, można by ostrożniej powiedzieć, że filozofia francuskiego autora skierowana była przeciwko wszelkim próbom rozpatrywania relacji dusza-ciało w kategoriach pewnej odmiany dualizmu. Tutaj dualizm typu kartezjańskiego i tego, co jest jego dziedzictwem, byłby stanowiskiem wzorcowym. Chodzi więc o to, by po pierwsze pokazać fałszywość takich ujęć, a po drugie, by przedstawić własne pozytywne stanowisko zdające w pełni sprawę z bogatej problematyki. Ale zanim Merleau-Ponty przedstawi swoje główne tezy przejdzie przez długą drogę polemik z innymi stanowiskami.

Droga, jaką francuski filozof przemierza analizując zachowanie, wiedzie, jeśli można użyć takiego określenia, od dołu do góry. Pierwszym jej etapem jest spór z szeroko rozumianym behawioryzmem. Zgodnie z tym ujęciem, działanie człowieka to działanie quasi-mechanizmu, który reaguje jedynie w sposób pasywny na dochodzące z zewnątrz bodźce. Stanowisko to mówi, że rzeczywistość biologiczna może być rozumiana w oparciu o rzeczywistość bardziej podstawową, fizyczną. Takie mechanistyczne ujęcie sprawia, że każdemu bodźcowi odpowiada fizycznie zlokalizowany obszar wrażliwości, który przyczynowo na niego reaguje. A zatem relacja między człowiekiem i jego organizmem a rzeczywistością musiałaby opierać się na schemacie bodziec-reakcja, który to schemat składałby się z pojedynczych elementów. Jednakże, jak przekonywająco pokazuje Merleau-Ponty, człowiek i jego organizm może stosownie do sytuacji, w której się znajduje, odpowiadać na bodźce środowiska oraz je przekształcać. Innymi słowy, forma bodźca jest tworzona przez sam organizm, przez sposób, w jaki otwiera się on na działania zewnętrzne. Trzeba więc jasno powiedzieć, że relacje między przedmiotami a intencjami podmiotu nie tylko, że mieszają się ze sobą, ale także tworzą z tego pomieszania nową całość. Jako przykład zdolności do „rozwiązywania problemów” można przywołać takie przypadki, w których jedna część organizmu przyjmuje zastępczo funkcje innej, uszkodzonej części. Przytoczony przykład świadczy o tym, że działanie organizmu jest czynnością bardzo złożoną i nie da się w całości sprowadzić do jednego tylko schematu. Ponadto, co ważne, zdaniem Merleau-Ponty’ego na poziomie organizmu można już mówić o znaczeniu, które nie jest ani po stronie bodźców, ani samego organizmu, lecz odnosi się do ich dynamicznego złożenia. Krótko mówiąc, kiedy ujmuje się nie otoczenie samo w sobie, a w nim organizm, lecz organizm jako postrzegający w relacji do otoczenia, a więc w sytuacji, to wówczas lepiej można wyjaśnić zachowanie. W konsekwencji wyjaśnianie to nie opiera się już na re-

dukcyjnym schemacie bodźca-reakcji, lecz na złożonej, dynamicznej strukturze.

Pojęcie struktury wprowadza nas w obręb psychologii postaci. Psychologia ta proponuje odmienne spojrzenie na kwestie zachowania. Zgodnie z tym podejściem rezultat procesów psychicznych jest czymś więcej niż sumą elementów nań się składających. Oznacza to, że pewna strukturalna całość jest czymś więcej niż sumą składających się nań części, lub też inaczej, że nie można zredukować zachowania do sumy jego części. Zaczerpnięte z psychologii postaci takie pojęcia, jak struktura, kształt, postać są bardzo ważne dla Merleau-Ponty'ego. Jest on zdania, że samo zachowanie określić można jako strukturalizujące, nadające kształt otoczeniu, kształt sytuacji. Więcej, pojęcie struktury staje się centralne w analizie zachowania. Merleau-Ponty rozróżnia trzy porządki zachowania w obrębie owej struktury. Te trzy porządki to porządek fizyczny, witalny oraz ludzki. Wszystkie one określane są jako „trzy porządki znaczenia” lub „trzy formy jednej całości”. Rodzi się pytanie: jakie występują zależności między nimi? Główna teza mówi, że w tej całości porządek niższy stanowi warunek rozwoju porządku wyższego, ale też żaden z porządków wyższych nie da się zredukować do sumy elementów z porządku niższego. Relacje między nimi nie są wynikiem oddziaływania przyczynowego, lecz by właściwie te relacje opisać, należy odwołać się do pojęcia dialektyki, w której dany porządek stanowi przestrukturowanie wcześniejszego na wyższy poziom. Innymi słowy, wyższe porządki są oparte na niższych, ale jednocześnie wobec nich autonomiczne.

Mamy więc do czynienia z odmiennym ujmowaniem porządków świata. Na poziomie fizycznym poszukuje się matematycznego prawa, które zapewniałoby jego wewnętrzną jedność. Na poziomie biologicznym z kolei zachowania nie są rozumiane jako funkcje środowiska fizyczno-chemicznego. Ale podczas gdy system fizyczny utrzymuje się w równowadze w stosunku do danych sił otoczenia, podczas gdy organizm zwierzęcy przystosowuje się do środowiska, odpowiadając na a priori potrzeby i instynktu, to za sprawą pracy ludzkiej zapoczątkowana zostaje trzecia dialektyka, w której między człowieka a bodźce fizyczno-chemiczne włączone zostają „przedmioty użytkowe – ubranie, stół, ogród; przedmioty kultury – książka, instrument muzyczny; język – konstytuujące właściwe otoczenie człowieka i sprawiające, że wyłaniają się nowe kręgi zachowania” (S.C., s. 173). A zatem, tak jak nie można było zredukować pary: sytuacja żywego organizmu-reakcje instynktowne do pary bodziec-reakcja w schemacie zachowania, tak

teraz na poziomie ludzkim należy uznać całkowitą nowość, oryginalność pary – postrzeżona sytuacja-praca. Należy przy tym dodać, że Merleau-Ponty używa heglowskiego pojęcia „praca” na oznaczenie całości aktywności, poprzez którą człowiek przekształca naturę fizyczną i żywą. Niemniej raz jeszcze warto podkreślić, że żaden z porządków: fizyczny, witalny i ludzki, w obrębie którego można ponadto wyróżnić składową psychiczną i duchową, nie może być rozumiany jako substancja lub odmienny świat. Relacja każdego porządku do porządku wyższego jest relacją części do całości. Innymi słowy, normalny człowiek nie jest ciałem, które nosi w sobie autonomiczne instynkty, ciałem połączonym z „życiem psychicznym” określanym poprzez takie cechy, jak na przykład: doznawanie przyjemności, przykrości, kojarzenie idei itd., nad którym panowałby „duch”, rozciągający swoje działania nad tą strukturą.

Co godne uwagi, zdaniem francuskiego filozofa o wyraźnym rozróżnieniu na ciało i duszę można mówić jedynie w obrębie patologii. Oznacza to, że nie może służyć do poznania normalnego człowieka. Dlaczego? Jest tak, ponieważ u niego procesy somatyczne nie dzieją się oddzielnie, lecz są włączone w rozleglejszy cykl działania. Merleau-Ponty stanowczo podkreśla, że między tym, co nazywamy życiem psychicznym, i tym, co nazywamy zjawiskami cielesnymi, kontrast jest oczywisty, lecz tylko wtedy, gdy mamy na uwadze ciało wzięte część po części. Zauważa: „już biologia odnosi się do ciała fenomenalnego, to znaczy do centrum działań witalnych, które rozciągają się na segment czasowy, odpowiadają pewnym konkretnym grupom bodźców i sprawiają, że wspólnie pracuje cały organizm” (S.C., s. 195). Wypada zatem powiedzieć, że u normalnego człowieka w codziennej sytuacji ciało nie jest oddzielone od psychiki. Zresztą, podobnie rzecz się ma na poziomie „ducha”. W tym przypadku nie chodzi o różnicę substancjalną między życiem a duchem, lecz o różnicę „funkcjonalną”. Merleau-Ponty jasno stwierdza, że: duch nie jest *differentia specifica*, którą dodawałoby się do bytu witalnego czy też psychicznego po to, by uczynić z niego człowieka. Człowiek bowiem nie jest zwierzęciem rozumnym. Wynika to z wcześniej przyjętego założenia, zgodnie z którym pojawienie się rozumu czy ducha nie pozostawia nietkniętej sfery instynktów oraz tego wszystkiego, co łączy się z porządkiem witalnym. Porządek ludzki – duch, rozum, kultura, praca itd. – przekształca bowiem porządki wcześniejsze. Niemniej jednak zawsze należy pamiętać, że „nie jest on nowym rodzajem bytu, lecz nową formą jedności” (S.C. s. 195).

Zapytajmy, jak wobec tego wygląda problematyka duszy i ciała w tak przygotowanym kontekście? Kwestia ta przykuwa uwagę Merleau-Ponty'ego w ostatnim rozdziale *La Structure du comportement*. Mając na uwadze to, co zostało wcześniej powiedziane, trzeba jasno stwierdzić, że Merleau-Ponty, rozważając delikatne zagadnienie relacji duszy i ciała, odrzuca zawarte w tym sporze dwa skrajne stanowiska. Stanowiska te określić można w rozmaity sposób. Na poziomie epistemologicznym, biorąc za punkt wyjścia spostrzeżenie, czyli bezpośredni kontakt z rzeczami, światem, francuski filozof krytykuje z jednej strony skrajny empiryzm, a z drugiej intelektualizm. Gdy z kolei mowa o poziomie ontologicznym, to, przypomnijmy, występuje on przeciwko redukcyjnej ontologii sprowadzającej zachowanie i w konsekwencji całego człowieka do jakiejś postaci materializmu z jednej strony lub do idealizmu z drugiej⁷. Ujmując sprawę z innego jeszcze punktu widzenia i posługując się metaforycznymi określeniami wziętymi z historii problematyki relacji dusza-ciało można powiedzieć, że Merleau-Ponty odrzuca również z jednej strony porównanie duszy i ciała do sternika prowadzącego statek, czy jak powiadają niektórzy, żeglarza na okręcie, a z drugiej do rzemieślnika posługującego się narzędziem. Jak wiadomo metafory te łączą się z długą tradycją sporów dotyczących relacji dusza-ciało, pierwsza z nich wywodzi się od Arystotelesa, druga zaś odnosi się do Kartezjusza, choć wcześniej można ją odnaleźć także u Platona i św. Augustyna.

Gdy mowa o pierwszej z wymienionych metafor, to francuski filozof jest zdania, że gdy mowa o jedności duszy i ciała, to przy jej opisie nie można do końca posługiwać się wyjaśnianiem przyczynowym, ponieważ jedność, o którą chodzi, jest jednością znaczącą. Na przykład realizm arystotelesowski chciał źródłową relację ze światem, rzeczami, przełożyć na działania celowe i umieścić percepcję w naturze. Percepcja nie jest jednak skutkiem w nas działania rzeczy zewnętrznych, a ciało nie jest pośrednikiem tego celowego działania. Wiadomo powszechnie, że już sam Kartezjusz odrzucał metaforę sternika i okrętu, ponieważ rozumiał on, że tego typu relacja jest relacją akcydentalną, w której składowe raz oddzielone, zostają zredukowane do zwykłego

⁷ A. de Waelhens umieszcza stanowisko francuskiego filozofa pomiędzy dwoma biegunami: z jednej strony ontologią materialistyczną, a z drugiej idealizmem. Pisze on: „Jeśli materializm myli się, redukując człowieka do rzeczy, to idealizm myli się również poważnie, kiedy redukuje go do czystej świadomości”. A. de Waelhens *Une Philosophie de l'Ambiguïté. L'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1951, s. 50.

bycia obok siebie. Ponadto, nie bez znaczenia w tej kwestii jest doświadczenie ciała jako „mojego”, które, by tak rzec, ostatecznie „dyskredytuje” arystotelesowską metaforę.

Autor *Fenomenologii percepcji* jednak odrzuca także kartezjańskie określenie relacji dusza-ciało, porównujące ją do rzemieślnika posługującego się narzędziem. Dlaczego? Jest wiele tego powodów. Między innymi dlatego, że, jego zdaniem, nie można porównywać organu do narzędzia, tak jak gdyby istniał on i mógł być pomyślany osobno wobec integrującego funkcjonowania, podobnie jak nie można robić tego z duchem, który byłby w tej metaforze rzemieślnikiem. Takie ujmowanie tej relacji oznaczałoby powrót do całkowicie zewnętrznej relacji. Trzeba jednoznacznie powiedzieć, że duch nie posługuje się ciałem, lecz, jak to ujmuje francuski filozof, „staje się poprzez nie, przenosząc je całkowicie poza obszar fizyczny” (S.C., s. 225). A skoro tak, to wypada zgodzić się z konkluzją mówiącą, że każda metafora, która zaczyna od oddzielonej od ciała świadomości, by następnie próbować złączyć ją z ciałem, pomija fundamentalną dla jedności człowieka kwestię wcielenia. Ponieważ ciało nie jest ujmowane jako nieruchoma i materialna masa, czy jako instrument zewnętrzny, ale jako „żyjąca oprawa” naszych działań, to ich zasada nie potrzebuje być *quasi* fizyczną siłą. Krótko mówiąc, nasze intencje, dla których ciało własne i jego organy pozostają nosicielami lub punktami oparcia, odnajdują w ruchu ciała swoje naturalne przyzwanie, swoje wcielenie i wyrażają się w nim.

Sytuacja wygląda inaczej tylko w przypadkach dezintegracji jedności bytu wcielonego, którym jest człowiek. Wtedy to zostaje rozbita ta pierwotna jedność, zaś dusza i ciało zostają z pozoru rozdzielone. Powtórzmy raz jeszcze – zdaniem Merleau-Ponty’go na tym właśnie opierają się twierdzenia dualizmu. Pod tym względem niezwykle ciekawe są przypadki patologiczne, czyli takie, gdzie świadomość, która nie posiada już swej ekspresji w ciele, znika, zaś ciało, kiedy zostaje odcięte od „źródeł, które je czyni znaczącym”, powraca do stanu biologicznego lub niekiedy fizyczno-chemicznego. Merleau-Ponty zauważa:

Dusza, która nie dysponuje żadnym środkiem wyrazu [...] przestaje w szczególności być duszą, tak jak myśl cierpiącego na afazję słabnie i rozplywa się, z kolei ciało, które traci swoje znaczenie wkrótce przestaje być żywym ciałem i upada do kondycji fizyczno-chemicznej masy (S.C., s. 226).

Szczególnie w chorobie świadomość odkrywa opór własnego ciała. Choroba wpływa także na modyfikację doświadczenia świata. Wtedy

to ciało tworzy ekran pomiędzy nami a rzeczami. „Ciało realne”, jak je określa francuski filozof, będzie tym ciałem, które anatomia lub, ogólnie, metody analizy izolującej pozwalają nam poznawać: będzie to zespół organów, o którym nie mamy pojęcia w bezpośrednim doświadczeniu, a które umieszczają między rzeczy i nas ich mechanizmy. A zatem ta fundamentalna struktura czyni zrozumiałym jednocześnie podział i jedność duszy oraz ciała. Można powiedzieć, że na jednym czy na drugim poziomie istnieje zawsze swoista dwoistość: na przykład głód czy pragnienie przeszkadzają myślom i uczuciom, a integracja tych poziomów nigdy nie jest absolutna i z konieczności posiada różne stopnie. Jest wyższa u pisarza, z kolei niższa u cierpiącego na afazję. Dwoistość ta jednak, jak wiemy, nie oznacza dwoistości substancji, obydwa pojęcia duszy i ciała w stosunku do siebie powinny być „relatywizowane”, mamy zatem do czynienia ze swoistym stopniowaniem szczebli czy stopni wzajemnych oddziaływań: tak więc istnieje ciało jako masa pozostających w interakcji składników chemicznych, ciało jako dialektyka tego, co żyjące i jego biologicznego środowiska, ciało jako dialektyka podmiotu społecznego i jego grupy, a nawet „wszystkie nasze nawyki są ciałem nieuchwytnym dla mnie w każdej chwili. Każdy z tych stopni jest duszą ze względu na wcześniejszy, ciałem ze względu na następny.

Jakie wnioski można wyciągnąć z przywołanych poglądów? Wydaje się, że koncepcję zarysowaną w *La Structure du comportement* śmiało można nazwać antyredukcyjną. Zmierza ona bowiem do wykazania, że człowiek jako byt wcielony stanowi jedność. W konsekwencji nie da się jego zachowania i jego samego sprowadzić ani do czystej świadomości, ani też do najbardziej nawet subtelnego mechanizmu. Nie doświadczamy ciała ludzkiego jako rzeczywistości fizjologicznej, ciało nie jest też zbiorem aparatów przeznaczonych do odbierania i przekształcania danych fizycznych, które przekazywane są następnie świadomości. Ciało zdaje się raczej być tym wymiarem, który jest nierozdzielnie związany z nami samymi. Nie jesteśmy od niego oddzieleni, nie możemy się od niego oddzielić w normalnej sytuacji. Nie czuję w nim ani „ekranu”, ani pośrednika między przedmiotami a mną samym. To dzięki ciału mamy bezpośredni związek z rzeczami, pośród których jesteśmy wraz z innymi ludźmi. Postrzegamy świat według własnego ciała.

Podkreśla się jednak, że w *La Structure du comportement* nie ma jeszcze w pełni rozbudowanej koncepcji, że jest to przede wszystkim dzieło polemiczne. To prawda. Niemniej jednak wypada powiedzieć, że

już w tym dziele wypracowane są główne zarysy późniejszej koncepcji, szczególnie w końcowych jego partiach. Odrzucając formę dualizmu kartezjańskiego, arystotelesowską przyczynowość, skrajny materializm i spirytualizm, Merleau-Ponty próbował usytuować się w takim punkcie, w którym zapewniłby swojemu stanowisku mocniejsze oparcie. Uczynił to, jak mniemał, zakorzeniając swoje analizy w szeroko rozumianym doświadczeniu percepcji. W pełni rozwinie tę problematykę w swoim głównym dziele *Fenomenologii percepcji*.

Rodzi się pytanie: czy Merleau-Ponty'emu udało się zrealizować jego ambitny program nowego ujęcia relacji między świadomością a naturą, duszą a ciałem? Jak pokazuje dalsza jego twórczość zagadnienia te były ciągle w niej obecne. Po napisaniu *Fenomenologii percepcji* francuski filozof zdał sobie jednak sprawę z faktu, że pomimo wysiłków zmierzających do nowego opisanie percepcji, w oparciu o bardziej źródłowe cielesne doświadczenie bycia w świecie, wciąż pozostaje on więźniem postkartezjańskiej terminologii i w konsekwencji obecnego w nim dualizmu. Stąd wywodzi się całkiem nowa, niestety niedokończona, próba ujęcia wspomnianej problematyki w *Widzialne i niewidzialne*.

Pomimo, jak twierdzą niektórzy, zasadniczego niepowodzenia tego projektu, filozofia Merleau-Ponty'ego pozostaje źródłem inspiracji dla wielu współczesnych autorów. Antyidealistyczny nurt postkognitywizmu, którego reprezentantem w Stanach Zjednoczonych jest H. Dreyfus, zasadniczo opiera się na wypracowanych przez francuskiego filozofa analizach kwestionujących, że tak powiem, pozacieleśną czy niewcieloną postać umysłu ludzkiego. Podobnie we współczesnych nurtach filozofii feministycznej doświadczenie, do którego nawiązywał Merleau-Ponty, jest podstawą badania. Przedstawiony w *Strukturze zachowania* antydualizm Merleau-Ponty'ego wyraźnie wpisuje się w obręb badań, które w części stanowią przedmiot filozofii umysłu. Trzeba też dodać, że we Francji tacy autorzy, jak R. Barbaras wiele zawdzięczają filozofii autora *Fenomenologii percepcji*, a są to jedynie wybrane współczesne przykłady, nie wspominałem bowiem o estetyce, w której ślady jego wpływów są także widoczne. Tkwiący w dziełach M. Merleau-Ponty'ego potencjał nie jest bynajmniej ostatecznie wykorzystany i ciągle czeka na swoich odkrywców.

HUMAN ACTION AND THE BODY-SOUL RELATIONSHIP
IN THE PHILOSOPHY OF MAURICE MERLEAU-PONTY ON THE FIFTIETH
ANNIVERSARY OF HIS DEATH

Summary

One of the most original and creative French philosophers, Maurice Merleau-Ponty, who died 50 years ago, still remains to be discovered by contemporary readers. In his philosophical endeavour he developed a thought-provoking conception. Merleau-Ponty was one of the leading figures of the phenomenological movement. In the paper the author would like to draw the readers' attention to some of his illuminating ideas. The paper mainly focuses on the first period of Merleau-Ponty's philosophical development in which this outstanding French philosopher elaborated on a still valid idea concerning human action and the mind-body relation.

Marek Drwiega