

MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI
Akademia Rolniczo-Techniczna w Olsztynie

JULIANA MARIASA METAFIZYKA ŻYCIA LUDZKIEGO

Przedmiotem moich rozważań jest filozofia J. Mariasa (ur. 1914). Filozof ten jest twórcą blisko związanym z racjowitalizmem - nurtem współczesnej filozofii hiszpańskiej, którego podstawy teoretyczne sformułował J. Ortega y Gasset. Głównym składnikiem doktryny filozoficznej J. Mariasa jest metafizyka życia. Metafizyka ta ukazuje także ontyczne uwarunkowania wiedzy, ponieważ, jak pisze Marias, „życie faktycznie funkcjonuje w rozumieniu całej rzeczywistości”¹. Omawiając tę metafizykę będę również zwracał uwagę na ten jej aspekt. Z punktu widzenia dążeń racjowitalistów, zmierzających do ujawnienia zasad spontanicznego, witalnego poznania rzeczywistości i na tej podstawie sformułowania metodologii poznawania teoretycznego, jest to aspekt bardzo istotny.

W opinii hiszpańskiego filozofa, życie „to, co czynimy i co nas obchodzi”², jest rzeczywistością „radikalną”, skrywającą się pod powłoką teorii, interpretacji i schematów wytworzonych przez poznanie teoretyczne. Rzeczywistością „radikalną” nie może być żadna koncepcja, teoria lub interpretacja — zawsze pozostają one ogólnymi schematami rzeczywistości — lecz życie **realne**. J. Marias przyznaje, że jego metafizyka życia jest również interpretacją, lecz nie jest, mimo to, **koncepcją, teorią**, ponieważ tworzą ją tylko konstatacje, uzyskane bez wstępnych założeń, w drodze autoobserwacji życia filozofa. Jego metafizyka składa się z dwu części, z których pierwsza — zawarta w pracy pt. *Introducción a la filosofía* (Madrid 1947) — ma charakter ogólny i abstrakcyjny, druga natomiast — przedstawiona w książce *Antropología metafísica* (Madrid 1970) — w jego opinii dotyczy życia konkretnego, realnego. Z zasadnością tego podziału **teorii** życia można dyskutować. Zaczęę jednak od przedstawienia zarysu analitycznej części tej metafizyki.

Analityczna koncepcja życia ludzkiego

Ogólna teoria życia J. Mariasa ukazuje jego cechy „analityczne”, tzn. konstytutywne i uniwersalne. Powodem nazwania tych struktur analitycznymi jest dla Mariasa fakt, że „są one dane w prawdziwej jednostkowej rzeczywistości, jaką jest

¹ J. Marias: *Introducción a la Filosofía*. Obras t. 2, Madrid 1962, s. 184.

² Tamże, s. 189.

moje życie, z którego zostały uzyskane w wyniku analizy (podkreśl. - M. J.)”³. Podstawą wyboru cech życia i uznania ich za uniwersalne jest oczywistość, z jaką jawią się one filozofowi analizującemu własne życie. Można jednak przypuszczać, że poczucie oczywistości, na którym opiera się Marias, ma raczej charakter przeświadczenia psychologicznego, a więc jest subiektywne i nie gwarantuje wiedzy prawdziwości obiektywnej. Marias jednak nie rozważa takiej możliwości.

Do analitycznej charakterystyki życia J. Marias zalicza **zmiennosc**, skierowany ku przyszłości **dynamizm**. Życie jest **procesem** bez trwale określonego bytu—jego byt to **możliwości** kreowane przez jego podmiot Filozof pisze: „Moje życie nie jest gotowe, **nawet jako możliwość**, ponieważ to ja muszę ustanawiać czy tworzyć moje własne możliwości”⁴. Pierwotnie nie jest ono zatem niczym pozytywnym — jest tylko możliwością uzyskiwania pozytywnych określeń kreowanych przez jego podmiot, możliwością kreowania jego własnych możliwości. Narzuca to życiu konieczność przewidywania—utożsamianego przez Mariasa z **projektowaniem** - własnej przyszłości. Projekt scala w **system** pojedyncze akty życiowe, powoduje on, że „w każdym akcie życiowym funkcjonuje (...) całość życia w konkretnej formie jego antycypacji”⁵.

Życie jest twórczością, tworzeniem z otrzymanego materiału, jakim jest istnienie i jego okoliczności. Kreatywność życia jest ograniczona, ponieważ podmiot już siebie zastaje w życiu i wraz z realizacją projektów zmniejszają się jego możliwości — są one determinowane jego własną historią. Życie jest **usytuowane**, tzn. tylko niektóre składniki świata (okoliczności) uobecniają się faktycznie podmiotowi, a zatem tylko w odniesieniu do nich — a nie całych okoliczności - podmiot może tworzyć projekt swego życia. Ponadto życie jest ograniczone w czasie — „dni każdego są policzone”, jak często mawia filozof.

Jednostka jest autentycznym autorem niewielkiego fragmentu swojego projektu. Czerpie ona głównie ze społecznego zasobu projektów. Zastane w otoczeniu społecznym projekty są ogólnymi schematami życia. By jeden z nich stał się **autentyczną** własnością jednostki, musi ona dokonać wyboru zgodnego z głosem jej **powołania**. Według Mariasa, powołanie jest „minimalnym schematem radykalnym”⁶ i "polega na tym, że czujemy się wzywani do określonej postaci życia, która do nas woła i prowokuje nas do jej zrealizowania”⁷. Powołanie wzywa podmiot do dokonania innowacji w zastawanej przezeń sytuacji, ponieważ niektóre cele wskazywane przez powołanie nie mogą być osiągnięte w sytuacji istniejącej. Cele te postulują istnienie innego świata historycznego, ziemskiego, a ostatecznie świata **niebiańskiego**, świata i pozaziemskiego życia.

Filozof podkreśla fundamentalne znaczenie **autentyczności** wyboru, ponieważ nieautentyczność jest Judzką formą niebycia”⁸ Stąd też do struktury życia należy

³ Tegoż: Antropologia metafisica. *La estructura empirica de la vida humana*. Madrid 1970, s. 78.

² Tegoż: *Introducción...*, op. cit., s. 190.

⁵ Tamże, s. 203.

⁶ Tamże, s. 213.

⁷ Tamże, s. 313.

⁸ Tamże, s. 303.

odpowiedzialność — człowiek jest odpowiedzialny za kształt swojego życia, a swoiście ludzkie **działanie** przebiega w sferze etycznej. „Życie ludzkie jest w jego własnej substancji moralne”⁹, a jest ono takie tylko wtedy, gdy każde działanie jest uzasadnione powołaniem. Życie moralne to życie autentyczne. Życie jest działaniem (wszystkim co **czynimy...**), a stałe cechy działania ludzkiego to: **osobowość, dynamizm, konieczność i okolicznościowość**¹⁰. Oznacza to, że podmiotem życia jest osoba działająca w świecie, a podjęcie tego działania jest koniecznym warunkiem istnienia osoby¹¹. Analiza struktury ludzkiego działania, będąca zarazem badaniem zasad tworzenia ludzkiego świata ujawnia, że większość ludzkich aktów przebiega mechanicznie. Mechanizmami są ludzkie akty psychiczne: człowiek nie jest ich autorem—„przytrafiają” mu się one, są odeń niezależne¹². Podmiot tych aktów może jedynie je zainicjować, zdecydować o ich dokonywaniu się.

Konstytutywną cechą ludzkiego życia jest **wolność wyboru**, a działanie jest determinowane określonymi **motywami**: jest podejmowane z jakiegoś powodu i w jakimś celu. Motywy działania mogą pojawić się tylko w funkcji stworzonego wcześniej projektu. Projekt natomiast jest tworzony w funkcji okoliczności życiowych podmiotu, co z jednej strony wymaga ich rozpoznania, z drugiej natomiast istnienia okoliczności, które w myśl twierdzeń hiszpańskiego filozofa konstytuują się w funkcji projektu życiowego.

Powstaje pytanie: w jaki sposób pozbawiony woli podmiot może chcieć? Marias utożsamiał bowiem rzeczywistość podmiotową z projektem, natomiast wolę, wyobraźnię, myślenie i wszystkie „mechanizmy” psychiczne uznał za realności zewnętrzne wobec podmiotu. W jaki zatem sposób, za pomocą jakich „mechanizmów” podmiot tożsamy z powołaniem, miałby podejmować wolne, a nie mechaniczne decyzje o uaktywnieniu mechanizmów wolicjonalnych, intelektualnych i innych? Czy **mechanicznie** spełniane akty woli mogą być podstawą ludzkiej wolności i moralności (autentyzmu) życia? Na te pytania nie znajdujemy u Mariasa odpowiedzi.

J. Marias powiada, że najważniejszą rolę akty woli odgrywają w funkcjonowaniu wyobraźni, która jest najistotniejszym „mechanizmem” projektowania. Funkcja wyobraźni uwidacznia się w przystosowywaniu społecznych schematów życia do jednostkowego powołania. Wyobraźnia chroni podmiot przed socjalizacją, jest więc instrumentem autentyczności i moralności życia. Ze względu na tak wysoką rangę tego „mechanizmu” filozof oznajmia, że „życie ludzkie ma swój korzeń w wyobraźni”¹³.

Wypowiedź ta sugeruje, że życie ludzkie jest wtórne wobec wyobraźni, że jest „zakorzenione” w jednym z mechanizmów uaktywnianych postanowieniem podmiotu. Pojawia się problem: co jest bardziej „radikalnym” podmiotem — życie, mechanizmy podmiotowe, czy też sam podmiot życia? Jeżeli uaktywnienie wyobraźni jest zależne od wolnego aktu podmiotu, to interesującą kwestią jest sposób

⁹ Tamże, s. 304.

¹⁰ Tamże, s. 189.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 207.

¹³ Tamże, s. 309.

podejmowania wolnych decyzji przez pozbawiony wszelkich władz podmiot życia. Jeżeli to rzeczywiście podmiot życia podejmuje decyzje o uaktywnieniu zewnętrznych wobec niego „mechanizmów”, to należałoby stwierdzić, że to właśnie on jest „rzeczywistością radykalną”. Na gruncie ogólnych a stąd i nieprecyzyjnych wypowiedzi Mariasa trudno jednak taki wniosek z całą stanowczością formułować.

Antropologia metafizyczna. Empiryczna struktura życia ludzkiego

Dwadzieścia trzy lata po wydaniu *Introducción...* J. Marias opublikował pracę pt. *Antropologia metafísica*, w której pojawiają się nieco bardziej precyzyjne rozróżnienia między kategoriami „ja”, „człowiek” i „życie”. Filozof stwierdza tutaj, że **człowiek** jest realną postacią życia ludzkiego¹⁴, oraz że jest on „rzeczywistością, którą spotykam w moim życiu”¹⁵ i podkreśla, że człowiek jest istnieniem „zakorzenionym” w „radykalnej rzeczywistości” życia ludzkiego.

Jeżeli człowiek jest realną formą życia zakorzenioną w życiu, a życie jest rzeczywistością radykalną, to wynika stąd, że życie jest zakorzenione w sobie, albo że człowiek jest zakorzeniony w sobie. Okazuje się, że ta sama rzeczywistość może być jednocześnie rzeczywistością absolutną („radykalną”) i wtórną („zakorzenioną”). Podział bytu na rzeczywistość radykalną i rzeczywistości zakorzenione, tak bardzo przez Mariasa eksponowany, zdaje się w tym momencie chwiać. Niejasna pozostaje również kwestia, czy można utożsamiać życie — wszystko, co czynimy i co nas obchodzi — z człowiekiem?

Precyzując, na czym polega różnica między strukturą analityczną i empiryczną życia ludzkiego, Marias powiada: „Należą do niej (tzn. do struktury empirycznej — M. J.) te wszystkie określenia, jakie nie będąc składnikami teorii analitycznej, nie są także przypadkowymi zdarzeniami czy faktyczną zawartością życia..., lecz elementami empirycznymi, a mimo to strukturalnymi, stąd wcześniejszymi wobec każdej konkretnej biografii, którą opowiadamy za ich pomocą, funkcjonującymi jako jej *założenie*”¹⁶. Różnica między analitycznymi a empirycznymi strukturami życia jest więc taka, że te drugie nie konstytuują życia, a tylko są właściwe **życiu ludzkiemu w naszym świecie**. Ponieważ tak rozumiane życie nie jest życiem w ogóle, a tylko jedną z jego **możliwych** postaci, filozof zalicza je do rzeczywistości zakorzenionych w rzeczywistości radykalnej.

Można stąd wyprowadzić paradoksalny, wręcz absurdalny wniosek, że w ujęciu Mariasa rzeczywistością radykalną jest **interpretacja życia w ogóle**, bądź jego analityczna (abstrakcyjna) struktura, a nie życie ludzkie w jego formie rzeczywistej, tzn. **empirycznej** —jedynej, jaką znamy. Analityczna koncepcja życia Mariasa jest jednak **ogólną teorią życia ludzkiego**, a nie teorią życia **w ogóle**, została ona przez filozofa opracowana na podstawie analizy jego własnego życia, które nie jest życiem abstrakcyjnym, lecz wcielonym w struktury empiryczne, właściwe naszemu światu.

¹⁴ J. Marias: *Antropologia...*, op. cit., s. 84.

¹⁵ Tamże, s. 60.

¹⁶ Tamże, s. 89. Por. także esej J. Mariasa pt. *La estructura corporea de la vida humana*. W: *Nuevos ensayos de filosofía*. Madrid 1968.

Rozróżnienie między życiem ludzkim w ogóle i życiem konkretnym, właściwym naszemu światu, wydaje się niezrozumiałe i nieuzasadnione. W pierwszej jak i w drugiej koncepcji rozważanym obiektem jest **człowiek** i jego **życie** i gdyby analiza nie dotyczyła człowieka (struktury empirycznej, jak powiada Marias), to trudno sobie wyobrazić, co mogłoby być jej przedmiotem, a rozprawianie w ramach koncepcji analitycznej o życiu **ludzkim** byłoby pozbawione sensu. „Życie **ludzkie**” znaczy dokładnie tyle co „życie **człowieka**”. Nieostro zarysowane przez Mariasa zależności między dwiema koncepcjami życia można w związku z tym sensownie ująć tylko następująco: jego antropologia metafizyczna jest rozwinięciem i uszczegółowieniem analityki życia ludzkiego, ukazującym pominięte wcześniej jego uniwersalne, konstytutywne struktury. Takie rozumienie tych zależności nie znajduje jednak oparcia w wyrażonych *explicite* poglądach Mariasa.

Kryterium, za pomocą którego J. Marias odróżnia struktury empiryczne od analitycznych, jest doświadczenie empiryczne. Dostępność pewnych aspektów życia ludzkiego w poznaniu zmysłowym decyduje o ich nazwaniu **strukturami empirycznymi**. Filozof podkreśla, że struktury empiryczne życia należą do okoliczności, a nie do podmiotu. Wyróżnikiem struktur właściwych naszemu światu, doświadczalnych empirycznie, jest cielesność. Antropologia metafizyczna Mariasa jest filozofią ludzkiej cielesności odpowiadającej naszemu światu. Realny podmiot życia — „całokształt struktur empirycznych” — jest podmiotem wcielonym — **człowiekiem**. Jak mogło to umknąć uwadze filozofa w *Introduction...*?

Struktury empiryczne życia są „miejscem”, w którym „znajduje się” ich podmiot. Kategorii „znajdowania się” nie należy rozumieć przestrzennie i statycznie, lecz **biograficznie** i **dynamicznie**. Marias posługuje się również kategorią **zainstalowania** (*instalación*). Zainstalowanie w strukturach cielesnych sprawia, że życie człowieka - wraz z kreowaniem projektu - nie rozpoczyna się nigdy od zera, lecz właśnie od nich. Zainstalowanie ma charakter wielokierunkowy i artykułuje się na różnych poziomach — m. in. przestrzennym, fizycznym, biologicznym, psychologicznym, społecznym, historycznym, lingwistycznym—które tworzą koherentną strukturę.

Zainstalowaniem "radykalnym", umożliwiającym inne jego formy, jest **światowość** (*mundanidad*). „Wszystkie ukierunkowane trajektorie mojego życia przecinają się w obszarze tej światowości i są przez nią warunkowane¹⁷ — pisze Marias. Istnienie w świecie jest cielesne, co z kolei sprawia, że osoba zajmuje miejsce w przestrzeni, podlega oddziaływaniu przedmiotów materialnych, charakteryzuje się zmysłowością, jest uzależniona od takiej anie innej formy trwania i czasu. Cielesność sprawia, że podmiot doświadcza świata w swoisty sposób: nie jako sumy czy zbioru rzeczy, lecz jako **otoczenia** (*ambito*) **lub gdzie** (*donde*), w którym znajdują się rzeczy wraz z nim. Cielesna światowość wyklucza bezpośredni poznawczy kontakt z przedmiotami i zjawiskami — zjawiają się one podmiotowi w określonej perspektywie przestrzennej.

Ważne miejsce w rozważaniach J. Mariasa dotyczących empirycznej struktury życia, zajmuje zagadnienie **plciowości** (*la condición sexuada*). Jak zauważa nasz

¹⁷ Tamże, s. 120.

filozof, pojęcie człowieka jest abstrakcyjne — rzeczywistość mamy do czynienia z mężczyznami i kobietami. Tak więc człowiek — jak się okazuje: taka sama abstrakcja, jak struktura analityczna jego życia — może być zainstalowany w ciele dysjunktywnie: jako kobieta lub jako mężczyzna. Bycie mężczyzną oznacza odniesienie do kobiety i *vice versa*. Odniesienie to w najbardziej znaczący sposób uwidacznia się w projektowaniu życia, dokonującym się w planie wyznaczonym przez wzajemne ukierunkowanie obu płci ku sobie.

W ujęciu hiszpańskiego filozofa, poznawanie rzeczywistości i jej konstytuowanie dokonuje się w indywidualnych perspektywach. W związku z tezą o dysjunktywnej formie człowieczeństwa, Marias powiada, że „cała rzeczywistość, nawet od płciowości najodleglejsza (...) jest przeżywana w perspektywie zainstalowania w płci”¹⁸. Filozof wyprowadza stąd wniosek, że rozum w jego prekognitywnej postaci, czyli „rozum witalny”, występuje jako rozum męski i kobiecy (*razón vital masculina y femenina*). Poza tymi ogólnymi tezami, filozof nie przedstawił jednak bardziej szczegółowych wyjaśnień ukazujących rzeczywiste odmienności w poznawaniu i tworzeniu wiedzy przez obie płci.

Podmiot życia

Pora zapytać, co — bądź kto — w filozofii Mariasa jest podmiotem życia? Z tego, co dotychczas napisałem wynika, że jest nim osoba. Ta konstatacja nie jest jednak tak oczywista. Wypowiedzi Mariasa sugerują, że można w podmiocie wyróżnić część konkretną i abstrakcyjną, filozof bowiem pisze: „kiedy w zwykły sposób mówię *ja*, to co ściśle rzecz biorąc *czynię*, *polega na ukazywaniu, konkretnej rzeczywistości*, jaką jest moje życie, ze wszystkimi jego implikacjami i związkami, to znaczy wraz z całością moich okoliczności; a kiedy, przeciwnie, mówię o moim *ja*, mam na uwadze pewien abstrakcyjny czynnik tej konkretnej rzeczywistości, element, który *sam w sobie nie jest rzeczywisty*, który jedynie jest dany wraz z innymi rzeczami, w ich *funkcji*, w sposób istotnie niepełny i naiwny”¹⁹. Inaczej: *ja* (rozumiane w „zwykły sposób”) jest całością rzeczywistości, czymś zatem podobnym do Leibnizjańskiej monady.

Oddzielenie od sfery podmiotowej ciała i psychiki jednoznacznie pokazuje, że podmiotem właściwym jest właśnie ten podmiot, który Marias nazywa abstrakcyjnym, a więc nierealnym. W istocie, trudno byłoby nazywać realnym podmiot pozbawiony właściwości. Sądzę, że tę paradoksalną sytuację można wyjaśnić odwołując się do tezy Mariasa, według której rzeczywistym podmiotem poznania nie jest osoba, lecz życie, będące realnością radykalną, konstytuującą rzeczywistość. Odbierając empirycznemu podmiotowi pozytywne określenia i jednocześnie „wyposażając” życie w takie właściwości, jak cielesność, zmysłowość, świadomość, myślenie, wola, wyobraźnia itd., Marias czyni życie zdolnym do spełniania różnych aktów, np. poznawczych, wolicjonalnych itp. Po przesunięciu w sferę okoliczności wszystkich ludzkich władz, podmiot empiryczny staje się abstrakcją, która np. w poznaniu nie

¹⁸ Tamże, s. 165.

¹⁹ J. Marias: *Introduccion...*, op. cit., s. 200-201.

może odgrywać już żadnej roli. W konsekwencji podmiotem rzeczywistym staje się ta realność, która zyskuje wszystkie wymienione władze. Realność tę Marias nazywa **okolicznościami**. Przystają być one zwykłym światem zewnętrznym. Nic wobec nich nie jest zewnętrzne, wszystko natomiast jest im immanentne. Okoliczności (to, co spotykam) zostają utożsamione z życiem (z wszystkim, co czynię i co mnie obchodzi). Życie jako całość rzeczywistości okazuje się przedmiotem i podmiotem poznania, a samo poznanie realizuje się jako *autognosis*.

Niemniej nie ulega wątpliwości, że w filozofii Mariasa również osoba odgrywa rolę podmiotu. Filozof podkreśla konkretność osoby i twierdzi, że rzeczywiste *ja* charakteryzuje się „mojością” (*mismidad*). „Mojość” osobowego *ja* to inaczej jego tożsamość — nie będąca jednakże identycznością — którą zachowuje ono mimo zmian, jakim ulega w ciągu życia. Historia jaźni tak dalece różni się od *ja* aktualnego, „że ściśle biorąc nie jest mną (*yo*), lecz drugim biegunowo przeciwstawnym czynnikiem w całości mojego życia: *okolicznościami*”²⁰. *Ja* przeszłe nie jest częścią osoby, ponieważ nosi ono cechy rzeczywistości przedmiotowej — jest urzeczowione. *Ja* aktualne jest zatem aktualnością czystą, jego byt polega na ciągłym stawianiu się — jest czystym **teraz**.

Po opublikowaniu *Antropologia metafisica*, późniejsze prace filozoficzne Mariasa zostały zdominowane przez problematykę tutaj przedstawianą. Szczególnie wiele uwagi poświęca on zagadnieniom związanym z płciową formą zainstalowania oraz odniesieniom między kobietą a mężczyzną w różnych aspektach tych relacji. Nowe rozstrzygnięcia teoretyczne stanowią znikomy fragment tych prac.

Analityczna część metafizyki życia Mariasa nie jest tworem w pełni oryginalnym. Podobne tezy można spotkać u Ortegi i Heideggera. Liczni interpretatorzy wskazują filozofię Heideggera jako ważne źródło inspiracji Ortegi, jak i Mariasa. Ciekawsza i bardziej oryginalna wydaje się filozofia cielesności J. Mariasa. Wpisuje się ona w nurt rozważań antropologicznych XX wieku, mających na celu odnalezienie „powszechnie walentnych prawidłowości — by posłużyć się słowami B. Skargi — które z faktu życia ciała w świecie wynikają”, i które współdecydują o kontakcie podmiotu epistemologicznego z zewnętrzną rzeczywistością²¹. Do tego nurtu antropologii należy zaliczyć M. Schelera, H. Plessnera i A. Gehlena, myślicieli, którzy wprawdzie nie zajmowali jednolitego stanowiska w kwestii związków filozofii z konkretnymi badaniami empirycznymi dotyczącymi ludzkiej cielesności i zmysłowości, z jednakową jasnością uświadamiali jednak potrzebę zwrócenia na nią uwagi jako na „świadka ograniczeń rozumu”²². Jeszcze wyraźniej tezę tę wyeksplikował Merleau-Ponty w *Fenomenologii postrzegania*. Francuski filozof dążył do wydobycia na jaw ignorowanej „wiedzy ciała”, uczestniczącej w konstituowaniu sensów ukazujących się w polu świadomości transcendentalnej. Intencje tego filozofa — jak sądzę, pokrewne dążeniom filozofii cielesności Mariasa — trafnie ujął

²⁰ Tamże, s. 347.

²¹ B. Skarga: *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*. Warszawa 1982, s. 289.

²² Z. Krasnodębski: Wstęp dp: H. Plessner: *Pytanie o conditio humana*. Warszawa 1988, s. 28, 13-14.

C. Lefort pisząc, iż ciało „wyobraża... w całym tego słowa znaczeniu to, co nieme, a czemu należy pozwolić przemówić, to co niewiadome, a z czego trzeba wydobyć wiedzę, jeśli się pragnie osiąść prawdę o mowie, o wiedzy, prawdę, którą przesłania metafizyka”²³.

²³ C. Lefort: *Merleau-Ponty: ciało, żywy miąższ*. „Teksty” nr 2/1977, s. 195-196.