

33 - 2008

sztuka i filozofia

■ Uniwersytet Warszawski Instytut Filozofii

■ Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR

#### ▪ rada redakcyjna

---

Andrzej Bronk, Alicja Kuczyńska (przewodnicząca), Zbigniew Kuderowicz,  
Iwona Lorenc, Włodzimierz Ławniczak, Andrzej Póltawski,  
Władysław Stróżewski, Irena Wojnar, Anna Zeidler-Janiszewska

#### ▪ zespół redakcyjny

---

Ewa D. Bogusz-Bołtuć, Magdalena Borowska, Krzysztof Koptas,  
Kamilla Najdek, Piotr Schollenberger (sekretarz redakcji), Małgorzata A.  
Szyszkowska (redaktor naczelna), Anna Wolińska (z-ca redaktor naczelnej)

#### ▪ zespół recenzentów

---

Jan Berdyszak, Maria Bielawska, Seweryn Blandzi, Jolanta Dąbkowska-  
-Zydroń, Dobrochna Dembińska-Siury, Janusz Dobieszewski,  
Anna Grzegorzczuk, Jan Hartman, Alicja Helman, Jan Hudzik,  
Jacek J. Jadacki, Anna Jamroziakowa, Alicja Kępińska, Leszek Kolankiewicz,  
Teresa Kostyrko, Piotr Łaciak, Jacek Migasiński, Anna Pałubicka,  
Teresa Pękala, Robert Piłat, Hanna Puszek-Miś, Ewa Rewers,  
Stefan Sarnowski, Grzegorz Sztabiński

#### ▪ adres redakcji

---

**Sztuka i Filozofia**, Zakład Estetyki, Instytut Filozofii UW,  
Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa 64  
[www.filozofia.uw.edu.pl/sztukaifilozofia](http://www.filozofia.uw.edu.pl/sztukaifilozofia)  
email: [sztuka.wfis@uw.edu.pl](mailto:sztuka.wfis@uw.edu.pl)

#### ▪ opracowanie redakcyjne

---

Magdalena Pluta

#### ▪ opracowanie tekstów w języku angielskim

---

Ewa Bogusz-Bołtuć

#### ▪ projekt graficzny pisma

---

Jan Modzelewski, Tomasz Brzeziński

Wydanie dofinansowane przez  
Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

ISSN 1230-0330

#### ▪ wydawca

---

Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii  
Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR Sp. z o.o.  
ul. Krakowskie Przedmieście 62  
00-322 Warszawa  
tel./fax 022 828-93-91, 826-59-21  
828-95-63, 635-74-04 w. 219  
Nakład 500 egz.  
[www.scholar.com.pl](http://www.scholar.com.pl), email: [info@scholar.com.pl](mailto:info@scholar.com.pl)



# table of contents

Maurice Merleau-Ponty: <b>Sensual World and the World of Expression</b> .....	5
Stephen Watson: <b>Merleau-Ponty and Foucault: De-aestheticization of the Work of Art. A Reading of Leonardo's "Painting is Philosophy"</b> .....	17
Iwona Lorenc: <b>The Place of Art in the Ontological Project of Merleau-Ponty</b> .....	39
Piotr Schollenberger: <b>The (Meta)reflexive Dimension of Aesthetic Perception</b> .....	52
Agnieszka Wesołowska: <b>The Lebenswelt and Aesthetic Experience in Merleau-Ponty's Philosophy</b> .....	70
Maria Gołębiowska: <b>Sense and Expression According to Merleau-Ponty</b> .....	91
Joanna Michalik: <b>The Voice – Transcendence in Language. On Merleau-Ponty's Phenomenology of Speech</b> .....	105
Monika Murawska: <b>The Mystery of Lived-Body. Phenomenology of the Body According to Merleau-Ponty and Michel Henry</b> .....	127
Stanisław Kwiatkowski: <b>Transcendancy in Heidegger's Late Philosophy</b> .....	145
Waleria Szydłowska-Hmissi: <b>Leo Strauss: Between Religion and Politics</b> .....	167
<hr/>	
<b>Reviews</b>	
Zofia Król: <b>The Horizon of Non-thought</b> .....	178
Bogna J. Obidzińska: <b>The Inner Brightness of Matter</b> .....	182
<b>Authors' Information</b> .....	186
<b>Notes for Contributors</b> .....	187

**Maurice Merleau-Ponty****Świat zmysłowy i świat ekspresji\***

Myśl współczesna chętnie przyznaje, że świat zmysłowy oraz świadomość zmysłową powinno się opisywać w ich pierwotnej postaci, dzieje się jednak tak, jakby te opisy wcale nie wpływały na naszą definicję bytu oraz podmiotowości, i kiedy przychodzi do badania wyższych form poznania i wartościowania, to w dalszym ciągu, prawie za każdym razem, definiuje się podmiot przez władzę nadawania znaczeń i jako zdolność do absolutnego wznoszenia. Wszelka pokusa, by wziąć pod uwagę skończoność świadomości zmysłowej, jest odrzucana jako powrót do naturalizmu czy nawet panteizmu. W przeciwieństwie do tego zamierzamy pokazać, że w zetknięciu z percepcją filozof uczy się poznawać związek z bytem, który czyni konieczną i umożliwia nową analizę rozumienia. Sens rzeczy postrzeganej bowiem, jeśli wyróżnia ją spośród wszystkich innych, nie jest jeszcze odizolowany od konstelacji, w której się ona ukazała, zarysowuje się jako pewien odstępek [écart] ze względu na poziom przestrzeni, czasu, ruchu, i ogólnie rzecz biorąc, znaczenia, w którym jesteśmy urządzeni, dany jest on jako systematyczna deformacja naszego wszechświata doświadczenia, zanim jeszcze będziemy mogli go ustanowić jako główną zasadę. Wszelka percepcja jest postrzeżeniem jakiejś rzeczy, jeśli jest równocześnie impercepcją pewnego horyzontu czy też gruntu, który domniemuje, jednak go nie tematyzuje. Świadomość postrzeżeniowa jest więc pośrednia, a nawet odwrócona w stosunku do ideału adekwatności, który zakłada, lecz którego nigdy nie ogląda wprost. Jeśli rozumie się świat postrzegany w ten sposób, jako

---

\* M. Merleau-Ponty, *Résumés des cours. Collège de France 1952–1960*, Éditions Gallimard, Paris 1968. Publikujemy tłumaczenie streszczeń trzech wykładów z lat 1952–1953 oraz 1953–1954, które zostały wydane po raz pierwszy w *L'Annuaire du Collège de France*, a następnie, już po śmierci filozofa, w roku 1968 pod redakcją Claude'a Leforta pod tytułem *Résumés des cours. Collège de France 1952–1960* (Éditions Gallimard, Paris). Jak pisze we wstępie do wydania z roku 1968 Claude Lefort: „Streszczenia opublikowane w *L'Annuaire du Collège de France* oddają coś z nauczania Merleau-Ponty'ego. Fakt, że sam je redagował i że, stając się samemu sobie świadkiem, pod koniec roku zbierał razem całą pracę ekspresji, sprawił, że w każdym z nich usiłował wskazać swoją intencję. Streszczenia te nie stanowią odpowiednika wykładów i nie byłoby nadużyciem stwierdzenie, że redukują je do ich istoty. Pokazują nam wyłącznie, w jaki sposób filozof zakreślał miejsce, w którym wydarzał się ruch słowa”. Redakcja *Sztuki i Filozofii* pragnie podziękować wydawnictwu Gallimard za wyrażenie zgody na publikację tego tłumaczenia.

otwarte pole, równie absurdalne byłoby redukcje doń całej reszty, jak też nakładanie nań „uniwersum idei”, które wcale go nie dotyczy. Istnieje oczywiście ruch odwrotny, gdy przechodzimy od świata zmysłowego, w którym jesteśmy ujęci, do świata ekspresji, w którym staramy się pochwycić i uczynić zdadnymi do użytku znaczenia, jednak to odwrócenie i „ruch wsteczny” prawdy są powołane przez postrzeżeniową antycypację. Mówiąc dokładnie, ekspresja taka, jaką otrzymuje język, podejmuje i rozwija inną ekspresję, która odsłania się „archeologii” świata postrzeganego.

Zbadaliśmy owo odwrócenie oraz to przejście na przykładzie zjawiska ruchu. Chodziło o pokazanie, że najprostsza percepcja ruchu zakłada usytuowany w przestrzeni podmiot, obeznany ze światem, i że w zamian ruch skupia i podejmuje cały rozproszony w świecie zmysłowym sens, stając się w sztukach pozajęzykowych uniwersalnym środkiem ekspresji.

Ruch jako zmiana miejsca czy też zmiana relacji między „ruchomym ciałem” i jego punktami odniesienia to schemat retrospektywny, końcowy wyraz naszego cielesnego doświadczenia ruchu. Odcięty od swych perceptywnych źródeł staje się, jak to wielokrotnie pokazywano po Zenonie z Elei, nieprzedstawialny i ginie. By uczynić go zrozumiałym, nie wystarczy jednak powrócić, jak to proponuje Bergson, do ruchu przeżywanego od wewnątrz, to znaczy do naszego własnego ruchu: należy zrozumieć, w jaki sposób bezpośredniość naszego gestu rozszerza się na zewnętrzne przejawy, umożliwiając przejście, które wydaje się myśli obiektywnej nierealne. Naszym zdaniem zasługę w opisanu tego problemu mają badania teorii *Gestalt* [*Gestalttheorie*]: jeżeli dwa nieruchome punkty, które są wyświetlane jeden po drugim na ekranie, widziane są jako dwa ślady jednego ruchu, w którym tracą się ich osobna egzystencja, to w tym wypadku wpływy zewnętrzne wpięły się w gotowy do działania system równoważności i działają na nas na podobieństwo znaków językowych, nie poprzez pobudzanie znaczeń, które dokładnie im odpowiadają, lecz jako wytyczne jednego rozwijającego się procesu, jako wyróżniki sensu, który jakby ożywia je na dystans. Percepcja jest więc już od samego początku ekspresją, jednak ten naturalny język nie izoluje, nie „wypuszcza na zewnątrz” tego, co wyrażone – pozostaje ono zrosnięte w odmienny sposób i o wiele silniej z „łańcuchem postrzeżeniowym” aniżeli z „łańcuchem słownym”. Teoria *Gestalt* pokazuje, że percepcja ruchu zależy od wyjątkowo licznych momentów figuralnych i w ostateczności od całej struktury pola, a jako sprawcę percepcji wskazuje coś w rodzaju maszyny do myślenia, która jest naszym bytem wcielonym i codziennym. Ruch efektywny, zmiana miejsca, pochodzi z organizacji pola i daje się pojąć wyłącznie w odniesieniu do niego. Prace Michotte’a<sup>1</sup> pokazują, jak istnieją przejścia pomiędzy postrzeżeniem ruchu oraz różnymi konfiguracjami, a także w jaki sposób ruchy związane z „pływaniem” i „pełzaniem” wynikają z tego samego uporządkowania fenomenów i ich we-

<sup>1</sup> Edouard Albert Michotte Van den Berck (1881–1965) – psycholog belgijski, w roku 1923 powołał na Uniwersytecie w Louvain l’École de pédagogie et de psychologie appliquée à l’éducation (wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza).

wewnętrznej logiki. Ten sam ciąg obrazów, zgodnie z rytmem ich następstwa, wywołuje w widzu wrażenie świata mineralnego i skamieniałego, świata roślin, czy w końcu świata zwierzęcego (Epstein). Dźwięk instrumentu dętego niesie w swej jakości ślad oddechu, który go wywołuje, oraz jego organicznego rytmu, jak tego dowodzi wrażenie obcości, którego doznajemy, nadając od tyłu dźwięki zarejestrowane normalnie. Tak więc daleki od bycia prostym „przemieszczeniem” ruch wpisany jest w tkankę kształtów lub jakości, będąc niejako wywoływaczem ich istnienia. Istnieje, jak to zostało powiedziane, przestrzeń oraz ruch „o wrażliwym wnętrzu” narzucone przez wewnętrzną dynamikę widoku, w których zmiana miejsca jest dopełnieniem lub osłoną [*l'enveloppe*]. Synteza postrzeżeniowa dokonuje się „na przedmiocie” (J. Paliard) i ostatecznie przy pełnej obecności świata, światło naturalne percepcji otwiera sobie drogę poprzez implikację i w uwikłaniu<sup>2</sup>. Możemy oddać sprawiedliwość tej pełnej aluzji relacji z bytem, jeżeli wnikiemy w analizę podmiotu, który ją podtrzymuje, i jeśli opiszemy zachodzące w niej narodziny ekspresji we właściwym sensie. W tym zadaniu pomagają nam współczesne badania nad schematem cielesnym. Czynią one z ciała miejsce pewnej *praxis*, punkt, począwszy od którego jest w świecie coś do zrobienia, rejestr, w który zostaliśmy wpisani i ciągle się wpisujemy, odświeżają tym samym naszą ideę przestrzeni oraz ruchu. Ciało w każdym momencie stanowi, jak to powiedział ostatnio Head<sup>3</sup>, ogólny wykaz przebytego ruchu, pozwala nam również na uprzednie zajęcie pozycji, w kierunku której zmierzamy (zjawisko zaobserwowane przez Kohnstamma<sup>4</sup> pokazuje, że uznajemy za nabytą lub za „normalną” tę pozycję, do której wysiłek motoryczny doprowadził naszą rękę). Te stałe bądź tymczasowe normy ujawniają praktyczną zażyłość z przestrzenią, którą z poznaniem czy gnozją<sup>5</sup> przestrzeni dzielą skomplikowane relacje. Z jednej strony gnozja opiera się na działaniu, ponieważ podstawowe pojęcia punktu, płaszczyzny, konturu posiadają w ostatecznym rozrachunku sens wyłącznie dla podmiotu przeznaczanego do umiejscowienia, takiego, który sam usytuowany jest w przestrzeni, gdzie rozwija spektakl z pewnego punktu widzenia. Istnieje poznanie bardzo bliskie działaniu, które wraz z nim bywa upośledzone, jak pokazuje nieumiejętność rozpoznawania form geometrycznych w pewnych przypadkach apraksji<sup>6</sup> (apraksja konstrukcyjna). Jednak przestrzeń, będąca przedmiotem poznania, jest w stosunku do ekspresji przestrzeni praktycznej stosunkowo niezależna, co ilustrują przypadki patologiczne, kiedy to ciężkie zakłócenia prakcji<sup>7</sup> nie mają wpływu na postugiwa-

<sup>2</sup> W oryginale: „(...) *c'est dans, c'est par l' « implication » que la lumière naturelle de la perception s'ouvre un chemin*”. Słowo *implication* ma w języku francuskim dwa znaczenia: „wmieszanie”, „uwikłanie” oraz „implikacja” w sensie logicznym.

<sup>3</sup> Henry Head (1861–1940) – angielski neurolog, autor pionierskich badań nad systemem somatosensorycznym oraz nerwami sensorycznymi.

<sup>4</sup> Oskar Kohnstamm (1871–1917) – neurolog niemiecki.

<sup>5</sup> Gnozja – zdolność do rozpoznawania (np. kształtów, wielkości, temperatury danych przedmiotów), u niewidomych tzw. widzenie ręczne.

<sup>6</sup> Apraksja – upośledzenie precyzyjnych, celowych ruchów.

<sup>7</sup> Prakcja – zdolność kory mózgowej do sterowania wykonywaniem złożonych czynności zamierzonych i do planowania, np. przy ubieraniu się.

nie się symbolami przestrzennymi. Ta względna, w odniesieniu do praksyjnych warunków ich kształtowania, autonomia nadbudowanych struktur, które ocalały – lub przynajmniej przez pewien czas mogły maskować ruinę tamtych – sprawia, że równie dobrze możemy powiedzieć, iż jesteśmy świadomi, ponieważ potrafimy się poruszać, albo że potrafimy się poruszać, ponieważ jesteśmy świadomi. Świadomość w sensie poznania oraz ruch w sensie przemieszczania w przestrzeni obiektywnej stanowią dwa abstrakcyjne aspekty egzystencji, która mogłaby przesunąć swe granice o wiele dalej, lecz obalając je, obaliłaby również swe zdolności. Tak więc w miarę jak odkrywają i rozpoznają jako pierwotną dziedzinę *praxis*, psychologia i psychopatologia zdolne są do zrozumienia ścisłej więzi, łączącej motoryczność oraz wszystkie funkcje symboliczne, i stoją na drodze do zmiany naszej koncepcji rozumu. Analiza syndromu Gerstmana<sup>8</sup> (agnozja palców, nieodróżnianie prawej i lewej strony, apraksja konstrukcyjna, akalkulia) ukazała rękę jako „centrum, w którym wydaje się zbiegać to, co wizualne, językowe, przestrzenne, praksyjne i konstrukcyjne” (Lange). Ciało jest nosicielem nieokreślonej liczby systemów symbolicznych, których wewnętrzny rozwój z pewnością przekracza znaczenie „naturalnych” gestów, załamają się one jednak, jeśli ciało przestanie się w nich wprawiać i realizować je w świecie i naszym życiu. Sen ujednocila nasze funkcje praksyjne, wpierv te najbardziej subtelne, to znaczy system fonematyczny, aż po te najbardziej podstawowe, do tego stopnia, że głęboki sen bez marzeń sennych można by porównać do stanu apraksji. Odwrotnie, przebudzenie i przytomna świadomość zwracają nam systemy diaktryczne i opozycyjne, bez których nasz stosunek do świata szybko ulega dezartykulacji i unieważnieniu. Korelacje te potwierdzają fakt transformacji bądź sublimacji, która przekształca w człowieku motoryczność w gestykulację symboliczną, ukrytą ekspresję – w ekspresję jawną.

W ostatniej części wykładu zarysowane zostało, tytułem weryfikacji, badanie ruchu jako środka ekspresji uniwersalnej. Temat ten zostanie później rozwinięty (wtedy, gdy będziemy rozważali analizę gestykulacji językowej, która w całości została przewidziana na następny rok). Ograniczyliśmy się wyłącznie do wskazówek dotyczących zastosowania ruchu w malarstwie oraz w sztuce filmowej. Malarstwo nie kopiuje migawkowo ruchu i nie daje nam jego znaków: stwarza *e m b l e m a t y* [*emblèmes*], które uobecniają ruch w głównych zarysach, oddaje go jako „metamorfozę” (Rodin) pewnej pozycji ciała w inną pozycję, jako wmieszanie przyszłości w teraźniejszość. Tak więc, jeśli nawet zmiana miejsca może zostać w ten sposób obrazowo przekazana i pojęta przy użyciu nieruchomych symboli, fakt ten tłumaczy, dlaczego w historii malarstwa kategoria ruchu rozciąga się ponad to, co jest prostym przemieszczeniem lokalnym, oraz dlaczego na przykład można uważać przedstawienie obrazowe w przeciwieństwie do przedstawienia linearnego za rozwój ruchu w malarstwie. Wreszcie, mówimy o ruchu w malarstwie za każdym razem, gdy świat jest przedstawiony nie wprost, za po-

<sup>8</sup> Josef Gerstmann (1887–1969) – austriacko-amerykański neurolog.



mocą form otwartych, poprzez jego widoki przedstawione na ukos czy częściowo. Od najprostszego postrzeżenia ruchu, po doświadczenie malarstwa za każdym razem mamy do czynienia z tym samym paradoksem czytelnej siły zawartej w formie, paradoksem śladu lub sygnatury czasu w przestrzeni. Kino, wynalezione jako środek do fotografowania przedmiotów w ruchu lub jako środek do reprezentacji ruchu, odkryło wraz z nią coś więcej aniżeli zmianę miejsca: nowy sposób na symboliczne przedstawienie myśli, ruch reprezentacji. Albowiem film – jego scenopis, jego montaż, jego zmiany punktu widzenia – pobudza i, jeśli można tak powiedzieć, celebrytuje nasze otwarcie na świat i na innego, ukazując je w ciągle zmieniającej się przysłonie; nie gra już, jak to było u jego początków, ruchami przedmiotów, lecz zmianami perspektywy, które określają przejście jednej postaci w kierunku drugiej lub przesuwanie się postaci w stronę zdarzenia. Właśnie pod tym względem nie dało nam jeszcze wszystkiego, czego można by od niego oczekiwać.

Badając symbolizm lingwistyczny, biorąc pod uwagę nie tylko świat ekspresyjny, lecz także świat mówiący, będziemy w stanie ostatecznie ustalić sens filozoficzny wcześniejszych analiz, to znaczy związku ekspresji „naturalnej” z ekspresją kulturową. Będzie wtedy można rozstrzygnąć, czy dialektyka ekspresji oznacza, że duch jest już obecny w naturze, bądź czy natura jest immanentna naszemu duchowi, albo poszukać raczej jakiejś trzeciej filozofii sytuującej się ponad tym dylematem.

### Badania nad literackim użyciem języka

Teoria języka opiera się najczęściej na jego formach, określanych mianem właściwych, to znaczy na wypowiedzeniach, które odnoszą się do już gotowych myśli u mówiącego, a dla słuchacza są błyskawicznie zrozumiałe. W konsekwencji traci się z oczu walor heurystyczny języka, jego funkcję zdobywczą, która zostaje ukazana w pracy pisarza. Być może należałoby rozpatrywać język ukonstytuowany jako formę wtórną, wywiedzioną z początkowej operacji, która wprowadza nowe znaczenie do maszyny języka skonstruowanej z dawnych znaków i może jedynie na to nowe znaczenie wskazać, pociągając ku niemu czytelnika oraz samego autora.

Literatura, ze swej strony, wychodzi naprzeciw zainteresowaniu filozofii języka. Od stu lat pisarze są bardziej świadomi tego, co jest w ich przedsięwzięciu wyjątkowe, a nawet problematyczne. Pisanie nie oznacza już (o ile kiedykolwiek oznaczało) wyłącznie wypowiedziania tego, co zostało pojęte. Jest to praca z aparaturą, która daje to więcej, to znowu mniej niż to, co do niej włożyliśmy, a jest to tylko następstwo serii paradoksów, które czynią z pisarskiego rzemiosła wyczerpujące i niekończące się zadanie. Paradoks tego, co prawdziwe i wyobrażeniowe, co prawdziwsze od prawdziwego; paradoks związany z autorskimi intencjami oraz ich wypełnieniem, często nieoczekiwanym i zawsze innym; ten dotyczący słowa i ciszy, kiedy to ekspresja może okazać się chybiona, była bowiem nazbyt przemyślana – i na odwrót – może okazać się spełniona w tej mierze, w jakiej pozostawi się ją

swobodnie; paradoks tego, co podmiotowe i przedmiotowe, tego, że pisarz zawiera w sobie najgłębszą tajemnicę, którą jemu samemu trudno wyrazić, która narzuca się jaskrawo publiczności, we wrażeniu, że oto dzieło samo się tworzy i że jest o wiele bardziej niż jego autor świadome, choć pozostaje martwą literą; w końcu paradoks autora i człowieka, tego, co człowiek przeżył, czyniąc z tego substancję swego dzieła, jednak by stać się prawdą i w y m, mając jednocześnie potrzebę opracowania, które dokładnie oddziela pisarza od grona żyjących – wszystkie te niespodzianki, wszystkie te zasady sprawiają, że literatura sama sobie jawi się jako problem, że pisarz pyta samego siebie, „Czym jest literatura?“, i że jest miejsce na to, by wypytywać go nie tylko o jego praktykę, lecz także o jego teorię języka. To właśnie tego rodzaju pytania staraliśmy się postawić dziełu Valéry’ego i Stendhala.

Użytek, jaki Valéry zrobił z języka, da się zrozumieć tylko jako namysł nad długim okresem, kiedy zamilkł, pisząc wyłącznie dla samego siebie. Widać na podstawie zeszytów z lat 1900–1910 (które miały się później złożyć na dwa zbiory *Tel Quel I i II*), że jego nieufność względem języka stanowiła wyłącznie przypadek szczegółowy jego nieufności względem życia, które podtrzymuje się tylko dzięki niezrozumiałym cudom. Niezrozumiałe jest to, że ciało może jednocześnie stanowić bezwładną masę, która wyznacza miejsce naszego pobytu podczas snu, oraz zręczny instrument, który na przykład, gdy posługuje się nim malarz, o wiele lepiej robi to, co chciałaby zrobić świadomość. Niezrozumiałe jest to, że rozum jest zdolnością powątpiewania, dociekania, powściągnięcia, wycofywania, które sprawiają, że nie można nas ani „odstąpić“ [*inaccessibles*], ani do nas „przystąpić“ [*insaisissables*] i że jednocześnie miesza się i oddaje wszystkiemu, co przychodzi, że nawet tworzy i staje się czymś dokładnie przez „swą nieokreśloną odmowę bycia czymkolwiek“. Niezrozumiałe jest to, że ja, który jestem nieredukowalnie obcy wszystkim moim osobowościom, czuję się dotknięty przez przejaw mnie samego, który odczytuję w spojrzeniach innych ludzi, że w zamian wykradam im wizerunek, o którym myślą, że ich dotyczy, i że w ten sposób pomiędzy innym a mną samym zawiązuje się „wymiana“, „chiasm dwóch «losów»...“, w którym tak naprawdę nigdy nie jest się we dwóch i dlatego przestaje się być samotnym. Takie absurdalności najczęstsze są w języku i literaturze. Gdy dostatecznie szybko przechodzimy obok słów, język wydaje się przejrzysty, jednakże owa „fundamentalna solidność“ wali się w obliczu uważnej świadomości. Również literatura żyje złudzeniami: pisarz mówi to, czego chce jego język, i uchodzi za głębokiego, wszelka jego niedoskonałość, raz ujęta w słowa, staje się uosobieniem mocy, a suma przypadków, które towarzyszą powstaniu książki, uznawana jest za intencję autorską. Na samym początku Valéry mógł pisać wyłącznie z powodu „słabości“ czy cynizmu, powierzając słowom wszystkie racje, dla których był wobec nich nieufny, budując dzieło na negacji wszelkiego dzieła.

Jednakże praktyka literacka pokonała ten nihilizm faktycznie i prawnie. Jakkolwiek miał być niemożliwy, język istniał. Miał poza tym formę języka, który nie był sporny, właśnie dlatego, że nie zamierzał c z e g o ś m ó w i ć: była to poezja. Tak więc po zbadaniu okazało się, że jeśli nie jest znaczą-

ca, jak to się dzieje w przypadku wypowiedzenia, które znika w obliczu tego, co wypowiada, jeśli nie separuje słów, to nie wyłącznie dlatego, że jest jak śpiew lub taniec języka, to nie z powodu braku znaczenia, ale właśnie dlatego, że poezja zawsze ma ich więcej niż jedno. Trzeba więc uznać, przynajmniej w odniesieniu do poezji, „cud mistycznej unii” dźwięku oraz sensu, pomimo wszystkiego, co wiemy o historycznych przypadkach, które stworzyły każdy język. Jednak ten cud, raz odkryty w poezji we właściwym tego słowa rozumieniu, zostaje ponownie odnaleziony w „tej bezustannie działającej poezji, która nie daje spokoju ustalonemu słownikowi, która rozszerza bądź ogranicza sens słów, oddziałuje na nie według praw symetrii bądź zgodnie z konwersją, w każdej chwili psując ten papierowy pieniądz”. Przemiany języka, które na pierwszy rzut oka wydają się stanowić argument na rzecz sceptyka, w ostatecznym rozrachunku są dowodem na rzecz jego sensu, albowiem słowa nie zmieniałyby swego sensu, gdyby nie chciały czegoś wyrazić, tak więc w stosunku do pewnego stanu języka, nawet jeśli zawsze trzeba go odzyskiwać przez wieki wieków, wysiłek ekspresji jest udany lub zmarnowany, mówi coś lub nie mówi niczego. Usprawiedliwienie poezji rehabilituje cały język i Valéry zmuszony jest przyznać, że nawet człowiek rozumu nie jest czystą świadomością, tym czystsza, im bardziej odmawia bycia czymkolwiek, i że nasze jasności prowadzą do paktu ze światem oraz z innymi ludźmi, że stwarzamy po trochu system władz, określane przez nich jako „złożony” [implexe] lub jako „zwierzę ze słów”, oraz że właśnie ta mieszanina albo ten bękart gwarantuje, niezależnie od naszej woli, związek tego, co robimy, oraz tego, czego pragniemy. Od pogardy wobec literatury jako tematu literackiego przechodzimy do literatury świadomej i akceptowanej. Od nieokreślonej odmowy bycia czymkolwiek – do woli mówienia i życia. „Czyżbym był u szczytu mej sztuki? Żyję” („Mój Faust”). Ludzie są „mieszkańcami” ducha i ciała, jednak to, co nazywamy duchem, nie da się oddzielić od tego, co w nich niestałe, a światło niczego nie mogłoby rozświetlać, gdyby coś nie stanowiło dlań ekranu. Krytyka języka oraz życia, właśnie jeżeli jest radykalna, przechodzi bez reszty w praktykę języka oraz życia. Zapiski z ostatniego okresu naprawdę odpowiadają na kryzys, który w 1892 roku doprowadził Valéry'ego do reguły milczenia, język zawiera w sobie swój własny kres, swą moralność i swe usprawiedliwienie.

Historia Stendhala również jest historią przyuczania się do słowa. Jego życiowa uciążliwość, którą pozwala poznać *Dziennik* z lat 1804 i 1805, wiąże się, zgodnie z jego własnymi sformułowaniami, z tym, że nie potrafi jednocześnie „czuć” i „postrzegać”: a raczej jest świadomy i działa, jednakże w sposób cyniczny, jakby grał jakąś rolę, i całkiem słusznie zwracają mu uwagę, że nie jest „przekonany” do tego, co mówi; albo raczej przepętnia go szczęście, ale „marzenie” bądź zachwyty odejmują mu siły do odczuwania i czynią go niemym. Jego pierwsze eseje ukazują podobny brak zrozumienia siebie samego: rozpoczyna pisanie, aby się wybić, i owa ambicja ma wartość obserwacji i prawie że nauki o życiu. Jednak bez jego własnej wiedzy, i kiedy wzoruje się na Kodeksie Napoleona, uczy się w swym dzienniku monologu wewnętrznego. Kiedy już zrezygnuje z gromadzenia swych przedsięwzięć

miłośnych i literackich, kiedy już otworzy swe życie oraz swe pisma na marzenie, przed którym wcześniej się bronił, nagle okaże się zdolny do improwizacji, do przekonywania, do realizacji, uświadomi sobie, że nie ma żadnej rywalizacji pomiędzy prawdą i fikcją, pomiędzy samotnością i miłością, między życiem i pisaniem, uczyni z pierwszej osoby, z *ego*, które wślizguje się we wszystkie postaci i używa się im, narzędzie całkowicie nowej sztuki. Będzie zdolny zaakceptować samego siebie dlatego, że poprzez ćwiczenia w życiu i stylu stał się zdolny do wyjścia z izolacji.

Pozostaje pytanie, czy tego rodzaju rozwiązanie nie jest rozwiązaniem pisarza, który czyni wszystko dla dobra swego dzieła, i czy człowiek słowa, obecny przy wszystkim, co można sobie powiedzieć, nie jest, choćby z tego właśnie powodu, oderwany od powagi życia.

Można by w to uwierzyć, widząc na przykład, z jakim trudem nadała Stendhal za różnymi możliwościami politycznymi. Jednakże, na przekór wahanom pomiędzy cynizmem a prostodusznością istnieje droga Stendhala: nie zmieniła się, w momencie jego absolutnej odmowy akceptacji ignorancji oraz nędzy, jak i w tej myśli, że człowiek nie jest w pełni uformowany, dopóki nie „wziął się za bary z życiem”, dopóki nie porzucił grzecznościowych stosunków, w które uposażyła go jego klasa. Owe negacje nie angażują mniej niż przystąpienie do czegoś. Być człowiekiem to również postanowienie, mniej więcej mówi Stendhal. Niewykluczone, że zaangażowanie pisarza polega na pełnieniu funkcji krytyka. Jeśli prawdą jest, jak myślał Stendhal, że wszelka władza kłamie, może powinni potraktować te słowa poważnie wszyscy pisarze, którzy odrzucili przesady, są otwarci na przyszłość i lepiej wiedzą, czego nie chcą, niż czego chcą. Może każdy człowiek, tak jak człowiek pióra, powinien stawać się współczesny światu oraz innym wyłącznie poprzez język, być może to właśnie język u wszystkich ludzi pełni centralną funkcję, tworzy życie niczym dzieło, i przemienia w motywy życia nawet nasze kłopoty z istnieniem.

### Problem słowa

Słowo nie urzeczywistnia wyłącznie możliwości wpisanych w język. Już u de Saussure'a wbrew ograniczającym definicjom daleko słowu do bycia prostym rezultatem, modyfikuje ono oraz podtrzymuje język w tej samej mierze, w jakiej jest przez niego niesione. Podejmując temat słowa, de Saussure przeniósł badania nad językiem w zupełnie nowy obszar, zapoczątkowując rewizję naszych kategorii. Podważył wyraźne odróżnienie znaku [*signe*] i znaczenia [*signification*], które zdawało się narzucać namysł wyłącznie nad językiem już ustanowionym, a które jednak zaciera się w odniesieniu do słowa. W jego wypadku dźwięk oraz sens nie są po prostu połączone. Słynna definicja znaku jako „różnicującego, opozycyjnego, negatywnego” oznacza, że język jest obecny dla mówiącego podmiotu jako system przerw między znakami [*signes*] oraz znaczeniami [*significations*], że słowo jednym aktem różnicowania działa w obydwu porządkach i wreszcie że znaczeniom, które nie są zamknięte, oraz znakom, które ist-

nieją wyłącznie w odniesieniu do nich, nie możemy przyporządkować podziału na *res extensa* i *res cogitans*.

Podczas wykładu staraliśmy się zilustrować i rozwinąć de Saussure'owskie pojęcie słowa jako czynności pozytywnej i zdobywczej.

Odnieśliśmy je najpierw do problemu nabywania języka u dziecka. Zwoleńnik de Saussure'a, Roman Jakobson, przygotowany był do odróżnienia zwykłego pojawienia się dźwięku czy fonemu w dziecięcym gaworzeniu oraz ściśle językowego posługiwania się tym samym elementem jako narzędziem oznaczania. Nagła deflacja dźwięków w momencie, gdy dziecko zaczyna mówić, wynika z tego, że aby mogły się stać środkami znaczenia, oddanymi do jego dyspozycji, dźwięki muszą zostać zintegrowane w system opozycji fonematycznych, na którym oparty jest język otoczenia, a zasady rządzące tym systemem muszą zostać przez dziecko przyswojone. Jednakże przedstawiona przez Romana Jakobsona interpretacja tego faktu oparta jest na wątpliwej psychologii. W momencie gdy trzeba wyjaśnić, w jaki sposób dochodzi do przystosowania systemu fonematycznego przez dziecko, oraz jak w jednej chwili melodii słyszanego języka, która „oczekuje znaczenia”, zostaje ono nadane, Roman Jakobson odwołuje się do *u w a g i* oraz *s ą d u*. Narzuca innymi słowy funkcje analizy i obiektywizacji, które w rzeczywistości opierają się na języku i poza tym nie zdają sprawy z nietypowego charakteru znaków oraz znaczeń, jak też ich nieodróżniania przez dziecko.

Udało się ostatnio powiązać nabywanie języka ze wszystkimi zabiegami, poprzez które dziecko przyjmuje na siebie otoczenie, w szczególności relacje z innymi. Owo odwołanie się do kontekstu uczuciowego najzwyczajniej nie wyjaśnia nabywania języka. Przede wszystkim dlatego, że rozwój decentracji uczuciowej jest równie zagadkowy. Następnie i zwłaszcza dlatego, że język nie jest odzwierciedleniem ani repliką sytuacji uczuciowej: odgrywa w niej pewną rolę, wprowadza do niej inne wątki, zmienia od wewnątrz jej sens, sam prawie jest formą egzystencji lub przynajmniej odwrotem ku egzystencji. Nawet osobniki, które nie zdołały osiągnąć stabilności uczuciowej, uczą się posługiwać się czasownikiem w odpowiednich czasach, mających odpowiadać różnorodnym wymiarom ich życia. Relacja z drugim człowiekiem, inteligencja oraz język nie mogą zostać ułożone w linearną ani przyczynową serię: znajdują się na skrzyżowaniu strumieni, w których *k t o ś ź y j e*. Słowo, mawiał Michelet, to mówiąca matka. Tak więc jeśli słowo umieszcza dziecko w najgłębszej relacji z tą, która nazywa wszystkie rzeczy i opowiada byt, to przenosi ową relację również w bardziej ogólny porządek: matka otwiera dziecku kręgi, które najpierw oddalają się od macierzyńskiej bezpośredniości; wkraczając w nie, dziecko nie zawsze odnajdzie ją z powrotem. „Wyjaśnienia odwołujące się do uczuciowości” wcale nie rozwiązują zagadkowości człowieka ani zagadkowości słowa: powinny stanowić wyłącznie okazję do dostrzeżenia tego, co Freud nazywał „nadobsadzeniem” [*surinvestissement; Überbesetzung*] słowa, poza „językiem ciała”, oraz opisanie na innym poziomie ruchu wahadłowego między tym, co bezpośrednio, a tym, co uniwersalne, między perspektywą a horyzontem. Przy-

padek Helen Keller<sup>9</sup> pokazuje jednocześnie, jakie rozluźnienie oraz jakie pośrednictwo wnosi słowo w złość i niepokój dziecka, oraz że może być maską, realizacją „jak gdyby” równie dobrze, co prawdziwą ekspresją, jak to się przydarza tym osobnikom, którzy nie posiadają go w pełni. W każdym przypadku te różnorodne modalności słowa, stanowiące różne sposoby przywiedzenia nas do tego, co uniwersalne, włączają je w istnienie.

Opierając się na książce Kurta Goldsteina<sup>10</sup> (*Language and Language Disturbances*, 1948), poszukiwaliśmy pośród pewnych przypadków rozpadu patologicznego innego potwierdzenia centralnej funkcji słowa. We wcześniejszych pracach tego autora odróżnia się język automatyczny („werbalną wiedzę zewnętrzną”) oraz język w pełnym znaczeniu (przysługuje mu prawdziwe miano), który autor odniósł do „postawy kategoryjnej”. Możemy więc postawić sobie pytanie, czy w pracach tych nie umieszcza się znaczenia w języku, jak marynarza na jego statku. W przeciwieństwie do tego książka wydana w roku 1948 łączy oba porządki; nie ma już tu z jednej strony znaczenia, a z drugiej – narzędzi (*instrumentalities*) języka, narzędzia nie są zbyt długo użyteczne, gdy wstrzymana jest postawa kategoryjna, i na odwrót – uszkodzenie narzędzi naraża na pochwycenie znaczenia. Istnieje więc coś jak duch języka i język zawsze przesycony jest duchem. Język jest systemem różnicowań, w którym wyraża się stosunek podmiotu do świata. Koncepcje patologii nerwowej jako niezróżnicowania oraz koncepcja znaku diaktrycznego de Saussure’a łączą się ze sobą i wspólnie napotykają głoszone przez Humboldta idee języka jako „sposobu widzenia świata”. Odnajduje również Humboldta i Goldstein, gdy analizuje „formę wewnętrzną języka” (*innere Sprachform*), to znaczy to, co jego zdaniem pobudza do działania narzędzia języka, czy to w postrzeżeniu łańcucha werbalnego, czy to w wymowie. Duch pozostaje zależny od tego organizmu językowego, który stworzył, w który bezustannie tchnie życie, a który dlatego daje mu impuls, jak gdyby obdarzony był własnym życiem. Postawa kategoryjna nie jest aktem czystego ducha, zakłada żwawą pracę „formy wewnętrznej języka”. Wpierw ujęta w terminy Kantowskie, teraz wiąże się z językiem mówionym: dzieje się tak, ponieważ język mówiony zdolny jest do posługiwania się pustymi symbolami i nie tylko może w danej sytuacji obdarzyć je nadwyżką sensu, jak krzyk czy gest, lecz także samodzielnie wytworzyć własny kontekst, wprowadzić warunki umysłowe, w których postępuje oraz które, w pełnym tego słowa znaczeniu, może wyrażać. „Można powiedzieć, że stopień postawy kategoryjnej stanowi funkcję stopnia ewolucji języka w kierunku form wybitnie konwencjonalnych, o których powiedzieliśmy, że maksimum niedookreślenia symboli zapewnia w nich maksimum określenia przedmiotu” (A. Ombredane<sup>11</sup>, *L’Aphasie et l’élaboration de la pensée explicite*, s. 370–371). Jakkolwiek by to

<sup>9</sup> Helen Keller (1880–1968) – amerykańska pisarka, sufrażystka, pierwsza głuchoniewidoma osoba, która skończyła uczelnię wyższą, autorka powieści *Historia mego życia* z 1903 r.

<sup>10</sup> K. Goldstein, *Language and Language Disturbances: Aphasic symptom complexes and their significance for medicine and theory of language*, Grune & Stratton, New York 1948.

<sup>11</sup> André Ombredane (1898–1958) – lekarz i psycholog francuski.

autorzy nazywali, rozpoznaliśmy w tym duchu zawartym immanentnie w języku pośrednika, którego de Saussure nazwał słowem.

Właśnie z nim pisarz ma zawodowo do czynienia. Czynność pisania, mówił Proust, jest w pewnym sensie przeciwieństwem słowa, życia, ponieważ otwiera nas na innych takimi, jakimi są, zamykając jednocześnie na nas samych. Słowo pisarza samo tworzy zdolnego je zrozumieć „rozmówcę” i narzuca mu, jako oczywisty, prywatny wszechświat. W ten sposób jedynie ponawia pierwotną pracę języka, wraz z postanowieniem zdobycia i puszczenia w obieg nie tylko statystycznych oraz powszechnych aspektów świata, lecz sposobu, w jaki dotyka jednostki i wprowadza się do jej życia. Nie powinno się więc zadowalać znaczeniami, które zostały już nabyte i są w obiegu. Podobnie jak malarz i muzyk, którzy posługują się przedmiotami, kolorami, dźwiękami, by objawić relacje pomiędzy składnikami świata w jedności pewnego życia – na przykład poprzez metaforyczne odniesienia pejzażu morskiego – pisarz, biorąc język, który należy do wszystkich, posługuje się nim, by wyrazić prelogiczne uczestnictwo krajobrazów, siedzib, miejsc, gestów, ludzi pomiędzy nimi nawzajem oraz nami. Idee literackie, podobnie jak idee muzyczne czy malarskie, nie są „ideami rozumu”: nigdy nie odrywają się całkowicie od widoków, przeświecają, nieodparte niczym osobowości, jednak nie dają się określić. To, co określiliśmy jako platonizm Prousta, stanowi próbę całościowej ekspresji świata postrzeganego lub przeżywanego. Z tego właśnie powodu praca pisarza pozostaje pracą języka o wiele bardziej niż pracą „myśli”: chodzi o stworzenie systemu znaków, który odtworzy poprzez swe wewnętrzne działanie krajobraz pewnego doświadczenia. Ukształtowanie, linie sił tego krajobrazu muszą wprowadzać głęboką syntaksę, taki sposób kompozycji i opowiadania, które rozbierają i przerabiają zwyczajny język i świat. Nowe słowo formuje się w pisarzu bez jego wiedzy, przez lata pozornie próżniaczego życia, kiedy martwi się on brakiem idei oraz „tematów” literackich, aż do dnia, gdy uginając się pod ciężarem tego sposobu mówienia, który powoli się w nim ustanowił, zaczyna mówić, jak został pisarzem, i tworzy dzieło, opowiadając o jego narodzinach. W ten sposób słowo literackie wypowiada świat takim, jakim był on komuś dany do przeżycia, ale równocześnie przeobraża go w siebie samo i podaje się za swój własny cel. Proust miał rację, podkreślając, że mówienie czy pisanie może się stać sposobem życia. Pomylił się, myśląc (nie przemyślał tego), że jak nic innego właśnie ono może wszystko zawrzeć i wystarczyć samemu sobie. W każdym razie nikt nie wyraził lepiej błędnego koła, cudu słowa: mówić albo pisać to d o k o n y w a ć p r z e k ł a d u doświadczenia, które staje się tekstem wyłącznie za pośrednictwem pobudzającego słowa. „Co zaś do wewnętrznej księgi nieznanomych znaków (znaków uwypuklonych, zdawałoby się, których moja uwaga, zgłębiając moją nieświadomość, zaczynała szukać, które potraçała, okrążała niby sondujący nurek), w odczytaniu ich nikt nie mógł mnie wspomóc żadną regułą, gdyż lektura ta polegała na akcie twórczym, gdzie nikt nie zdoła nas zastąpić ani nawet współpracować z nami”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> M. Proust, *Czas odnaleziony*, przekł. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1992, s. 196.

Powyższe opisy słowa w jego formach początkowych [*inchoatives*], regresywnych czy sublimowanych powinny pozwolić nam na zbadanie jego zasadniczego stosunku do języka ustanowionego [*institué*] oraz rozjaśnić naturę instytucji jako aktu narodzin wszelkich możliwych słów. Kwestie te będą później przedmiotem innego wykładu.

Przekład Piotr Schollenberger



Stephen Watson

### Merleau-Ponty i Foucault: de-estetyzacja dzieła sztuki. O stwierdzeniu Leonarda: „Malarstwo jest filozofią”<sup>1</sup>

I

Leonardo był tego pewny. Malarstwo nie może być jedynie sztuką naśladowania, nie może wyłącznie dotyczyć *techné*. Dokładniej mówiąc: żaden obraz nie może być skopiowany ani zduplikowany – każdy jest wyjątkowy<sup>2</sup>. Pomiędzy płótnem i światem nie istnieje żaden prosty związek, który by umożliwiał rozpoznanie reguły i osiągnięcie na jej podstawie powtarzalności. A jeżeli nawet okazałoby się, że do pewnego stopnia taki związek by istniał, to nie mógłby on dotyczyć powtórzenia zainteresowania oka tym, co widzialne.

Prawdą jest, że Leonardo powiedział również: „Umysł malarza winien być na podobieństwo zwierciadła, które zmienia ustawicznie swe barwy, stosownie do barw przedmiotów, które odbija, i wypełnia się tyloma obrazami, ile przedmiotów ma naprzeciw siebie”<sup>3</sup>. Jednakże dopiero filozofie refleksji, które miały przyjść po nim, były w stanie sprostać temu odbiciu i jego zwierciadlanemu obrazowi. W istocie *Traktat o malarstwie* Leonarda zarysowuje trajektorię defleksji oka [*deflections*]. Czyni to z perspektywy zwierciadła: przekształcenie z wertykalnego wymiaru widzialnego w płaską dwuwymiarowość płótna. Wskazówki, postulaty odwołują się tu do takich samych tropów stylistycznych, jak te, które charakteryzują filozofię refleksji teoretycznej współczesności. Płótno jest przedmiotem dla spojrzenia teoretycznego, *theoros*, przedstawiając w swym zredukowaniu to, co z natury istnieje gdzie indziej. Oznacza to, że płótno r e p r e z e n t u j e. Znajdziemy tu także wnioski. Podobnie jak w drugiej *Medytacji* Kartezjusz spogląda przez otwarte okna na zjawy widzialnego, również i tu widzialne jest wywołane przez narząd pełniący funkcję portalu, to znaczy przez „okno duszy”, przed którym jawi się wiele „podobizn”, stojących naprzeciw niego jako p r z e d m i o t y.

<sup>1</sup> Artykuł ten ukazał się w czasopiśmie *Philosophy Today* 1984, nr 2/4. Redakcja *Sztuki i Filozofii* pragnie podziękować Panu Profesorowi Stephenowi Watsonowi za wyrażenie zgody na publikację przekładu. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie przypisy w tekście pochodzą od Autora.

<sup>2</sup> L. da Vinci, *Traktat o malarstwie*, przekł. M. Rzepińska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 110–111.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 149.

Jakkolwiek język *Traktatu* jest konsekwentnie „współczesny”, to dwuznaczność, jaką za sobą pociąga, pospołu z problemem *mimesis*, jest „starożytna”, w istocie platońska. Sam Platon przedstawia ją jako archaiczny, „dawny”<sup>4</sup> konflikt pomiędzy poezją (*poiesis*) i filozofią, przypuszczalnie związany z *arche* ich obydwu. Gdy jednak przyszło spełnić filozoficzne zadanie zaklasyfikowania „poetów”, to w „Fajdrocie” Platon nie był w stanie podjąć decyzji. Poeta, zarazem pociągający i odpychający dla filozofa, podlega boskiemu natchnieniu, dysponując niepowtarzalnym rodzajem „wiedzy”, która przerasta zdolności filozofa. W konsekwencji w „Fajdrocie” poeta zostaje przypisany do najwyższego ze stanów duszy, ale zarazem umieszczony pośród artystów *mimesis*, naśladowców naśladowców, i musi zostać usytuowany na dole hierarchii dusz – nie ma bowiem do czynienia przedstawieniami samych rzeczy<sup>5</sup>. Jak to ujął Tatarkiewicz, u Platona „poezja poezji nierówna”<sup>6</sup> – z jednej strony jest ta niosąca w sobie wiedzę, dającą się podporządkować pojęciu, z drugiej – ta, która przekracza ograniczenia pojęcia. Filozofom nieobca jest ta wstępna hierarchizacja. W chwili gdy w dziejach myśli Zachodu historia sztuk rozpocznie odkrywanie swych źródeł, Schelling na przykład, postawiony wobec tego samego dylematu, nie zawaha się wybrać przeciw Platonowi. „System idealizmu transcendentalnego” z 1808 roku kulminuje pewnego rodzaju odwróceniem: w chwili osiągnięcia pełni doskonałości filozofia oraz nauki „spłyną na powrót w powszechny ocean poezji, z którego wzięły początek”<sup>7</sup>.

Leonardo, jeżeli nawet nieświadomy tej historii, to świadomy uprzywilejowania, jakie daje ona nauce (*episteme*), nie wahał się potwierdzić wyboru Platona. Właśnie on ożywia deklarację Leonarda: „Malarstwo jest filozofią”. By dopełnić cud przedstawienia, by adekwatnie odzwierciedlić naturę, by narzucić jedność pojęcia, malarz musi nie tylko rozumieć sposób działania natury, lecz także znać działanie przedstawienia. Przez przypadek natura i przedstawienie posługują się wspólnym językiem: językiem *mathesis*. Niezależnie od tego, czym się zajmowali, w przeciwieństwie do Platona i poetów, Galileusz i Leonardo używają tego samego idiomu – można by do niego z równym powodzeniem odnieść komentarze Koyrégo, Husserla, czy nawet słowa Khuna odniesione niegdyś do pierwszego z nich<sup>8</sup>. Ani w fizyce,

<sup>4</sup> Platon, *Państwo*, przekł. W. Witwicki, Akme, Warszawa 1990, s. 528 [607 B].

<sup>5</sup> Platon, „Fajdros”, przekł. W. Witwicki, w: idem, *Dialogi*, t. II, Antyk, Kęty 1999, s. 143 [248 CE].

<sup>6</sup> W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 112.

<sup>7</sup> F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, przekł. K. Krzemieniowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 368.

<sup>8</sup> W odniesieniu do Husserla nie byłoby niewłaściwe zastosowanie jego charakterystyki Galileusza do Leonarda i wszystkiego, co nadeszło po nim: „U Galileusza ta niejasna idea występuje po raz pierwszy w swej, gotowej postaci, z jego imieniem powiązałem zatem wszystkie rozważania (upraszczając więc i w pewien sposób idealizując faktyczny stan rzeczy)”. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przekł. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolwski, Toruń 1999, s. 63. Galileusz, raczej jako wskazówka dla „hermeneutyki” rewolucji naukowej aniżeli imię własne, jak to ujmuje Derrida, staje się przykładem postawy, którą być może w ten sam sposób wyraża L. da Vinci w odniesieniu do współczesnego malarstwa jako „idealizacji” idealizacji.

ani w malarstwie nie można mówić, że jest coś takiego, jak po prostu powrót to faktów empirycznych, do rzeczy samych. Obydwie działalności konstruują – konstrukcja jest niezbędna temu, co widzialne. Z tego powodu w obydwu przypadkach wynik ich działalności nazwany jest naukowym. Leonardo dookreśla to w odniesieniu do swojej „sztuki“:

Żadne dociekanie ludzkie nie może zwać się wiedzą prawdziwą, jeśli nie przeszło próby dowodu matematycznego. (...) Przedmiot oddalający się od oka traci tyle na wielkości i barwie, ile zyskuje na oddaleniu. Przeto malarstwo jest filozofią, gdyż filozofia zajmuje się ruchem wzrastającym i malejącym, o którym mowa w powyższym zdaniu. Odwróćmy je i powiemy: «Przedmiot widziany przez oko zyskuje tyle na wielkości, wyrazistości i barwie, o ile zmniejsza się przestrzeń leżąca pomiędzy nim a okiem, które nań spogląda»<sup>9</sup>.

Leonardo zawarowuje tu algorytm do orzekania o tym, co widzialne. Posiadając algorytm, dysponujemy uniwersalnym leksykonem, służącym do przekładu pomiędzy widzialnym i jego przedstawieniem. Wygląda na to, że malarstwo staje się po prostu mechaniką rekursywną, projektując na swą *tabula rasa* istotę, która pozostaje nieodróżnialna w obrębie zewnętrżności widzialnego. Hegel jest bliski prawdy, określając tę transformację mianem „kompresji” czy koncentracji (*Konzentration*)<sup>10</sup>, „pierwszej negacji przestrzeni”, która zakłada odtworzenie przestrzennej totalności w wewnętrżnym życiu ducha<sup>11</sup>, i stwierdza również, że to uwewnętrżnienie stanowi *telos* malarstwa.

## II

Jednakże w sposób zupełnie zaskakujący Leonardo odmawia dokonania tej ostatecznej redukcji. Opisawszy kod widzialnego, redukujący przedstawienie do *mathesis*, w dalszym ciągu nie chce określić praktyki malarza mianem stosowanej matematyki. O ile malarz uzależniony jest na początku od teorii geometry, by zrealizować swoje zadanie, to w momencie, gdy tego dokona, stworzony przezeń przedmiot przemawia bezpośrednio: opiera się bezustannie na źródłowości spojrzenia.

„Malarstwo ma cel dostępny dla wszystkich pokoleń całego świata, ponieważ dzieło jego podległe jest władzy wzroku, a droga poprzez wzrok do wspólnego zmysłu inna jest niż poprzez ucho. Malarstwo zatem nie potrzebuje przekładu na rozmaite języki, jak [tego wymaga] literatura, i daje od razu zadowolenie rodzajowi ludzkiemu, podobnie jak dzieła natury. Malarstwo przedstawia zmysłem dzieła natury z większą prawdą i pewnością, niż czynią to słowa lub pisma...”<sup>12</sup>

Por. J. Derrida, *Introduction to Edmund Husserl's Origin of Geometry*, przekł. J. P. Leavey, Nicholas Hays, New York 1978, s. 35.

<sup>9</sup> L. da Vinci, *Traktat o malarstwie*, op. cit., s. 111–112.

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. III, przekł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 40.

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przekł. Św.F. Nowicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 271.

<sup>12</sup> L. da Vinci, *Traktat o malarstwie*, op. cit., s. 110.

Malarstwo komunikuje w sposób bezpośredni, choć nie bez mediacji praktyk dyskursywnych, lecz jego rezultat pozostaje, pomimo mediacji, bezpośredni: widzialny. Obrazy malarskie pozostają wielorako uwarunkowane [*overdetermined*] przez to, z czym mają bezpośredni kontakt: przez to, co widzialne. Ta relacja nie może być podobna do lustrzanej. Jest w istocie nierefleksywna. Obraz malarski przekracza widzialne po to jedynie, by do niego powrócić, grając – jak powiedziałby Sartre – w grę, w której przegrany jest zwycięzcą. Obraz malarski nie powtarza, jak to czyni kod, który o tym informuje. O malarstwie Leonardo mówi, że „nie ma ono niezliczonego potomstwa, jak to jest z drukowanymi książkami”, lecz raczej „pozostaje cenne i jedyne”<sup>13</sup>, a jego wyjątkowość – niezastąpiona. Ku temu skłania się również Sartre: to, co estetyczne, zakłada w tym wypadku „odmowną intuicję”, sens, który odmawia bycia podniesionym do znaku<sup>14</sup>.

### III

Dzieło sztuki nie jest znakiem. Nie dlatego, że – jak to wykazali pisarze tak różni, jak Nelson Goldman i Louis Marin<sup>15</sup> – nie może być „czytane” i „widziane jako” (hermeneutyczne „jako”, powiedziałby Heidegger<sup>16</sup>), mając pewną syntaktyczną i semantyczną strukturę, lecz raczej ponieważ taka lektura nigdy nie pozwala w pełni uwarunkować [*underdetermines*] jego sensu. A raczej: ponownie wielorako go uwarunkowuje, skoro dzieło sztuki nigdy tak naprawdę nie czyni odniesienia – nie dlatego, że mu się to nie udaje, czy też dlatego, że czyni to jedynie pozornie, jak uzmysłowił nam Plotyn, odrzucając Platonskie pojęcie *mimesis*. W odniesieniu do wytworów rąk artystów *Enneady* stwierdzają, że „tworzą wiele same z siebie”<sup>17</sup>.

„Odniesienie” dzieła sztuki, najwyraźniej związane *implicite* z jego treścią, pod tym względem jest w równej mierze zewnętrzną wobec niego – wobec regulatywnej idei spojrzenia, które będzie poszukiwało swego pojęcia. Chociaż zmysłowość, tworząca jego zawartość, jak to ujął Kant, „wywołuje”, „pobudza myśl”<sup>18</sup>, to pozostaje odmienną płaszczyzną odniesienia od płaszczyzny pojęciowej. Z logicznego punktu widzenia najzupełniej słuszne jest użycie innego Kantowskiego terminu: „niedający się wyeksponować”<sup>19</sup> [*inexponible*], którego treść należy rozumieć w najści-

<sup>13</sup> Ibidem, s. 111.

<sup>14</sup> J.P. Sartre, „Le Peintre sans Privilèges”, w: idem, *Situtations IV*, Gallimard, Paris 1964, s. 371.

<sup>15</sup> Por. np. N. Goodman, „Routes of Reference”, *Critical Inquiry* 1981, t. VIII, nr 1; L. Marin, „Element pour une semiologie picturale”, w: idem, *Etudes semiologiques*, Klincksiek, Paris 1971.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 225.

<sup>17</sup> Plotyn, *Enneady*, przekł. A. Krokiewicz, Akme, Warszawa 2001, s. 569 (En. V. 8.1).

<sup>18</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sąđenja*, przekł. J. Gątecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 252.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 285.

ślejszym i najbardziej dosłownym znaczeniu (jako na przykład Heideggerowskie „apofantyczne jak”<sup>20</sup>), jako „niewypowiedziane” [*ineffable*].

Zamiar, by odczytać w dziele sztuki pojęcie, by czytać je niczym tekst bardziej lub mniej odpowiadający znaczonej treści, a więc by alegoryzować widzialne, sam się z góry skazuje na niepowodzenie. Nie oznacza to wcale, z drugiej strony, że płótno jest prostym, niewypowiedzianym wskaźnikiem rzeczywistości, estetycznej nazwy własnej. Pojęcie alegorezy widzialnego stosuje się zazwyczaj do opisu estetyki średniowiecznej<sup>21</sup>, przeciwstawiając je realizmowi wcześniejszej sztuki klasycznej, której z kolei późniejsza sztuka była renesansem. Jednakże etykieta realizmu, jak zawsze w przypadku rozważań estetycznych, jest zwodnicza. Jak słusznie powiedział Lévinas o rzeźbie klasycznej, „realizm” klasycznego greckiego aktu jest idealizowany, hegemonia doryckiej „formy” nigdy nie jest „rzeczywista”: „starożytne posągi też nigdy nie są naprawdę nagie”<sup>22</sup>. Jeżeli ktoś argumentuje, że przynajmniej rzymska rzeźba „indywidualizuje” i w konsekwencji przybliża do sedna rzeczy, odpowiedź pozostaje ta sama: partykularyzm, artystyczny nominalizm, odwołuje się w równym stopniu do mitu danych, zmysłowości, którą można subsumować za pomocą ujęcia poznawczego (*Begriff*), oka umysłu.

#### IV

Jaka jest jednak natura tego rozszczepienia, które rozdziela oko i umysł? Bez wątpienia Leonardo jest jednym z pierwszych autorów opisu malarstwa, wynoszącego je ponad „zwykłą” sztukę, *artes vulgares*, jak określali to scholastycy. Dla Leonarda malarz, astronom, matematyk – wszyscy oni badają widzialne na różnych, lecz równych prawach. Malarstwo nie jest już *ars vulgar*; nie jest jednak również po prostu sztuką. W rzeczywistości Leonardo o malarstwie bez nauki powie dokładnie to samo, co Kant o danych zmysłowych bez pojęć: że są ślepe. Obydwaj też pewni byli swych schematów myślowych, można by rzec, wraz ze współczesnością ustanawiając rządy *mathesis* nad figurą:

„Praktyka zawsze winna być podbudowana dobrą wiedzą teoretyczną, której bramą i przewodnikiem jest perspektywa; bez niej nie stworzysz nic dobrego w dziedzinie malarstwa”<sup>23</sup>.

Pomimo to pozostaje w praktyce, w tej powtarzanej zmysłowości coś, co wymyka się teorii, zaburzając prostotę rozszerzenia pojęcia, coś, co nie daje się pochwycić w lustrzane odbicie, co pozostaje Kantowskim inkongruent-

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 225.

<sup>21</sup> Por. np. E. de Bruyne, *L'Esthétique du Moyen Age*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1947, s. 86.

<sup>22</sup> E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, przekł. J. Margański, Domini, Kraków 2006, s. 58.

<sup>23</sup> L. da Vinci, *Traktat o malarstwie*, op. cit., s. 160.

nym korelatem<sup>24</sup>, odrzucając tym samym hierarchię, którą Leonardo i wszyscy, którzy z niego się wywodzili, mieli nadzieję wpoić.

Płótno nie może być po prostu kolejnym widzialnym pośród widzialnego, zwykłym poręcznym przedmiotem, czystym obrazem referenta. Podziela niewyczerpalne bogactwo widzialnego, nie będąc zdolnym go zduplikować. Uzgodnione lub podporządkowane logice sobowtóra staje się ofiarą transcendentalnej iluzji, koniecznej *de-estetyzacji*. Od strony widzialnego płótno jawi się jako negacja, jako nie-widzialne, jako funkcja pojęcia, spojrzenia; z kolei z punktu widzenia spojrzenia jest niewierne. Estetyka oparta na ontologii tego *ontos*, jako widzialnej *obecności*, lub jej obrazu musi upaść. Przedmiot – płótno – jest w tym samym stopniu *nieobecnością* co obecnością, jest tak samo niewidzialny jak widzialny. To, co czyni nieobecnym, jest tym, co wykracza, jako świat, poza spojrzenie.

W tekście Leonarda euklidesowy ekran, rzutowany na widzialne, tworzą dwa uciekające punkty: jeden należy do naukowego spojrzenia i usytuowany jest przed tym, co widzialne, drugi to matematyczny punkt leżący „za” ekranem. Zwykłe pojawienie się ich obydwu jest równie niemożliwe, mogą być przedstawione jedynie pod nieobecność, za sprawą refrakcji: za pośrednictwem ram strukturyzujących przestrzeń wizualną malarskości od środka. To dziś już stara historia, uchwycona dopiero pół wieku temu w dziele Panofsky’ego, jak przypomina nam w „Oku i umyśle” Merleau-Ponty, nie wahać się użyć swego „egzystencjalnego” dyskursu, w którym mowa o „złej wierze”, do opisu wchodzących w grę idealizacji. „Nie ma widzenia bez myślenia. Nie wystarcza atoli myśleć, by widzieć”<sup>25</sup>.

Stwierdzenie to oznaczało dla niego prawdę zbyt trywialną, aby została zapomniana. Sztuczna perspektywa wiąże pozorną wielkość nie z odległością, lecz z kątem, pod jakim przedmiot jest widziany, porzuca widzialne na rzecz konstruktów, sobowtóra, modelu matematycznego. Wierzy, że może istnieć adekwatna relacja pomiędzy widzeniem a pojęciem: adekwatność prosta i całościowa.

<sup>24</sup> „Jeżeli dwie figury, narysowane na jednej płaszczyźnie, są sobie równe i do siebie podobne, to pokrywają się one wzajemnie. Jednakże w przypadku ciał rozciągniętych, a także linii i powierzchni nieleżących na jednej płaszczyźnie, często rzecz przedstawia się zupełnie inaczej. Mogą one być równe oraz całkowicie podobne do siebie, jednakże same w sobie tak różne, że granice jednych nie mogą być zarazem granicami drugich. Lewoskrętnie nagwintowana śruba nigdy nie będzie pasowała do takiej nakrętki, której gwint biegnie odwrotnie, nawet wówczas, gdyby były one ze sobą w równym stopniu zgodne zarówno pod względem grubości trzpienia śruby, jak i skoku gwintu. (...) Ciało równe innemu oraz całkowicie do niego podobne, jednakże niedające się zamknąć w dokładnie tych samych granicach, nazywamy jego inkongruentnym korelatem.” – por. I. Kant, „O naczelnym podstawie różnicy ruchów w przestrzeni”, przekł. A. Banaszekiewicz, w: idem, *Pisma przedkrytyczne*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999 (przyp. tłum.).

<sup>25</sup> M. Merleau-Ponty, „Okno i umysł”, przekł. St. Cichowicz, w: idem, *Okno i umysł. Szkice o malarstwie*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 42.

## V

Podobnie jak wielki współczesny sen, również malarstwo odczuwało szok związany z tą niezgodnością. Owo „ostatnio” nie jest prawdopodobnie aż tak świeżej daty. Mówi się, że Piero della Francesca odrzucił ograniczenia płótna, wynalazłszy cud perspektywy geometrycznej (i napisawszy rozprawę o jej malarskiej metodzie), by badać wspaniałości matematyki. Jeśli w roku 1960 Joseph Kosuth ogłosił śmierć malarstwa, to warunki reguł formacji, by użyć terminologii Foucaulta, oraz pęknięcia, które leży u jej podstaw, nie były całkowicie odmienne<sup>26</sup>.

Praca Kosutha jest w tym wypadku wielce wymowna. Ogłaszając śmierć malarstwa, jeszcze raz otwarcie odseparował się on od ograniczeń płótna, od porażki tradycji i od potrzeby dekorowania. W tekście zatytułowanym dobitnie „Sztuka po filozofii”, Kosuth twierdził, że obecnie artysta musi podważyć naturę samej sztuki, porzucając zmysłowe środki wyrazu, by zaangażować się w sztukę konceptualną, w „dociekania nad podstawami pojęcia, które zaczęło oznaczać słowo «sztuka»”<sup>27</sup>. Wynikiem jest sztuka pozbawiona więzi z tym, co zmysłowe, ściśle konceptualna, a paradygmatem używanym do jej wyjaśniania jest znów *mathesis* (Kosuth sięga do koncepcji A.J. Ayera, by udowodnić pokrewieństwo pomiędzy matematyką i sztuką: obydwie muszą mieścić w sobie zdania analityczne)<sup>28</sup>. W tym sensie sztuki należy poniechać na rzecz pojęcia – zadziwiająco heglowska to konkluzja jak na tekst noszący tytuł „Sztuka po filozofii” – sztuka powinna zostać prawdziwie wyzwolona spod porządku zmysłowości, by stać się sztuką „w” i „dla” siebie samej.

Jest to zadziwiająca propozycja, która mogła się stać zrozumiała dopiero pod koniec okresu określanego mianem modernizmu. Kosuth ujawnia strategię modernizmu od środka – jest to strategia wyrzeczenia. Malarstwo stanowi paradygmat sztuki współczesnej. Poprzez wyrzeczenie Kosuth wieńczy cel, opisywany przez wiodących teoretyków malarstwa modernistycznego – praktykę wewnętrznej samokrytyki. Po drugiej stronie medalu, na przeciwległym krańcu tego dialektycznego stosunku, gdzie znajduje się sztuka, która starała się zachować „malarskość”, lecz porzuciła problem widzialnego świata, jak na przykład abstrakcyjny ekspresjonizm, sprawy

<sup>26</sup> Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przekł. A. Siemek, Altana, Warszawa 2002, s. 35.

<sup>27</sup> J. Kosuth, „*Art after philosophy. Part II*”, *Studio International*, listopad 1969, t. 178, nr 916, s. 160.

<sup>28</sup> „Dzieła sztuki są zdaniem analitycznymi. Ujmowane w swym własnym kontekście – jak sztuka – nie dostarczają żadnej informacji o faktach. Dzieło sztuki jest tautologią w tym sensie, że ukazuje intencje artysty, który powiada, że to właśnie dzieło sztuki jest sztuką, co znaczy, że stanowi definicję sztuki. (...) Zaczynamy zdawać sobie sprawę, że «warunek artystyczności sztuki» jest stanem koncepcyjnym” (Por. J. Kosuth, „Sztuka po filozofii”, przekł. U. Niklas, w: *Zmierzch estetyki – rzekomy czy autentyczny?*, t. II, red. St. Morawski, Czytelnik, Warszawa 1987, s. 249–250). Kosuth, konsekwentnie odwołując się do analitycznego statusu sztuki, ignorując zarówno Hegla, jak i Quine’a, argumentuje, że sztuka nie jest zainteresowana fizycznymi własnościami przedmiotu. W konsekwencji „estetyczny”, jako odwołujący się do tego, co zmysłowe, oraz „artystyczny” stanowią dwie różne rzeczy.

nie mają się lepiej. Jak całkiem słusznie zauważył Deleuze w swej książce o Francisie Baconie<sup>29</sup>, abstrakcyjny ekspresjonizm porzucił klasyczny kod obrazowy jedynie po to, by stworzyć inny kod „widzialności”, zmuszony sprostać *inter alia*, niemożliwości spełnienia adekwatności z tym, co widzialne. Równie wymowna jest zapalczywa reakcja zarówno „abstrakcjonistów”, jak i „konceptualistów” na niedawny wysyp „powrotów” do malarstwa i figuratywności.

W obydwu przypadkach mamy do czynienia z destrukcją malarskiego „pojęcia”. Daje tu o sobie znać coś na kształt rozpadu spojrzenia, widzialne zostaje ponieczone na rzecz niewidzialnego, jak gdybyśmy mieli do czynienia z prostym wyborem jednej z dwóch opcji. Malarstwo nie opiera się ani na dedukcji działania, ani nie wynika z jakiegoś pojęcia, nie jest nim również zwykła wyobrażeniowa figuracja. Prawdą jest, że malarz nigdy, w jakimkolwiek dosłownym sensie, nie maluje tego, co widzi. Płótno nigdy nie odzwierciedla odbicia powstającego na siatkówce oka. Prawdą jest również, że jakakolwiek figuracja natychmiast zakłada działanie wolnej gry wyobraźni, by użyć terminu Kantowskiego, i się z nim wiąże. Malarz działa wyłącznie poprzez nadmiar, nigdy jednak nie wykraczając poza to, co widzialne. Twierdzi inaczej to zastępować obrazy, logikę figuracji logiką idei, a oko umyśłem, wierząc, że istnieje możliwość prostego wyboru jednej z opcji w wymianie między zmysłowym a umysłowym. W gruncie rzeczy logika malarstwa buntuje się przeciwko zapożyczaniu z filozofii praktyki metafizyka, jak to prawdopodobnie po raz pierwszy przyznał Kant: w odniesieniu do idei estetycznych jako danych naocznych wyobraźni *Vorstellungen* stwierdza, że „nigdy nie można znaleźć adekwatnego pojęcia”<sup>30</sup>.

## VI

Nawet jeżeli malarz musi się rozstać z filozofem, a przynajmniej z filozofem poznania naukowego, jakim chciał się stać Leonardo, a filozofowie oświecenia wierzyli, że już się stali, to nie jest wcale oczywiste, czy filozof powinien porzucić malarza, jak twierdziła myśl współczesna. Porzuciwszy oświeceniową wiarę w ostatecznie ugruntowaną wiedzę, odrzucano również coraz bardziej to, co oświecenie uczyniło malarstwu, zsyłając je do królestwa smaku. Można by się zastanawiać, czy wzrost wagi pojęcia względem praktyki artystycznej, dokonujący się w pismach Leonarda, nie jest spowodowany strachem przed potencjalną trywializacją tej ostatniej, którą mogło wywoływać przeniesienie kulturowego standardu racjonalnego uzasadnienia ze sfery świętości w przestrzeń nauki. Od samego początku jednak dały się sły-

<sup>29</sup> G. Deleuze, *Francis Bacon: Logique de la sensation*, Editions de la Différence, Paris 1981, s. 67. Podobną diagnozę, odniesioną do dwunastotonowej skali muzycznej Schoenberga, odnajdujemy w pracy Adorna „Filozofia nowej muzyki”: „Wszelki funkcjonalizm grozi ukrytym nawrotem do tego, co sam najgoręcej zwalcza: do ornamentyki” (por. Th. W. Adorno, *Filozofia nowej muzyki*, przekł. F. Wayda, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 109–110).

<sup>30</sup> I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, op. cit., s. 284.



szeć, jakkolwiek rzadkie, głosy sprzeciwu. Pod tym względem Tatarkiewicz ma słuszość, wieńcząc swą monumentalną pracę o estetyce nowożytniej omówieniem Vica jako przeciwwagi dla poglądów Leonarda<sup>31</sup>. Pierwszy wers zawartego w *Scienza Nuova* apelu do „metafizyki odczutej i zbudowanej przez wyobraźnię”, niejako odwraca cały paradygmat ówczesnej racjonalności, dając początek *logosowi*, który nie będzie zwyczajnie odpowiadał prostocie oraz jasności pojęcia. W pewnym sensie odwraca również słowa Leonarda: filozofia jest malarstwem. A jednak, pod określonym względem, nie bez drobnych różnic, w dalszym ciągu podąża on śladem wyjątkowo wiekowym, znaczącym historię i dzieje metafizyki. Plutarch przywołuje słowa Symonidesa z Keos, który miał powiedzieć dwa tysiące lat temu: „Malarstwo jest milczącą poezją, a poezja mówiącym malarstwem”<sup>32</sup>.

## VII

Jak jednak należy rozumieć tę figurację, tę odmowę spojrzenia? W jaki sposób pojęcie prowadzi do podstawowej porażki tego, co pojęciowe, oraz zamiaru pochwycenia praktyki artystycznej za pomocą modelu konceptualnego? Pisma Michela Foucaulta mogą pomóc nam wytłumaczyć przyczyny tej porażki, uwidaczniając przy tym znaczenie praktyki estetycznej, uykającej klasycznemu stanowisku, jak i redukcji oraz idealizacji, na których się ono opiera.

Można pod tym względem rozpatrzeć Foucaultowską interpretację *Las Meninas* Velázquezego i jej ujęcie klasycznego porządku przedstawienia<sup>33</sup>. Malarz starał się na tym obrazie wiernie przedstawić scenę tak, jak była ona właśnie malowana, chciał uzyskać pełnię odbicia. Osiągnął to *inter alia* dzięki temu, że namalował samego siebie, a ponadto umieścił na ścianie, usytuowanej naprzeciwko widzów przedstawionej sceny, lustro, w którym zostały uwiecznione wizerunki zwierchników malarza – przestrzeń ich spojrzenia. W efekcie tam, gdzie powinniśmy zobaczyć samych siebie, widzimy stworzony obraz (wyobrażonych przez Velázquezego mecenasów tak, jak p o w i n n i b y l i go oni widzieć), który musiał zostać skonstruowany przez malarza z dogodnego punktu widzenia, różnego od jego własnego, nawet jeśli samego siebie wmalował w obraz. Właśnie ten zamiar, by objąć nieobejmowalne, by zredukować nadmiar widzianego do jednego obrazu, delirium, które sprawia, że malarz próbuje zawrzeć wszystko w jednym przedmiocie, legło

<sup>31</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka nowożytna*, t. III, Ossolineum, Warszawa 1967, s. 513.

<sup>32</sup> Plutarch, *De gloria Atheniensium* 3, cyt. w: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka starożytna*, t. I, Arkady, Warszawa 1985, s. 49. Por. komentarz Jean-François Lyotarda do tego stwierdzenia w: „Zamiast człowieka – akt ekspresji”, przekł. I. Kania, w: *Wiek XX – przekroje. Antologia współczesnej krytyki francuskiej*, Oficyna Literacka, Kraków 1991, s. 232: „Wypowiadając to, werbalizując przeciwstawienie słowa i obrazu, wynajdując obraz, a być może i pismo, Symonides zapoczątkował historyczność...”

<sup>33</sup> M. Foucault, „Panny dworskie”, przekł. A. Tatarkiewicz, w: idem, *Słowa i rzeczy*, przekł. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 22.

u podstaw porażki klasycyzmu. Niewspółmierność w wymianie naszego spojrzenia, spojrzenia Velázquezego i tego należącego do malowanej pary królewskiej, wskazuje na niestabilność klasycyzmu, porzucenie przezeń widzenia. Ostateczna sprzeczność ujawnia się w momencie, gdy natykamy się na nasze własne spojrzenie *en face* w lustrze zastrzeżonym dla pary królewskiej. Sami siebie widzimy bowiem nie bardziej, aniżeli oni kiedykolwiek zdołali siebie ujrzeć za sprawą jakiegoś zakrzywienia promieni świetlnych [*deflection*] poprzez ten nadmiar, czy też zdołał ujrzeć samego siebie, jako „widzącego” w tym przedstawieniu, Velázquez. Odłożywszy na bok uwagi Johna Searle’a na temat autoreferencji przestrzeni obrazowej (poczynione wyraźnie w odpowiedzi na interpretację Foucaulta), my w żadnym dosłownym sensie nie napotykamy samych siebie na płótnie<sup>34</sup>. Nie udało się to również Velázquezowi, gdy stał na wprost własnego o b r a z u . Wszystkie przeskoiki pomiędzy spojrzeniem malarza a jego konstrukcją stojącą naprzeciw niego na płótnie, pomiędzy tym spojrzeniem a ludźmi, których maluje na przeciwległej ścianie oraz naszym własnym spojrzeniem, zostały teraz rozproszone – nie tylko przez więzy, które je separują, lecz przez „ślepe plamki”, nawiedzające możliwość budowy ujednocniającego systemu.

Foucault w dalszym ciągu rozwijał ten temat we współczesnym kontekście w badaniach nad obrazem jako piktogramem, w dyskusji nad obrazem Magritte’a, w którym owa niestabilność stała się oczywista. „Obraz” Magritte’a to przedstawienie fajki, gdzie na dole umieszczono tekst: *Ceci n’est pas une pipe* („To nie jest fajka”). Podobnie jak wcześniej, mamy tu do czynienia z krążeniem negacji czy odroczeń. Namalowany obraz fajki nie jest „rzeczywiście” fajką, a zaimek wskazujący *ceci* („to”) w: *Ceci n’est pas une pipe*, obwieszcza teraz swą syntaktyczno-semantyczną porażkę. Podobieństwo (obrazu do przedmiotu) oraz afirmacja (więzi pomiędzy obrazem i rzeczą) ostatecznie mogą zostać odniesione wyłącznie nawzajem do siebie (obrazu czy rzeczy?). Nie istnieje proste *homioiosis* między obrazem, między dziełem malarskim a „bytem”. Litery składające się na *Ceci n’est pas une pipe* stają się kaligramem, są figuratywne. Kształt należący do przedstawionej fajki staje się tekstem, rozplywając się w „bezkresnym eterze, gdzie odsyłać będą już tylko do samych siebie”<sup>35</sup>, by pod koniec zapewnić, że obraz *Ceci n’est pas une pipe* w rzeczy samej stał się stwierdzeniem: *Ceci n’est pas une pipe* („To nie jest fajka”). Krótko mówiąc, podsumowuje Foucault, malarstwo jako *stwierdzenie*, jako objawienie czy przedstawienie przestało istnieć. Stało się, jak to mozolnie starał się wypowiedzieć Kosuth: malarstwo odnosi się do samego siebie, niczym zdanie analityczne.

W pewnym sensie Foucaultowska charakterystyka współczesności opiera się właśnie na tym rozpoznaniu. Sztuka zyskuje tu całkowitą autonomię, tworząc coś w rodzaju nieuwarunkowanego kontrdyskursu:

<sup>34</sup> Por. J. Searle, „*Las Meninas* i paradoksy przedstawienia malarskiego”, przekł. E. Świdzińska-Lay, w: *Tajemnica Las Meninas*, wyb. i red. A. Witko, Wydawnictwo AA, Kraków 2006, s. 137.

<sup>35</sup> M. Foucault, *To nie jest fajka*, przekł. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 60.

„(...) zrywa z definiowaniem «gatunków» jako form dostosowanych do warunków reprezentacji i staje się prostym i czystym przejawem języka, którego jedynym prawem jest afirmacja (...) jej kłopotliwego istnienia”<sup>36</sup>.

Analiza obrazu Velázquez, przeprowadzona przez Foucaulta, ukazuje siłę współczesnej konkluzji, prosylogizm Magritte’owskiego zerwania. „Wieczny powrót do siebie samego” – znów zadziwiająco heglowska konkluzja jak dla myśli, która starała się wyzbyć wszelkich prostych odniesień i która miałaby afirmować totalizację swego przedmiotu, afirmuje teraz jego niedające się przewyciężyć załamane, jego „kłopotliwość”. Jeżeli, jak utrzymywali niektórzy komentatorzy<sup>37</sup>, w swych późnych tekstach Foucault pod koniec współczesności ostatecznie obwieszcza inflację znaku językowego, jako łabędzią pieśń awangardy, to czyni to nie dlatego, że uważa jego logikę za błędną, lecz raczej dlatego, że uznaje ją za mało skuteczną (we współczesnym kontekście polityczno-kulturowym). Nie ma żadnej ucieczki – zamiast opisu praktyki artystycznej czy językowej późne dzieło Foucaulta staje się dokumentacją krępujących je więzów.

## VIII

Na tym tle namysł Merleau-Ponty’ego nad malarstwem wydaje się wyjątkowo klasyczny. Zdając sobie sprawę z rozłamu pomiędzy pojęciem i obrazem, między pojęciem i widzeniem, Merleau-Ponty zmierza raczej ku obdarczeniu malarza zadaniem, które w myśli klasycznej zarezerwowane było dla mędrca. Ten przywilej najlepiej podsumowuje stwierdzenie zawarte w „Oku i umyśle”: „Jeden malarz ma prawo przyglądać się rzeczom bez żadnego obowiązku oceny”<sup>38</sup>. Pomimo odrzucenia nauki (zwłaszcza w swych późnych pracach) Merleau-Ponty w dalszym ciągu przypisuje malarzowi „sekretną naukę”, która łączy nas na powrót z pierwotnym Bytem. Ze strumienia „surowego sensu” czerpać „zupełnie niewinnie” może „tylko sztuka”. Co więcej, w tym tekście ów przywilej zostaje zarezerwowany wyłącznie dla sztuk wizualnych: „Z kolei muzyka w dużej mierze jest jeszcze na przedpolu świata i dających się oznaczyć rzeczy i nie jest w stanie przedstawić nic innego niż obrysy Bytu...”<sup>39</sup>.

Jeżeli jednak malarz ma osiągnąć cel, trzeba odeń oddalić porażkę myśli klasycznej. Dla Merleau-Ponty’ego porażka ta nie jest związana z malarskością, nie jest to porażka praktyki artystycznej ani nawet porażka znaku. Mamy raczej do czynienia z porażką pewnej *l e k t u r y*, która prawdopodobnie leży u podstaw całej współczesności, porażką związaną z lekturą dzieła sztuki jako *a d e k w a t n o ś c i* pomiędzy pojęciem i znakiem, pomiędzy okiem i przedstawieniem:

<sup>36</sup> M. Foucault, „Uprzedmiotowanie języka”, przekł. T. Swoboda, w: idem, *Słowa i rzeczy*, przekł. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 112.

<sup>37</sup> Por. J. Rajchman, „Foucault or the end of Modernism”, *October* 1983, nr 24.

<sup>38</sup> M. Merleau-Ponty, „Oko i umysł”, op. cit., s. 19.

<sup>39</sup> Ibidem.

„Chodzi o to, że celem nie jest już konstruowanie «obiektywnego» emblematu spektaklu ani komunikacja z jakimkolwiek widzem poprzez dostarczanie mu klucza do relacji numerycznych, prawdziwych dla wszystkich odczuć przedmiotu. Celem jest pozostawienie na papierze śladu naszego kontaktu z tym przedmiotem i z tym spektaklem, o ile sprawiają, że nasz wzrok oraz potencjalnie nasz dotyk, nasz słuch, nasze poczucie ryzyka lub przeznaczenia zostają pobudzone. Chodzi o pozostawienie świadectwa, a już nie o dostarczanie informacji. Rysunku nie powinno się czytać, jak to było do tej pory. Nie powinno nad nim dominować spojrzenie”<sup>40</sup>.

Jest to wczesny tekst pochodzący z tomu *Proza świata*, a jego wnioski mają charakter wstępny. Da się w nim jednak zauważyć przejście na stanowisko, które stanie się przedmiotem ostatniego opublikowanego dzieła Merleau-Ponty’ego, oraz przywilej, jaki zostanie w nim udzielony malarzowi.

## IX

Jasnowidzące oko wcale nie łączy nas transparentnie z widzialnym. Malarz nie stwarza ani adekwatnego odbicia, ani prawdziwej reprezentacji widzialnego, lecz raczej „ikonę”, artefakt tego, co napotkało oko. Widzenie nie jest *adequatio*, skoro bowiem oko zawsze jest w tyle za tym, co napotyka, to wszystko wycofuje się, nie będąc w pełni obecne. Widzenie nie jest jednak również nieadekwatnością bądź „usuwaniem” tego, co widziane, jako że ów brak pełnej obecności nigdy nie przekształca się w wyobrażenie, jakkolwiek miałby być od niego zależny – w takim rozumieniu, że każde *Schein* posiada swe *Erscheinung*, a każde *Erscheinung* – swoje *Schien*<sup>41</sup>. Odroczenie ich obu jest zawsze (lub „zawsze już”, by użyć transcendentnego trybu dokonanego) tym rozszczepieniem, któremu nie odpowiada ani wyłącznie oko, ani wyłącznie umysł, ani to, co zmysłowe, ani to, co umysłowe, lecz ich wzajemna zależność, w której zakreślają *fragilité du réel*. Wszystko to z konieczności musi prowadzić do destrukcji zarówno „idealizmu”, jak i „naturalizmu”, „abstrakcjonizmu” oraz „realizmu”. A jednak pochwycenie istoty uczestnictwa oka w widzialnym, tego rozszczepienia na widzialne i jego Inne, okazało się wyjątkowo kłopotliwe, zmuszając co chwila Merleau-Ponty’ego do ponownego opracowywania wstępnych badań, przekraczania ram pojęciowych klasycznego archiwum.

Jeśli chodzi o „uczestnictwo”, to jest ono przede wszystkim zmysłowe, i pierwszą myślą Merleau-Ponty’ego było uzasadnienie podmiotu i przed-

---

<sup>40</sup> M. Merleau-Ponty, *The Prose of the World*, przekł. J. O’Neill, Northwestern University Press, Evanston 1973, s. 150.

<sup>41</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1996, s. 52: „Boviem kiedy rozwiewa się złudzenie, kiedy pojaw [apparence] nagle się rozpada, to dzieje się to zawsze na rzecz nowego zjawiska [apparence], które przejmując na swój rachunek ontologiczną funkcję tego pierwszego. (...) nie ma *Schein* bez *Erscheinung*, wszelki *Schein* jest rewersem *Erscheinung*, sens «realności» nie sprowadza się do sensu «tego, co prawdopodobne», a przeciwnie «to, co prawdopodobne», odwołuje się do ostatecznego doświadczenia «realności», którego termin jest jedynie odroczonej.” (przyp. tłum.).

miot w terminach transcendentalnej *arche*, mającej cielesny charakter, „syntezy cielesnej”, przeprowadzonej za pomocą zestawu niezmiennych typów, poprzez które przedmioty mogą pojawić się przed świadomością. „Rozszczepienie” nie wydawało się bardziej uzależnione od aktywności ciała – które raczej je już zakładało – niż od aktywności refleksji. Wskazywało raczej na bardziej źródłową więź, dzięki której „wschodzą” zarówno świadomość, jak i jej wcielenie oraz świat. Poszukiwania *Ursprung* nie mogły się opierać ani na podmiocie – wewnątrz, ani na tym, co na zewnątrz, gdyż szło w nich o analizę łączącej je więzi oraz zbadanie natury tego współuczestnictwa.

Jak to zauważył Michel Lefevre<sup>42</sup>, w późniejszych pracach Merleau-Ponty stopniowo odrzuci ostatni ślad własnej wersji *Fundamentalontologie* – zamiar, pojawiający się *Fenomenologii percepcji*, sprowadzenia owej więzi do „schematu cielesnego”, który pozwoliłby odnaleźć połączenie świadomości i świata. W istocie już w *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty miał problem z uzasadnieniem więzi przy użyciu pojęcia „syntezy”<sup>43</sup>, wskazując nie na wydarzenie, nad którym pieczę sprawowałby podmiot konstytuujący, lecz raczej na nasze zaangażowanie i wcielenie w pole widzenia, w którym zawsze nie w pełni ukończone przedmioty nam umykają. Być może Kant „prze-widział” (*Vor-griff*) ów fenomen w swej pierwszej *Krytyce*, wprowadzając „pojęcie” horyzontu doświadczenia. Wskazał tym samym na to, co zawsze pozostaje w stosunku do doświadczenia w nadmiarze. Wprowadził on tu pojęcie na oznaczenie tego, co nie może zostać sprowadzone do jedności pojęcia, krótko mówiąc, na to, co nie może zostać ujęte, zawarte pojęciowo. Podobnie jak widzialne nigdy nie zostanie w pełni zrekonstruowane, re-prezentowane na dwuwymiarowym płótnie, nie będzie można go w zupełności zrekonstruować również na bardziej wewnętrznej „płaszczyźnie” myślenia. Wprowadzenie horyzontu samo w sobie stanowi przewyciężenie wszelkiej „obejmującej płaszczyzny”, by jeszcze raz użyć języka heglowskiego.

„Ogół wszystkich możliwych przedmiotów naszego poznania wydaje się nam płaszczyzną, która posiada swój pozorny widnokrąg, mianowicie to, co obejmuje cały ich zakres i co zostało przez nas nazwane pojęciem rozumowym bezwzględnej całości. Jest rzeczą niemożliwą uzyskać go na drodze empirycznej, zaś próby określenia go *a priori* wedle pewnej zasady okazały się nadaremne”<sup>44</sup>.

Wprowadzenie pojęcia horyzontu w obręb Kantowskiego tekstu oznacza nadpękanie realności, jej niedające się uniknąć odrzucanie w tym, co irrealne, *focus imaginarius*, o którym Kant stwierdza: „Nie mogę wiedzieć, jak daleko się rozciąga”. Ściśle mówiąc, jest to ponowne wprowadzenie więzi łączącej to, co intelligibilne, myśl i widzenie myśli, z tym, co zmysłowe.

<sup>42</sup> M. Lefevre, *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie*, Klincksiek, Paris 1976, s. 358.

<sup>43</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 2001, s. 251.

<sup>44</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przekł. R. Ingarden, Antyk, Kęty 2001, s. 566 [A 759 B787].

W badaniu widzenia, utrzymuje Merleau-Ponty, oko objawia swą przynależność do tego, co zmysłowe. W przeciwieństwie do Kartezjańskiej optyki czystego spojrzenia przynależność ta wiąże się z otwarciem pola nadmiaru, w którym „myślenie (...) poza sobą doznaje ciężenia przestrzeni, czasu, samego Bytu, o którym myśli...”<sup>45</sup>. Ten nadmiar, wielorakie uwarunkowanie myśli przez to, co zmysłowe, daje się ująć jedynie przez odroczenie, wycofanie tego, co zmysłowe, przez lustrzaną grę widzialnego i niewidzialnego, która stanowi naturę ich wzajemnej przynależności. Uzmysławia ona podstawową zagadkę zmysłowości jako takiej: to, że moje ciało, nie kontrolując ani nie konstytuując widzialności, jednocześnie widzi i jest widziane, to, że jest widzialne, należąc do związku widzialnego z niewidzialnym, jest stroną w wymianie pomiędzy odczuwającym i odczuwanym, konstytuującym i konstytuowanym, *natura naturans* i *natura naturata*. Z punktu widzenia refleksji nie ma w tym wzajemnym związku Tego Samego i Innego żadnej konstytucji: „Posiadamy doświadczenie pewnego Ja nie w sensie podmiotowości absolutnej”<sup>46</sup>. Zagadką pozostaje, jak to, co może patrzeć na wszystkie rzeczy, może również spoglądając na siebie samo, rozpoznać drugą stronę władzy patrzenia, „zobaczyć” siebie w swym istnieniu poza samym sobą. Ten „inny” nie jest więc zwykłym *p r z e d - m i o t e m*, zakorzenionym w *Sinn-gebung* świadomości ani w uprzedniej syntezie, lecz raczej „otchłanią” tego, co zmysłowe, i samej zmysłowości<sup>47</sup>.

## X

Na tym tle należy rozpatrywać wczesne dzieło Merleau-Ponty’ego jako tekst, który bezustannie sam siebie konstruuje i dekonstruuje: z jednej strony jako zamiar, by osadzić intencjonalność aktową na innej, stanowiącej warunek jej możliwości, na „sztuce ukrytej w głębinach ludzkiej duszy”, z drugiej strony jako zamiar, by dotrzeć do samego tego osadzenia za pośrednictwem „logosu świata estetycznego”<sup>48</sup>. Realizacja tego drugiego zamiaru związana jest z koniecznością rozszyfrowania wydarzenia, którego nie sposób rozłożyć na podmiot, nawet podmiot cielesny, i na przedmioty naprzeciw niego, na prostą opozycję tego, co zmysłowe, i tego, co umysłowe. Chodzi tu o wydarzenie wymiany, przynależności odczuwającego do tego, co go przekracza. Pod tym względem *Fenomenologia percepcji* kończy się objawieniem „bytu, którego cała istota, podobnie jak istota światła, polega na ukazywaniu”, którego istotą jest „otwierać się na Inne”, nie konstytuując go<sup>49</sup>. Do istoty tego „otwarcia się” należy raczej bycie wyprowadzonym na zewnątrz ku Innemu – wydarzenie, do opisanego którego brakuje *Fenomenologii percepcji*

<sup>45</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 122.

<sup>46</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 240.

<sup>47</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, przekł. R. McCleary, Northwestern University Press, Evanston 1964, s. 14: „Nic by nie było, gdyby nie ta otchłań siebie samego”.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 450.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 447.

kategorii – związane zarówno z relacją z Innym, jak i z samym sobą. Merleau-Ponty był przekonany, że Heideggerowskie pojęcie ek-stazy, w której *Dasein* odkrywa, że jest rzucone poza siebie, domaga się dopełnienia przez swego rodzaju erotykę, rozciągnięcia w grze między widzialnym i jego widzeniem, między odczuwaniem a tym innym, w którym ono uczestniczy, jego proliferacją w różnicy, która bez wątpienia nawiedza myśl Zachodu od czasów *Uczty Platona*.

Zarówno w *Oku i umyśle*, jak i w *Widzialnym i niewidzialnym* ta zagadka opisana została bardziej dosadnie, choć wcale nie w sposób mało kontrowersyjny, jako n a r c y z m : wydarzenie, w którym patrzący nie widzi przedmiotu obecnego w widzialnym, lecz w jego różnicy rozpoznaje jednocześnie, że sam do niego należy, że sam „jest z niego”, jak to ujął filozof w *Widzialnym i niewidzialnym*, jeszcze raz odnosząc swe badania do malarstwa:

„Tak więc widzący, kiedy zanurzył się w to, co widzi, wciąż jeszcze widzi samego siebie: każde widzenie jest zasadniczo narcystyczne; i z tego samego powodu, choć widzenie jest jego dziełem, odbiera je także jako płynące ze strony rzeczy, tak, jak mówiło wielu malarzy, jakbym czuł się oglądany przez rzeczy i moja aktywność była identyczna z biernością – co stanowi drugi i głębszy sens narcyzmu, bo nie chodzi o to, by widzieć od zewnątrz, jak inni, kontur zamieszkiwanego przez siebie ciała, ale przede wszystkim, aby być przez nie widzianym, istnieć w nim, emigrować do niego, dawać się uwieść, porwać, wyobcować przez widmo, tak że widzący i widziany zamieniają się miejscami i nie wiadomo już, kto widzi, a kto jest widziany. Właśnie tę Widzialność, tę ogólność Odczuwalności w sobie, tę wrodzoną anonimowość mnie samego nazwaliśmy przed chwilą tkanką cielesności i wiemy, że w tradycyjnej filozofii nie ma dla niej nazwy”<sup>50</sup>.

Na podstawie tego, co odnalazło w tym wydarzeniu, zawsze już narcystyczne spojrzenie (oraz malarskie zapytywanie, które je śledzi) samo staje się wyjaśnieniem różnicy. Pojęcie percepcji, jako samej tylko *per-ceptio*<sup>51</sup>, zostaje podważone w imię otwarcia. Bardziej niż „krokiem do tyłu”, wymaganym przez refleksję transcendentálną, spojrzenie staje się eksploracją świata, w który zostało „rzucone”. Za pomocą tego wszystkiego Merleau-Ponty starał się rozwikłać aporie klasycyzmu. Przemiana ta oddziaływała silnie nie tylko na klasyczną *aisthetike*, lecz także na estetykę.

## XI

Wyobraźnia, którą patrzenie, badające zarysy widzialnego, zawsze zakłada, nie może zostać ograniczona ani od góry, ani od dołu – w równej mierze pozostaje e k s t a t y c z n a . Jej śladem będzie zawsze wyobrażenie widzialnego, tego „świata”, i jednocześnie jego penetracja, dopełnienie i z tego względu f e n o m e n a l i z a c j a <sup>52</sup>. Nieukończenie bowiem tego, co wyobrażeniowe (podkreślane zarówno przez Sartre’a, jak i nawet wczesnego Mer-

<sup>50</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 143.

<sup>51</sup> Od łac. *per-cipere*, *per* – „dokładnie”, „całkowicie” i *capere* – „chwycić”, „brać” (przyp. tłum.).

<sup>52</sup> Por. M. Richir, *Recherches phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles 1981.

leau-Ponty'ego, aby wypuklić oczywistość tego, co realne), jest jedynie odwrotną stroną innego niedokończenia – niedokończenia rzeczy, perspektywicznej „nieadekwatności”, by użyć Husserlowskiego predykatu, która domaga się przedłużenia w wyobrażeniu. Właśnie stąd bierze się chiazm – widzialnego w niewidzialnym oraz niewidzialnego w widzialnym. Z tego względu nie może już istnieć jakakolwiek ontologiczna pustka pomiędzy podmiotami i przedmiotami, żadna przerwa w tym, co poniekąd leży między nimi, w „niewidzialnym”, które je pokrywa (obrazy, znaki etc.), skoro do ich istoty należy wzajemne przeplatanie się. Słowo „obraz”, zauważa Merleau-Ponty, ma pod tym względem „złą sławę”<sup>53</sup>. O obrazie zawsze myślamy (przynajmniej od czasów Platonijskiej przemiany sensu słowa *mimesis* w „kopię”) jako o duplikacie, sobowtórze. Z chwilą jednak, gdy obrazy zostaną z powrotem odniesione do chiazmu widzialnego, stanie się jasne, że nie są ani tylko wnętrzem zewnątrz, ani wyłącznie zewnątrz wnętrza, lecz oboma naraz<sup>54</sup>. Malarstwo jest drugą stroną zewnątrz, jego niewidzialnym, i jako zewnątrz, jako widzialne nie da się sprowadzić do logiki sobowtóra.

„Figuratywna albo niefiguratywna, linia w każdym razie przestała już być imitacją rzeczy, a tym bardziej rzeczą. Jest pewne zakłócenie równowagi nieodróżnicowanego pola białego papieru, wydrążenie dziurawiące to, co w sobie, jest to pustka pełna konstytuujących mocy, która, jak tego rzeźby Moore'a w sposób rozstrzygający dowodzą, unosi rzekomą pozytywność rzeczy”<sup>55</sup>.

Nie będąc ani przedstawieniem, ani duplikatem przedmiotu zainteresowania oka, pozostawiony przez artystę ślad prezentuje źródłową erupcję w świecie: „To raczej malarz rodzi się wśród rzeczy niejako dzięki ześrodkowaniu i przyjsciu do siebie widzialnych istności”<sup>56</sup>. Przywilejem malarskim jest „źródłowy” charakter tej wymiany. Jednakże owo „ześrodkowanie” widzialnego i niewidzialnego (które przypomina słowa Heglowskich poprzedników) jest wyjątkowo nieheglowskie, jak to było już widać – nie koncentracja, uwewnętrznienie tego, co zmysłowe, by przewyciężyć je ku temu, co inteligibilne, nie dochodzenie do siebie Ducha, lecz raczej rozproszenie wnętrza w jego uczestnictwie w tym, co je przekracza. Figuratywność ta nie jest więc figuratywnością myśli w obrębie widzialnego, jej zmysłowym „tropem”, lecz wydarzeniem malarskiej eksploracji samego widzialnego – „właśnie tego wewnętrznego ożywienia, tego promieniowania, którego źródłem jest widzialne, poszukuje malarz pod nazwami głębi, przestrzeni, koloru”<sup>57</sup>. „Promieniowanie” (*rayonnement*) to stare słowo, sygnalizujące odsunięcie od zmysłowości ku jej prawdziwej istocie, ku inteligibilności, i wskazujące ku metafizyce piękna, ku de-estetyzacji zjawiska. A jednak tutaj

<sup>53</sup> M. Merleau-Ponty, „Oko i umysł”, op. cit., s. 25.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 54.



oznacza dokładnie „niemożliwość totalnego zniesienia”, by zastosować formułę, której Merleau-Ponty użył w innym miejscu<sup>58</sup>. Wprowadza raczej zniesienie widzialnego, które przynależy do specyfiki samych rzeczy, usunięcie pewnego *quale*, które samo w sobie, w swym chiasmie, w „wewnętrznym horyzoncie”, by się wyrazić po husserlowsku, jest swą własną, pozbawioną totalizacji, produktywnością, nie będąc redukwalne do powtarzalnego prawa czy formy. Właśnie ta podtrzymywana przez Merleau-Ponty’ego wytwórczość z powrotem pozwala przywołać Leonarda – przynajmniej wszystko to, czego nie chce on podporządkować pojęciu: wyjątkowość dzieła sztuki. Nie bez powodu więc Merleau-Ponty, unikając zwyczajnego powtórzenia, cytuje w końcu słowa *Traktatu o malarstwie* mówiące o

„odkryciu w każdym przedmiocie (...) szczególnego sposobu, w jaki przebiega przez całą jego rozciągłość (...) pewna linia gięta, która jest jakby jego stwórczą osią”<sup>59</sup>.

Dla Merleau-Ponty’ego ów autofiguratywny charakter linii oraz przemiana znaczenia, jaką zapowiada ona w widzialnym, zarysowuje cały fundament kultury, rozszerzając daleko poza *poiesis* sztuk „obrazową” filozofię, która nigdy tak naprawdę nie odrywa się od chiasmu, z którego jest rozwijana, a jej jedyny przywilej polega na tym, że „uczyniła własne podłoże poręcznym”<sup>60</sup>.

## XII

Różnica zdań między Foucaultem a Merleau-Pontym w odniesieniu do tego „rozcłódkowania”, które tropi malarz, jest oczywista. Dla Merleau-Ponty’ego owo rozcłódkowanie zawsze pozostanie zapytywaniem Bytu, widzialności niemeo i pierwotnego świata:

„W jakimkolwiek kręgu cywilizacyjnym by się narodziło, jakimkolwiek wierzeniami, myślami, motywami, myślami, ceremoniami było otaczane, nawet wówczas, gdy wydaje się, że poświęcone było czemuś innemu, od Lascaux po nasze dni, czyste lub nieczyste, figuratywne albo niefiguratywne, malarstwo zawsze celebrowało jedną tylko zagadkę: zagadkę widzialności”<sup>61</sup>.

Właśnie tego rodzaju „pozytywność” Foucault negował. Utrzymując, że malarstwo przestało afirmować, przeczył również temu, że istnieją takie pozytywności lub sposoby afirmacji, do których można by bez przeszkód powrócić. Odnosząc się do Merleau-Ponty’ego, przypisał jego filozofię do transcendentalizmu, dokładniej do „transcendentalnego narcyzmu”, który powinien zostać „oczyszczony”. Starł się pokazać, że myśl, nawet niema myśl, nie może pełnić funkcji objawiania transcendentalnego momentu, który miałyby nieść ze sobą „znaczenia świata postrzeganego po Merleau-

<sup>58</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 103.

<sup>59</sup> M. Merleau-Ponty, „Oko i umysł”, op. cit., s. 55.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 27.

-Pontym”<sup>62</sup>. Analiza Magritte’a ukazuje dokładnie to samo: system figura-  
tywny jest jednym z kolejnych przykładów rozproszenia, które Foucault,  
przynajmniej we wczesnych latach swej kariery, nam ukazał. Powrót nie jest  
możliwy ani w malarstwie, ani w jakiegokolwiek innej dziedzinie ludzkiego  
działania. Ta krytyka wskazuje na fakt, że niemy świat ekspresji Merleau-Pon-  
ty’ego czyni wszelki rodzaj ekspresji nazbyt jednoznacznym, współmiernym,  
zbyt znaczącym, mówiąc krótko: nazbyt łatwym. Właśnie to miał na myśli  
Magritte, kiedy w liście do Alphonse’a de Waelhensa odnosił się do analizy  
malarstwa, dokonanej przez późnego Merleau-Ponty’ego:

„Myślę, że esej Merleau-Ponty’ego byłby bardziej pouczający, gdyby ograniczył się do  
«problemu» świata widzialnego i człowieka. Malarstwo nie jest oczywiście nieodłączne  
od tego «problemu», ale nie jest interesujące, o ile nie jest rozpatrywane jako ewokacja ta-  
jemnicy. Jedyne rodzaje malarstwa, jakim się Merleau-Ponty zajmuje, to cała gama pełnych  
powagi, lecz jałowych błahostek, interesujących jedynie pełnych dobrej woli pozerów. Je-  
dyne malarstwo, na jakie warto patrzeć, ma tę samą *raison d’être*, co *raison d’être* świata  
– tajemnicę”<sup>63</sup>.

Czego zatem – zdaniem autorów tych słów – brakuje stanowisku Mer-  
leau-Ponty’ego? W artykule poświęconym ponowoczesnemu malarstwu  
Jean-François Lyotard scharakteryzował ten brak krótko: chodzi o domnie-  
mane przywiązanie Merleau-Ponty’ego do metafizyki<sup>64</sup>. Merleau-Ponty  
w dalszym ciągu usiłuje głęboko zakorzenić heterogeniczność, zredukować  
ją do podstawowej warstwy, w tym wypadku do niemego świata ekspresji,  
świata postrzeganego, źródłowego bytu. W odniesieniu do sztuki akt oskar-  
żenia Lyotarda powołuje się na konkretne nazwiska: Merleau-Ponty wybie-  
ra Cézanne’a lub Giacomettiego, pomijając milczeniem innego rodzaju eks-  
perymenty, dokonywane przez Mareya, kubistów czy Duchampa. Jak stara  
się pokazać Lyotard, estetyce Merleau-Ponty’ego brak właśnie tego wymiaru  
współczesnej, ponowoczesnej sztuki. Co jednak ma znamionować brak  
tych właśnie nazwisk? Zdaniem Lyotarda problem inności. Zamiast zajmować  
się badaniem pozytywnej strony widzialnego, „sztuka współczesna polega  
na eksploracji niewypowiadalnego i niewidzialnego”<sup>65</sup>. Zarzuty wydają się  
prawdziwe. Bezowocne okażą się poszukiwania w dziele Merleau-Ponty’ego  
odniesień do tej gałęzi sztuki „współczesnej”, która wywodzi się na przykład

<sup>62</sup> Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, przekł. A. Siemek, Altaya, Warszawa 2002, s. 235.  
Merleau-Ponty w tym tekście figuruje jako jeden z ostatnich momentów transcendentalnej tradycji:  
„Chodziło o oczyszczenie jej z wszelkiego transcendentalnego narcyzmu: trzeba było ją wydstać  
z owego kręgu zgubionego i odnalezionego początku, w którym to kręgu została zamknięta; trze-  
ba było wykazać, że historia myśli nie niesie w sobie objawiającej funkcji momentu transcenden-  
talnego, jak nie niesie jej mechanika racjonalistyczna po Kancie, jak nie niosą jej idealności matema-  
tyczne po Husserlu lub znaczenia świata postrzeganego po Merleau-Pontym – pomimo wysiłków,  
jakie uczynili oni, aby ją na tych obszarach wykryć”.

<sup>63</sup> R. Magritte, „Letter to Alphonse de Waelhens (April 28, 1962)”, w: H. Torczyner, *Magritte: Ideas and Images*, przekł. R. Miller, Harry N. Abrams, New York 1977, s. 55.

<sup>64</sup> J.-F. Lyotard, „Filozofia i malarstwo w epoce eksperymentu”, przekł. M.P. Markowski, w: *Post-  
modernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998,  
s. 62.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 75.

z dadaizmu, do eksperymentów, które pragną odejść od tego, co starała się osiągnąć sztuka klasyczna czy nawet Cézanne. Aleatoryzm, antysztuka, ironiczność – wszystkiego tego brakuje w estetyce, którą tworzy Merleau-Ponty od lat 40. XX wieku po ostatnie lata swego życia. Wydaje się, że faktycznie mamy tu do czynienia z zamiarem redukcji heterogeniczności artystycznych możliwości do podstawowej warstwy postrzeganego świata. Foucault wypowiedział to w swej rozprawie doktorskiej o Kancie, napisanej w 1961 roku: redukcja fenomenologiczna cierpi na złudzenie transcendentalne – myli fantazmat z Bytem, możliwość z koniecznością<sup>66</sup>.

### XIII

Czy rzeczywiście tak było? Z pewnością redukcja fenomenologiczna podtrzymała, nawet jeśli niechętnie i wbrew samej sobie, oświeceniową opowieść o ostatecznym ugruntowaniu i usprawiedliwieniu – *Fundierung*. Bez wątpienia też znaczną (co najmniej) część dzieła Husserla można rozumieć jako jego zmaganie, by ująć własne odkrycie w ramy wypracowanego przez Bolzano i Fregego pojęcia nauki, do której sam z początku aspirował. Co więcej, jak zostało to już napomknięte, chęć Merleau-Ponty'ego, by odnaleźć „tajemną naukę”, być może odpowiada potrzebie, która wiodła Heideggera do wypracowania *Fundamentalontologie*. Jednak ani klasyczna nauka, ani nowy porządek, wprowadzony, by spełnić jej potrzeby, nie mogły być tu wypracowane z równą powagą. Jak pokazuje droga myślowa Merleau-Ponty'ego, również i on świadomy był tej porażki, pisząc już w 1945 roku o niemożliwości „powrotu” do rzeczy samych za pośrednictwem redukcji transcendentalnej<sup>67</sup>. Zawarta w *Widzialnym i niewidzialnym* odmowa jest równie wyraźna:

„Bowiem zabiegi odtwarzania, odzyskiwania, powrotu do siebie, zmierzanie do wewnętrznej adekwatności, sam wysiłek, by stopić się w jedno z naturą tworzącą, którą i tak już jesteśmy i która ma rozpościerać przed nami rzeczy i świat właśnie jako powrót i odzyskanie, otóż owe wtórne operacje re-konstytucji czy restauracji nie mogą być z zasady zwierciadlanym obrazem wewnętrznego konstytuowania się refleksji i jej panowania (...), bowiem refleksja odzyskuje na powrót wszystko z wyjątkiem samej siebie jako wysiłku odzyskiwania, rozjaśni wszystko z wyjątkiem swej własnej roli. Również oko umysłu ma swój kąt martwy...”<sup>68</sup>.

Problem związany z ponowną konstytucją wydaje się oczywisty: „Myśl refleksyjna jest antycypacją całości, działa ona całkowicie pod znakiem totalności, do której wytworzenia aspiruje”<sup>69</sup>.

Do jakiego stopnia jednak ta estetyka, ta filozofia chyłca czoło przed malarzem sama nie jest wysiłkiem o d z y s k i w a n i a ? To znaczy, do jakiego

<sup>66</sup> Por. M. Foucault, *Introduction à l'anthropologie de Kant. Thèse complémentaire*, Université de Paris, s. 107.

<sup>67</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 9.

<sup>68</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 45.

<sup>69</sup> Ibidem.

stopnia pozostaje ona metafizyczna jako na przykład zamiar, jak to ujął Heidegger, wyjaśnienia wszystkich bytów jako takich, w całości, w kategoriach tego, co najbardziej ogólne i co w zachowuje swą wartość wiecznie, niezależnie od dzielących te byty różnic jak i naszych prób ich wyjaśnienia<sup>70</sup>? Czy rzeczywiście niewidzialne staje się Tym Samym innego? Czy faktycznie w „Oku i umyśle” Merleau-Ponty porzuca widok z kartezyjskiego okna na rzecz czarnej krowy schellingiańskiej nocy estetycznej, dokonując prostej podmiiany tekstu poetyckiego i filozoficznego? Czy filozofia „żywej cielesności” oraz malarskich pociągnięć pędzla stanowi żądanie powrotu do Tego Samego, któremu nie groziłoby zaburzenie, inność, różnica, jak to zarzucił w *Discours/figure* Lyotard<sup>71</sup>?

Tekst Merleau-Ponty’ego nie daje na to żadnej prostej odpowiedzi. Wiadać to w „Oku i umyśle”. Malarz zmuszony jest przyznać, zauważa Merleau-Ponty, że:

„(...) widzenie jest zwierciadłem, czy też zogniskowaniem wszechświata (...) *idios cosmos* wychodzi przez nie na *coinos cosmos*, na koniec ta sama rzecz jest tam, w sercu świata, oraz tutaj, w sercu widzenia, ta sama albo podobna, jeśli komuś na tym zależy, lecz podobieństwem skutecznym, które jest parentelą, genezą, metamorfozą bytów w ich widzenie”<sup>72</sup>.

W pewnym sensie oko oraz jego malarski ślad nie czynią nic innego, jak tylko realizują tę matrycę *identyczności*, zdążają za wektorami widzialnego, jako źródła swej własnej metamorfozy. Zarazem jednak, nawet w tych klasycznych ramach, nie sposób tego wszystkiego zredukować do logiki klasycznej i jej *logosu*. To otwarcie pojawia się tylko za pośrednictwem serii „paradoksów”<sup>73</sup>, jak je określa Merleau-Ponty: że ciało, nawiedzane przez widzenie, stojące po stronie metamorfozy bytów, jednocześnie widzi i jest widziane, że jest rzeczą pośród innych rzeczy, a jednak ustawia je wszystkie wokół siebie, że ustanowione w ten sposób centrum jest jednocześnie zdecentrowane za sprawą pragnienia, historii, Innego. Rozważając ten zestaw paradoksów, Merleau-Ponty co chwila powtarza, że istnieje rozszczepienie tego źródła, negacja immanencji, ślepa plamka – nie szczególny sposób myślenia lub obecności dla siebie samego, lecz „środek doprowadzenia siebie w sobie do nieobecności”<sup>74</sup>, pole, które ujawnia, że „w bycie może być zawsze jakiś naddatek bycia”<sup>75</sup>. *Idios kosmos* nigdy nie daje początku *kosmotherosowi*:

„Ale czy jestem *kosmotherosem*? Dokładniej: czy jestem nim koniec końców? Czy jestem pierwotnie mocą kontemplacji, czystym spojrzeniem, które zatrzymuje rzeczy w ich cza-

<sup>70</sup> M. Heidegger, „Onto-teo-logiczny charakter metafizyki”, przekł. J. Mizera, *Principia* 1998, t. XX.

<sup>71</sup> J.-F. Lyotard, *Discours/figure*, Klincksieck, Paris 1970, s. 59.

<sup>72</sup> M. Merleau-Ponty, „Oko i umysł”, op. cit., s. 28.

<sup>73</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>74</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>75</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 102.

sowym i przestrzennym miejscu, a esencji w niewidzialnym niebie, owym rejonie wiedzy, który miałby wyłonić się znikąd? Otóż, podczas gdy ustawiam się w owym punkcie zero Bytu, wiem dobrze, że ma on tajemniczy związek z przestrzennością i czasowością...<sup>76</sup>.

„Narcyzm”, o którym mówi Merleau-Ponty (i który wydaje się Foucaultowi godny krytyki) sam w pewnym sensie siebie podważa. Chodzi tutaj o to, co Lefeuve określa jako „wykorzenienie”<sup>77</sup> [*extirpation*] bez powrotu do siebie samego, otwarcie, które, stwierdza Merleau-Ponty, wiąże się z „przemieszaniem”<sup>78</sup> – rozproszeniem, do którego odnosi się głębszy sens narcyzmu. Owo otwarcie na świat, którego artefakt stwarza artysta, nie prowadzi więc do odnowienia *Identitätsphilosophie*. To nie za sprawą dedukcji [*Deduktion*] pędzel malarski może rozwikłać problem rozdzielania na podmiot i przedmiot. Raczej jego „wywoływacze”<sup>79</sup> dostarczają co najwyżej śladu, e k s p o z y c j i w kantowskim tego słowa rozumieniu<sup>80</sup> – a rezultatem jest zawsze niepełne i co najwyżej przypuszczalne zachowanie jego otwarcia na świat. Ślad ten pojawia się w ramach niczym nieokreślonej gry pomiędzy widzialnym i niewidzialnym, widzialnym i jego wyobrażeniowym „sobowtorem”. I jeśli prowadzi to do załamania procesu de-estetyzacji sztuki<sup>81</sup>, to również podważa wszelką próbę odnalezienia w malarstwie ostatecznego rozwiązania:

„Idea malarstwa powszechnego, idea scalenia malarstwa w jedno, idea malarstwa w pełni urzeczywistnionego jest wypruta z sensu”<sup>82</sup>.

#### XIV

Merleau-Ponty powoli, acz nieustępliwie, „dekonstruuje” jego pojęcie, przekształca klasycyzm na podstawie takiej metafizyki spojrzenia, która podporządkowałaby wszelką myśl pojęciu widzenia. W tym rozumieniu mówi o „metafizyce” w drugim sensie – wychodzi poza proste dane, by śle dzić promieniowanie widzialnego, nie przekraczając go jednak w kierunku

<sup>76</sup> Ibidem, s. 120.

<sup>77</sup> „Sztuka jest metafizycznym symbolem. Jest niczym wykorzenienie ciała poza siebie samo...” – por. M. Lefeuve, *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie*, op. cit., s. 363.

<sup>78</sup> M. Merleau-Ponty, „Oko i umysł”, op. cit., s. 22.

<sup>79</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 39.

<sup>80</sup> „Ponieważ jednak pojęcie, tak, jak jest dane, może zawierać wiele przedstawień niejasnych, które pomijamy przy rozbiorze, choć w zastosowaniu stale ich używamy, przeto dokładność rozbioru mego pojęcia jest zawsze wątpliwa i tylko przez rozmaicie dobrane przykłady można ją uczynić tylko pewną przypuszczalnie, ale nigdy apodyktycznie. Zamiast wyrażenia «definicja» użyłbym chętniej słowa «ekspozycja» [wytluszczenie], które zawsze jeszcze pozostaje ostrożne i przy którym krytyk może jej ważność dopuścić w pewnym stopniu, a przeciw mieć co do jej dokładności pewną wątpliwość” (por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przekł. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 549 [A 729 B 757]; przyp. tłum.).

<sup>81</sup> Pojęcie „de-estetyzacji” odnaleźć można w pismach krytycznych Harolda Rosenberga, por. np. „De-aestheticization”, w: *The De-finition of Art*, Horizon Press, New York 1972. Tutaj termin ten stosowany jest w bardziej dosłownym sensie, w kontekście pewnej historii, co kazałoby ponownie przemyśleć jego użycie przez Rosenberga, który nadaje mu pozytywny wydźwięk w odniesieniu do opisywanego wcześniej Kosutha.

<sup>82</sup> M. Merleau-Ponty, „Oko i umysł”, op. cit., s. 65.

pojęcia. W nakreślonym sensie „metafizyka” bezustannie realizuje wzajemne wprowadzanie, zapytywanie, unaocznianie mówienia i myślenia, pędzla malarza, jak i śladu spojrzenia oka przez grę różnic w tym, co widzialne. Nieuniknione i nieskończone odszyfrowywanie, którego nie można sprowadzić do żadnej nauki czy *Wissenschaftlehre*, którego nie obejmie, nie ugruntuje, nie zweryfikuje ani nie usprawiedliwi jakakolwiek teoria, idea bądź intencja. W tym sensie wszyscy w sposób nieunikniony jesteśmy istotami metafizycznymi, jednak nie jako kolekcjonerzy pojęć, nie w sensie „totalitarnych teoretyków”, jak ujął to Foucault. Wiąże się to raczej z zapytywaniem, które zmusza nas do ponownego przemyślenia naszych pojęć adekwatności oraz całości, jak również z problemu relatywizacji oraz kontekstualizacji:

„Jesteśmy tak bardzo zafascynowani klasyczną ideą adekwatności intelektualnej, że ta niema «myśl» malarstwa pozostawia w nas czasem wrażenie jałowego toku znaczeń, sparalizowanego lub poronionego słowa. A jeśli się odpowiada, iż żadna myśl nie odrywa się w pełni od podłoża, iż jedynym przywilejem myśli mówiącej jest to, że uczyniła własne podłoże poręcznym, iż figury filozofii i literatury, podobnie jak figury malarstwa, nie dają się naprawdę nikomu opanować, nie tworzą przez kumulację trwałego skarbu (...) iż na koniec nigdy nie jesteśmy w stanie przeprowadzić obiektywnego bilansu ani pomyśleć postępu samego w sobie, a cała historia ludzka okazuje się w pewnym sensie czymś stacjonarnym...”<sup>83</sup>.

Ten inny rodzaj „metafizyki” – Merleau-Ponty nigdy nie zrezygnował z tego terminu, trzeba jednak pamiętać, iż to użycie, jak sam twierdził, tworzy „nowe zakrzywienie w systemie znaków”, które składają się na myśl klasyczną – jest więc „przeciwieństwem systemu”<sup>84</sup>. Właśnie w tym sensie powinno się rozumieć deklarację z „Oka i umysłu”: „Metafizyką jest każda teoria malarstwa”<sup>85</sup>. Jest nią również każdy obraz malarski, każde mrugnięcie oka, kontynuując radykalne, nieskończone dociekanie, „które wraz z pierwszym spojrzeniem pyta rzeczy”, wiążąc widzialne z niewidzialnym, rozpoczynające się jako pierwszy znak, kreślony na płótnie, wraz z pierwszym „rebusem” artysty, i jako *theoria* od samego początku zapobiega zamiarowi dotarcia do rzeczy w ich prostocie – delirium klasycyzmu. Zasługą Merleau-Ponty’ego jest uświadomienie, że to rozpoznanie nie tyle położyło kres racjonalności czy filozofii w ogólności, nie przyczyniło się również do końca metafizyki, ile w radykalny sposób je zmieniło. W tym świetle:

„Metafizyka nie jest wiedzą, która by miała wieńczyć gmach wiedzy, lecz dogłębnym obeznaniam z czymkolwiek, co zagraża tym obszarom wiedzy, oraz przenikliwą świadomością ich wartości”<sup>86</sup>.

Przekład Piotr Schollenberger

<sup>83</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>84</sup> M. Merleau-Ponty, „The Metaphysical in man”, w: idem, *Sense and Non-Sense*, przekł. H.L. Dreyfuss, Northwestern University Press, Evanston 1964, s. 95.

<sup>85</sup> M. Merleau-Ponty, „Oko i umysł”, op. cit., s. 36.

<sup>86</sup> M. Merleau-Ponty, „The metaphysical in man”, op. cit., s. 96.

Iwona Lorenc

## Miejsce sztuki w projekcie ontologicznym późnego Merleau-Ponty'ego

### Wprowadzenie

Celem niniejszego szkicu będzie wskazanie na pewne, zwłaszcza te poświęcone zagadnieniom sztuki, aspekty filozofii autora *Fenomenologii percepcji*, które wpisują się w późnonowoczesny i ponowoczesny projekt „słabej ontologii”<sup>1</sup>. Jej możliwość i potrzebę w kontekście problemów naszej epoki przygotowali – każdy na swój sposób – Nietzsche i Heidegger, a za nimi – współcześni „filozofowie różnicy” (Deleuze, Derrida, Lyotard) oraz niektórzy przedstawiciele hermeneutyki (zwłaszcza hermeneutyki radykalnej). Pisałam o tym w innym miejscu. Tutaj wskażę tylko na takie cechy wspomnianego sposobu potraktowania tematów ontologicznych, jak odejście od zasady tożsamości na rzecz swoiście pojmowanej dialektyki tożsamości i różnicy, rezygnacja z kategorii pełniących funkcję ontologicznej podstawy w znaczeniu pojmowanego substancjalnie bytu samoistnego, rewizja metafizycznego sposobu ujmowania relacji między istotą i zjawiskiem. Nie zmierzam do niwelowania różnic dzielących Merleau-Ponty'ego od wspomnianych filozofów. Zdecydowanie nie da się jednak skwitować późnej twórczości tego filozofa mianem „metafizyki w starym stylu”. Francuski filozof nie unika kategorii metafizycznych. Nadaje im jednak nowe znaczenia, otwiera dla nich nowe konteksty. Dla potrzeb tego szkicu szczególnie interesujący jest kontekst estetyczny: swoista „słaba ontologia” Merleau-Ponty'ego pozostaje w ścisłym związku z rolą, jaką przypisuje on w swym sposobie uprawiania ontologii sferze percepcji, w połączeniu z tematyką cielesności i *aisthesis* (w tym z charakterystycznym dla niego potraktowaniem zagadnień sztuki).

Problematykę tę francuski filozof widzi w szerokiej perspektywie swoiście ludzkiego, percepcyjnego doświadczenia, które jest sposobem ukazywania się fenomenowi świata. Zmierza do sproblematyzowania związku między cielesną i mentalną percepcją świata a naszym uczestnictwem w kulturze jako kwestii kluczowej w sensie ontologicznym. Chodzi o doświadcze-

<sup>1</sup> Pisałam na ten temat w artykule „O możliwości słabej ontologii. Od Baudrillarda do Vattima”, *Sztuka i Filozofia* 2006, nr 29.

nie szeroko pojęte, zawierające mechanizmy splatania się ludzkich doznań zmysłowych, refleksji, uczuć i wyobraźni ze strukturą kulturowych znaczeń z jednej strony, z drugiej zaś – z doświadczeniem na różnych „poziomach” – od zmysłowego przez praktykę codzienności po naukę, kulturę, życie społeczne etc. – faktyczności świata.

### Wiara postrzeżeniowa

W *Widzialnym i niewidzialnym* Merleau-Ponty używa kategorii „widzenie” w szerokim znaczeniu postrzegania; pytanie o jego warunki jest dalszym ciągiem fenomenologicznych pytań o warunki ukazywania się nam świata, w którym jesteśmy „zanurzeni”: „Prawdą jest zarazem, że świat jest tym, co widzimy, i że musimy wszelako uczyć się go widzieć”<sup>2</sup> – pisze francuski filozof.

Od Pyrrona przez Kartezjańskiego „złośliwego demona” po Baudrillarda często trapią nas (filozofów, a nawet – szerzej – uczestników kultury) sceptyczne wątpliwości, czy świat dany nam w widzeniu jest światem realnym. Merleau-Ponty podkreśla, iż obawy tego typu wspierają się na fałszywej dychotomii „naiwnej idei bytu w sobie” i „korelatywnej idei bytu przedstawieniowego [*un être de représentation*], bytu dla świadomości, bytu dla człowieka”<sup>3</sup>. Dlatego też „stoiśmy przed zadaniem przeformułowania wymogów sceptycznych ponad jakimkolwiek przesądem ontologicznym i właśnie po to, by dowiedzieć się, co to jest byt – świat, byt-rzecz, byt wyobrażeniowy i byt świadomościowy”<sup>4</sup>.

Przede wszystkim, pytając o zasadność obaw sceptycznych, nie można zlekceważyć faktu, iż nasze potoczne i naukowe postrzeganie świata wspiera się zwykle na przekonaniu o jego realności. Przekonanie to Merleau-Ponty nazywa wiarą postrzeżeniową. Na jego oczywistości często bazują ontologie metafizyczne. Jest ono jednak czymś wcześniejszym niż te teorie i może być interpretowane jako kategoria od nich niezależna. W ujęciu Merleau-Ponty’ego wiara ta nie jest metafizycznym przekonaniem o istnieniu bytu w sobie w funkcji ukrytego, substancjalnego fundamentu, na którym budowane są konstrukcje naszego poznania i kulturowych przedstawień. Towarzyszy ona naszym pierwotnym kontaktom z rzeczami, a gleba tego kontaktu jest już skruszona, przeniknięta przez aprioryczne struktury naszych doświadczeń przechowywane w pamięci ciała, w refleksji, wyobraźni oraz wciąż odnawiana przez to, co intencjonalne, przez dynamiczną pracę sensu. Jest ona w tym rozumieniu jednym z koniecznych warunków kulturowych artykulacji i przedstawień; umożliwia je i przygotowuje, dzięki niej widzimy je i interpretujemy jako składniki realnego świata, a także ustanawiamy realną przestrzeń relacji międzyludzkich. Wiara postrzeżeniowa pełni funkcję swoistego „zaworu bezpieczeństwa”, pozwalającego na uchwycenie

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1966, s. 18.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>4</sup> Ibidem.



nie ontologicznego gruntu w świecie, w który jesteśmy rzućeni, a który wciąż wyłania nowe formy istnienia i wymusza nowe formy postrzegania.

### Tkanka cielesności jako żywioł morfogenetyczny

Grunt ten nie jest u Merleau-Ponty'ego stałym, tożsamym z sobą podłożem, bytem substancjalnym, lecz raczej żywiołem morfogenetycznym. Tym właśnie jest „żywa cielesność“:

„Tkanka cielesności jest w tym sensie „żywiołem” Bytu. Nie będąc ani faktem, ani sumą faktów, przynależy przecież do tu i do teraz. Więcej: inauguruje gdzie i kiedy, jest możliwością i wymogiem faktu, słowem – faktycznością. Tym, co sprawia, że mają one sens, że cząstkowe fakty układają się wokół tego «czegoś» [co istnieje]”<sup>5</sup>.

To z tego żywiołu wyłaniają się widzialne formy świata. Niczym *fizis*, jaką za Heraklitem chciałby widzieć Heidegger: jako to, co samo z siebie rośnie i czego naturą jest bycie widzialnym (tj. uformowanym w postrzegalnej postaci). To, co na powierzchni i co jest dane do widzenia, stanowi sposób bycia podłoża, jest aktualizacją jego potencji. Podłoże jest dla powierzchni zespołem możliwości, których realizację daje ona do widzenia. O możliwościach tych możemy jednak mówić, dostrzegać je i problematyzować dzięki temu, że uzyskały one swą dojrzałą kulturowo artykulację: dzięki naukom, filozofii, sztuce, religijnej i świeckiej rytualizacji życia itp. Z hermeneutycznego punktu widzenia to właśnie rozumienie i interpretacja tych artykulacji kulturowych umożliwiają refleksję nad ich warunkami możliwości: to, co było powierzchnią, w procesie rozumienia i interpretacji zaczyna pełnić funkcję podłoża. Podłoże i powierzchnia wymieniają się miejscami, niczym rękawiczka wywrócona na drugą stronę, gdzie to, co wewnętrzne, staje się zewnętrznym i *vice versa*.

Fakt, że pokryta farbą powierzchnia obrazu odbierana jest tylko w związku z jego nieredukowalną głębią, stanowi przedłużenie naszego sposobu doświadczenia świata, w którym rzeczy widzialne dane są nam w nierozdzielalnym związku z niewidzialną głębią – podłożem naszych własnych i kulturowych uposażeń oraz innych możliwych postrzeżeń, możliwych metamorfoz naszego doświadczenia. Tego doświadczenia, w którym „ciało obrazu” wchodzi w związek z naszym ciałem, a poprzez to uruchamia sieć intercielesnych relacji między nami i rzeczami świata, który otwiera percepcja obrazu i dzięki któremu jest ona w ogóle możliwa.

Jesteśmy zatem dość daleko od znaczenia pojęć „podłoże” i „powierzchnia” utrwalonych w tradycyjnych dyskursach o malarstwie, gdzie o powierzchni obrazu zwykło się mówić w odniesieniu do fizycznej warstwy malarskich środków rozciągających się na fizycznie rozumianym podłożu: zagruntowanym płótnie, desce, tekturze itp. Jesteśmy równie daleko od metaforycznego sensu, jaki „podłoże” uzyskuje w metafizycznych ontologiach, gdzie w funkcji ukrytego podłoża występuje substancjalnie pojmo-

<sup>5</sup> Ibidem, s. 144.

wana zasada metafizyczna. Podłoże, o którym mowa, ma charakter morfogenetycznego żywiołu (pisali o nim w takim rozumieniu również, każdy na swój sposób, poza Merleau-Pontym również Lyotard i Deleuze). Jest nim pole szeroko rozumianego ludzkiego bycia w świecie – to z niego wyłaniają się formy obdarzone znaczeniem.

### Dialektyka przyswojenia i oddalenia, faktyczności i pozoru

Wymiana ról powierzchni i podłoża, opisana przez Merleau-Ponty'ego w *Widzialnym i niewidzialnym*, oznacza swoistą dialektykę przyswojenia i oddalenia, przebiegającą już w polu naturalnej, cielesnej percepcji i przysługującą wszelkim doświadczeniom kulturowym, gdzie współkonstruuje się i jednocześnie wchodzi w antynomiczne napięcie doświadczenia faktyczności i zarazem pozorności świata.

„Wszystko przebiega tak – opisuje tę dialektykę Merleau-Ponty – jakby moja zdolność docierania do świata oraz zdolność ograniczania się do złudzeń szły zawsze w parze. Więcej: jakby dostęp do świata był tylko drugą stroną wycofywania się zeń, a owo wycofywanie się na margines świata serwitutem i innym wyrazem mojej naturalnej zdolności wkraczania weń. Świat jest tym, co postrzegam, lecz jego absolutna bliskość, odkąd się ją bada i wyraża, staje się również, w niewyjaśniony sposób, dystansem”<sup>6</sup>.

Wszelkie próby percepcyjnego i kulturowego przyswojenia świata są, według Merleau-Ponty'ego, zarazem sprawdzianem niemożności tegoż przyswojenia, doświadczeniem nieprzejrzystości, dystansu. Dotyczy to naszych kontaktów ze światem w ogólności, jak i prób przyswojenia światów indywidualnych: innych ludzi, a nawet głębi mojego własnego świata. Każda próba ich zrozumienia, nazwania, wyrażenia czy przedstawienia wywraca na opak relację między głębią (zakrytością) podłoża i widzialnością powierzchni: to, co ustaliło się jako powierzchnia językowego i obrazowego przedstawienia, ukazuje swą nieprzeniknioną głębię niewidzialnego. „Możę wyjść poza siebie jedynie poprzez świat”<sup>7</sup> – zauważa Merleau-Ponty. Zarazem jednak ta próba wyjścia ku innemu – właśnie dzięki dialektyce dystansu i przyswojenia, która przysługuje mojemu doświadczeniu świata, stwarza szansę komunikacji; modyfikuje mój świat, poszerza moje doświadczenie. W ten sposób malarstwo, literatura, muzyka sprawiają, że „wychodząc z nie wiadomo jakiego podwójnego dna przestrzeni, przeziera inny świat prywatny poprzez tkankę mojego i przez to w nim właśnie ja żyję, będąc już tylko tym, kto odpowiada na owo wezwanie, które do mnie skierowano”<sup>8</sup>. Ta swoista komunikacja, którą umożliwia nam sztuka, „czyni z nas świadków jednego i tego samego świata, tak jak synergia naszych oczu wiąże je z jedną rzeczą. Lecz w jednym i w drugim wypadku pewność, jakkolwiek nieodparta by była, pozostaje absolutnie niejasna; możemy nią

<sup>6</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>8</sup> Ibidem.

żyć, nie możemy ani jej pomyśleć, ani sformułować, ani podnieść do poziomu tezy”<sup>9</sup>.

### Doświadczenie ontologiczne jako doświadczenie nietożsamości i różnicy

Wydawałoby się zatem, iż wprawdzie inną drogą niż późnoświeceniowa filozofia niemiecka Merleau-Ponty wysuwa podobne wnioski, co Baumgarten czy Kant. Nie chodzi tu jednak o charakterystykę wiedzy ciemnej czy komunikacji bez pojęć, ponieważ Merleau-Ponty nie zmierza do pokazania modelu wiedzy ułomnej, zatrzymującej nas w pół drogi do pełnego poznania, którego idea wciąż by nam przyświecała, a nieosiągalność owej idei byłaby dla nas źródłem wiecznego niespełnienia. Francuskiemu filozofowi obca jest idea poznania absolutnego (jakkolwiek przechowuje on w swej filozoficznej perspektywie ów charakterystyczny dla linii baumgartenowsko-kantowskiej priorytet perspektywy poznawczej nad np. problematyką przeżycia estetycznego, co wypomni mu – o czym za chwilę – Renaud Barbaras). To, co jest nam dane w postrzeżeniu świata, to, co się ukazuje jako zewnętrzny czy wewnętrzny obraz świata, nie jest – jak zauważa autor *Oka i umysłu* – tekstem do odczytania, za którym stałby jeden, wspólny wszystkim, obiektywny sens. Odczytywanie tego, co dane w postrzeżeniu jako tekstu, zakładanie, iż możliwe jest odkrycie jego ostatecznego sensu, „to wszak poniechanie rozumienia świata faktycznego i wkroczenie w obszar pewności takiego rodzaju, który nigdy nie odda nam owego «jest» [il y a] świata”<sup>10</sup>. Byłoby ono – wzmocnijmy argument francuskiego filozofa – tym rodzajem poznawczej i kulturowej *hybris*, którą wypominali Zachodowi Nietzsche, późny Husserl czy Heidegger.

Doświadczenie faktyczności świata powinno zawierać bowiem własną omylność. Jeśli ma być żywym doświadczeniem, powinno być ruchem korekt i przymiarek, ruchem przyswojenia i dystansu, niekończącej się zmiany pozycji postrzegania, a więc – wymienności istoty i zjawiska (wnętrza i zewnątrz, widzialnego i niewidzialnego, powierzchni i podłoża).

Doświadczenie bytu jest zatem nieodłączne od doświadczenia nietożsamości i różnicy: pełnia tego, co „własne” postrzeganego bytu, wymaga udziału negatywności w tym postrzeżeniu; to, co widzialne, zawiera w sobie wymiar tego, co niewidzialne.

U Merleau-Ponty'ego fenomenologiczne hasło powrotu do rzeczy samych nabiera charakteru postulatu odnowienia ontologii, zerwania z ontologią obiektywistyczną. Byt ma nieredukowalną głębię, stąd zapytywanie o byt jest zgodą na jego nieprzezroczystość, na nasze w nim zanurzenie, które powoduje, że wiecznie nas on przekracza. Uczestniczące zapytywanie o byt staje się w ten sposób odkrywaniem jego transcendencji.

Byt fenomenalny jest czymś, czego nie da się w doświadczeniu wyczerpać, jego obecność nie daje się w pełni uobecnić, jest obecnością tego, co

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 48.

ją nieskończenie przerasta. Każda dana w postrzeżeniu strona rzeczy jest w ten sposób tylko pozornie „całą rzeczą”, aktualny szkic zostaje bowiem w doświadczeniu percepcyjnym transcendowany ku stającemu się światu (ku jego przeszłości i przyszłości), którego jest on uobecnieniem. Podobnie jak Bergson, Merleau-Ponty wiąże w ten sposób doświadczenie percepcji z ruchem; rzecz, która pozostaje obecna w tym doświadczeniu jako własny eksces, jako wyjście z siebie, postrzegana jest w związku z ruchem. Nie chodzi przy tym o ruch jako przemieszczenie, lecz o ruch jako napięcie między możliwością i jej aktualizacją, ruch żywego bytu, który jest wiecznie odnawiającą się realizacją pragnienia [*désir*]. Cechą pragnienia jest właśnie jego „niewypełnialność”; żywy byt jest wiecznie odnawiającą się różnicą z samym z sobą, jest, jak to celnie określa Barbaras, „otwartością różnicy w łonie świata”<sup>11</sup>. Kategoria „pragnienia”, którą posługuje się w swej interpretacji Merleau-Ponty’ego Barbaras, jest dla niniejszego szkicu istotna, jakkolwiek w odniesieniu do późnej twórczości filozofa dość ryzykowna. Sądzę, iż Barbaras używa jej w przytaczanym kontekście metaforycznie. Nie chodzi tu o pragnienie w znaczeniu cechy antropomorfizującej i substancjalizującej byt, który dąży do tego, aby osiągnąć stan bycia widzialnym. Tym, co pozwala mówić o obiektywności bytu (a Merleau-Ponty posługuje się tą kategorią w innym znaczeniu niż ontologii obiektywistyczne), jest obiektywność relacji postrzeżeniowych, które zawsze zdają sprawę z faktyczności świata, wciąż na nowo doświadczanej, zawsze transcendentnej wobec naszego doświadczenia, w tym sensie ruchomej i doświadczanej jako różnica. Metafora pragnienia służy uchwyceniu dynamiki tej obiektywności. Jest ona ruchem uobecniania, stawaniem się widzialnym, ruchem wpisywania *percipi* w *esse* i czynienia percepcji zasadą bytu. W ten sposób pragnienie obecności i widzialności wpisane w ludzką percepcję nabiera rangi ontologicznej.

Merleau-Ponty nie rozwija tematyki psychologicznych aspektów przejawiania się tego pragnienia. Jeśli filozofia ma ująć trafnie charakter naszej relacji z bytem, jeśli ma ją demonstrować, nie powinna sytuować się ani po stronie tego, co wewnętrzne (procesów psychologicznych podmiotu), ani po stronie tego, co zewnętrzne (obiektywnych, np. fizycznych czy biologicznych, praw przyrody), lecz w miejscu ich splotu (chiazmy). Powinna raczej pokazywać, jak to, co wewnętrzne, staje się sposobem przejawiania się bytu, zaś to, co „zewnętrzne” – zostaje uwewnętrznione w naszych procesach mentalnych, wyobrażeniowych i afektywnych. „Wewnętrzna” strona tego splotu ma tu rangę kategorii ontologicznej, nie zaś psychologicznej.

Tym bardziej trudną, choć – jak sądzą – niewykonalną rzeczą byłoby przełożenie wykorzystanej przez Barbarasa kategorii pragnienia na język pokantowskiej estetyki psychologicznej. W jaki sposób sztuka, będąc wizualizacją owej bytowej dynamiki stawania się widzialnym, pobudzana jest przez „pragnienie” obecności, jak przekłada się ono na estetyczne przeżycie? Na pyta-

<sup>11</sup> R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Librairie Philosophique de Vrin, Paris 1998, s. 262.

nia te próbuje odpowiedzieć wspomniany już Barbaras i niebawem podejmę ten temat. Teraz jednak wypada wrócić do wątków ogólnofilozoficznych.

### Sztuka jako demonstracja doświadczenia ontologicznego

Według autora *Widzialnego i niewidzialnego* zarówno zapytywanie o byt, jak i postrzeganie go dokonują się wewnątrz świata: tym, co widzi, jest moje ciało; widzący jest zarazem widzialny, wpisany w świat, który staje się widzialny na mocy owego wpisania i właśnie dlatego nie jest on identycznością z sobą samym, nie jest bytem w sobie, lecz zawiera swoją własną negację. Jako że *percipi* stanowi jego nieodłączny moment, niemożliwa jest jego pełna totalizacja, uzyskanie jego pełnego znaczenia.

Chodziłoby tu raczej o aproksymatywne zbliżanie się do faktyczności świata, o stałe odracanie aktu „ostatecznego doświadczenia” jego realności. Jeśli praktyka naszego codziennego doświadczenia, a nawet nauka zmuszona jest bazować na hipotezach finalnych doświadczeń (określać „stany rzeczy” po to, by można było na nich oprzeć operacje praktyczne czy poznawcze), sztuka zatrzymuje – jako własną zasadę – ów moment odroczenia rozpoznania pełnego znaczenia, który cechuje naszą naturalną percepcję i stanowi znamię naszej sytuacji egzystencjalnej. Jej zasadą nie jest adekwatność przedstawienia wobec przedstawianej rzeczywistości, lecz niepełność, brak, odroczenie obecności przedstawianego. Sztuka demonstruje nie tyle wynik poszukiwania ostatecznego sensu, ostatecznej wykładni tego, co jest nam dane do widzenia, ile sam ruch, dynamikę szukania odpowiedzi na pytanie o bytową tożsamość rzeczy, wraz z pomyłkami, korektami, wraz z towarzyszącym tym procesom brakiem, niedosytem pełnej obecności. Obraz malarski np. – jako nieodłączny element i czynnik naszego doświadczania świata, które jest procesem nieskończonym, ułomnym, wiecznie otwartym na korektę i nawet na samozaprzeczenie – pozostaje również nacechowany niejednoznacznością, nietożsamością, niedosytem przedstawianego. Świadomość przedstawieniowego charakteru obrazu jest świadomością różnicy, braku, nietożsamości. Są one nieodłącznym aspektem żywej percepcji świata, wnoszą w byt obrazu to istotowe pęknięcie lub rozziw, o którym Merleau-Ponty pisał w kategoriach wymiany (splotu) tego, co widzialne i niewidzialne. Jeśli odbieramy obraz jako „prawdziwy”, jeśli „żyje” on w naszej percepcji, to dlatego, że dotyka tego i demonstruje to, co wynosi ze swego podłoża: z naszych percepcyjnych związków ze światem. Jest swoistym paradoksem, że obraz wskazujący na swój przedstawieniowy charakter (a więc taki, który czyni tematem różnicę między faktycznością i pozornością naszego doświadczenia) jest bliższy „życiu” (żywej percepcji) niż obraz iluzjonistyczny.

Dlatego – dodajmy za Merleau-Pontym – prawdziwie artystyczne sposoby ujęcia faktyczności świata takim, jakim jest on nam dany w doświadczeniu, zawsze cechuje pewien rodzaj „niedokończenia”, ułomności. Są one miejscem prześwitywania ukrytego podłoża, które stanowi potencjalna możliwość innych ujęć, innych przedstawień. Podłoże naszych kontaktów

percepcyjnych ze światem jest niewyczerpalną głębią możliwości i właśnie na tę nieskończoność otwiera nas to, co w malarskim przedstawieniu „chwijne”, niedokończone, demonstrujące własny, przedstawieniowy status (przezieranie grubo tkanego płótna spod warstw farby, wyraźne pociągnięcia pędzla, niedbale rzucane plamy koloru etc.). Przedstawienie malarskie „żyje”, jeśli nie osiąga efektu pełnej obecności rzeczy przedstawianej.

Może to osiągnąć poprzez eksponowanie roli medium. Pisze o tym efekcie wielu, nie tylko Merleau-Ponty. Przytoczmy trafne sformułowania Hansa Beltinga:

„Jedynie w sztuce ambiwalencja, która istnieje między obrazem i medium, tworzy tak silny bodziec dla naszej percepcji. Bodziec, przypisywany przez nas obszarowi tego, co estetyczne. Zaczyna się on już tam, gdzie nasze wrażenie zmysłowe pobudzone jest na zmianę przez iluzję przestrzeni i przez pomalowaną powierzchnię obrazu malarskiego. Następnie rozkoszujemy się – jako wysoce estetyczną podniecią – ambiwalencją między iluzją i faktem, między przedstawioną przestrzenią i pomalowanym płótnem. Weneccy malarze renesansu świadomie grali z tą ambiwalencją, wprowadzając szczególnie grubo tkane płótno, aby dobitnie unaocznić widzowi przyleganie farby do materialnego nośnika”<sup>12</sup>.

Podłoże obrazu wyziera spod powierzchni; powierzchnia jest odbierana jako płaszczyzna zamalowanego płótna, wraz z jego kolorem i fakturą, ale zarazem – w oscylującym ruchu nastawienia odbiorczego – stanowi ona wstęp do innego świata: świata widzianego oczyma innego człowieka i świata moich możliwych doświadczeń. Dlatego tak przemawiają do nas ślady pędzla, rozpoznawane jako ślady ruchu ręki malarza, będące cielesnym przełożeniem relacji między jego własnym ciałem i otoczeniem. W tym sensie ślad pędzla staje się rysem, odciskiem tego intercielesnego doświadczenia, które wszak nie jest mechanicznym odciskiem niczym pieczęć, ale rysem, któremu przysługuje byt intencjonalny (ekspresja). Jest to bowiem ślad określonego sposobu rozpoznania sensu, nawet jeśli przebiegało ono w płaszczyźnie intercielesnej i jeszcze nie zostało ujęte w pojęcia. Zarazem jest to akt nadania sensu; dzięki niemu uczymy się widzieć świat, odkrywamy niedostrzegane dotychczas związki między rzeczami; dzięki niemu inaczej niż dotąd jesteśmy w świecie.

Poprzez to przeniesienie ruchu różnicy z obszaru doświadczania naszej obecności w świecie i obecności świata dla nas w obszar sztuki dokonuje się przemiana: „inny” wkracza w rejon mojego doświadczenia, dotykam wymiarów innego świata (nawet jeśli jest on „we mnie”, jako przejaw mojego życia wewnętrznego). Niezależnie od tego, czy nazwiemy ten moment przemiany metamorfozą magiczną, fuzją horyzontów czy intercielesnością, odbywa się on za pośrednictwem „ciała” malarskiego obrazu jako takiego wyjścia ku światu, które jest zarazem tego wyjścia wizualizacją.

Co ciekawe, Merleau-Ponty, dostarczając w swej późnej twórczości (w *Widzialnym i niewidzialnym*, w *Oku i umyśle*) podstaw do określenia wy-

<sup>12</sup> H. Belting, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, przekł. M. Bryl, Universitas, Kraków 2007, s. 43.

jątkowej roli sztuki w rysowanym przez siebie projekcie ontologicznym, nie zaznacza wystarczająco wyraźnie owej wyjątkowości. Sztuka jest dla niego egzemplarycznym terenem szerszych, filozoficznych eksplikacji.

Przede wszystkim są to eksplikacje fenomenologiczne: u Merleau-Ponty'ego – jak u Heideggera – dzieło sztuki jest fenomenem *par excellence*. Jego rzeczywistość nie jest tym, do czego ono odsyła i co zastępuje. Jest raczej tym, co się „samo w sobie ukazuje” – jako naprzemienna, dialektyczna (skrywająco-odkrywająca) gra tego, co się ukazuje, i tego, jak się ukazuje. Obydwa momenty tego skrywająco-odkrywającego ruchu nawzajem się zakładają i znoszą. Ukazywanie się fenomenowi, jakim jest dzieło, nie stanowi jednorazowego aktu ani ciągłego procesu, choć ma w sobie coś z jednego i z drugiego. Ukazywanie się fenomenowi (to, co widzialne) – nierozdzielnie związane ze swym „cieniem” (z negatywną stroną tego, co odkryte, z tym, co niewidzialne) – ma charakter, jak to trafnie określa Marc Richir, migotania<sup>13</sup>.

Autor *Oka i umysłu* postrzega sztukę jako egzemplaryczny sposób kontaktowania się człowieka z „surowym znaczeniem” świata, a kontakt ten ma charakter pierwotny wobec wszelkich dychotomizacji typu: poznanie–działanie, umysł–zmysły, podmiot–przedmiot. Docierając do istoty doświadczenia estetycznego (w drodze analizy sztuki, zwłaszcza współczesnej), mamy szansę dotrzeć do źródeł artykulacji znaczeń. W tych pismach późny Merleau-Ponty'ego byt nie jest bowiem – jak widzieliśmy – umieszczany, jak w tradycyjnej metafizyce, którą krytykuje, przed świadomością ani nie jest niczym przez świadomość projektowanym. Jest projektem i materią tego projektu oraz „warunkującym projekt otoczeniem”, z którego się on wyłania. Jest ruchem i widzeniem, czuciem i byciem odczuwanym, tym, co myśli, i tym, co jest myślane w ich wzajemnym splocie. Związek ten filozof dostrzegł już w *Fenomenologii percepcji*. Jego analiza ograniczona była tam jednak przez filozofię podmiotu: to „ja” w znaczeniu „ja” transcendentalnego jestem tym, który postrzega świat i zarazem jest w procesie postrzegania przez świat ustanawiany i określany (o świecie da się jednak tu tyle powiedzieć, ile pozwala mi moja percepcja). U późnego Merleau-Ponty'ego podmiotem staje się byt wraz z jego dialektyką widzialnego i niewidzialnego, zaś ludzkie artykulacje sensu usytuowane są na styku (bądź lepiej: w miejscu wzajemnego splatania się) tego, co widzialne i niewidzialne. Dzięki temu ów obszar, którym człowiek włada w swoim postrzeganiu świata, otwiera się na to, co rzeczywiście inne i w sensie ontologicznym niesprowadzalne do świata konstytuowanego przez podmiot transcendentalny.

Doświadczenie estetyczne, ukazane na przykładach współczesnej sztuki (np. malarstwa Cézanne'a), jest tym szczególnym miejscem, w którym powyższy spłot staje się przedmiotem przedstawienia. Cézanne nie przedstawia już natury, jak np. malarstwo renesansowe, lecz samą widzialność świata, jego ukazywanie się. Na skutek kubistycznej rewolucji świat konstytu-

<sup>13</sup> Pisałam o koncepcji Richira m.in. w: „Między episteme a doksa”, *Sztuka i Filozofia* 2002, nr 21.

tuowany w malarstwie jest miejscem zmagania się z materią niewidzialnego (tego, co „po drugiej stronie” przedmiotu). Oddając istotę naszych relacji ze światem, malarstwo to stanowi ślad i dowód nierozłączności widzącego i widzianego, odczuwającego i odczuwanego, oka i umysłu, widzenia i ruchu.

### Urwane ścieżki interpretacji

Jakie są mechanizmy, dzięki którym sztuka uzyskuje swą szczególną, wyróżnioną rolę w tym szeroko zarysowanym projekcie ontologicznym? Merleau-Ponty nie daje wystarczającej odpowiedzi na to pytanie. Jego ostatnia, wydana pośmiertnie książka sygnuje miejsce, w którym przerwana droga domagałaby się kontynuacji. Na konieczność uzupełnień wskazuje Renaud Barbaras<sup>14</sup>, odwołujący się w tym celu do prac Paula Valéry’ego i Erwina Straussa. Sądzę, iż na pewne otwarte przez Merleau-Ponty’ego możliwości interpretacyjne odpowiadają również ujęcia antropologii Hansa Beltinga.

Barbaras podkreśla przede wszystkim niedostatki w ujęciu przez Merleau-Ponty’ego *aisthesis* estetycznej jako zmysłowej wrażliwości szczególniego typu. Autor *Oka i umysłu* postrzega sztukę jako przejaw ogólnie pojętej *aisthesis* cielesnej, jako element naszego doświadczenia zmysłowej percepcji, jako jej przedłużenie i urzeczywistnienie najbardziej istotnych momentów. Barbaras zauważa jednak różnicę między doświadczeniem naturalnej percepcji a doświadczeniem estetycznym. Dostrzega, że *aisthetyczny* moment naszego doświadczenia bycia w świecie (doświadczenia będącego zarówno poznaniem, jak i działaniem) dotyczy doświadczenia świata w jego obecności (nawet jeśli – jak to za Merleau-Pontym pokazywałam – nigdy nie doświadczamy tej obecności w pełni lub jeśli zawsze jest ona niedoścignionym celem naszej percepcji, towarzyszy nam wiara percepcyjna). Natomiast *aisthesis* sztuki jest nigdy niezaspokojonym głodem obecności (co wynika z doświadczenia w percepcji estetycznej przedstawieniowego charakteru dzieła: wiemy, iż jest ono artefaktem). Głód obecności jest czymś popychającym do artystycznego działania (równie dobrze można je przypisać twórcy jak odbiorcy), działania z zasady niedającego się zaspokoić. Sztuka jest „obietnicą szczęścia” (Stendhal) ulotnego, chwilowego zaspokojenia głodu obecności, przekraczanego w samym momencie spełnienia; działanie to – jako *poiesis* – pozostaje zatem związane z negatywnym doznaniem obecności w *aisthesis* estetycznego doświadczenia.

Barbaras przyznaje, iż tym, co cechuje u Merleau-Ponty’ego zarówno naturalną percepcję, jak i sztukę, jest zdolność transcendowania aktualnego „stanu rzeczy” danego w doświadczeniu ku temu, co to doświadczenie przekracza. Jednak po to, aby zrozumieć swoistość transcendowania artystycznego, należy ująć jego afektywne, nie tylko cielesno-zmysłowe aspekty.

<sup>14</sup> Por. R. Barbaras, „Sentir et faire. La phénoménologie et l’unité de l’esthétique”, w: *Phénoménologie et l’esthétique*, red. E. Escoubas, Encre Marine, Paris 1998.



Ujęcie to – zauważa Barbaras – jest u Merleau-Ponty'ego niewystarczające. W doświadczeniu artystycznym – zauważa za Paulem Valérym – przedmiot jest odczuwany jako to, czego nam brakuje: postrzegać dzieło oznacza uczuciowo „doświadczać jego nieobecności w nim samym, co w konsekwencji oznacza pragnąć uczynić go obecnym, a to znaczy tworzyć”<sup>15</sup>. Percypujący – odbiorca – jest więc również twórcą. U Valéry'ego to, co jest przeżywane jako piękne, wywołuje pragnienie reprodukcji tego przeżycia. *Aisthesis* doświadczenia sztuki stanowi doznawanie nieobecności i pragnienie jej wypełnienia. Jest to ten rodzaj wrażliwości zmysłowej, która pozostaje produktywna w nieskończoność (osiągnięcie stanu równowagi między możliwością i aktem nie oznacza, że możliwość została wyczerpana przez akt; przeciwnie, swoistością tej wrażliwości jest to, że możliwość stale przekracza akt). Istotą tego, co afektywne – według Straussa – nie jest pasywność, lecz ruch ku odczuwanemu. Jest ono więc dystansem wobec samego siebie, oddaleniem od siebie. Stąd pierwotnie, źródłowo najlepiej oddaje to, co uczuciowe, gest i ruch. Stąd też najbliższy afektywnej naturze tego, co artystyczne – zauważa Strauss – okazuje się taniec.

Perspektywa słabej ontologii Merleau-Ponty'ego jest z pewnością dobrym filozoficznym punktem wyjścia do badań prowadzonych w kierunku wskazanym przez Barbarasa. Innym typem kontynuacji i uzupełnienia dialektyki obecności i nieobecności (ujmowanej przez Merleau-Ponty'ego w kategoriach dialektyki widzialnego i niewidzialnego), która cechuje doświadczenie estetyczne, mogłaby być perspektywa antropologiczna. Przywołam tu chociażby badania Hansa Beltinga, nie przypadkiem odwołującego się do prac francuskiego filozofa. W tym antropologicznym ujęciu obraz malarski jest ambiwalentnym, wewnętrznie sprzecznym sposobem radzenia sobie z czasowością i nietrwałością naszego cielesnego istnienia:

„Ucieczka w ciało i ucieczka z ciała są dwiema przeciwstawnymi formami tego samego fenomenu: sposobu, w jaki obchodzimy się z ciałami, albo określając się poprzez ciało, albo przeciwko niemu. Immanencję i transcendencję ciała potwierdzamy także poprzez obrazy, nakładając na nie ową przeciwstawną tendencję (...). Jedynie w obrazach uwalniamy się – zastępczo – od naszych ciał, od których dystansujemy się w spojrzeniu”<sup>16</sup>.

Ciało obrazu to magiczno-metamorficzny substytut ciała, które uległo destrukcji czasu, to zastępczy sposób pokonywania śmierci; sposób paradoksalny, gdyż to, co martwe (fizyczność obrazu), ma zastąpić żywe ciało, które odeszło lub może odejść w niebyt; obecność tego, co martwe, ma przywołać to, co żywe i nieobecne.

Obraz jest miejscem, w którym spotykają się nasze doświadczenia obecności i nieobecności. Sfera widzialności, która przysługuje ciałom, obejmuje zarówno to, co na zewnątrz ciała, jak i to, co jest jego obrazem wewnętrznym. Przenosimy ją – zauważa Belting:

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> H. Belting, op. cit., s. 32.

„na widzialność, którą obrazy zyskują poprzez swoje medium – i traktujemy ją jako wyraz obecności, podobnie jak niewidzialność wiążemy z nieobecnością. Tajemnica obrazu polega na tym, że w sposób nierozzerwalny splatają się w nim obecność i nieobecność. W swoim medium obraz jest obecny (inaczej nie moglibyśmy go widzieć), a przecież odnosi się do nieobecności, której jest obrazem”<sup>17</sup>.

Stanowisko Beltinga wymaga pewnych dopowiedzeń w złożonej kwestii związku obrazu i obecności. Nie chodzi tu o obecność medium obrazu, lecz raczej o obecność przez nie ewokowaną. Jest ono wszak nośnikiem tej obecności, która jest konstytuowana w trakcie odbioru obrazu, w trakcie „ożywiania” go przez wyobraźnię widza. Ten proces „ożywiania” obecności obrazu uruchamia ambiwalencję roli, jaką ma do spełnienia medium: wprawdzie „zanika” ono, ustępując wewnętrznemu, wyobraźniowemu, uczuciowemu i mentalnemu doświadczeniu przywoływanej obecności, pozostaje jednak wciąż na jej obrzeżach, gotowe w każdej chwili stanąć w centrum doświadczenia i wyrzucić „do góry nogami” dotychczasowe doświadczenie obecności, zamieniając je w doświadczenie złudzenia, pozorów. Obraz udostępnia nam świat w jego obecności, ale tym samym unaczynia nam jego nieobecność; śmierć, życie, nieobecność i obecność zamieniają się tu wciąż miejscami – tak jak w żywej percepcji sąsiadują ze sobą, splatają się i wzajemnie wspierają doświadczenia faktyczności świata i jego pozorności. Merleau-Ponty pisze o tym, jak widzieliśmy, w *Widzialnym i niewidzialnym*. Krążenie doświadczeń obecności i nieobecności w percepcji obrazu jest możliwe tylko dzięki wzajemnemu przenikaniu się tego, co wewnętrzne i zewnętrzne: wyobraźni i materialnego medium.

Projekt słabej ontologii Merleau-Ponty’ego stwarza co najmniej dwie możliwości ontologicznego umocowania filozoficznej refleksji nad sztuką. Pierwsza jest możliwością fenomenologiczno-hermeneutyczną; druga – antropologiczną. Nasze bycie w świecie, które znajduje się w centrum ontologicznego projektu francuskiego filozofa, jest zarówno fenomenologicznie rozumianym doświadczeniem ukazywania się nam świata, doświadczeniem jego obecności i faktyczności, zawsze otwartym na to, co je przerasta (na niewidzialne i nieobecne), jak i sposobem przeżywania i rozumienia naszej własnej egzystencji. Artystyczny zapis egzystencjalnego wymiaru naszego doświadczenia transcendencji bytu oraz czasowości i kruchości naszego istnienia może być opisywany również w kategoriach hermeneutycznych (może być odczytywany w artykulacjach kultury) oraz antropologicznych – jako świadectwo ludzkiej kondycji. Projekt Merleau-Ponty’ego okazuje się płodny, ponieważ podtrzymując rangę odwiecznych metafizycznych pytań, przeformułuje i uaktualnia pole filozoficznych odpowiedzi na te pytania. To prawda, że Merleau-Ponty jest filozofem bytu i filozofem obecności (jak zarzucają mu postmoderniści). Podejmuje jednak te tematy nie z uwagi na siłę ciężenia metafizycznej tradycji, ale dlatego, że postrzega je jako kluczowe zagadnienia charakterystyki naszej egzystencjalnej sytuacji cielesnych, skoń-

<sup>17</sup> Ibidem, s. 37.

czonych bytów umieszczonych w świecie, którego zrozumienie jest zadaniem nieskończonym, ale którego faktyczność daje nam oparcie i nadzieję.

### The Place of Art in the Ontological Project of Merleau-Ponty

In this essay, the author stresses the relationship between late thought of Merleau-Ponty and his reflection on art and postmodern project of "weak ontology". Phenomenological philosophy of Maurice Merleau-Ponty, (as newer, postmodern theories, for example as those by Deleuze, Derrida, Lyotard and the school of radical hermeneutics) emphasizes the interplay of identity and difference, and stresses the need to resign from traditional ontological categories as substantially interpreted subjects. Merleau-Ponty's version of "weak ontology" is necessarily connected with his studies on bodily perception and the sphere of *aisthesis*. Newer philosophical thoughts throw light on traditional metaphysical categories used by Merleau-Ponty. We can describe some topics in his philosophy that would allow us to speak about the close connection with the theorists mentioned above. Those are: "perceptive faith", bodily experience interpreted as a morphogenetic element, dialectics of facticity and appearance, reflection on the ontological experience as an experience of non-identity, which is manifested in art. Although Renaud Barbaras' critique of some aspects of Merleau-Ponty's thought is mentioned, the essay presents philosophy of Merleau-Ponty as a link that would lead recently developed Vattimo's project of "weak ontology" to the reflection on art.

Piotr Schollenberger

### (Nad)refleksyjny wymiar percepcji estetycznej

Na wstępie przypomnijmy pewien paradoks, na który powołuje się w *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty. Jest to paradoks Platońskiego Menona. Jak wiadomo, zasadza się on na pytaniu o to, jakie warunki powinny zostać spełnione, by móc dowiedzieć się czegoś, o czym się nic na razie nie wie. Skoro faktycznie nic nie wiemy o tym, czego należy szukać, jakże możemy w ogóle przystąpić do poszukiwań? Z drugiej jednak strony skoro domyślamy się, gdzie i w jaki sposób odnaleźć to, czego jeszcze nie wiemy, jakżeż możemy mówić o poszukiwaniu, skoro już coś wiemy? Dla Platona argument ten stanowił koronny dowód teorii anamnezy – wszelkie poszukiwanie, majeutyka, jest przypominaniem sobie tego, co już się wie. Dla Merleau-Ponty’ego, który przywołuje ten paradoks w rozdziale poświęconym dyskusji z kartezjańskim *Cogito*, stanowi on punkt wyjścia do pytania o stosunek naszej świadomości do świata.

Świadomość bowiem nie konstytuuje nieruchomego punktu identyfikacji spostrzeżeń – jakżeby mogła je identyfikować, na przykład rozpoznawać w kształcie za oknem drzewo, gdyby nie uczestniczyła już, w jakiś sposób, w postrzeganiu, gdyby nie łączyła się ze światem? Jeśli rozpoznaję rzeczy, pisze Merleau-Ponty, „to z tej przyczyny, że rzeczywisty kontakt z rzeczą budzi we mnie pierwotną wiedzę [*une science primordiale*] o wszystkich rzeczach, a moje określone i skończone percepcje są cząstkowymi manifestacjami władzy poznania, która będąc równorozciągła ze światem, odstania go od początku do końca bez reszty”<sup>1</sup>. Gdy skupimy naszą uwagę na *Cogito*, odkryjemy ruch transcendencji, stanowiący istotę naszego bytu, który jest jednocześnie kontaktem z naszym istnieniem i kontaktem ze światem. Jak stwierdza Merleau-Ponty, akt percepcji nie jest pasywnym odnotowaniem zdarzenia psychicznego, nie jest też aktem konstytucji, gdyż esencje są mi dane wraz z całą nieprzejrzystością mojej egzystencji. Nacechowany jest on wieloznacznością związaną z tym jednoczesnym przekroczeniem mnie samego – w kierunku bogactwa i faktyczności świata oraz tego, co widzę w tym świecie – w kierunku uchwycenia samego aktu widzenia, w fakcie, że

---

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 2001, s. 392.

„widzę to czy tamto”, dokonującym się w pojęciowej identyfikacji. Sami sobie możemy być dani jedynie pośrednio, w akcie bezustannej transcendencji w stronę świata i postrzeganych w nim rzeczy. Jak słusznie zauważy pewien komentator:

„jeśli zgodzimy się na przyznanie obecności sensu fenomenologicznego pierwszeństwa w stosunku do świadomości, to okaże się, po dokonaniu pobieżnego przeglądu dokonań współczesnej estetyki, że obecność ta zostaje u swych podstaw wprowadzona przez fenomenologię percepcji”<sup>2</sup>.

Percepcja estetyczna stanowi zdaniem Merleau-Ponty’ego objawienie „niewidzialnej”, bo poprzedzającej i warunkującej „widzialny” dyskurs, sfery pierwotnego kontaktu człowieka ze światem. Forma malarska – sposób, w jaki niedyskursywne doświadczenie przybiera komunikowalny kształt, który nie jest odstępstwem czy też, zgodnie z określeniem Derridy, „źródłowym opóźnieniem” w stosunku do doświadczenia bezpośredniości, stanowi dla Merleau-Ponty’ego paradygmatyczny przypadek ludzkiego pojmowania świata. Widzenie, stwierdza filozof, jest otwarciem na świat dany w doświadczeniu przedpredykatywnym. Malarstwo, będące komunikowalnym zapisem tej pierwotnej formy kontaktu człowieka ze światem, jest dla Merleau-Ponty’ego „obrazową filozofią widzenia”<sup>3</sup>.

W jaki sposób jednak doświadczenie dzieła sztuki, obrazu malarskiego na przykład, może się stać doświadczeniem filozoficznym? Za wprowadzenie niechaj posłuży nam fragment eseju Emanuela Lévinasa „Znaczenie a sens”. Po części jest on polemiczny w stosunku do niektórych konsekwencji wynikających z koncepcji autora *Widzialnego i niewidzialnego*, jednak w znacznej mierze, jak sądzę, pomoże nam zarysować jej główne, filozoficzne tezy.

Lévinas rozpoczyna od problemu „metafory”. Z początku jest ona rozumiana jako nadanie znaczenia treści spostrzeżenia (a więc zgodnie z greckim źródłosłowem jako „przeniesienie” z poziomego wrażeniowego na poziom dyskursywny). Doświadczenie dostarcza treści, które następnie zostają „przeniesione” do języka. To metaforyczne ujęcie danych postrzeżenia polega na ich przekroczeniu w kierunku znaczenia, którego źródłem jest intuicja. „Na takiej koncepcji – pisze Lévinas – opiera się intelektualizm, czy to racjonalistyczny, czy empirystyczny, idealistyczny, czy realistyczny. Dla Platona, Hume’a, a nawet dla współczesnych logików pozytywistycznych znaczenie sprowadza się do treści danych świadomości”<sup>4</sup>. Znaczenia znajdują swe uzasadnienie w świadomości. Dokonujące się w języku, metaforyczne wykroczenie poza bezpośrednie dane musi zostać sprowadzone do dosłownego, obecnego w intuicji sensu. Husserlowska intuicja kategoriałna również,

<sup>2</sup> D. Giovannangeli, „Présence et a priori”, w: idem, *Ecriture et répétition*, Union Générale d’Éditions, Paris 1979, s. 82.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, „Oko i umysł”, przekł. St. Cichowicz, w: idem, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 30.

<sup>4</sup> E. Lévinas, „Znaczenie a sens”, przekł. St. Cichowicz, *Literatura na Świecie* 1986, nr 11/12, s. 240.

stwierdza Lévinas, skażona jest takim „intelektualizmem”<sup>5</sup>. Z racji swej skłonności do wieloznaczności, komunikacyjnych nieporozumień dla Husserla język jest jedynie niedoskonałym medium, za pomocą którego komunikujemy dany w bezpośrednim doświadczeniu sens.

Lévinas stwierdza: możliwa jest też inna koncepcja „metafory”. W tym drugim przypadku znaczenie nie jest czymś bezpośrednio i jednoznacznie przypisanym do danych doświadczenia. Dane, podobnie jak słowa, nie prezentują się bezpośrednio świadomości, lecz usytuowane są w pewnym horyzoncie wzajemnych powiązań – rozumienie znaczenia uwarunkowane jest jego kontekstualizacją. Tym opisywanym horyzontem jest „świat ujmowany na wzór kontekstu, a w końcu na wzór mowy i na wzór kultury – z całym bagażem charakteryzujących je [znaczenie – przyp. P. Sch.] przygodności i «zaszłości», owoców ich historyczności”<sup>6</sup>. Doświadczenie oraz jego znaczenie zostaje umieszczone w horyzoncie świata, uzależnione od położenia podmiotu wobec tego horyzontu. Znaczenia objawiają się więc we wzajemnych odniesieniach, niosą ze sobą ukryte powiązania – doświadczanie staje się hermeneutycznym odczytywaniem sensu. Jest wynikiem „zgromadzenia się całego bytu wokół tego, kto mówi lub postrzega, a kto zresztą jest częścią zgromadzonego bytu”<sup>7</sup>.

Skoro bowiem ostatecznym punktem odniesienia jest świat, jako horyzont wszelkiego możliwego doświadczenia, ten, kto w ramach tego horyzontu doświadcza, sam też jest w nim zawarty. Co więcej, nie można doświadczyć poza horyzontem, nie można „się wznieść” ponad świat. Tak więc z konieczności perspektywiczny punkt widzenia jest jedynym, jaki może być dany. Doświadczając, dokonywać „lektury” sensu, zawartego w doświadczeniu oznacza jednocześnie cielesną relację ze światem. Zmysły są twórcze w tej mierze, w jakiej nie tylko odbierają wrażenia, lecz także poddają je spontanicznej interpretacji. Widząc na przykład zieleń, nie widzimy po prostu „koloru”, widzimy też wiosnę, świeżość – na podobieństwo Baudelaire’owskich *correspondances*, które ustanawiają system odniesień pomiędzy różnego rodzaju wrażeniami. Ta pierwotna synestezja posiada swój warunek możliwości nie w konstrukcji cielesnej podmiotu, nie w jego dyspozycjach psychofizycznych, lecz jest osadzona w naturalnej i poprzedzającej dyskurs jedności naszego życia i świata. Jedynym sposobem na zrozumienie praw i granic świata obiektywnego jest powrót do świata przeżywanego, który znajduje się gdzieś poniżej tego pierwszego: „bezpośredniość odtąd nie jest już impresją, przedmiotem, który stanowi jedno z podmiotem, lecz sensem, strukturą, spontanicznym uporządkowaniem elementów”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> „Intuicja pozostaje źródłem wszelkiej zrozumiałości. Sens jest dany w prostocie charakteryzującej relację pomiędzy noezą a noematem (...). Wyrażanie znaczeń służy wyłącznie utrwalaniu i rozpowszechnianiu znaczeń uzasadnionych przez intuicję. Wyrażanie nie odgrywa żadnej roli ani w konstytucji, ani w rozumieniu owych znaczeń.” (ibidem, s. 241).

<sup>6</sup> Ibidem, s. 242.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 243.

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 77.

Zacytujmy obszerniejszy, lecz decydujący dla zrozumienia koncepcji Merleau-Ponty'ego, napisany specyficznym „lévinasowskim” językiem, fragment:

„Aby dane zostały naświetlone, musi się wytworzyć całokształt bytu. A musi się wytworzyć, zanim poszczególne byty odbiją się w myśli jako przedmioty. Albowiem nic w myśli nie może się odbić, zanim nie rozbitą światła rampy i po stronie bytu nie pójdzie w górę kurtyna. Od takiej iluminacji jest uzależnione zadanie powierzone temu, kto ma się tam znaleźć, żeby to odbicie «przyjąć». Wszelako iluminacja ta jest procesem skupiania bytu. Kto tego skupienia dokona? Tak się składa, że podmiot, który znajduje się naprzeciw bytu, aby «przyjąć odbicie», jest także po stronie bytu, aby dokonać skupienia. Ta wszechobecność właśnie to ucieleśnienie. To cud ludzkiego ciała. Podziwiamy to odwrócenie gnozeologicznego schematu. Jakoż dzieło poznania zaczyna się w kulisach bytu. Aby podmiot mógł być przyjąć, byt musi się najpierw rozświetlić i nabrać jakiegoś znaczenia. Wszelako kurtynę podniesie – skupiając byt – ów byt ucieleśniony. Aktorem jest widz. Wzdrzenie polega na przyjmowaniu widowiska: działa w widowisku, które przyjmuje w tym samym czasie”<sup>9</sup>.

Wyjaśnijmy: zgodnie z tym, co zostało powiedziane wcześniej, doświadczenie dokonuje się zawsze w ramach pewnego horyzontu („całokształt bytu”). Jakby powiedział Husserl: „Świat jest jedynym uniwersum danego wstępnie tego, co samo przez się rozumiałe”<sup>10</sup>. Sam autor *Kryzysu* zakładał w pewnym momencie możliwość rozwinięcia ontologii tak pojętego świata przeżywanego „poza transcendentalem horyzontem zainteresowań”<sup>11</sup>, możliwość, która stanie się właśnie dla Merleau-Ponty'ego podstawową przesłanką własnej późnej filozofii. Jednakże tym, co dla Husserla w ostatecznym rozrachunku konstytuuje ów świat, jest „intersubiektywność transcendentálna”, czyli wspólnota wszystkich podmiotów transcendentálnych, z których każdy, jeśli zdystansuje się do naturalnego nastawienia, odkryje, że to on właśnie stanowi źródło sensu wszystkiego, co istnieje. Według autora *Fenomenologii percepcji* natomiast

„świat nie daje oddzielić się od podmiotu, ale do podmiotu, który nie jest niczym innym niż projektem świata, a podmiot jest nieodłączny od świata, ale od świata, który on sam projektuje. (...) Świat taki, jakim próbowaliśmy go pokazać, świat jako pierwotna jedność wszystkich naszych doświadczeń na horyzoncie naszego życia i jako jedyny cel naszych projektów, nie jest już widzialnym rozwijaniem się konstytuującej Myśli ani przypadkowym połączeniem części, ani rzecz jasna, operacją Myśli sprawującej władzę nad obojętną materią, lecz ojczyzną wszelkiej racjonalności”<sup>12</sup>.

Powrót do świata życia wraz z całym bagażem jego paradoksalnego charakteru i przepętniających go sprzeczności nie oznacza wcale odrzucenia

<sup>9</sup> Ibidem, s. 245–246.

<sup>10</sup> E. Husserl, „Świat życia codziennego”, przekł. S. Walczewska, frag. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, § 53, w: K. Świąćicka, *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2005, s. 271.

<sup>11</sup> Por. E. Husserl, „Kryzys nauki europejskiej a transcendentálna fenomenologia”, przekł. J. Szewczyk, *Studia Filozoficzne* 1976, nr 9, s. 116.

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 452–453.

rozumności, lecz jest sposobem na dotarcie do rozumności poprzedzającej wszelką możliwą obiektywizację<sup>13</sup>.

Nasza relacja ze światem polega na wzajemnym uwikłaniu. Tym, co nas, jako podmioty zdolne do dystansowania się wobec świata, jako podmioty świadome zdolne do obiektywizacji, „wikła” w świat, jest nasze ciało. Ciało bowiem z jednej strony należy do świata – jest rzeczą pośród rzeczy, z drugiej jednak strony to właśnie dzięki niemu kontaktujemy się ze światem, jako świadome podmioty. Trzeba więc powiedzieć, że ciało nie jest ani jednym, ani drugim – nie jest rzeczą, ponieważ czuje, nie jest także bytem-dla-siebie, ponieważ jest odczuwane. Kiedy dotykam ręką lewą ręki prawej, jedna staje się przedmiotem – takim jednak, który odczuwa. Owa charakteryzująca ciało dwuznaczność pobudzanego oraz pobudzającego nadaje mu wyróżniony status pośród rzeczy tego świata.

Merleau-Ponty przekracza schemat kartezjański, w którym *res cogitans* mogła swobodnie, za sprawą idei wrodzonych, obserwować rzeczywistość, „(...) gdzie wszelka obiektywność roztacza się na kształt widowiska, ogarnianego władczym spojrzeniem”<sup>14</sup>. Oglądany przez nas spektakl jest naszym własnym dziełem. „Skupienie bytu” i „rozświetlenie go”, o którym pisze Lévinas, a co odpowiada Heideggerowskiemu *die Vorhabe* – „wstępnemu zasobowi”, temu, że rozumiejąc coś, odnosimy się do pewnej całości<sup>15</sup> – dokonuje się dzięki spontanicznej intencjonalności ciała. Ciało bowiem, tradycyjnie pojmowane jako „organ” umysłu, dostarczający jedynie strumienia nieuporządkowanych wrażeń, poddawanych następnie przez świadomość pojęciowej schematyzacji, jest dla Merleau-Ponty’ego podstawową formą naszego kontaktu ze światem.

Opisywana przez francuskiego filozofa „dwuznaczność”, która charakteryzuje nasz stosunek do świata, polega na tym, że na przeddyskursywnym poziomie naszego kontaktu ze światem – poziomie naszej cielesnej obecności w nim – dane już są nam domagające się artykulacji znaczenia. Językowa artykulacja jednakże wiąże się z zastąpieniem tej pierwotnej, niedyskursywnej obecności znaczenia, danego mi w percepcji cielesnej, znakiem – czymś, co ową obecność zastępuje, a spośród źródłowej wieloznaczności, za sprawą nastawienia intencjonalnego, „mierzy” „w niemym życzeniu”<sup>16</sup>, już za pośrednictwem nawarstwionej tradycji kulturowej, w sens tego, co pragnę wypowiedzieć. Jak wyraża to filozof: „To, co mówię o świecie zmysłowym, nie istnieje w świecie zmysłowym, lecz nie ma to innego sensu niż ten, który ujawnia się w mowie. Wyrażenie cofa się w czasie i domaga się, by był sam ku niemu wychodził”<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Por. T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente*, Kluwer Academic Publishers, La Haye 1971, s. 166.

<sup>14</sup> Por. P. Ricoeur, „Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu”, przekł. E. Bieńkowska, w: idem, *Egzystencja i hermeneutyka*, De Agostini, Warszawa 2003.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 210–218.

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty, „O fenomenologii mowy”, przekł. St. Cichowicz, w: idem, *Proza świata*, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 167.

<sup>17</sup> M. Merleau-Ponty, *Pochwała filozofii*, przekł. K. Mrówka, Aureus, Kraków 2003, s. 34.



Właśnie owa struktura podwójnej przynależności, którą wyraża Lévinasowska formuła „Aktorem jest widz”, stanowi, jak sądzę, najlepsze podsumowanie całej filozofii Merleau-Ponty’ego. „Kartezjański widz”, jeśli moglibyśmy tak powiedzieć, siedzi wygodnie na widowni, spoglądając bezinteresownie na rozgrywający się przed nim na scenie spektakl, którego tematem jest doświadczanie świata. Rozumie ów spektakl dlatego, że się od niego dystansuje, dlatego że z góry jest już wyposażony w pojęcia umożliwiające to rozumienie. „Widz”, o którym mówi Merleau-Ponty, znajduje się w tej paradoksalnej sytuacji, że nie może się zdystansować, gdyż nie dysponuje gotowymi znaczeniami, które by poprzedzały jego wkroczenie na scenę. „Scena” (ciało oraz intersubiektywna przestrzeń kultury) i „widz” (świadomość) stanowią tu jedno. Dokonujące się za pośrednictwem ciała otwarcie na świat, „rzucenie w świat naturalny”<sup>18</sup>, umieszcza nas w polu obecności – jest nim nasza niepodważalna wiara w istnienie świata takim, jakim on jest. Nieprzypadkowo pojawiają się tu terminy ze słownika Heideggerowskiego. Faktyczność naszej cielesnej obecności w świecie, cielesności, która w „rozumiejący” sposób odnosi się do świata, podobnie jak u autora *Bycia i czasu* jest już czymś zawsze przedwstępnie danym, stanowi wyraz oczywistości – tego „zawsze już” bycia w świecie. Myśl obiektywizująca stara się abstrahować od tej źródłowej faktyczności w nadziei na odnalezienie bardziej trwałego fundamentu w świecie pojęć. W przeciwieństwie jednak do tego Merleau-Ponty stwierdza: „Rozumieć to doświadczać zgodności między tym, do czego się intencjonalnie odnosimy, i tym, co jest dane, między intencją i wykonaniem, a ciało jest naszym zakotwiczeniem w świecie”<sup>19</sup>.

W *Widzialnym i niewidzialnym* to rudymen tarne przekonanie o istnieniu świata takim, jakim się on nam jawi, przybiera formułę „wiary postrzeżeniowej”. Stanowi ona wyraz doksycznej pewności co do samego faktu zjawiania się zjawisk i jako taka jest dopiero punktem wyjścia refleksyjnego – wycofującego się ze świata zjawisk – opisu dyskursywnego.

To właśnie na tym poziomie poświadczona zostaje, zdaniem Merleau-Ponty’ego, jedność sztuki oraz filozofii: „Sztuka i filozofia wzięte r a z e m z pewnością nie są dowolnymi produktami duchowego «uniwersum» («kultury»), lecz kontaktem z Bytem właśnie jako kreacji. Po to, aby go doświadczyć, Byt wymaga od nas twórczości”<sup>20</sup>. Jako kreacyjne, sensotwórcze formy kontaktu ze światem czy z Bytem – jak to w swoim późnym dziele określa filozof – stanowią one wyraz, rządzącej egzystencją człowieka, dialektyki, która jednakże nie odnajduje własnego spełnienia na wyższym poziomie pojęcia. Jest to „dialektyka bez syntezy”<sup>21</sup>. Ta ciągła oscylacja pomiędzy tym, co dane bezpośrednio, irrefleksyjnie, oraz tym, co refleksyjnie wydobywane i uświadomione, czyni z naszego kontaktu ze

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 351.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1996, s. 200.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 103.

światem „niedokończone dzieło”<sup>22</sup>. Tak więc pytania o dowód na istnienie świata czy też o definicję prawdy są, według Merleau-Ponty’ego, źle postawione. Filozofia jako „sztuka urzeczywistniania prawdy”<sup>23</sup> nie jest woluntarystycznym stanowieniem prawdy dowolnej, lecz podobnie jak sztuka – wyrazem nigdy niezakończonego i ciągle korygowanego procesu wysławiania źródłowego doświadczenia oczywistości – jest więc procesem, a nie aktem fundowania.

Warto w tym miejscu wspomnieć o obiekcji, jaką wysuwa pod adresem tak percepcyjnie rozumianej oczywistości Leszek Kołakowski<sup>24</sup>. Otóż zdaniem polskiego filozofa, o ile można w uzasadniony sposób mówić o bezpośrednim i samooczywistym charakterze jednostkowo poświadczanej prawdy, w której świat i postrzeganie odsłaniają się razem, o tyle w wymiarze uniwersalnym przekonanie o prawdziwości rzeczywistości jako takiej wymaga odejścia od prymatu percepcji na rzecz procedury komunikacyjnej. „Całość” nie jest bowiem przedmiotem percepcji, argumentuje filozof. Dopiero werdykt wspólnoty będzie w stanie rozstrzygnąć zasadność przyjęcia określonych procedur weryfikacyjnych. Dla Merleau-Ponty’ego jednakże punktem wyjścia do wszelkiego refleksyjnego ujęcia faktyczności świata jest sama ta faktyczność. Świat jest dany, podobnie jak u Heideggera, w skrywająco-odkrywającej grze przejawów, gdzie

„każde postrzeżenie, nawet fałszywe, weryfikuje przynależność każdego doświadczenia do tego samego świata, ich jednakowa władza przejawiania go jako możliwości tego samego świata. Jeśli jedno zastępuje tak łatwo drugie (...), to właśnie dlatego, że nie są one następującymi po sobie hipotezami dotyczącymi jakiegoś niepoznawalnego Bytu, lecz perspektywami ujmowania tego samego swojskiego Bytu, o którym wiemy, że nie może wykluczyć jednej z nich, bez włączenia innej, i że w każdym razie sam nie daje się usunąć”<sup>25</sup>.

W świetle tych uwag ciekawie jawią się rozważania Maurice’a Merleau-Ponty’ego na temat malarstwa i roli, jaką odgrywa ono dla dyskursu filozoficznego. Filozof opisuje je jako nigdy niedający się zwerbalizować, czysty fenomen „ukazywania się”, potwierdzający współprzynależność człowieka i świata – źródło wszelkiego, w tym również filozoficznego, sensu.

Krytyczny namysł to problematyzacja podstaw myśli, warunków jej możliwości. Ich poszukiwanie nie dokonuje się jednak, jak u Kanta, w obrębie czystego rozumu, lecz w odstąpiętej przez odkrycie intencjonalnego wymiaru świadomości sferze spotkania człowieka i świata. Zawsze już jakoś rozumiemy świat, zanim jeszcze zadamy dotyczące go pytanie. To charakterystyczne dla, rozwijanej po Husserlu, fenomenologii wpisanie człowieka w świat, tropione jest w cielesnym uwarunkowaniu świadomości. Właśnie począwszy ode mnie samego, odkrywam sens rzeczywistości, objawiający się w możli-

<sup>22</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 428.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>24</sup> Por. L. Kołakowski, *Horror Metaphysicus*, przekł. M. Panufnik, ResPublica, Warszawa 1990, s. 76–79.

<sup>25</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 52–53.

wości dystansowania, jak wtedy, gdy uświadamiam sobie, że doznania są moimi doznaniem: bólem, smakiem, zapachem. Jednocześnie, by nie stracić z oczu owej pierwotności tego, co „określające i rozstrzygające”, analiza filozoficzna nie może się oddalić od źródłowego charakteru fenomenu doznawania. Nie może się, ot po prostu, przeobrazić w poznanie, gdyż to właśnie fakt, że możemy poznawać świat, zakorzeniony jest w relacji bardziej fundamentalnej.

Fenomen cielesności staje się dla Husserla, by posłużyć się heglowskim określeniem Marka Siemka, zarazem „transcendentalną ręką” świadomości – jej „zwornikiem” ze światem, począwszy od którego może spontanicznie działać w świecie, i „transcendentalnymi plecami” – owym odkrywanym refleksyjnie uwarunkowaniem od świata, doświadczanym jako skończoność i receptywność<sup>26</sup>.

W koncepcji Merleau-Ponty’ego dokonuje się jednak przeniesienie akcentu z analizy absolutnej – bo danej sobie w sposób bezpośredni i niepowątpiewalny – świadomości, na analizę świadomości już zawsze wcielonej – wpisanej w świat. Sprawia to, że wymiar receptywny przestaje być utożsamiany z czystą odbiorczością. Nie jest tak, stara się nam powiedzieć Merleau-Ponty, że najpierw odbieramy coś, co dane jest w doświadczeniu, jakieś cząstkowe znaczenie, a potem dokonujemy w czystej świadomości rekolekcji tych znaczeń w jedną sensowną całość. Receptywność i spontaniczność naszego działania w świecie (rozumiejącego odczytywania tego, co dane w doświadczeniu) stanowią jeden takt tego samego aktu. Problematiczne i rozdzielone stają się jedynie w momencie, gdy zaczynamy się nad nimi zastanawiać, gdy refleksyjnie, a więc z dystansu i pośrednio (poprzez dyskurs stanowiący warunek prawdziwości opisu) próbujemy ustalić właściwą „topografię”: „ręka”, czyli miejsce samooczywistej obecności świadomości w świecie, i jej „plecy”, czyli pograżony w mroku punkt jej szepienia ze światem. Merleau-Ponty stwierdza bowiem, że stosunek świadomości i ciała nie jest relacją „ręki” i „narzędzia”, czy też jakiegoś rodzaju „podpórki”. Sens – bezpośrednia oczywistość tego, co dane, pojawia się jednocześnie z usytuowaniem ciała pośród rzeczy. Nie ma żadnej *res extensa* i *res cogitans* – substancji rozciągłej, opisywanej, i substancji myślącej, opisującej. Aby w ogóle móc mówić o jakiegokolwiek substancjalności, trzeba by się wznieść ponad to, co dane, przekroczyć własną możliwość rozumiejącego odniesienia do świata:

„Świat jest tym, co postrzegam – pisze Merleau-Ponty – lecz jego absolutna bliskość, odkąd się ją bada i wyraża, staje się również w niewyjaśnialny sposób nieuniknionym dystansem. Człowiek w postawie «naturalnej» trzyma oba końce łańcucha, myśli zarazem, że jego postrzeganie wchodzi w rzeczy i że dokonuje się w jego ciele. Lecz o ile w praktyce życia oba te przeświadczenia bez trudu współistnieją, o tyle, sprowadzone do tezy i twierdzeń, obalają się nawzajem i pozostawiają nas w konfuzji”<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Por. M.J. Siemek, „Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej”, w: *Filozofia transcendentalna i dialektyka*, red. M.J. Siemek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 282.

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 22.

Dlatego też głównym przeciwnikiem dla Merleau-Ponty'ego staje się tradycja filozofii refleksyjnej przekonanej o tym, że zwrócenie się podmiotu ku sobie samemu w akcie samostanowienia jest jednocześnie odkryciem w owym „ja myślę” koniecznych struktur rzeczywistości. Według autora *Fenomenologii percepcji* natomiast podmiotowość pojmować należy po heideggerowsku jako „głęboki ruch transcendencji, który jest samym moim bytem, jednoczesnym kontaktem z moim istnieniem i z bytem świata”<sup>28</sup>. Analiza refleksyjna, która pomija swój punkt wyjścia – fakt, że wychodzi zawsze od pierwotnej oczywistości bycia w świecie, nie jest w stanie sprostać własnym założeniom wiedzy apodyktycznie pewnej. O ile jednak refleksyjne zafałszowanie własnych podstaw podlega krytyce, o tyle sama idea refleksyjnego poznania nie może zostać odrzucona, powinna jednak ulec modyfikacji. Stąd bierze się postulat „refleksji radykalnej”, która „otwiera się na nierrefleksyjność”<sup>29</sup>, określonej także jako

„nadrefleksja, która zdawałaby sprawę zarówno z samej siebie, jak i ze zmian, które wprowadza do obrazu, która zatem nie traciłaby z oczu surowej rzeczy i nie poddanego obróbce spostrzeżenia (...) stawiałaby sobie za zadanie (...) mówienie o nich nie zgodnie z regułami znaczeń słów właściwych językowi zastanemu, lecz mówienia poprzez być może trudny wysiłek posługiwania się nimi dla wyrażenia ponad nimi samymi naszego niemego kontaktu z rzeczami, kiedy nie są one jeszcze rzeczami wypowiedzianymi”<sup>30</sup>.

Owa postulowana operacja „nadrefleksyjna” cechuje się przede wszystkim wiecznym niedokończeniem, otwartością. Ma twórczy charakter, który nie wynika jednak z arbitralnych decyzji, gdyż, jak się okazuje, zostaje ona wpisana w „trzeci wymiar”, stanowiący ontologiczny warunek wszelkiej percepcji.

Co bowiem, pyta Merleau-Ponty, jeśli rozpatrzeć taki oto przykład: wyciągam i dotykam lewą ręką mojej prawej ręki, czuję wtedy dotyk mojej prawej ręki na lewej; a co jeśli w tym samym momencie zechcę także uchwycić prawą ręką dotyk lewej ręki, odczuwające i odczuwane zamkną w jednym postrzeżeniu? Z oczywistych względów interakcja tych dwóch dotyków, mających jedno centrum – mnie samego – sprawi, że autoafekcja pozostanie nigdy niespełnioną możliwością<sup>31</sup>. Dowodzi to dwóch rzeczy.

Po pierwsze tego, że wiara w refleksyjne zapośredniczenie, w to, że kierując nasz namysł na faktyczność doznawania już zawsze „będącego w świecie”, osiągamy wiedzę źródłową, jest fałszywa. Nigdy bowiem (a pamiętajmy o tym, że nieustający wysiłek fenomenologii stanowi pozostanie przy tym, jak się nam rzeczy jawią) nie będziemy dość blisko zjawiska, by stanowić z nim jedność. Sam wymóg, by było ono moim zjawiskiem, wymaga zdystansowa-

<sup>28</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 399.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 314, 382.

<sup>30</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 50.

<sup>31</sup> Na temat ewolucji tego, przeprowadzanego przez Merleau-Ponty'ego „eksperymentu” z autoafekcją oraz stopniowego przesuwania jego konsekwencji w stronę ontologii „niewidzialnego” zob. M. Yount, „Two reversibilities. Merleau-Ponty and Derrida”, *Philosophy Today* 1990, nr 2 (34), s. 133.

nia, zajęcia jakiejś pozycji w stosunku do niego. Po drugie jednak, jak zauważa Merleau-Ponty: „(...) odwracalność nie jest aktualną tożsamością dotykającego i dotykanego. Jest ona ich tożsamością na poziomie zasady (nigdy nie spełnioną). – Nie jest to jednak sfera idealności, ponieważ ciało nie jest zwykłym widzialnym faktem pomiędzy widzialnymi, lecz jest ono widzialnym widzącym, spojrzeniem”<sup>32</sup>. Uściślijmy: choć nigdy nie będzie nam dane osiągnąć takiej źródłowości, w której to, co się zjawia, i sam fakt, że to coś zjawia się dla mnie (a więc ma dla mnie jakiś sens), stanowią jedność (jak dwie nawzajem dotykające się ręce), to mimo to możliwy jest źródłowy dostęp do bytu. Jak to się jednak dzieje?

„Myśl szybująca”<sup>33</sup> – tak Merleau-Ponty określa wszelką naukę przekonaną o tym, że konstruując odpowiedni model świata, osiągnąć można prawdziwy, oparty na odpowiedności opis rzeczywistości – ucieka od doświadczenia sensu, starając się określić warunki sensu doświadczenia. Niemniej powinniśmy zauważyć, że „wszystkie rodzaje poznania opierają się na «gruncie» postulatów, a ostatecznie na naszej komunikacji ze światem jako pierwotnym ustanowieniem racjonalności”<sup>34</sup>. Jedynym sposobem na przebywanie „u źródła”, jednocześnie nie dając się zwieść grzechowi pierworodnemu wszelkiej filozofii, jakim jest dystansująca się refleksja, jest uczynienie atutu z nieprzewyciężalnego dystansu.

Nastawienie intencjonalne świadomości sprawia, że kieruje się ona zawsze na coś – świadomość jest świadomością czegoś. Absolutnie niezróżnicowany „Byt”, rozumiany jako bezpośrednio objawiającego się sensu, nie może być bezpośrednio dany w refleksji. Jej warunkiem jest bowiem owo „Ja”, które staje się podmiotem w zdaniu oznajmującym: „Widzę, że...”. By widzieć, potrzebny jest dystans; jeśli widzenie, i w ogóle postrzeganie, „wpisane jest w rzeczy”, to nie może zaistnieć. Gdy się pojawia, rzeczy oddalają się i „ustawiają” w określonym porządku – ze względu na tego, kto widzi. Postrzegamy bowiem zawsze z jakiejś perspektywy. Wyraża to jedna z najstarszych metafor filozoficznych – metafora światła. Niezależnie od tego, jaką metafizyczną wagę przypiszemy (a ma ona tradycję ciągnącą się od Heraklita, przez Platona, Kartezjusza, Hegla, po Husserla), trzeba tu przede wszystkim zwrócić uwagę na konstytutywny dla niej moment otwarcia i zdystansowania:

„*Lumen naturale* w człowieku, jak to się ontycznie obrazowo powiada – pisze Heidegger – nie oznacza nic innego, jak właśnie egzystencjalno-ontologiczną strukturę tego bytu, to, że jest on w taki sposób, by być swym «tu oto». Że jest on oświecony, oznacza: oświetlony w sobie samym, jako byciu-w-świecie, i to nie przez inny byt, lecz tak, że jest, prześwitem. Tylko tak egzystencjalnie oświetlonemu bytowi coś obecnego staje się w świetle dostępne, w mroku skryte”<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 269.

<sup>33</sup> M. Merleau-Ponty, „Oko i umysł”, op. cit., s. 18.

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 18.

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 189.

Człowiek dlatego staje wobec świata, że ma świadomość swego „bycia tu oto”, świadomość siebie stojącego naprzeciw świata. Człowiek jest prześwitem wpisanym w Byt, poprzez który dochodzi do głosu coś różnego od Bytu, powie Heidegger. Również zdaniem Merleau-Ponty’ego to „rozsuniecie” człowieka i świata należy do istoty człowieczeństwa. Pełne, mistyczne stopienie nie jest możliwe, akt osiągniętej komunii ze światem ma swój początek w podmiocie. By stać się aktem, by rozpocząć ruch w stronę jakiegoś rodzaju Jedni, wymaga już decyzji samego podmiotu: „Jeśli się restytuuje jakąś trudno przywracalną utraconą bezpośredniość – czytamy – to będzie ona niosła w sobie całą warstwę krytycznych zabiegów, dzięki którym się ją odnalazło – nie będzie więc już bezpośredniością”<sup>36</sup>.

Percepcja rozumiana jest przez Merleau-Ponty’ego jako świadomość zróżnicowania, doświadczenie, które „otwiera nas na to, co nie jest nami”<sup>37</sup>. Impercepcja, „zmieszanie z rzeczami”, pełne utożsamienie „z punktem 0”<sup>38</sup> to niezróżnicowanie. Mieć świadomość to przede wszystkim móc odróżnić postać od tła, na którym się ona jawi.

Świadomość mieści się więc gdzieś w przestrzeni „pomiędzy” absolutnym zdystansowaniem a pełnym utożsamieniem. Najistotniejszy dla percepcji jest ów „trzeci człon”: „To przede wszystkim ów odstęp tworzy sens postrzeżeniowy”<sup>39</sup>. Nie jest on jednak dany w żaden pozytywny sposób. Pełne połączenie dwóch porządków: cielesnego i duchowego, nigdy się do końca nie urzeczywistnia. Gdyby się dokonało, ani filozofia, ani jakakolwiek refleksja, ani człowieczeństwo samo nie byłyby możliwe. Miejsce spotkania tych porządków – moje własne ciało w chwili, gdy dokonuje zwrotnego ruchu postrzegania samego siebie, napotyka owo przesunięcie: „Istotnie jest to zwracające się ku sobie w ruchu, gdzie to, co dotykające, jest zawsze w trakcie ujmowania siebie jako dotykającego, ale to ujęcie siebie nie udaje mu się i spełnia je jedynie w jakimś anonimowym byciu [*il y a*]”<sup>40</sup>. Anonimowość tego bycia jest gwarantem spontaniczności podmiotu, który nie poddaje się nigdy w pełni dyktatowi samoświadomości.

Merleau-Ponty stwierdza, że ten rozziw, odstęp, wpisany w samą istotę spostrzeżenia, jest „tkanką możliwości”. Wprowadza ona to, co widzialne, do ciała, podtrzymuje odstęp między nimi jako miejsce, „z którego wynurza się widzenie”<sup>41</sup>. Pasywność odbioru wrażeń niesie w sobie ukrytą aktywność mojej reakcji. Jednak nawet takie sformułowanie wydaje się nieuprawnione, gdyż nie mamy tu do czynienia z empirystycznie opisywanym „bodźcem” i „reakcją”, lecz płynną relacją, której istotę stanowi „widzenie czegoś jako czegoś”, aktywność odkrywania sensu zjawiska.

Nie istnieje myśl absolutnie „czysta”, myśl zamknięta w samej sobie – wszelkie myślenie, operacja aktywnego rozpoznania sensu zjawiska,

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 128.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 130.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 199.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 258.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 269.

związane jest z wyrażaniem: „Mowa nie wyraża gotowego już myślenia, ale współistnieje z myśleniem”<sup>42</sup>. Według Merleau-Ponty’ego cielesny kontakt z rzeczami jest jednocześnie źródłem artykulacji, rozpoznawanych w tym niedyskursywnym doświadczeniu, znaczeń już w rzeczach obecnych, a jedynie oczekujących na nadanie im słownego wyrazu. Pomiedzy mową (wyrażaniem myśli) a sensem (immanencją sensu w świadomości, jak to ujmuje jeszcze Husserl) panuje współzależność – jedna nie istnieje bez drugiego. Obecność mowy w świecie – obecność obdarzonych już z góry znaczeniem form wyrazu – opiera się na „wartości uczuciowej”, „mimice egzystencyjnej”<sup>43</sup>, która dostępna jest intencjonalności ciała i następnie „podejmowana” przez myśl, by wyrazić intencję znaczeniową. Ta jest z początku „określoną pustką”<sup>44</sup>, „brakiem, który próbuje się wypełnić”<sup>45</sup>, gotowością do podjęcia zastanych już znaczeń i nasycenia ich nowym, przekraczającym je sensem. Na najbardziej podstawowym poziomie komunikacja w świecie językowym staje się możliwa nie poprzez odbiór wzbudzanych przez słowa przedstawień, lecz przez emocjonalne rozumienia „gestu językowego”. Jak pisze Merleau-Ponty: „Zarysów języka należałoby zatem szukać w gestykulacji emocjonalnej, przez którą człowiek nakłada na świat, który jest mu dany, świat ludzkich znaczeń”<sup>46</sup>. To właśnie dlatego mowa poetycka, jako wyraz emocjonalnej więzi ze światem, ukazuje ten elementarny wymiar gestu językowego – słowa „wyciskają z przedmiotów i we właściwym sensie wyrażają ich istotę emocjonalną”<sup>47</sup>. Dzieje się tak dlatego, że pomiędzy naszymi zmysłami a pewnymi aspektami bytu istnieje naturalne pokrewieństwo („współprzyrodzoność”<sup>48</sup>), które pozwala odczytać zawarty w nich sens, lecz wcale go nie konstytuuje.

Merleau-Ponty wprowadza pojęcie „struktury” (z czasem zastąpione w późniejszych pracach przez pojęcie „chiazmu”), które jest odejściem od zasady podmiotu i sygnalizuje poszukiwania obszaru bardziej pierwotnego od podmiotu i przedmiotu. Daje się jedynie wyrazić poprzez figurę „ani... ani...”. „Wszystko, co jest”, mówi, „jest dla mnie”, a „jest dla mnie”, o ile w moim doświadczeniu tego czegoś odnajduję sens, który mogę wyrazić. Dyskurs nie jest więc czymś dodanym do doświadczenia, lecz stanowi wyraz tego, co jest już dane „wewnątrz” niego. Wystawiany w ramach dyskursu sens doświadczenia „wytwarzany” jest więc niejako w ramach dialektyki „wnętrza–zewnątrza”: sens doświadczenia pojawia się, ponieważ jest ktoś, kto chce go wysłowić; jego wysłowienie jest możliwe, ponieważ doświadczenie, które jest zawsze „doświadczeniem-dla-mnie”, już ten sens zawiera.

Komunikacja językowa jest możliwa przez podjęcie oraz twórcze rozwinięcie sedymentowanych w przestrzeni kulturowej znaczeń – ich „spo-

<sup>42</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 199.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 203.

<sup>44</sup> M. Merleau-Ponty, „O fenomenologii mowy”, op. cit., s. 165.

<sup>45</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 204.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 209.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 208, por. też J.P. Charcosset, „La tentation du silence”, *Esprit* 1982, nr 6.

<sup>48</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 237.

istą deformację<sup>49</sup>, która stanowi o przekroczeniu zastanych znaczeń przez intencję znaczeniową mówiącego. W ten sposób pojawia się w kulturze nowy sens, odczytywany i podejmowany na nowo przez innych jej uczestników.

Malarstwo, jako organ kultury, wyznacza pewien ogólny rodzaj zachowania, otwierający horyzont poszukiwań. Muzealna samowiedza malarstwa czy biblioteczna samowiedza literatury jest jednak zawsze retrojekcją. Muzealna historiografia, gromadząc dzieła sztuki, umacnia świadomość malarstwa jako takiego, lecz jednocześnie zdaje się sugerować rozwiązanie zagadki istoty malarstwa, której należy szukać w samym akcie twórczym. Prawdziwa historia malarstwa jest historią dokonującą się w teraźniejszości, w momencie podjęcia przez malarza pewnej tradycji i splecenia jej z nową tradycją, zapoczątkowaną w akcie twórczym. Podobnie też sens kultury i wspólnota wielu kultur, których sensory wzajemnie się przenikają i są dla siebie wzajemnie istotne, nawet jeśli poddane zostają innemu niż pierwotne ujęciu, znajdują wspólny horyzont w obliczu inauguracyjnego sensu gestu – uniwersalnego początku każdego sposobu wyrażania.

Słowa zbyt łatwo poddają się obiektywizacji – mogą być traktowane jako rodzaj uniwersalnych „przedstawień” myśli – ich ekspresyjna natura niejako zaciera się w „mowie wysłowionej”<sup>50</sup>, mowie korzystającej z gotowych znaczeń, cedującej na nie wysiłek ekspresji. Dlatego też malarstwo, muzyka, które nie oczekują spełnienia w uniwersum jednego, obiektywnego znaczenia, najpełniej uwidaczniają wysiłek ekspresji, nie tyle będącej dziełem samego podmiotu, ile wynikiem spotkania człowieka i rzeczy.

Operacja ekspresyjna „rozrasta się, staje się malarstwem, sztuką”<sup>51</sup>. Znacznym źródłem ekspresji artystycznej, w ogóle wszelkiego odniesienia do świata, nie jest absolutne stopienie się człowieka i Bytu, lecz ich wzajemna przynależność, która niemniej jednak zakłada pewną różnicę. To właśnie ona generuje „tkankę możliwości”, czyli zespół nieskończenie wielu możliwych sposobów reagowania na to, co dane. Jak pisze francuski komentator: „Świat to ruchoma tkanina tych różnic pomiędzy widzianymi przedmiotami i widzącymi podmiotami; to warstwa [*la nappe*], na której tworzą się, niszczą i reprodukują wewnętrzne fałdy, które umożliwiają widzenie pomiędzy rzeczami”<sup>52</sup>. Miejsce spotkania dwóch stron warstwy to właśnie akt widzenia. Owo „pomiędzy” nimi, zredukowane do minimum, choć ciągle obecne, stanowi warunek widzialności.

Najlepiej to zilustrować, przywołując, przytoczony przez Merleau-Ponty’ego, słynny przykład z Husserlowską obserwacją sześcianu<sup>53</sup>. Husserl posługuje się nim, by pokazać, że choć nigdy przedmiot nie jest dany jedno-

<sup>49</sup> M. Merleau-Ponty, „Mowa pośrednia i głosy milczenia”, w: idem, *Oko i umysł*, op. cit., s. 168.

<sup>50</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 217–218.

<sup>51</sup> M. Merleau-Ponty, „Mowa pośrednia i głosy milczenia”, op. cit., s. 160.

<sup>52</sup> M. de Certeau, „La folie de la Vision”, *Esprit* 1982, nr 6, s. 91.

<sup>53</sup> Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przekł. A. Wajs, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 66.



cześciej „ze wszystkich stron”, nie jest dany wprost, to dzięki kolejnym „ujawnieniom” horyzontu, w jakim się jawi, jego sens jest nam dany. Choć nigdy nie widzę wszystkich ścian sześcianu, to wiem, że widzę sześcian. W sam fenomen „wpisana” jest niejako możliwość jego coraz bardziej dokładnych uszczegółowień, odkrycie jego kolejnych wymiarów sensu, zarysowujących się na tle pewnego pola potencjalności. Merleau-Ponty nawiązuje do tej analizy i zauważa, że powiedzieć: „widzę oto sześcian”, oznacza dokonanie operacji „oczyszczenia” Bytu. Znaczy to tyle, że wszystko, co mogę powiedzieć o sześcianie, uwzględniając perspektywiczne punkty widzenia, zakorzenione jest w jakimś danym bezpośrednio i wprost Bycie – w fakcie, że ja sam, jako część tego Bytu, dokonuję opisu, dzielę i uszczegóławiam pewne aspekty tego Bytu:

„Analiza prowadzona przez myślenie refleksyjne, to oczyszczenie Bytu (...) pomija Byt, który już tam jest, byt przedkrytyczny. (...) Ja, moje widzenie, jesteśmy wraz z nim [tj. sześcianem – przyp. P.Sch.] uwięzieni w tym samym cielesnym świecie; tj. moje widzenie i moje ciało same się wynurzają z tego samego bytu, który jest między innymi sześcianem”<sup>54</sup>.

Jako część Bytu, argumentuje Merleau-Ponty, jestem widziany i widzący, nie widzę siebie jako widzącego, lecz widzę to, na co spoglądam: sześcian. Jednak, jako że sam – moje ciało – jestem jakimś, pozostającym poza polem mojej świadomości, „Bytem nieoswojonym”, to w pewnym sensie patrząc na rzeczy, „zamykam obieg”, widzę także ów „byt nieoczyszczony”, który zawiera mnie samego. Merleau-Ponty określa ten fenomen także jako to, co „niewidzialne”, co zawsze pozostaje pewnym aspektem widzialności: „Nie będąc przedmiotem, niewidzialne jest tu, to znaczy jest czystą transcendencją, bez ontycznej maski. A same widzialne rzeczy są w końcu tylko ześrodkowane wokół ich nieobecnego rdzenia”<sup>55</sup>.

Widać tym samym, że Merleau-Ponty zmierza jednocześnie do przekroczenia Husserlowskiej idei intencjonalności. Intencjonalność zakłada bowiem sens obecny dla świadomości, sens przez nią konstytuowany. Nawet jeśli nie jest on dany w zupełności adekwatnie, jako pełnia oczywistości, to mimo to zakłada pewną idealną możliwość całkowitego rozjaśnienia horyzontu, w jakim dana rzecz się jawi. Merleau-Ponty w związku z tym zauważa: „Analiza intencjonalna, która próbuje utworzyć pole z intencjonalnych nici, nie dostrzega, że te nitki są emanacjami lub idealizacjami jakiejś tkaniny, zróżnicowaniami tkanki”<sup>56</sup>. Właśnie ta „tkanina” jest warunkiem możliwości ekspresji artystycznej. Przekroczenie intencjonalności oznacza wyjście poza, stanowione przez podmiot, kategoryzacje, wyznaczające tym samym warunki możliwego sensu zjawiska. Jak pisze Lévinas: „Bez idei intencjonalności pojętej w sposób bardziej źródłowy niż jako obiektywizacja, bez intencjonalności wymykającej się logice obiektywizacji, opisującej bowiem relacje

<sup>54</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 204–205.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 229.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 231.

rzeczywiście przechodnie, cała współczesna filozofia sztuki byłaby niemożliwa bądź niezrozumiała<sup>57</sup>.

Ciało malarza samo jest jedną z rzeczy w widzialnej tkance świata, w systemie wzajemnych powiązań, przynależności, które tworzą się przez samą możliwość bycia widzianym. Merleau-Ponty pisze: „Duch świata to my sami, odkąd tylko umiemy poruszać się i patrzeć”<sup>58</sup>. Za sprawą tej przynależności do spoglądającego ciała rzeczy nie są czymś dodanym z zewnątrz, lecz są „inkrustowane w jego cielesności”<sup>59</sup>. Rzeczy są traktowane przez ciało (a nie świadomość postrzegającą) jako jego przedłużenie. W ludzkim ciele zawiązuje się więź między widzącym i widzialnym, dotykającym i dotykanym. Tworzy się w ten sposób między ciałem a rzeczami system wymiany, którego najdoskonalszym odzwierciedleniem jest malarstwo. To samo tworzywo ciała i rzeczy sprawia, że ich widzenie odbywa się w nich samych – indywidualne, niewysłowione doświadczenie sensu rzeczy widzianej bądź też ich jawna widzialność ma własną widzialność utajoną – spojrzenie malarza na dany w doświadczeniu estetycznym świat „odkrywa”, przez przeniesienie na płótno tego doświadczenia, wymiar widzialności, który w momencie samego wydarzenia pozostawał ukryty.

Ten niewidzialny wymiar widzialności to ukazana za pośrednictwem dzieła sztuki pewna idea, będąca rodzajem stylu pozwalającego formułować sensowną i spójną wypowiedź, obdarzona mocą organizowania wokół siebie środków wyrazu. To, co niewidzialne, należy tu do widzialnego jako jego druga strona, a „inteligibilność widzialnego zależy od niewidzialnego”<sup>60</sup>. Niewidzialna idea, która czyni widzialnym dzieło sztuki – nadaje sens fragmentowi muzycznemu, który słyszy bohater Prousta, sprawia, że zamalowany kawałek płótna staje się obrazem malarskim, a zbiór liter powieścią – nie ma jednak charakteru czegoś wyrozumowanego. Jest wyrazem wewnętrznej inteligibilności świata zmysłowego, który postrzega ciało artysty i przenosi w akcie ekspresji w dzieło sztuki. Nie może zostać w związku z tym w żaden sposób wyabstrahowana z dzieła, nie poddaje się pojęciowej obiektywizacji. Podobnie jak melodia słyszana w danym momencie życia Swanna traci moc, gdy ten próbuje ją analizować, przestając poddawać się ewokowanym przez nią uczuciom, ożywiająca widzialne niewidzialna idea może być dana jedynie za pośrednictwem tego, co zmysłowe: „nie ma widzenia bez przestony”, niewidzialne idee „ukazują się w przebraniu”<sup>61</sup>. Idea artystyczna nie może się objawić inaczej, jak tylko w doświadczeniu cielesnym – to, co „bezcielesne” w dziele sztuki, może być dane wyłącznie podmiotowi wcielonemu. W doświadczeniu estetycznym dzieła sztuki idee zostają uobecnione jako pewna nieobecność, otwie-

<sup>57</sup> E. Lévinas, „Intentionalité et métaphysique”, w: idem, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1974, s. 144.

<sup>58</sup> M. Merleau-Ponty, „Oko i umysł”, op. cit., s. 53.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>60</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 81.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 153.

rają pewien wymiar dzieła, nie ustanawiając przy tym treści. Są „niewidzialnym z tego świata”, jego możliwością, poświadczając wzajemną przechodność tego, co widzialne i niewidzialne.

„Jak liść od wewnątrz, w głębi swego miąższu, ma swoje unerwienie, tak idee są tkanką doświadczenia; jego stylem z początku niemym, później wypowiedzianym. Jak każdy styl rodzą się one w gęstości bytu i nie tylko faktycznie, lecz teoretycznie nie mogą się od niego oderwać, by zostać przedłożone czystemu oglądaniu”<sup>62</sup>.

„W tkance przygodności – zauważa filozof – tkwi wszakże jakaś struktura zdarzenia...”<sup>63</sup>. Właśnie ona jest źródłem tego, co określamy mianem „nadmiaru”, obecnego w sztuce w stosunku do doświadczanego na co dzień świata, a także wobec samej prezentacji malarskiej. To, co jest „cielesną formułą obecności wywoływanej we mnie przez rzeczy”<sup>64</sup>, może dzięki tej ekwiwalencji stać się początkiem kolejnego widzialnego zarysu, „widzialnego do drugiej potęgi”<sup>65</sup> – obrazu malarskiego, który jest świadectwem wzajemnej przechodności doznawania.

Malarstwo traktowane jest przez Merleau-Ponty’ego jako mowa, a więc sposób wyrazu pewnego doświadczanego sensu. Istotne jest, jak pisze filozof, nadanie pewnego określonego kształtu sensowi rozproszonemu w doświadczeniu. Zauważmy, że nie chodzi tu ani o abstrakcyjną, pojęciową kreację sensu na bazie konwencjonalnych zasady porozumiewania, ani o przypisanie odpowiednich znaczeń przedstawionym na obrazie kształtom:

„Zanim znaki czy symbole staną się dla widza i nawet dla artysty zwykłym wskaźnikiem zawartych w nich znaczeń, pojawia się ta płodna chwila, kiedy nadają one formę doświadczeniu, kiedy działający jeszcze w ukryciu sens odnajduje znaki, które mają go wyzolić i oddać w ręce artysty oraz udostępnić innym”<sup>66</sup>.

Najistotniejsze jest bowiem nadanie komunikowalnego kształtu indywidualnemu doświadczeniu, w ten sposób, by sens zawarty w dziele sztuki stał się obecny w świecie. Artystyczna interpretacja świata – sposób, w jaki artysta decyduje się dać wyraz sensowi zawartemu w doświadczeniu – jest zawsze zburzeniem starego porządku i konstytucją nowego, dzięki ustanowieniu którego w obraz wślizguje się nowy sens. Przedmioty stają się istotne, znaczące nie z powodu wartości użytkowej, lecz ze względu na zdolność składania się na pewien system nowych znaczeń – symbol świata, z którym akurat w określonej chwili artysta obcuje. Prawda malarstwa współczesnego jest niepodobna do rzeczy (według paradygmatu mimetycznego), i choć pozbawiona jest modelu zewnętrznego, mimo to jest prawdą.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 126.

<sup>63</sup> M. Merleau-Ponty, „Oko i umysł”, op. cit., s. 48.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> M. Merleau-Ponty, „Postrzeganie, ekspresja, sztuka”, przekł. E. Bieńkowska, w: idem, *Proza świata. Eseje o mowie*, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 190.

Gary Brent Madison zauważa<sup>67</sup>, że dzieło sztuki – akt malarskiej ekspresji – stanowi jednocześnie refleksyjny akt odstąpienia i poznania, gdyż – jak pisze autor *Oka i umysłu* – jest „odwołaniem się do rozumu, który ogarnąłby swe własne początki”<sup>68</sup>. Nie chodzi tu jednak o ruch heglowskiego Ducha Absolutnego rozpoczynającego wędrówkę ku rozpoznaniu się w swych wytworach. Malarstwo staje się aktem refleksji nad własnymi nierefleksyjnymi uwarunkowaniami – jest nimi akt percepcji, który wprowadza do świata sens, nieobecny ani w rzeczach, ani w „nieuformowanym” życiu malarza. Proces kształtowania tego sensu jest równoczesny z procesem twórczości artystycznej. Zwrócenie się artysty ku, jak pisze Merleau-Ponty, „projektowi nieskończonego Logosu”<sup>69</sup> oznacza podjęcie, wpisanej w twórczość, próby uzasadnienia własnych podstaw. Akt refleksji jest tutaj nierozdzielny z aktem ekspresji. O ile ekspresyjny akt spełnia „archeologiczną” funkcję powrotu, za pośrednictwem tego, co w nim wyrażane, do źródłowej bezpośredniości, o tyle wynika on z „teleologii” świadomości, zmierzającej ku uzasadnieniu siebie samej na podstawie tej bezpośredniości.

Czy jednak takie uzasadnienie jest w pełni możliwe? Czy faktycznie stoiśmy tu na drodze wiodącej ku samouzasadniającemu się rozumowi? Jeśli Merleau-Ponty pisze: „Widzenie nie jest modusem myślenia, czyli daną sobie obecnością, jest danym mi środkiem doprowadzenia siebie w sobie do nieobecności, towarzyszeniem od wewnątrz rozszczepianiu się samego Bytu, u którego kresu dopiero zamykam się w sobie”<sup>70</sup>, to wpisuje co prawda teleologię rozumu w ontologiczne struktury wyłaniania się sensu, jednak wskazuje jednocześnie na nigdy niezakończony proces owego „powrotu do siebie”. Jak bowiem zauważa Claude Lefort:

„Widzenie, jak bez przerwy powtarza autor, jest otwarciem się na Bycie. Ale czym jest owo otwarcie domagające się rozbicia słowa, jego wdarcia się do widzialnego i powtórnego rozbicia – tym razem przez słowo – własnego zamknięcia ustawicznie i daremnie odnawianego? Czym jest owo otwarcie, w którym wraz z nieustannie ponawianym dążeniem do czegoś wcześniejszego, poprzedniego każda rzecz wydaje się odłamkiem, odpadem porzuconym na jej szlaku?”<sup>71</sup>.

Doświadczenie estetyczne stanowiłoby więc formę filozoficznej samowiedzy, jednak polegałaby ona głównie na uświadomieniu niemożliwości samowiedzy pełnej. Refleksyjny powrót do siebie dokonuje się bowiem w łonie tego, co wydarzeniowe – nie jest wynikiem rozpoznania siebie w obcym, lecz uświadomieniem obcości, towarzyszącej nam samym, stałym poszukiwaniem podstawy ostatecznej w strukturze, której ontologiczna charakterystyka polega na ciągłym „rozszczepianiu” na widzącego i widziane.

<sup>67</sup> G. Brent Madison, *La phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty*, Klincksieck, Paris 1973, s. 97.

<sup>68</sup> M. Merleau-Ponty, „Wątpienia Cézanne’a”, w: idem, *Oko i umysł*, op. cit., s. 87.

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> M. Merleau-Ponty, „Oko i umysł”, op. cit., s. 60.

<sup>71</sup> C. Lefort, „Ciało, cielesność, czyli Maurice Merleau-Ponty”, przekł. J. Skoczylas, St. Cichowicz, w: M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł*, op. cit., s. 213.

Powrót do siebie i rozpoznanie objawionego w doświadczeniu sensu są więc jedynie etapem na drodze uczestniczenia w procesie stawania się światem, który objawia nam doświadczenie estetyczne.

### **The (Meta)reflexive Dimension of Aesthetic Perception.**

This article presents the problem of relation between philosophical and aesthetic experience. According to Merleau-Ponty the non-discursive, ante-predicative experience has been commonly omitted by the objectivist theories. Focusing on this kind of experience, which is evident in our contact with works of art, leads us to the modification of philosophical language. Linguistic articulation of this experience always somehow obscures the original relation with the work of art and, indirectly, with the world as such as presented in it. The philosophical mode of description, when a philosopher is self-conscious of such operation, persuade us to acknowledge the aesthetic experience as a meta-reflective act. It reveals our original, non-discursive relation with the world and, at the same time, proves that no absolute knowledge about this relation is possible. To speak about something is always to distance oneself from it. Processual character of our experience constitutes non-fundamentalist, anti-dogmatic philosophical reflection in which discursive knowledge and non-discursive experience are intertwined, and none of them is subjected to the other.

Agnieszka Wesołowska

### „Świat przeżywany” a doświadczenie estetyczne w filozofii Merleau-Ponty’ego

„... Θωμεν ουν δύο (...) είδη των οντων, το  
μεν ορατόν, το δε αιδέζ.”

„... przyjmijmy więc (...) dwa rodzaje bytów: pierw-  
szy widzialny, a drugi niewidzialny.”

Platon, Fedon

Przedmiotem niniejszego artykułu jest problem „świata przeżywanego” w ujęciu Merleau-Ponty’ego, który w późnym okresie twórczości czyni go centralnym zagadnieniem swej filozofii. Niezwykle znaczące jest jednak to, iż główną, wykraczającą poza dyskurs teoretyczny inspirację dla rozstrzygnięcia owego filozoficznego problemu stanowi doświadczenie estetyczne. Zamyśl poniższych rozważań wyrasta z przekonania, iż filozofia oraz sztuka tworzą swoisty dialog, pełniący funkcję „nad-refleksji” (metarefleksji), w ramach której może być dokonywana istotna dla współczesnej kultury oraz cywilizacji transgresja poza epistemologiczne uroszczenia rozumu. Na gruncie poniższych rozważań zmierzam do pokazania, iż doświadczenie spełnia w filozofii Merleau-Ponty’ego funkcję sensotwórczą. Na taką koncepcję naprowadza francuskiego przedstawiciela fenomenologii doświadczenie estetyczne. Jako doświadczenie źródłowe, *aisthesis*, ze względu na możliwość czerpania ze źródeł artykulacji znaczeń poprzez analizę dzieła sztuki staje się ono dla Merleau-Ponty’ego drogą wiodącą do zrozumienia pierwotnej relacji człowieka ze światem przeżywanym, w której poszukuje on początków znaczenia. Estetyczny zwrot fenomenologii, „zapoczątkowany przez Dufrenne’owskie uprzywilejowanie doświadczenia estetycznego”<sup>1</sup>, właśnie w filozofii późnego Merleau-Ponty’ego znajduje swe najpełniejsze odzwierciedlenie. *Okło i umysł* oraz *Widzialne i niewidzialne* należą do tych dzieł francuskiego filozofa, w których zakres aprioryczności rozciąga się pomiędzy człowiekiem a światem. U Merleau-Ponty’ego warunki doświadczenia zaprojektowane zostały w nim samym. Wzorowym jego przykładem jest dlań możliwe dzięki ciału doświadczenie zmysłowe. Dlatego też ciało ma w jego rozumieniu po-

<sup>1</sup> Zob. I. Lorenc, „Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej”, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania / interpretacje / rozwinięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 53.

dwójny status. Pośrednicząc między człowiekiem a światem, odgrywa tym samym podwójną rolę: stanowiąc wewnątrz świata, jest zarazem zewnętrzną, fundującą otwarcie na świat stroną ludzkiej egzystencji.

Inicjując w *Widzialnym i niewidzialnym* oryginalną, wertykalną perspektywę ontologicznych rozważań, przedstawiciel francuskiej fenomenologii dociera do samej źródłowości pojęć, których dalsza redukcja nie jest już możliwa. Na wertykalną perspektywę bytu naprowadza Merleau-Ponty’ego analiza dzieł sztuki, możliwa właśnie dzięki *aisthesis*. Kompilacja estetyki i fenomenologii w jego twórczości stanowi argument przemawiający za tym, iż Husserlowski postulat powrotu do rzeczy samych interpretować można również jako metafizologiczną próbę odnalezienia źródłowej płaszczyzny sensu, wspólnej dla wielu dziedzin ludzkiej aktywności i kultury.

### Inspiracje husserlowskie

Maurice Merleau-Ponty należy (obok Sartre’a) do pierwszego pokolenia francuskich fenomenologów. Jako protagonista fenomenologii we Francji, wychodząc od analiz Husserla, przekroczył horyzonty wyznaczone przez jej twórcę. Nawiązując do filozofii późnego Husserla, podejmuje problematykę ontologii świata przeżywanego, a zarazem czyni z podmiotu ludzkiego egzystencję cielesną odniesioną do pierwotnej, przedpredykatywnej, uniwersalnej sfery ontologicznej, sfery obecności świata zmysłowego, „w którym dzięki percepcyjnym i ekspresyjnym zachowaniom «ciała własnego» rodzą się także załączki sensu (natura przerasta w kulturę)”<sup>2</sup>. Merleau-Ponty podobnie jak Husserl analizuje ludzkie doświadczenie świata. Pogłębiając jego aspekty, rozpoczyna od fizjologii, przez doświadczenie własnego ciała i innych ciał oraz poszukiwanie sensu historii, aż po metafizykę. Zawartość merytoryczna, która się konstytuuje podczas filozoficznego namysłu, jest nade wszystko oryginalną twórczością francuskiego filozofa.

Spośród dzieł Husserla za najbardziej inspirujące Merleau-Ponty uznaje *Kryzys nauk europejskich*. Jego zdaniem w nim zarysowana zostaje – sprzeczna z początkowym projektem fenomenologii – nowa, atrakcyjniejsza od niego perspektywa filozoficzna<sup>3</sup>. W rozumieniu Merleau-Ponty’ego uznanie przez Husserla *Lebenswelt* za główny przedmiot fenomenologii stanowi następstwo, wynik ewolucji myśli, związany z odrzuceniem przez niego refleksji formalnej<sup>4</sup>. Co więcej, według Merleau-Ponty’ego w artykule *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* „Husserl docenił wartość, jaką ma dla filozofa historia odsłaniająca przed nim *Gemeingeist*. (...) Powiedzieć, że historia

<sup>2</sup> J. Migasiński, *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia «herezji»*, w: *Fenomenologia francuska*, op. cit., s. 22.

<sup>3</sup> Zob. E. Husserl, „O pochodzeniu geometrii”, w: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, przekł. Z. Krasnodębski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1991, s. 9 (przyp. tłum.).

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*. Cyt. za polskim przekładem: „Filozof i socjologia”, przekł. A. Zinslerling, w: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, red. Z. Krasnodębski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 140.

uczy filozofa *Gemeingeist* – pisze francuski filozof – to powiedzieć, że umożliwia mu ona zastanawianie się nad komunikacją podmiotów”<sup>5</sup>. Dzięki Husserlowi z okresu późniejszej działalności filozoficznej, w której powraca on do problemów historii, równie ważnym zagadnieniem jest język. Dlatego też „pierwszym zadaniem filozofii w stosunku do języka wydaje się teraz – zdaniem Merleau-Ponty’ego – odsłanianie nam naszej przynależności do pewnego systemu mowy, którym posługujemy się w pełni skutecznie, ponieważ dany jest nam tak bezpośrednio jak ciało”<sup>6</sup>. Ma to fundamentalne znaczenie dla wyznaczenia zadania, jakie przed swą filozofią w późnym okresie twórczości stawia Merleau-Ponty.

„Filozofia języka – jak pisze – przestaje być przeciwstawiana lingwistyce empirycznej. Nie jest już uważana za próbę całkowitej obiektywizacji języka stanowiącej przeciwieństwo wiedzy naukowej. (...) Przeciwnie, staje się ponownym odkryciem podmiotu mówiącego, czym różni się od nauk językoznawczych, te bowiem niezmiennie traktują go jako rzecz. (...) Filozofem jest ten, kto dostrzega, że znajduje się wewnątrz języka, którym mówi. Refleksja fenomenologiczna (...) powinna odkrywać to, co sprawia, że istnieje mowa, pomimo wszystkiego, co wiemy na temat przypadkowości i zmian znaczeń współtworzących język, powinna odkrywać paradoks zwróconego ku przyszłości mówiącego i rozumiejącego podmiotu. W aktualnej mowie odnajdujemy światło, którego nie ma w żadnej spośród ekspresji jedynie «możliwych». (...) Przejście przez aktualność jest odtąd koniecznym warunkiem każdej wartościowej filozofii”<sup>7</sup>.

Takie ujęcie, rozumienie języka pozwala Merleau-Ponty’emu na wypracowanie nowych kategorii języka filozoficznego, który określa mianem nad-refleksji. Francuski filozof czerpie z pośmiertnie opublikowanych fragmentów myśli Husserla, w których mowa jest o tym, że „ucieleśnienie językowe przekształca przemijające zjawisko wewnętrzne w byt idealny”<sup>8</sup>. Idealność ta staje się teraz swoistą możliwością języka. Myśli Husserla w tym kontekście mają istotne znaczenie dla twórczego projektu Francuza. Na gruncie późnej filozofii Merleau-Ponty’ego mowa partycypuje bowiem w porządku *Lebenswelt*.

Pomiędzy *Kryzysem* Husserla a *Widzialnym i niewidzialnym* Merleau-Ponty’ego dopatrzeć się można formalnej wspólnoty celów w późnych okresach intelektualnych twórczości obydwu filozofów, którzy wyznaczają filozofii konkretne zadania. Merleau-Ponty na kartach swego ostatniego dzieła podejmuje próbę zniesienia opozycji pomiędzy *Lebenswelt* a filozofią, gdyż jak pisze: „Między *Lebenswelt* jako Bytem uniwersalnym i filozofią jako szczytowym wytworem świata nie ma rywalizacji czy antynomii: to właśnie ona go odkrywa”<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 138.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>8</sup> Ibidem. Por. też E. Husserl, „Ursprung der Geometrie”, *Revue Internationale de Philosophie* 1939, s. 210. [Obecnie w: E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, t. VI, Den Haag 1954.]

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*; suivi de notes de travail, red. C. Lefort, Gallimard 1964. Cyt. za polskim przekładem: *Widzialne i niewidzialne*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996, s. 175.



## Estetyczny zwrot fenomenologii a doświadczenie

W filozofii późnego Merleau-Ponty’ego prymat widzenia nad poznaniem implikuje twierdzenie, iż widzenie i myślenie stanowią aspekty tego samego bytu. Człowiek, a zarazem byt jest projektem świata, który realizuje się wraz z typową dlań dialektyką widzialnego i niewidzialnego, przy czym ludzkie artykulacje sensu sięgają momentu stykania się – otwierającego się na to, co inne – człowieka z przedobiektywnym horyzontem świata („światem przeżywany”).

Analizując traktowane jako źródłowy sposób postrzegania zmysłowego doświadczenie estetyczne, Merleau-Ponty znajduje odpowiadające jego programowi filozoficznemu zaczerpnięte ze sztuki środki wyrazu, które umożliwiają opis źródłowej relacji podmiotu ze „światem przeżywany”. W jego późnej filozofii relacja owa jest tym, co w ogóle umożliwia ludzką artykulację sensu. Doświadczenie estetyczne, ukazane przez Merleau-Ponty’ego na przykładzie malarstwa Cézanne’a, jest szczególnym miejscem, w którym splot człowieka i świata staje się przedmiotem przedstawienia.

„Cézanne nie przedstawia już natury, jak np. malarstwo renesansowe, lecz samą widzialność świata, jego ukazywanie się. Na skutek kubistycznej rewolucji świat konstytuowany w malarstwie jest miejscem zmagania się z materią niewidzialnego (tego, co «po drugiej stronie» przedmiotu). Oddające istotę naszych relacji ze światem malarstwo to stanowi ślad i dowód nierozłączności widzącego i widzialnego, odczuwającego i odczuwanego, oka i umysłu, widzenia i ruchu”<sup>10</sup>.

Również Merleau-Ponty stawia przed fenomenologią w wersji przez siebie projektowanej zadanie opisu jedności człowieka ze światem przezeń przeżywany.

Według francuskiego myśliciela sens nie jest niczym danym raz na zawsze. Konieczne jest współdziałanie tego, co umysłowe, z tym, co zmysłowe. Rzeczywiste widzenie stanowi proces polegający na ciągłym przeżywaniu, na przebiegającym wewnątrz syntetyzowaniu heterogenicznych aspektów bytu. Jest wyzwającym sens ruchem naprzemiennego uzupełniania, wypełniania form. Powrót do „świata przeżywanego” oznacza dla Merleau-Ponty’ego uznanie nierozłącznego trwania przeżywającego podmiotu ze „światem przeżywany”. Mamy tu do czynienia z obustronnym procesem konstytuowania się sensu, który wyzwala się podczas źródłowych mechanizmów zachodzących pomiędzy widzialnym (światem) i widzącym (podmiotem). Istotą jest to, co „pomiędzy”. Zadanie filozofa polega na ukazaniu niewidzialnych związków i dystansu, odległości między rzeczami, między światem a postrzegającym ciałem widzącego. Oto właściwa wykładnia problemu *Lebenswelt* na gruncie fenomenologii późnego Maurice’a Merleau-Ponty’ego.

<sup>10</sup> I. Lorenc, „Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej”, op. cit., s. 57.

Ukazanie głębi (źródłowych pokładów znaczenia) realizuje on przez odsłonięcie dystansu pomiędzy światem a doświadczającym go bytem. W kontekście celu jego filozofii warto posłużyć się kategoriami (symboliką) sztuki.

„O ile klasyczna filozofia (oraz klasyczna sztuka) dążyła do spełnienia idei absolutnej bliskości pierwowzoru i przedstawienia, Merleau-Ponty’emu chodzi o pokazanie, że przedstawienie jest tworzeniem różnicy, dystansu, sposobem zabudowania i eksponowania przestrzeni «pomiędzy». To z tej przestrzeni bowiem rodzi się wszelka refleksja i język. Według francuskiego filozofa «myślenie malarstwa» nie jest wyznaczaniem punktu identityczności rzeczy przedstawiającej i przedstawianej, lecz wydobywaniem przestrzeni różnicy; jest ekspresją mojego cielesnego oddzielenia się od rzeczy i rzeczy ode mnie”<sup>11</sup>.

Sensotwórczą funkcję doświadczenia Merleau-Ponty uwyrażnia przez ukazanie doświadczenia estetycznego, przez odsłonięcie tego, co w codziennym postrzeganiu świata nie jest dostępne, a co leży u podstaw jako źródłowe ukazywanie się fenomenu. W tym sensie jego późna fenomenologia stanowi – wymagającą nieustannego wysiłku rozumienia – naukę o źródłowym zjawianiu się fenomenów należących do przedpredykatywnej sfery *Lebenswelt*.

### Teoretyczne źródła destrukcji „świata przeżywanego”

Na kartach ostatniego dzieła Merleau-Ponty tropi teoretyczne źródła trudności związane ze „światem przeżywanym”. Nie pokonując aporii, wskazuje przynajmniej sześć ujęć, ze względu na które dokonuje się destrukcja *Lebenswelt*. Należą do nich: wiara percepcyjna, nauka (scjentyzm), filozofia refleksji, sensualizm, ogląd istoty, ontologia i dialektyka Sartre’a.

#### 1. Krytyka wiary percepcyjnej

Wiara percepcyjna jest tym elementem wcześniejszego stanowiska, które poddaje Merleau-Ponty rewizji i krytyce na gruncie swej późnej filozofii. „Koncepcja ta jedynie pokazywała, ale nie rozwiązywała rzeczywistego problemu: jak przechodzi się od «sensu percepcyjnego» do «sensu językowego» od «zachowania» w świecie do «tematyzowania» świata”<sup>12</sup>. Perspektywa ta nie jest właściwa. Zdaniem francuskiego filozofa „prywatne światy są «światami» tylko dla ich posiadaczy, a nie są [jedynym, wspólnym – A.W.] światem”<sup>13</sup>. Wiara percepcyjna nie wyjaśnia dostatecznie struktury poznania, ponieważ wiąże nierozzerwalnie na sposób presupozycji podmiot ze światem naturalnym, a jako taka nie służy rozjaśnieniu problemu *Lebenswelt*.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>12</sup> J. Migasiński, „Merleau-Ponty Maurice”, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. III, red. B. Skarga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 277.

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 24.

## 2. Krytyka nauki

Nauka nie dostarcza poznaniu żadnej źródłowej wiedzy. Zakłada wiarę postrzeżeniową, lecz jej nie rozjaśnia<sup>14</sup>. Wszystko, co wiemy o świecie, pochodzi z doświadczenia. Na gruncie nauki można jedynie w sposób wybiórczy rozważać poszczególne aspekty świata. Jak pisze Merleau-Ponty, „nauka, odkąd idzie o zrozumienie jej przez samą siebie w sposób ostateczny (...) obca [jest – A.W.] problemowi *sensu bycia*”<sup>15</sup>. Nauka nie jest w stanie objąć, a zarazem obrać za przedmiot dociekań przedobiektywnego, zakorzonego w *logosie* środowiska, jakim jest „świat przeżywany”.

## 3. Krytyka filozofii refleksji

Filozofia refleksji zastępuje świat bytem pomyślanym. „Sądzi ona – pisze Merleau-Ponty – że może zrozumieć nasze pokrewieństwo ze światem tylko tak, że je najpierw *zniszczy*, by potem *odtworzyć*, jedynie konstytuując je, wytwarzając”<sup>16</sup>. Wychodzi ona od zasady, że każde spostrzeżenie, aby być moim przedstawieniem, musi zostać pomyślane. Merleau-Ponty nawiązuje w tym sensie do Kanta, który w *Krytyce czystego rozumu* pisze następująco: „Przedstawienie «Myśle» musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane”<sup>17</sup>. Myślenie polega na dokonywaniu syntez. Spostrzeżona rzecz jest całością dokonań syntetycznych, które zostają wyeksplikowane w ramach refleksji. Dlatego też na gruncie filozofii refleksji mamy do czynienia z destrukcją „świata przeżywanego”. Traktuje ona świat jako czysty korelat myślenia. Merleau-Ponty stwierdza ostatecznie, iż „filozofia refleksyjna jako wątplenie metodyczne i sprowadzenie otwarcia na świat do «aktów duchowych», do wewnętrznych relacji idei z ideatum, jest po trzykroć niewierna temu, co sama zamierza rozjaśniać: niewierna widzialnemu światu, niewierna temu, kto go widzi i niewierna swym związkom z innymi «widzącymi»”<sup>18</sup>. Co więcej: „Taka refleksja nie znajduje [zdaniem francuskiego filozofa – A.W.] źródłowości”<sup>19</sup>.

## 4. Krytyka sensualizmu

Sensualizm jest według Merleau-Ponty’ego kolejnym teoretycznym źródłem destrukcji „świata przeżywanego”. Nie jest on warunkiem koniecznym, a tym bardziej wystarczającym ogarnięcia uniwersalnego horyzontu świata. Sensualizm redukuje świat do stanów człowieka. „Ilekoć w myśleniu filozoficznym występuje tendencja psychologiczna, znaczenie rzeczywistości redukuje się i wyjaśnia w terminach psychiki, struktury świadomości myślącej

<sup>14</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 29.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>17</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przekł. R. Ingarden, Wydawnictwo ANTYK, Warszawa 1957, s. 155, B 132.

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 45.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 45 (przyp. red. francuskiego).

go podmiotu lub genezy jego myśli<sup>20</sup>. Pierwszym aktem filozoficznym jest natomiast powrót do „świata przeżywanego”. Należy przywrócić podmiotowi sposób obchodzenia się ze światem, który podlega zafałszowaniu na drodze sensualistycznych analiz.

### 5. Krytyka oglądu istoty

Zanurzona w bycie egzystencja nie może – zdaniem francuskiego filozofa – dokonać oddzielenia bytu od faktu, od tego, co w bycie pewnego indywiduum odnajdujemy jako jego „co”. W ramach redukcji eidetycznej przyjmuje się, iż „wszelkie usiłowanie, żeby zrozumieć od wewnątrz i począwszy od źródeł spektakl świata, wymaga naszego oderwania się od rzeczywistego rozwoju naszych postrzeżeń i naszego postrzegania świata, wymaga zadowolenia się ich istotą, zaprzestania przez nas mieszania się z konkretnym strumieniem naszego życia po to, by wytyczyć całościowy kształt i główne artykulacje świata, na który ono się otwiera<sup>21</sup>. Według Merleau-Ponty’ego wyjaśnienie jedności podmiotu ze „światem przeżywanym” nie jest możliwe poza porządkiem, w jakim doświadczany jest świat. Zdaniem autora *Widzialnego i niewidzialnego* istota nie jest pozytywnym bytem, lecz czymś niezmiennym. Byt jest z racji swej natury czymś wciąż trwającym, zmieniającym się. Dlatego też filozofia, pytająca o uniwersalny byt, nie może być badaniem istot, lecz odtwarzaniem pierwotnych relacji pytającego z nieustannie trwającym bytem. Ma ona dostarczyć pierwszych wypowiedzi na temat świata.

### 6. Krytyka ontologii i dialektyki Sartre’a

Merleau-Ponty ostrze swej krytyki wymierza w wątki ontologii i dialektyki Sartre’a, przedstawione w dziele *Byt i nicość*. Radykalne przeciwstawienie tytułowych pojęć, czyli „bytu-w-sobie”, rzeczy, i „bytu-dla-siebie”, świadomości, nazywa Merleau-Ponty myśleniem negatywistycznym. Zamiast opisywać realną sytuację człowieka w świecie jako mieszanie bytu i nicości, dialektyka absolutnych opozycji dostrzega jedynie dychotomię. Rzeczywistość ludzka traktowana jest przez Sartre’a jako brak<sup>22</sup>. Utożsamienie egzystencji z nicością nie pozwala według Merleau-Ponty’ego zrozumieć apriorycznych struktur świata przeżywanego. W strukturze świata nie ma miejsca na nicość.

„Sartre zamierza – pisze Merleau-Ponty – zdać sprawę z naszego pierwotnego dostępu do rzeczy, zawsze w podtekście zakładanego w filozofiach refleksyjnych (...). Z chwilą, gdy pojmuję siebie jako negatywność, a świat jako pozytywność, nie może już być mowy o interakcji, bo wychodzę wszak całkowicie z samego siebie naprzeciw masywnemu światu; między nim a mną nie ma ani punktu styku, ani zazębiania się, ponieważ jest on Bytem, a ja niczym<sup>23</sup>.”

<sup>20</sup> W. A. Luipen, *Fenomenologia egzystencjalna*, przekł. B. Chwedeńczuk, Pax, Warszawa 1972, s. 38.

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 57.

<sup>22</sup> Por. J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przekł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 142.

<sup>23</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 63.

Relacja pomiędzy podmiotem a światem zostaje w takim ujęciu zniweczona. Ludzka egzystencja według Merleau-Ponty’ego nie trwa – jak u Sartre’a – w radykalnej opozycji do bytu „rzecowego”. Przyjęcie wertykalnej w stosunku do bytu perspektywy pozwala filozofowi dostrzec możliwość podniesienia konstytuującej podmiot pustki do drugiej potęgi, która ujawni się jako sama pełnia tego, co się prezentuje<sup>24</sup>. Na kartach *Widzialnego i niewidzialnego* Merleau-Ponty, dając wyraz nowej dialektyce („hiperdialektyce”) argumentuje, iż rzeczy mogą się zmysłowo prezentować tylko wtedy, gdy nic podmiotu od nich nie oddziela<sup>25</sup>.

### Rozstrzygnięcia Merleau-Ponty’ego

Przez odsłonięcie teoretycznych źródeł destrukcji *Lebenswelt* ujawnia Merleau-Ponty trudności, które rodzą się na drodze rozumowania, podejmującego problem „świata przeżywanego”. Krytyka destrukcyjnych ujęć jest jedynie preparacją do pozytywnej realizacji programu późnej filozofii Merleau-Ponty’ego – stanowi zaledwie preludium zakrojonego na wielką skalę ostatniego dzieła twórcy fenomenologii percepcji, którego centralnym zagadnieniem jest *Lebenswelt*. W *Widzialnym i niewidzialnym* filozof daje wyraz próbie przewyciężenia refleksji pojęciowej, która zniekształca moment pierwotnego kontaktu podmiotu z tym, co pre-dane. Wypracowuje zarazem oryginalny dyskurs, który określa mianem – zdolnej uchwycić sposób widzenia (dania) rzeczy, zanim jeszcze zostaną one nazwane – n a d - r e f l e k s j i . W tym kontekście Merleau-Ponty pisze następująco: „Właściwością zapytywania filozoficznego jest (...) dociekanie, co to znaczy pytać i co to znaczy odpowiadać”<sup>26</sup>. Kluczem do właściwego zapytywania filozoficznego, „dostąpienia poprzez refleksję do uniwersalności myślowej”, w późnej filozofii Merleau-Ponty’ego jest rozumiany jako „bycie poza sobą” dystans, na mocy którego odwoływanie się do świata oraz wkraczanie na drogę refleksji zyskuje swą prawomocność. W tym sensie francuski myśliciel pisze, iż:

„Moje dostąpienie poprzez refleksję do uniwersalności myślowej, nie odkrywając wcale tego, czym jestem jakoby od zawsze, jest ugruntowane przenikaniem się mojego życia z innymi drogami życiowymi, mojego ciała z widzialnymi rzeczami, mieszaniami mojego pola postrzeżeniowego z polem innych, spleceniem się mego trwania z innymi. (...) Mogłem tu odwoływać się od świata i od innych do siebie samego, i wkraczać na drogę refleksji tylko dlatego, że wprzód byłem poza sobą, w świecie, pośród innych, i doświadczenie to przecież w każdej chwili żywi moją refleksję. Taka oto jest całościowa sytuacja, z której filozofia winna zdawać sprawę”<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 126. Merleau-Ponty podąża w ten sposób śladami Heideggera, który w tekście *Co to jest filozofia?* pisze następująco: „Co to jest filozofia, uczymy się poznawać i wiedzieć tylko wtedy, gdy doświadczamy, w jaki sposób filozofia jest. Istnieje ona w sposobie odpowiadania, które następuje na głos Bycia bytu.” (Por. M. Heidegger, „Co to jest filozofia?”, w: „Heidegger dzisiaj”, *Aletheia* 1990, nr 1 (4), red. P. Marciszuk, C. Wodziński, s. 47).

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 60.

Filozofia pojmowana jest przez późnego Merleau-Ponty'ego jako szczególnego rodzaju metarefleksja, tzn. refleksja, którą poprzedza pre-refleksyjne doświadczenie świata. Należy w tym momencie podkreślić, iż autor *Widzialnego i niewidzialnego* pojmuje człowieka jako „ek-stazę pośród rzeczy”<sup>28</sup>. Argumentuje w tym kontekście następująco: „Właśnie dlatego, że w tym, co mam najbardziej własnego, jestem niczym, nic mnie nigdy nie oddziela ode mnie samego, lecz również nic we mnie nie zwraca na siebie mojej uwagi”<sup>29</sup>. Oznacza to odwrót od *cogito* w stronę świata. „Czyste Ja z owego «myśle» – jak pisze G. Deleuze – stanowi zatem pozór (*appearance*) początku”<sup>30</sup>, powrót do „świata przeżywanego”. Merleau-Ponty przewycięża tym samym filozofię świadomości. Pisze w tym kontekście następująco:

„Świat nie jest już ugruntowany na «ja myślę», jak to, co związane, na tym, co wiąże; tym, czym «jestem», jestem tylko na dystans, tam, w tym ciele, tej osobie, tych myślach, które przed siebie wysuwam i które są tym, co mi najbliższe, a jednak w pewnym oddaleniu; i odwrotnie, tego świata, który nie jest mną, trzymam się równie blisko jak siebie samego, jest on w pewnym sensie tylko przedłużeniem mego ciała; mam podstawy, żeby mówić, iż jestem światem”<sup>31</sup>.

W ten sposób wyraża on przekonanie, iż zorientowane na zewnątrz bycie człowieka znajduje się (zawiera) wewnątrz świata. Przekonanie o jedności egzystencji ze światem oddaje Merleau-Ponty w postaci nierozzerwalnej więzi pomiędzy *cogito* prerrefleksyjnym a przedrefleksyjnym światem. Należy podkreślić, iż prerrefleksyjne *cogito* poprzedza wszelką refleksję na temat świata widzialnego, realnego. Francuski filozof odstawia w ten sposób nierozzerwalny związek pomiędzy prerrefleksyjnym *cogito* a przedrefleksyjnym światem (*Lebenswelt*).

### ***Lebenswelt* jako problem wyrazu jedności „widzialnego” i „niewidzialnego”**

Wykraczając poza granice refleksji, Merleau-Ponty dąży do wypracowania swoistej nadrefleksji, w ramach której możliwe byłoby sprostanie trudności wyrażenia uprzedniego wobec dyskursu językowego związku podmiotu ze „światem przeżywanym”. W takiej „logocentrycznej perspektywie stawia sobie za cel opisanie egzystencji *lió w*, które stanowią podstawowe ustrukturuwanie pola transcendentального – a które są zawsze stonkiem działającego (ja mogę) i pola zmysłowego lub idealnego”<sup>32</sup>.

Merleau-Ponty wprowadza bardzo istotne rozróżnienie w obrębie „działającego ja”<sup>33</sup>. Odróżnia uczestniczące w „transcendentálním” porządku *Lebenswelt* ciało (jako „Działającego zmysłowo”) i mowę (jako „Działające

<sup>28</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>29</sup> Zob. ibidem.

<sup>30</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 193.

<sup>31</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 66.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 176.

<sup>33</sup> Zob. Ibidem.

go idealnie”). W jego późnej filozofii mamy zatem do czynienia z pogłębieniem, zacieśnieniem relacji podmiotu ze światem przeżywany, w którym partycypuje już nie tylko (zmysłowo) ludzkie ciało, lecz także (w sposób idealny) mowa. Odróżnionym aktywnościom, które uczestniczą w porządku *Lebenswelt*, „to znaczy w porządku transcendencji przynoszących «swoją» przedmiot”, można odpowiednio przypisać obszary, na gruncie których partycypują one w porządku *Lebenswelt*. O ile w przypadku ciała obszarem partycypacji ze „światem przeżywany” jest pole zmysłowe (widzialne), o tyle uczestnicząca w porządku *Lebenswelt* mowa partycypuje w nim w obszarze pola idealnego (niewidzialnego). Milcząca strona językowej artykulacji jest tym, co znaczące na gruncie zarówno filozofii, jak i literatury. Zaletą mowy – jak pisze Merleau-Ponty – jest to, że „ona sama odsyła nas do tego, co znaczy, sama znika nam z oczu na mocy własnego działania; jej triumf polega na tym, że usuwa się i daje nam dostęp”<sup>34</sup>.

Niewidzialna, „milcząca” strona artykulacji jest istotą nie tylko literatury czy filozofii, lecz także muzyki i malarstwa, które również nakierowane są na eksplorację tego, co niewidzialne. W pisany równolegle z niedokończonym dziełem eseju *Oko i umysł. Szkice o malarstwie* Merleau-Ponty daje wyraz przekonaniu, iż „swoistością widzialnego jest posiadanie niewidzialnej strony, gdzie niewidzialne w sensie ścisłym jest jego podszewką, uobecnionej jako pewna nieobecność”<sup>35</sup>. To, co niewidzialne, stanie się zdaniem filozofa rzeczywiste, zostanie tajemnym sposobem odkryte. Filozof niczym malarz osiągnąć może „obie krańcowości”. Widzenie jest dla Merleau-Ponty’ego „spotkaniem jakby na skrzyżowaniu, wszystkich aspektów Bytu (...). A więc to niemy Byt właśnie odsłania tu swoje znaczenie”<sup>36</sup>. Dzięki nadrefleksji możliwe się staje uchwycenie, a zarazem swoistego rodzaju eksplikacja zakrytych aspektów Bytu, niemożliwych do wyrażenia na gruncie teoretycznego dyskursu. W innym eseju o malarstwie, zatytułowanym „Wątpienie Cézanne’a”, Merleau-Ponty opisuje wyspecjalizowaną do uchwycenia przedmiotów oddalonych perspektywę naszego postrzegania: „Perspektywa żywa, perspektywa naszego postrzegania nie jest perspektywą geometryczną czy fotograficzną. W percepcji przedmioty bliskie wydają się mniejsze, a przedmioty oddalone – większe”<sup>37</sup>. Można się dopatrzeć w tych słowach namysłu nad prymatem widzenia, fenomenologicznym prymatem naoczności, w ramach którego – badający rozmaite wymiary postrzegania (widzenia) Merleau-Ponty odsłania nowe wymiary, a ich eksploracja stanowi dlań wyzwanie.

Fakt wielozmysłowości jako odpowiedź na wezwanie płynące ze „świata przeżywanego” odkrywa Merleau-Ponty w dziele sztuki. Właściwą domeną sztuki jest ruch transakcji pomiędzy różnego rodzaju zmysłami a światem, analizowany przez francuskiego filozofa celem powrotu do *Lebenswelt*. We

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, „Ekspresja w świetle doświadczenia i refleksji”, w: *Proza świata. Eseje o mowie*, przekł. J. Skoczylas, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 117.

<sup>35</sup> M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, przekł. S. Cichowicz, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 62.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>37</sup> M. Merleau-Ponty, „Wątpienie Cézanne’a”, w: idem, *Oko i umysł*, op. cit., s. 78.

wspomnianych esejach „Merleau-Ponty określa malarstwo jako przykład sięgania po «Logos estetyczny»”<sup>38</sup>, którego odnalezienie stanowi jego reakcję na współczesną kondycję filozofii, gdzie nastąpiło przesilenie pewnych form języka, filozoficznego dyskursu. Toteż realizując w ostatnim dziele swój fenomenologiczny projekt, logikę pojęć metafizyki zastępuje on taką logiką, którą poprzedza sens, tzn. logiką „świata przeżywanego”. Wszelki sens i znaczenie zarówno dzieła sztuki, jak i dzieła filozoficzne czerpie zawsze z jednego, wspólnego, uniwersalnego świata. Bycie w świecie oznacza bycie w strukturze wieloznacznej<sup>39</sup>, której wyrażenie, dotarcie do Logosu „świata przeżywanego” jest wyzwaniem filozofii na drodze powrotu do *Lebenswelt*. W kontekście filozoficznych eksploracji dokonywanych na gruncie sztuki warto przytoczyć niezwykle adekwatne w tym względzie następujące słowa J.-F. Lyotarda:

„Jeśli filozofowie wykazują niejakie zainteresowanie sprawami sztuki, to jest tak dlatego, że mają nadzieję znaleźć tam takie doświadczenie tego, co zmysłowe, albo lepiej: takie doświadczenie z tym, co zmysłowe, które pomogłoby im w rozwiązywaniu własnych doświadczeń z językiem filozoficznym”<sup>40</sup>.

Za sprawą przekształceń języka i odpowiedniego doboru środków wyrazu francuski filozof wypracowuje sposób, który umożliwi mu odślonięcie źródła sensu, a nade wszystko pozwoli dotrzeć do człowieka „wewnętrznego”, ponieważ „jedynie w taki sposób możliwe jest definitywne ocenienie humanizmu”<sup>41</sup>. Nad-refleksja jako nowa forma języka filozoficznego, której celem jest wyjaśnienie egzystencjalnego doświadczenia pierwotności „świata przeżywanego”, wymaga według Merleau-Ponty’ego rozpatrzenia stosunku między racjonalnością i funkcją symboliczną języka. W ostatnim dziele myśliciel daje wyraz nieustannej transgresji, wykraczania poza tradycyjne ramy dyskursu filozoficznego. Wyraża to, co racjonalne u źródeł sensu, eksploatując symboliczną funkcję języka, w którym odnajduje doświadczenie tego, co zmysłowe. Fenomen świata utożsamiony zostaje w ten sposób z tym, co daje się wypowiedzieć. Dzięki temu, że fenomen traktowany jest w fenomenologii jak wypowiedź, r z e c z m o ż e zgodnie z rozumieniem Merleau-Ponty’ego o f e r o w a ć s e n s . Sens, o który chodzi francuskiemu filozofowi, jest sensem źródłowym, wywodzącym się z doświadczenia. Sens wypowiedzenia pozostaje wtórny względem sensu doświadczenia. Celem Merleau-Ponty’ego „jest więc ugruntowanie aktywności predykatywnej na aktywności przedpredykatywnej”<sup>42</sup>. Miarą tego, co mogę (na podstawie

<sup>38</sup> Ł. Kiepuszewski, *Obrazy Cézanne’a. Między spojrzeniem a komentarzem*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 7.

<sup>39</sup> Por. P. Mróz, *Sztuka jako projekt. Filozofia i estetyka Maurice’a Merleau-Ponty’ego*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2002, s. 101.

<sup>40</sup> J.-F. Lyotard, *Filozofia i malarstwo w epoce eksperymentu*. Cytat ów stanowi motto, zawarte we „Wprowadzeniu”, w: Ł. Kiepuszewski, *Obrazy Cézanne’a. Między spojrzeniem a komentarzem*, op. cit.

<sup>41</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 174.

<sup>42</sup> V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Spacja, Warszawa 1996, s. 76.



źródłowego doświadczenia) powiedzieć, jest to, co mi się w sposób źródłowy ukazuje, czego doświadczam, co przeżywam. Źródłowe doświadczenie (przeżycie) świata jawi się tu jako warunek konieczny wszelkiej aktywności poznawczej, a zarazem ludzkie źródło prawdy. W filozofii późnego Merleau-Ponty'ego sens źródłowy, będący nośnikiem prawdy pochodzącej z przedpredykatywnego doświadczenia świata, jest tym, dzięki czemu mowa partycypuje w porządku *Lebenswelt*. „Świat przeżywany” jest w ten sposób źródłem, a zarazem warunkiem wszelkiej aktywności poznawczej podmiotu, w tym także aktywności filozoficznej.

### Dostęp do bytu – ciało

Podmiot w rozumieniu Merleau-Ponty'ego nie jest syntetyzującą aktywnością. Autor *Widzialnego i niewidzialnego* określa go jako „ekstazę”. Motorycznością, ekstazą ciała, która nakierowuje go na świat, jest intencjonalność ciała<sup>43</sup>. Francuski filozof przeciwstawił absolutnej świadomości transcendentalnej zakorzenioną w zmysłowości cielesność otwierającą podmiot na uniwersalną zmysłową wielowymiarowość świata.

Późny Merleau-Ponty radykalizuje postulat opisu; chcąc sprostać fenomenologicznemu zadaniu, realizuje w ostatnim dziele zamiar przedstawienia sytuacji człowieka u źródeł sensu, tj. w momencie pierwotnego doświadczenia przedobiektywnego świata („świata przeżywanego”). Wskazuje w ten sposób na prerrefleksyjne i przedpredykatywne splecenie ciała-egzystencji ze światem. Doprowadza go ono jednakowoż do przekonania, iż „prawdziwa refleksja, to znaczy refleksja rozświetlająca przede wszystkim fakt, iż mój stosunek do świata nie jest stosunkiem konstytuującego go podmiotu, uwidacznia, iż moje życie ma sens, którego sam nie konstytuuję, i tym samym przed wszelką refleksją, w której ujmuję siebie jako podmiot dla świata, jest życiem intersubiektywnym”<sup>44</sup>. Francuski filozof dokonuje tym samym krytyki intelektualistycznego przesądu o konstytucji świata w świadomości, znosząc zarazem ideę konstytucji Drugiego. Sądzi, iż w akcie refleksji Drugi jest tym, czego nie można zredukować. Merleau-Ponty zakłada istnienie Drugiego jako prerrefleksyjnie danego fenomenowi. A zatem wraz z prerrefleksyjnym światem dana jest już wspólnota ludzi. Dlatego też pisze on w tym kontekście następująco: „Mogę stworzyć filozofię solipsystyczną, ale robiąc to, zakładam wspólnotę mówiących ludzi, do której się zwracam”<sup>45</sup>. A zatem ponieważ Drugi dany jest – tak jak świat – z apodyktyczną pewnością, przeto świat przeżywany ma między-ludzki charakter.

<sup>43</sup> Zob. I. Lorenc, „Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej”, op. cit., s. 44.

<sup>44</sup> S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, TN KUL, Lublin 1990, s. 259.

<sup>45</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 383.

Podmiot zawdzięcza swe uwikłanie w świat rzeczy (swoistą jedność) nierozzerwalnie zespolonemu z nim ciału. Według Merleau-Ponty'ego ciało jest tym, co otwiera na świat i sytuuje podmiot w jego obrębie. Co więcej, „świat i ciało jako byty ontologiczne (...). Jest to sam świat skondensowany w globalnym ujęciu”<sup>46</sup>. Ciało utrzymuje zatem sferę tego, co widzialne, sferę świata. Ciało „trzeba ujmować jako intencjonalność, jako egzystencję. Jest ono z istoty swej nadawaniem znaczenia światu”<sup>47</sup>. W końcowym okresie twórczości w odniesieniu do ciała filozof posługuje się terminem „żyjące tworzywo cielesne”. To, co zmysłowe, pojmować należy w dwojaki sposób: zarówno jako to, co odczuwamy, jak i to, co sprawia, że czujemy. „To «żyjące tworzywo» jest środowiskiem, które kształtuje możliwy dopiero na jego gruncie «podmiot» i występujące przed nim «przedmioty», i nie jest ono jakimś fragmentem bycia, lecz samym byciem uniwersalnym, bardziej realnym niż ten, kto aktualnie coś widzi, i niż to, co aktualnie jest widzialne”<sup>48</sup>. Tak pojmowany byt jest zmysłowością wielowymiarową, rewersem zmysłowości przedmiotowej, „uniwersalną żywą cielesnością świata”, a nawet „żywą cielesnością historii”<sup>49</sup>. Znamienną cechą bytu jest w ujęciu Merleau-Ponty'ego ciągła odwracalność jego wewnętrznych aspektów: widzialnego–niewidzialnego, zmysłowych i znaczeniowych, przyrodniczych i duchowych. Byt według francuskiego filozofa to „splot”, „chiazma”, współfunkcjonowanie przenikających się aspektów. „Jest to ciągła kolistą oscylacja pomiędzy aktywnością a biernością, pomiędzy terażniejszością a przeszłością, tworząca z cielesności strukturę «porowatą», inaczej mówiąc, przenikanie się duchowości i cielesności”<sup>50</sup>. W tym oscylacyjnym ruchu dzieje się nieustanne ludzkie przeżywanie świata. Ciągła oscylacja jest warunkiem czerpania przez podmiot źródłowego sensu ze świata przedobiektywnego. Merleau-Ponty odkrywa w ten sposób transcendentalną strukturę ludzkiego doświadczenia, które dzięki intencjonalności ciała skierowane zostaje na Byt uniwersalny (*Lebenswelt* pojmowany jako pierwotna, wewnętrzna architektonika Bytu), źródło wszelkiego sensu. W ramach takiego ujęcia własne ciało wykracza poza alternatywę tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne. Dlatego też twórca fenomenologii percepcji lokuje źródłowe przejawianie się fenomenu właśnie w obszarze żywej cielesności. Ustanawia ją tym samym fundamentalną kategorią własnej koncepcji fenomenologii, która w późnym okresie nakierowana jest na to, co pomiędzy podmiotem a przedmiotem, pomiędzy egzystencją a światem. W rozumieniu Merleau-Ponty'ego ciało ma zatem dwa oblicza – jest realnością fizyczną, a zarazem receptywnym nosicielem wrażeń. W tym kontekście autor *Widzialnego i niewidzialnego* pisze następująco: „Rzeczy mnie dotykają, tak jak ja je dotykam i jak

<sup>46</sup> Ibidem, s. 430.

<sup>47</sup> W. A. Luipen, *Fenomenologia egzystencjalna*, op. cit., s. 28.

<sup>48</sup> J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 84.

<sup>49</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1967 (I wyd. 1960), s. 22–23, 28. Cyt. za: J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, op. cit., s. 84.

<sup>50</sup> J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, op. cit., s. 85.

dotykam siebie; żywa tkanka cielesności świata – różna od mej własnej tkanki cielesnej: podwójne wpisanie z zewnątrz i od wewnątrz”<sup>51</sup>. Ciało uzyskuje w ramach takiego ujęcia podwójny status. Pełni funkcję pośredniczącą pomiędzy podmiotem a światem, a zarazem jest gwarantem ich jedności.

Uznając, że świat jest tym, co widzialne, Merleau-Ponty dostrzega sprzeczność pomiędzy jego widzeniem a poznaniem. O ile to, co zjawiskowe, dane jest w pierwotnym doświadczeniu (widzeniu) jako zróżnicowane, o tyle poznanie świata polega na ogarnięciu i zrozumieniu owego zróżnicowania. Autor *Widzialnego i niewidzialnego* wyciąga stąd wniosek, że poznanie pogłębia się wraz z dystansem do świata. Innymi słowy, dystans, zachowany względem bytu odstęp, jest koniecznym warunkiem poznania.

Zdaniem Merleau-Ponty’ego jednak na głębszym poziomie niż „widzialne” (rzeczy postrzegane) znajduje się to, co „niewidzialne” (znaczenia)<sup>52</sup>. W związku z tym „myślenie jest to tylko coś odrobinę bardziej dalekiego niż *visibilia*”<sup>53</sup>. Stwierdzenie to zyskuje swą zasadność, ponieważ „byt, którego domostwem jest język, nie może się ustalić, nie daje się zobaczyć, istnieje jedynie z oddalenia”<sup>54</sup>. Znaczenie, które wyłania się w rezultacie myślenia, czerpie swą pozytywność z bytu postrzeganego. Sens jest według Merleau-Ponty’ego niewidzialny. „Zaś to, co niewidzialne, jest ukrytym przeciwczłonem widzialnego, zjawia się tylko w nim, jest ono *Nichturpräsentierbar*, które jest mi jako takie dane w świecie”<sup>55</sup>. A ponieważ „nie ma świata inteligibilnego, jest – zgodnie z pojmowaniem autora *Widzialnego i niewidzialnego* – świat zmysłowy, przeto temu, co nie dochodzi nigdy do źródłowej prezentacji, przysługuje status bytu niewidzialnego (idealnego), który w zależności od możliwości artikulacyjnych wymaga bądź językowego ucieleśnienia, bądź też milczenia języka<sup>56</sup>. Powrót do „świata przeżywanego” wiąże się u Merleau-Ponty’ego również z dookreśleniem niewidzialnej strony *logosu*, której w ramach tradycyjnie przyjętych kategorii wypowiedzieć się nie da. Toteż wypracowując nowe kategorie, filozof przyjmuje, iż mowa uczestniczy w porządku *Lebenswelt*. Świat mowy jako zakorzenione w *logosie* pole idealne partycypuje w „świecie przeżywanym”, dlatego też powołaniem filozofa jest dzięki zmysłowemu *medium* – ciału, nazywać to, co niewypowiedziane.

<sup>51</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 259.

<sup>52</sup> Jak pisze na s. 215 książki *Widzialne i niewidzialne* Merleau-Ponty: „Lecz istnieje mimo wszystko taka różnica między percepcją i językiem, że ja widzę rzeczy postrzegane, a znaczenia – przeciwnie – są niewidzialne”.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 216.

<sup>56</sup> Zob. ibidem, s. 266.

### **Lebenswelt jako źródło prawdy**

Na skutek zrodzonego przez naukowe operacje dualizmu pomiędzy fizyką a bytem, pomiędzy biologią w sensie nauki a „bytem życia” zapomniana została możliwość „przejścia od bytu w sobie do bytu *Lebenswelt*”<sup>57</sup>. „Tym samym należałoby w zasadzie odkryć – pisze w swym ostatnim dziele Merleau-Ponty – historię organiczną pod historycznością”<sup>58</sup>. „Fenomenologia, jaką przedstawił – zauważa o jego filozofii w tym kontekście V. Descombes – byłaby zarysem opisu fundamentu historii w sensie ludzkiej egzystencji we wszelkich przejawach, to znaczy nigdy całkowicie białej lub całkowicie czarnej, lecz różnobarwnej, mieszanej. Owo różnorodne trzeba właśnie opisać: wytwór–wytwórcę, aktywne–pasywne, ustanowione–ustanawiające, to znaczy, pod wszystkimi jego postaciami, przedmiot–podmiot”<sup>59</sup>. Francuski filozof, realizując hasło powrotu do „świata przeżywanego”, dotrzeć chce do pierwotnej historii (pierwotnej dziejowości), przez którą rozumie historyczność, źródłowość prawdy. Należy podkreślić, iż w takim ujęciu *Lebenswelt* jest źródłem prawdy, którego nigdy nie da się wyczerpać.

Merleau-Ponty dogłębnie analizuje Husserlowskie przekonanie o posiadaniu przez ludzi strony duchowej. Kreśli w ostatnim dziele zamysł stworzenia estezjologii koncepcji międzycieleśnej płaszczyzny rozumienia jako tego, co doznane, naturalne. W swym projekcie ontologii umieścić chce opis świata postrzeganego. Proces stawania się podmiotem zależy od przeżytych znaczeń oraz od uczestnictwa we wspólnocie źródłowej prawdy, w historii. Dlatego też celem ontologii Merleau-Ponty’ego, jaką zarysowuje w notatkach roboczych, jest odnalezienie *Logosu Lebenswelt*. Zdaniem autora *Widzialnego i niewidzialnego* nie ma możliwości zrozumienia świata poza językiem, ponieważ nie sposób rozdzielić dokonań przeżywania od myślenia. „Językowy charakter doświadczenia przesądza o tym, że świat jest dla nas już jakoś zinterpretowany”<sup>60</sup>. Zdaniem Merleau-Ponty’ego mowa partycypuje w porządku *Lebenswelt*, będącym na gruncie późnej jego filozofii źródłem prawdy, do którego od zarania dziejów odnoszą się zarówno ludzkie ciała, jak i mowa. Jeżeli zatem zadaniem filozofii jest opis doświadczenia, to przekroczenie granic filozofii pojęciowej stanowi najwyższy rodzaj twórczego wyzwania. Pokazanie, iż przeżywanie, źródłowe doświadczenie przedpredykatywnego świata jest sposobem istnienia bytu ludzkiego, stanowi nadrzędne zamierzenie niedokończonego dzieła francuskiego filozofa.

Ludzkie istnienie czerpie swój sens z relacji ze światem postrzeganym, który nieustannie doświadczany, przeżywany jest przez podmiot. *Lebenswelt* stanowi w takim ujęciu nietematycznie daną całość

<sup>57</sup> Ibidem, s. 172.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Zob. V. Descombes, *To samo i inne*, op. cit., s. 71.

<sup>60</sup> M. Maciejczak, *Świat według ciała w «Fenomenologii percepcji» M. Merleau-Ponty’ego*, red. J. Rolewski. Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 204.

bytu uniwersalnie obecną w ludzkim partykularnym doświadczeniu.

### Odstęp jako warunek sensu spostrzeżeniowego

Sens spostrzeżeniowy tworzony jest zdaniem Merleau-Ponty’ego w ramach odstępu. W tym sensie w ostatnim dziele pisze on następująco:

„Gdy rozumie się lepiej percepcję (a więc i impercepcję) – to znaczy, że rozumie się percepcję jako różnicowanie, a zapomnienie jako niezróżnicowanie. Fakt, że nie widzi się już wspomnienia = nie tyle destrukcja materiału psychicznego, który byłby tym, co zmysłowe, lecz zanik jego artykulacji, który sprawia, że nie istnieje już o d s t ę p , relief. Właśnie to jest ciemnością zapomnienia. Pojąć, że «posiadanie świadomości» = dysponowanie postacią na tle i że ona ginie z powodu zaniku artykulacji – odróżnienie postać-tło wprowadza trzeci człon między «podmiot» a «przedmiot». To przede wszystkim ów o d s t ę p tworzy sens spostrzeżeniowy”<sup>61</sup>.

Stosowana przez Merleau-Ponty’ego kategoria „postaci” nie tyle odnosi się do rzeczywistości psychicznej, ile jest strukturą postrzeżeniową, elementem percepcji. Co więcej, należy ona do pierwotnego doświadczenia, dopiero wyłaniającego się sensu, a jako taka dotyczy samego procesu poznawania w granicach doświadczenia<sup>62</sup>. W zacytowanym fragmencie terminy takie, jak: sens, postać, podmiot, przedmiot, nie służą już Merleau-Ponty’emu (jak we wcześniejszej fazie filozofii) do wyjaśnienia zachowania, ale do zrozumienia zaangażowania egzystencji w świat<sup>63</sup>.

Odstęp nie jest w ujęciu francuskiego filozofa tym, co oddziela mnie od świata, lecz wręcz przeciwnie, dzięki czemu człowiek zakorzeniony zaangażowany jest w świat. Innymi słowy, odstęp warunkuje zaangażowanie egzystencji w świat. Dystans stanowi warunek sensu, który odnosi się do tego, co aktualnie spostrzeżone. Gwarancją dystansu daje zmienna zjawiskowość świata zmysłowego, ponieważ w źródłowym doświadczeniu dane jest samo różnicowanie. Jednostkowy sens, który wyłania się w świecie zmysłowym, wynika zatem z relacji pomiędzy różnicowaną, nieredukowalną zjawiskowością (pojawami) a otwierającą się nań egzystencją (ek-stazą). „Samo myślenie jest więc możliwe tylko na gruncie tego «zdystansowanego» wewnętrznie, zmysłowego świata i nawet najbardziej idealne prawdy mają tutaj swoje korzenie”<sup>64</sup>. Ostatecznie zatem dystans jest warunkiem widzialności, dotarcia do bytu, jest on również horyzontem, podłożem uniwersalnej inteligibilności rozciągającym się, pośredniczącym pomiędzy podmiotem (ciałem) a przedobiektywnym „światem przeżywany”.

<sup>61</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 199 (wyróżnienie – A.W.).

<sup>62</sup> Zob. J. Migasiński, „Merleau-Ponty Maurice”, op. cit., s. 30.

<sup>63</sup> W innym miejscu „Notatek roboczych” Merleau-Ponty pisze, że „*Gestalt* zakłada zarazem stosunek postrzegającego ciała do zmysłowego, tj. transcendującego, tj. wertykalnego i nieperspektywistycznego świata” (s. 208), „*Gestalt* sytuuje nas całkowicie poza filozofią podmiotu i przedmiotu” (s. 209).

<sup>64</sup> J. Migasiński, „Merleau-Ponty Maurice”, op. cit., s. 280.

## Jedność egzystencji i „świata przeżywanego”

Aby wyrazić to, co „pomiędzy”, Merleau-Ponty, wykraczając poza tradycyjne pojęcia filozoficzne, sięga po inne niż dotychczas środki wyrazu. Jak pisze: „Zastąpić [należy – A.W.] kategorie pojęcia, idei, ducha, przedstawienia kategoriami wymiarów, artykulacji, poziomu, wiązań, osi, konfiguracji”<sup>65</sup>. Przejście w ramach dokonywanej przez niego nadrefleksji w wyższy wymiar „prafundowania sensu” możliwe jest po dokonaniu krytyki znaczenia pozytywnego, która odstąpić ma fundamentalne różnice znaczeń. Przy czym wszelkie orzekanie oparte jest u Merleau-Ponty’ego na diakrytycznej koncepcji znaczenia rozumianego jako „rozstęp”, jako demaskująca to, co ukryte, różnica.

*Widzialne i niewidzialne* stanowi wykładnię ontologii sensu, opartej na ludzkim doświadczeniu, stanowiącej namysł nad fenomenologicznym postulatem powrotu do „świata przeżywanego”. Analizując sytuację poznawczą od środka, odsłania wielowymiarowość Bytu i zarazem świata. Funkcję przedmiotu wiedzy pełni w jego późnej filozofii Byt przejawiający się w widzialnym wielowymiarowym świecie, który czerpie swój sens ze źródłowej relacji ze światem. „«Świat» – pisze Merleau-Ponty – (tj. cały świat, świat dźwięku, koloru itd.) = zorganizowana całość, która jest zamykana, lecz zadziwiająco reprezentatywna dla całej reszty, posiada swoje symbole, swoje ekwiwalenty dla wszystkiego tego, co nim nie jest (...). Świat ma wymiary”<sup>66</sup>. Cofająca się czynność sensotwórcza to zadanie, które stawia późny Merleau-Ponty przed filozofią. W swym ostatnim dziele odsłania istotę związku pomiędzy „światem przeżywanym” a kulturą. Aby zrozumieć genezę znaczenia, warunkującego kulturę, należy odrzucić wszelki dany z góry sens i cofnąć się do źródłowego *Logosu* przedobiektywnego świata, *Logosu* „świata przeżywanego”, z którego wyłania się dopiero w relacji z ludzkim doświadczeniem wszelki sens i wszelki dyskurs.

Późny Merleau-Ponty podejmuje program przewyciężenia zachodnioeuropejskiego *logosu*. Przeprowadza w tym celu na kartach nieukończonego dzieła krytykę fenomenologicznych założeń, dostrzegając wynikające z nich ograniczenia. Dlatego też tak ważna zarówno dla filozofii, jak i szeroko pojętej kultury oraz historii jest w jego rozumieniu potrzeba ponownego przemyślenia znaczenia *logosu*. Wykraczając poza tradycyjne pojęcia filozofii, wprowadza na gruncie swej nadrefleksji nowe kategorie. Ponieważ mowa uczestniczy w porządku *Lebenswelt*, język jest dla niego sposobem artykulacji i przechowywania sensu, którego siłą porządkującą stanowi źródłowy *Logos* jako początek wszelkiego przejawiania się świata. Merleau-Ponty, podejmując namysł nad rozbitym przez *logos* Zachodu związkiem myśli i mowy, w swej późnej filozofii restytuuje i odbudowuje go w nowych kategoriach dzięki przekonaniu o wspólnym uczestnictwie mowy i ciała w porządku *Lebenswelt*, którego metafizyczną strukturę, punkt

<sup>65</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 224.

<sup>66</sup> Ibidem.

przecięcia różnych wymiarów bytowości, powodujący ich przekładalność, stanowi *Logos*.

Wyjątkowe zadanie, a przede wszystkim wyzwanie stawia ujęcie Merleau-Ponty’ego przed filozofią, która – jak pisze – polega na „poszukiwaniu inwariantu ciszy (struktury)”. Chodzi tu bowiem wyłącznie o pokazanie „artykułowania się świata, począwszy od zerowego punktu bytu, który nie jest nicością, tj. na sytuowaniu się na skraju bytu, ani w bycie-dla-siebie, ani w bycie-w-sobie, lecz na ich spojeniu, tam, gdzie przecinają się rozliczne wejścia do świata”<sup>67</sup>. Filozofia może być więc pewnego rodzaju ontologią sensu. Oddziaływanie nowej metafizyki Merleau-Ponty’ego wraz z jej przejawami: rehabilitacją zmysłowości, zwrotem ku estetyce, antyesencjalizmem oraz krytyką tradycyjnego racjonalizmu i filozofii refleksji, znajduje odzwierciedlenie w kolejnych prądach filozofii współczesnej, takich jak postmodernizm i dekonstrukcjonizm. Ostatnie dzieło Merleau-Ponty’ego, *Widzialne i niewidzialne*, oraz dokonujący się w nim „zwrot ku nowej metafizyce jest z jednej strony symptomem szerszego nurtu rewindykacji metafizyki, obecnego w latach trzydziestych–pięćdziesiątych naszego stulecia”<sup>68</sup>. Z drugiej strony charakterystyczne jego wyznaczniki (projekt filozofii Merleau-Ponty’ego) były impulsem, który przygotowywał tzw. przełom lat sześćdziesiątych w myśli francuskiej (strukturalizm, neopsychoanaliza, antyhumanizm)<sup>69</sup>.

W wersji przedstawionej w dziele *Widzialne i niewidzialne* fenomenologia byłaby ostatecznie projektem opisu ludzkiej egzystencji takiej, jaka jest przeżywana w zjawiskowej różnorodności. W późnej filozofii Merleau-Ponty’ego słowo „fenomenologia” wraz z wpisanym wewnątrz napięciem, jakie rodzi postulat adekwatnego opisu tego, co się zjawia, a co z racji swej istoty jest czymś różnorodnym i nieustannie się zmieniającym, znajduje pełny wyraz. Francuski filozof próbuje rozwinąć w swym ostatnim dziele pewnego rodzaju nadrefleksję, którą odnosi do zmienności fenomenów w ich nieokreśloności, ambiwalencji i zmienności. „Dzięki transcendencji – pisze – pokazuję, że widzialne jest niewidzialnym”<sup>70</sup>. Dokonując poprzedzonej krytycznym namysłem nad fenomenologiczną praktyką analizy doświadczenia, dostrzega, że powrót do rzeczy samych odsłania trzeci wymiar („pomiędzy”). W ramach takiego ujęcia granice i szczeliny występują jako przejścia, miejsca otwarcia o szczególnym znaczeniu. Merleau-Ponty umieszcza tym samym *logos* pomiędzy ciałem a światem, mową a światem. Dzięki temu uniwersalny, zakorzeniony w *logosie Lebenswelt* staje się nierelatywnym punktem odniesienia subiektywno-relatywnych podmiotów, z którego wszelka nauka czerpie prawomocność.

Centralnym zagadnieniem późnej filozofii Merleau-Ponty’ego jest zatem nie tyle świat codziennego życia, ile ludzka egzystencja i doświadczana

<sup>67</sup> Ibidem, s. 258.

<sup>68</sup> Zob. J. Migasiński, „Merleau-Ponty Maurice”, op. cit., s. 284.

<sup>69</sup> Zob. ibidem, s. 285.

<sup>70</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 221.

przez człowieka różnorodność w „świecie przeżywanym”. W takim ujęciu *Lebenswelt* stanowi uniwersalny „pomiędzy”, niewidzialny punkt odniesienia, w którym zbiegają się ludzkie doświadczenia oraz dzięki któremu rezultaty nauki zyskują swój sens.

„Każdą wzmianką o światach możliwych odsyła do oglądu naszego świata”<sup>71</sup>. Pomiędzy tym, co przeżyte, a tym, co wyrażone, rozciąga się w rozumieniu francuskiego filozofa bezmiar sensu. Podejmując fenomenologiczne wyzwanie powrotu do „świata przeżywanego”, co więcej, interpretując je jako *o d n o w ę ś w i a t a*, Merleau-Ponty wiąże nadzieje z odnową ducha, „odkryciem nieukształtowanego ducha, nieoswojonego przez żadną z kultur, od którego oczekuje się tworzenia kultury na nowo”<sup>72</sup>. Na gruncie swej późnej nadrefleksji podejmuje próbę wyprowadzenia z niemego doświadczenia właściwego mu sensu, wspólnego wszystkim doświadczającym, przeżywającym podmiotom (egzystencjom). Archeologia sensu przetrąca w teleologię. „Odtąd tym, co nierelatywne, nie jest już przyroda w sobie ani zestaw ujęć świadomości absolutnej, a tym bardziej człowiek, ale «teleologia» (...) – spoiwo i ucłonowanie Bytu dokonujące się przez człowieka”<sup>73</sup>. Merleau-Ponty ujmuje byt również jako *chiasmę*, krzyżowanie się, ciągłą oscylację pomiędzy aktywnością i biernością, pomiędzy terażniejszością a przeszłością, przenikanie się duchowości i cielesności<sup>74</sup>.

Zakorzeniony w niezmiennym *Logosie Lebenswelt* jest światem nieustannie przeżywanym, uniwersalną płaszczyzną źródłowo doświadczanego sensu. Co więcej, funkcję sensotwórczą spełnia w rozumieniu Merleau-Ponty’ego doświadczenie. Jedność doświadczanego świata możliwa jest dzięki ciału. „Moje ciało (*Leib*) jest z tego samego mięszu, co i świat, jest czymś postrzegającym. Świat uczestniczy w mięszu mojego ciała (*Leib*). Ono odbija świat. Świat wchodzi w ciało, a ciało w świat”<sup>75</sup>. A zatem *egzystencja i świat mają charakter relatywnej, czasowej jedności*. Wbrew Kantowi, który stawia tezę głoszącą, że Ja transcendentalnej apercpcji dysponuje gotowymi, apriorycznymi strukturami powiązań dla wszelkich przedmiotów doświadczenia, Merleau-Ponty przyjmuje jedność świadomości i świata przeżywanego, podtrzymywaną wysiłkiem nieustannie nakierowanej na nią egzystencji<sup>76</sup>. To właśnie dzięki intencjonalności nakierowanego na utworzenie jednolitego horyzontu jednostkowych doświadczeń ciała, które w ten sposób tworzy swą terażniejszość, możliwa jest jedność ze światem aktualnie źródłowo przeżywanym.

<sup>71</sup> M. Merleau-Ponty, „Filozof i jego cień”, przekł. J. Migasiński, w: *Fenomenologia francuska*, op. cit., s. 192.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>73</sup> Zob. Ibidem.

<sup>74</sup> Zob. J. Migasiński, „Merleau-Ponty Maurice”, op. cit., s. 284.

<sup>75</sup> M. Merleau-Ponty, „Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques”, w: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1947, nr 41. Cyt. za: M. Maciejczak: *Świat według ciała*, op. cit., s. 207.

<sup>76</sup> Zob. M. Maciejczak, „Czasowość i jedność świadomości”, *Principia – fenomenologii*, Kraków 2007, t. XLVII–XLVIII, red. M. Waligóra, s. 136.



Z powyższych rozważań wypływa następujący wniosek: zakorzeniony w źródłowym *logosie Lebenswelt* stanowi świat uniwersalnego, źródłowego doświadczenia, tworzący wraz z egzystencją nierozzerwalną jedność. Z niedającego się wyczerpać źródła, *logosu Lebenswelt*, wywodzą z kolei sens rezultaty nauk. Na gruncie późnej – inspirowanej głębią doświadczenia estetycznego oraz zmagającą się z jego wyrażeniem sztuką – filozofii Merleau-Ponty’ego problem *Lebenswelt* przybiera postać pytania o możliwości wyrazu, opisu jedności egzystencji ze „światem przeżywany”, któremu służyć ma przyjęcie nowej, wertykalnej perspektywy ontologicznej otwierającej podmiot na wielowymiarowość świata. Innymi słowy, chodzi tu o uzasadnienie jedności podmiotu ze „światem przeżywany”, swoistego rodzaju nadrefleksję nad ludzkim byciem w świecie, tzn. ontologię świata przedobiektywnego, którego źródłowe doświadczenie przeżywane jest przez egzystencję. Francuski filozof, dostrzegając, że problem *Lebenswelt* rozciąga się pomiędzy dwoma wymiarami: widzialnym i niewidzialnym, odsłania tym samym nową ontologię. Ontologią tą rządzi kategoria widzialności–niewidzialności, która implikuje określonego rodzaju relacje między tymi dwoma obszarami, a zarazem umożliwia uchwycenie bytu w perspektywie wertykalnej. W takim ujęciu Byt jako to, co niewidzialne, nigdy nie jest dany zupełnie pozytywnie, ponieważ musi zostać odniesiony do struktury widzialności, która zapewnia mu uniwersalność.

Przyjęcie przez francuskiego filozofa wertykalnej perspektywy ontologicznej odsłania i pozwala zrozumieć ostatecznie, że „egzystencja” oznacza tak naprawdę bycie wewnątrz świata przeżywanego. Ontologia Merleau-Ponty’ego, której wybrane aspekty zaprezentowane zostały w niniejszym opracowaniu, jest rezultatem przyjęcia przez niego perspektywy wertykalnej. Na taką, oryginalną wersję fenomenologii naprowadza doświadczenie estetyczne, które odczytywane w kontekście ostatniego dzieła twórcy fenomenologii stanowić może remedium na kryzys kultury. W ten sposób filozofia, na gruncie której realizowany jest fenomenologiczny powrót do źródła, styka się i wchodzi w dialog z katartycznym wymiarem *aisthesis*, pozyskując dzięki temu nową przestrzeń międzyludzkiego rozumienia.

### The *Lebenswelt* and Aesthetic Experience in Merleau-Ponty’s Philosophy

In this article, I discuss the problem of the *Lebenswelt*, which in Merleau-Ponty’s philosophy is connected with aesthetics. I try to develop Merleau-Ponty’s conception of relation between *Lebenswelt* and existence by exploring the most interesting of the latest writings, including *Lebenswelt* as a main problem in the perspective of Merleau-Ponty’s philosophy – *The Visible and the Invisible*.

In *The Visible and the Invisible* Merleau-Ponty returns to his critique of realism and intellectualism. He then provides a decisive refutation of

Sartre's account on our being in the world, as presented in *Being and Nothingness*.

In this paper I show Merleau-Ponty's new conception of the body, as a chiasm or crossing-over, which combines subjective experience and objective existence. All these problems in Merleau-Ponty's philosophy are connected with the problem of *Lebenswelt*, such as the problem inspired by aesthetics.

Maria Gołębowska

### Sens a ekspresja według Maurice'a Merleau-Ponty'ego

Tekst prezentuje główne tezy Maurice'a Merleau-Ponty'ego, dotyczące wzajemnych relacji znaczenia, sensu i ekspresji. Zagadnienie ekspresji było rozpatrywane przez francuskiego filozofa przede wszystkim w odniesieniu do literatury (język potoczny a język literacki) i malarstwa. Jednak punktem wyjścia pozostaje jego koncepcja gestu – cielesnego i zarazem nacechowanego semantycznie, gestu jako manifestacji i prezentacji sensu. Trzeba przypomnieć, że Merleau-Ponty rozpatrywał akt mowy jako pewną odmianę gestu – jako gest językowy. Drugim punktem wyjścia w rozważaniu zagadnienia ekspresji jest kwestia stylu. Styl według Merleau-Ponty'ego charakteryzuje zawsze indywidualnie nacechowany sposób bycia jednostki – wobec świata i Innych (intersubiektywności). Styl jednostki jako nacechowanie jej odnośnienia się do świata stanowiłby pewną sumę tego, w jaki sposób jednostka wyraża się wobec świata – zarazem wpisuje się weń i wyodrębnia się spośród Innych.

#### Język a ekspresja

Merleau-Ponty czynił rozróżnienie między „świadomością językową” (*la conscience langagière*) a „świadomością zmysłową” (*la conscience sensible*)<sup>1</sup>. W tekstach z tomu *Widzialne i niewidzialne* pisał o „cielesności ciała”, ale także o „cielesności języka”<sup>2</sup>. Filozof zauważa tam, że to, co sam nazywa „*cogito* milczącym, jest niemożliwe”, wszelkie myślenie bowiem, ale też świadomość wymaga słów, języka<sup>3</sup>, i zestawia *cogito tacite*, milczące, oraz *cogito langagier*, językowe<sup>4</sup>. Trzeba podkreślić, że Merleau-Ponty zakłada, podobnie jak strukturaliści, że język nie jest narzędziem myśli czy komunikowania myśli, ale pewnym warunkiem myślenia, że myślimy zawsze w okreś-

<sup>1</sup> Por. M. Lefevre, *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie. Du corps, de l'être et du langage*, Librairie Klincksieck, Paris 1976, s. 175.

<sup>2</sup> Por. Sh. Kaganoi, „Merleau-Ponty and Saussure: on the Turning Point of Merleau-Ponty's Thinking”, w: *Immersing in the Concrete. Maurice Merleau-Ponty in the Japanese Perspective* (Analecta Husserliana, t. LVIII), red. A.T. Tymieniecka, Sh. Matsuba, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1998, s. 169.

<sup>3</sup> Por. X. Tilliette, *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*, Éditions Seghers, Paris 1970, s. 90.

<sup>4</sup> Por. ibidem, s. 92.

lonym języku<sup>5</sup>, co szczególnie podkreśla właśnie w późnych pracach. W *Fenomenologii percepcji* jednak jej autor opisuje pewną pierwotność przeżyć i doświadczeń wobec tego, co językowe, a więc pierwotność tego, co przedpredykatywne. Zarazem łączy język z myślą – z tym, co ujmuje i porządkuje doświadczenie, np. pod względem klasyfikacji<sup>6</sup> (rozdział „Ciało jako ekspresja i mowa”). Wskazuje wzajemne uwikłanie kategoryzacji językowej i klasyfikacji intelektualnej, dotyczącej danych percepcyjnych, a więc zarazem powiązanie intencji znaczeniowej z intencjonalnością wrażeniową<sup>7</sup>. Można też powiedzieć, że Merleau-Ponty uznaje pewną uprzedniość intencji wrażeniowej i wraz z tym gestu cielesnego czy nawet „gestu lub mimiki emocjonalnej”<sup>8</sup>, „gestykulacji emocjonalnej”<sup>9</sup> jako pewnej reakcji wobec intencji znaczeniowej i gestu mowy (np. „słownej gestykulacji” człowieka<sup>10</sup>).

Pod znaczeniem pojęciowym słów Merleau-Ponty wskazuje znaczenie egzystencyjne, nieprezentowane wprost<sup>11</sup>, które bytoby ekspresją samego istnienia, jak np. „mimika egzystencyjna”<sup>12</sup>. Trzeba zauważyć, że filozof używa określenia „znaczenie egzystencyjne” zarówno w *Fenomenologii percepcji*, gdzie m.in. wskazuje „gestowe lub egzystencyjne znaczenie mowy”<sup>13</sup>, jak i w tekstach późniejszych. Znaczenie egzystencyjne łączy z intencją znaczeniową (np. gestu ciała i gestu językowego, czyli wypowiedzi), tę zaś wiąże: 1) z intencjonalnością percepcyjną i wrażeniową poszczególnych podmiotów; 2) z intencjonalnością pojętą jako oddziaływanie podmiotów (wcielonych) wzajem na siebie; oraz 3) z relacjami podmiotów i tego, co przedmiotowe (rzeczy, przedstawienia rzeczy, wytwory innych podmiotów – intencjonalne więzi ciała-podmiotu z otoczeniem<sup>14</sup>). Dlatego kojarzy z tym znaczeniem również prymarne „znaczenie rzeczy”, danych nam w naturalnym nastawieniu i naturalnym doświadczeniu, i określa je jako „pierwotne jądro znaczeniowe, wokół którego organizują się akty nazywania i ekspresji”<sup>15</sup>, które są zarazem wprowadzaniem tych rzeczy, przedmiotów w nasz ludzki świat – w świat kultury. Trzeba przypomnieć, że według Merleau-Ponty’ego pozostajemy zarazem bytami poddanymi temu, co fizjologiczne, włączonymi w naturę-przyrodę, jak i bytami, które wytwarzają własne środowisko – otoczenie społeczne i kulturowe, czyli dany nam w przeżywaniu i w poznaniu świat intersubiektywny. Egzystencja nasza w swoim stawianiu się i trwaniu dzieje się na pograniczu tych dwóch obszarów, jako że „pierw-

<sup>5</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, red. S. Cichowicz, przekł. zbior., Czytelnik, Warszawa 1976, s. 48.

<sup>6</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 2001, s. 215–216.

<sup>7</sup> Por. ibidem, s. 234.

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, op. cit., s. 99.

<sup>9</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 209.

<sup>10</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, op. cit., s. 98.

<sup>11</sup> Por. ibidem, s. 92.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 214.

<sup>14</sup> Por. ibidem, s. 90.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 13.

szym przedmiotem kulturowym jest ten, przez który istnieją wszystkie inne – jest to ciało innego człowieka jako nośnik pewnego zachowania”<sup>16</sup>. Dlatego też poddani jesteśmy upływowi czasu przyrody, zaś w refleksywnym odnoszeniu się do siebie, do swego istnienia i do powoływanego świata kultury ujmujemy nasze doświadczenie w ramach czasu, uważanego za czas historii. Merleau-Ponty pisał: „U człowieka, chciałoby się rzec, wszystko jest wytworzone i wszystko jest naturalne”<sup>17</sup>. Również znaki i znaczenia (w szczególności język mówiony) są zarazem naturalne i kulturowe, gdyż „u człowieka nie ma znaków naturalnych”<sup>18</sup>. Właśnie termin „znaczenie egzystencyjne” wskazuje na dwoistość samej egzystencji na pograniczu tego, co naturalne, i tego, co kulturowe, oraz na dwoistość „znaczenia egzystencyjnego”, które wyłania się z tego, co naturalne w sensie fizjologii, przyrody, by przejawiać się w tym, co naturalne dla człowieka – w sferze kultury, w intersubiektywnym świecie współistnienia i wspólnych znaczeń. Trzeba podkreślić, że nie chodzi tu o znaczenie zawierające wiedzę o istnieniu, bo wówczas byłoby to znaczenie egzystencjalne, ale o manifestowanie poszczególnych egzystencji w owym wspólnotowym świecie intersubiektywnym, gdzie każdy podmiot może zaznaczyć ekspresyjnie zarazem własną przynależność, jak i odrębność swojego, zawsze indywidualnego istnienia.

Merleau-Ponty ujmuje znaczenie jako przedmiot intencjonalny o charakterze intersubiektywnym, mający swe źródła subiektywne w intencji znaczeniowej, która zawsze „jest we mnie”<sup>19</sup>. Polemizuje z Husserla koncepcją idealnego znaczenia i jego tezami na temat gramatyki uniwersalnej jako odwołującej się do owej idealności znaczenia. W koncepcji Merleau-Ponty'ego można dopatrzeć się pewnych odniesień znaczenia, pojętego jako wytwór aktu intencjonalnego, do tego, co idealne i realne. Idealnym przedmiotem, ku któremu odsyła znaczenie jako przedmiot intencjonalny, jest sens – trudny do uchwycenia i niedany nigdy w pełni, dostępny jedynie jako „efekt sensu”. Z kolei przedmiotem realnym, ku któremu odsyła znaczenie – przedmiot intencjonalny, jest sfera rzeczy – bytów materialnych, ale również intersubiektywna sfera kultury, dzięki której znaczenia są obiektywizowane i stają się elementem życia wspólnotowego, uznawanego w myśleniu potocznym i zgodnie z „naturalnym nastawieniem” za to, co realne. Merleau-Ponty określa za Husserlem intencję znaczeniową jako pustą, ale zauważa, że przynosi ona zarazem pewien „nadmiar” tego, co autor, twórcza jednostka, chce powiedzieć, wobec tego, co już powiedziano lub co się mówi<sup>20</sup>. Intencja znaczeniowa to przeskok „od znaczeń, którymi rozporządzamy, do znaczeń, których budowaniem i przyswajaniem sobie właśnie się zajmujemy”<sup>21</sup>, od oczywistości znaczeń danych intersubiektywnie do odkrywania swoistości własnego rozumienia i danych wraz z nim znaczeń.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 371.

<sup>17</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, op. cit., s. 102–103.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 101.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 165.

<sup>20</sup> Por. ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 173.

Merleau-Ponty zauważa, że „znaczenie pochłania znaki”<sup>22</sup>, np. w geście aktora, który sam staje się niewidoczny<sup>23</sup>, a więc znaczeniu przypisujemy pewną bezpośredniość oddziaływania czy nawet pewną źródłowość, co dotyczy również znaczenia w mowie. Pisze jednocześnie o pewnej „nadwyżce znaczenia gestowego, które jest immanentnie zespolone ze słowem”<sup>24</sup>, jako że mowa to również rodzaj gestu.

Można powiedzieć, że francuskiego filozofa interesowała relacja języka potocznego, używanego na co dzień, nie tyle wobec systemu, ile wobec poszczególnego użycia, wobec jednostkowych aktów mowy. Wielokrotnie podkreślał rolę językoznawstwa de Saussure’a, ale zarazem zestawiał jego koncepcję systemu języka (*la langue*) z Husserlowską koncepcją gramatyki uniwersalnej czy też pewnej semantycznej ejdetyki, skrywającej się za codziennymi praktykami językowymi<sup>25</sup>. W tekście „O fenomenologii mowy” Merleau-Ponty wskazywał właśnie niedostateczność odnoszenia języka potocznego, codziennego (*le langage*) do systemu i zarzucał de Saussure’owi pewne bagatelizowanie jednostkowego użycia języka (*la parole*). Dlatego w swojej refleksji postulował badanie związków mowy potocznej i poszczególnych aktów mowy<sup>26</sup>. Merleau-Ponty wielokrotnie rozpatrywał jednostkowe akty mowy jako akty ekspresji, które nie odnoszą się do domniemanych „czystych znaczeń”, choć kierują użytkowników mowy i uczestników komunikacji ku pewnej transcendencji sensu. Sens wyłaniałby się w postaci elementu znaczonego (*signatum*) znaku językowego, co zawdzięczałby właśnie samemu aktowi wypowiedzianiu, indywidualnemu „wysłowieniu”<sup>27</sup>, bo to dzięki niemu i w nim znaczenie się pojawia, a sens się manifestuje. Zarazem Merleau-Ponty redefiniował terminologię de Saussure’a, uznając za to, co synchroniczne, nie system czy strukturę relacji (*la langue*), warunkującą poszczególne użycia danego języka, ale właśnie owe poszczególne użycia, jednostkowe akty mowy (*la parole*), pojawiające się synchronicznie<sup>28</sup>. Z kolei jako to, co diachroniczne, ujmował dany język (*le langage*) w rozwoju, czyli jednostkowe akty mowy składające się na intersubiektywny kod danego języka (np. słownictwo i jego zasób), kształtujący się i podlegający zmianom<sup>29</sup>.

Merleau-Ponty odróżnia dwojaki ekspresyjne posługiwanie się językiem – ekspresję „walczącą” oraz ekspresję literacką<sup>30</sup>. Ekspresja „walcząca” niejako ustanawiałaby znaczenie od nowa, przekształcając mowę „mówioną”, daną wraz z kulturą i jej znaczeniami. Natomiast ekspresja literacka miałaby na celu indywidualizację potocznego użycia języka w mowie mówiącej (*pa-*

<sup>22</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>23</sup> Por. ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>25</sup> Por. ibidem, s. 123.

<sup>26</sup> Por. ibidem, s. 43–44.

<sup>27</sup> Por. ibidem, s. 166.

<sup>28</sup> Por. ibidem, s. 160–161.

<sup>29</sup> Por. ibidem, s. 161, 174.

<sup>30</sup> Por. ibidem, s. 74.

*role parlante*), wydobyć znaczeń, skrywających się pod mową mówioną (*parole parlée*). W ekspresji literackiej pojawia się pewne „nad-znaczenie”, które należy odróżnić od nonsensu<sup>31</sup>, wymykającego się mowie mówionej – dotychczasowemu stanowi języka i jego znaczeniom w obrębie danej kultury – jako że „właściwością znaczenia jest to, że nie ukazuje się nigdy inaczej niż jako ciąg dalszy rozpoczętej już wypowiedzi, jako wprowadzenie w ustanowiony już język”<sup>32</sup>, i właśnie ten warunek spełnia nad-znaczenie – ekspresyjne odstępstwo od dotychczasowego użycia języka, potwierdzające zarówno twórczą moc języka, jak i twórcze moce jego użytkowników.

James Risser wskazuje trzy „kroki hermeneutyczne” (*hermeneutical moves*) w filozofii języka Merleau-Ponty'ego: 1) „zwrot od obszaru czystego znaczenia ku mowie mówiącej, która wymaga interpretacji”<sup>33</sup>; 2) „analiza mowy mówiącej” i hermeneutyczny charakter takiego podejścia do mowy ze względu na „rozbrzmiewanie mówienia”<sup>34</sup>; oraz 3) fakt, że zarówno według Merleau-Ponty'ego, jak i Gadamera mówienie jest nie tylko mówieniem podmiotu, lecz także języka, który dopuszcza pewne odstępstwa artykulacyjne i umożliwia ekspresję<sup>35</sup>.

Zarazem Merleau-Ponty rozpatruje (m.in. w tekście „Ekspresja algorytmiczna i ekspresja słowna”) kwestię rozumienia i znaczenia również w odniesieniu do specyficznego przypadku języka – do języka matematyki, do wyrażeń algorytmicznych wraz z ich jednoznacznością, gdzie „mowa nakazuje sobie mówić tylko to, co jest dokładnie i świadomie zdefiniowane” i „odrzuca własną przeszłość, by odrodzić się w postaci algorytmu”<sup>36</sup>. Zatem wyrażenie algorytmiczne nie ujmuje tego, co czasowe czy historyczne, nie jest rozpatrywane diachronicznie, ale odzwierciedla same zasady czy operacje myślowe – struktury, systematykę myślenia. Relacje algorytmiczne „tworzą system, który nie zna czasu”<sup>37</sup>. To właśnie w wyrażeniach matematycznych czy algorytmach Merleau-Ponty znajduje, w najpełniejszy sposób prezentowany, synchroniczny – strukturalny, systematyczny – sposób przejawiania się znaków i ich relacji. Filozof rozpatruje bowiem liczbę – inaczej niż Husserl – nie jako nośnik pewnej istoty, *eidosu*, tego, co idealne, ale – podobnie jak strukturaliści – jako znak stanowiący element pewnego systemu-struktury<sup>38</sup>.

Zdaniem Merleau-Ponty'ego prawda, która się wyłania z operacji matematycznych, podobnie jak w ogóle operowanie znakami (mową), wymaga udziału tego, co nowe, w tym, co zastane, np. wyłonienia nowego wzoru na podstawie dotychczas istniejących. Dlatego rozpatruje on operacje ma-

<sup>31</sup> Por. *ibidem*, s. 77.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> J. Risser, „Communication and the prose of the world: the question of language in Merleau-Ponty and Gadamer”, w: *Merleau-Ponty in Contemporary Perspectives*, red. P. Burke, J. Van der Veken, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London 1993, s. 132.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, op. cit., s. 49.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 53.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 49–50.

tematyczne i algorytm, czyli wzór, określający prawidłowości matematyczne (liczbowe), jako pewien rodzaj ekspresji. Jednocześnie wyróżnia nie tylko struktury postrzeżeniowe („ja mogę”) i struktury poznawcze („ja myślę”)<sup>39</sup>, lecz także w obrębie tych drugich pewne „struktury matematyczne”<sup>40</sup>. Można powiedzieć, że rozdziela myślenie „postrzeżeniowe”, oparte na danych doświadczenia, oraz pewne „konstrukcje poznawcze”, charakterystyczne dla poznania, które jest również twórcze i ekspresyjne („myślenie matematyczne” jest „twórcze”, a dotyczy to również „matematyki sformalizowanej”<sup>41</sup>). Merleau-Ponty pisze w swoich późnych pracach: „Rzecz pomysłana nie jest rzeczą postrzeżoną, poznanie nie jest postrzeżeniem”<sup>42</sup> (ma twórczy aspekt), a więc podkreśla tu ograniczony charakter tego, co postrzeżeniowe. W przypadku mowy zachodzą związki, w których pośredniczą postrzeżenia, percepcja cielesna, i ważna okazuje się artykulacja, czyli element znaczący znaku<sup>43</sup>. Natomiast „w czystości algorytmu” – „wyrażenie nie pozostawia nic do życzenia, i wydaje się nam, że zawiera sam sens; pogmatwane stosunki rzeczywistości transcendentnej” wobec znaków i ich systemu „ustępują miejsca czystym stosunkom panującym w systemie znaków”<sup>44</sup>. Te byty czy „istnienia” matematyczne ujmowałyby „czyste związki”, relacje<sup>45</sup>; dodatkowo relacje algorytmiczne „tworzą system, który nie zna czasu”<sup>46</sup>. Natomiast język – mowa – ujmuje postrzeżenia przynależące do sfery zdarzeń, zawsze uwikłanych czasowo<sup>47</sup>, i określa diachronicznie relacje przyczynowo-skutkowe w ich następstwie.

Merleau-Ponty pisze, że „struktura przekracza sama siebie ku swym przekształceniom”<sup>48</sup>, czyli byłaby to struktura dynamiczna, a ów „zmienny charakter restrukturacji” pozostawałby właściwy mowie<sup>49</sup>. W przypadku matematyki „zapominamy” o tym zmiennym charakterze restrukturacji<sup>50</sup>, ale jest on „zawsze obecny”, gdyż „nadaje wzorowi znaczenie”<sup>51</sup>. To właśnie dzięki restrukturacji pojawia się nie tylko „nowy sens”<sup>52</sup>, ale sens w ogóle, wyłaniający się ze struktury.

Trzeba podkreślić owo rozróżnienie, którego Merleau-Ponty dokonał wśród specyficznych gestów, jakimi są gesty języka. Jest to rozróżnienie między mową transcendentną („autentyczną”), w której pojawia się źródłowo i na nowo sens dzięki ekspresji jednostkowej, a językiem empirycznym<sup>53</sup>

<sup>39</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 61.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 61.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 60–61.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 61.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>53</sup> Por. ibidem, s. 86.



(tekst „Słowo i ciało jako ekspresja”). Język empiryczny, czyli język używany na co dzień wraz z jego regułami gramatycznymi i słowotwórczymi, byłby bliski językowi potocznemu. Język ten zdaniem Merleau-Ponty'ego nie wymaga kreacji, ale jest pewnym potwierdzeniem postawy naturalnej, reprodukowaniem zawartych w myśleniu potocznym sensów, które uznawane są pochopnie za jednoznaczne i oczywiste. Francuski filozof podkreśla, że kiedy pytamy o język, „i mowa, i komunikacja przestaje być czymś oczywistym i zaczynamy pytać o samą możliwość komunikacji, nie poprzestając tylko na jej praktykowaniu”<sup>54</sup>. Można powiedzieć, że rozpatruje tu mowę jako pewne uobecnienie podmiotów mówiących i uobecnienie bytów, o których mówi, a również sensu tych bytów. Byłaby to zatem teza rozpatrująca znak jako przedstawienie bytu, ale zarazem jego pewne uobecnienie, nie zaś znak w jego zastępczej roli wobec bytu i rzeczy. Koncepcję znaku jako przedstawienia-uobecnienia trzeba odnieść do późniejszej badawczej propozycji Gilles'a Deleuze'a, który uważał takie przedstawienie za wirtualne. Według Merleau-Ponty'ego przedstawienie-uobecnienie (czyli to, co wirtualne) byłoby związkiem obecności bytu i obecności jego przedstawienia. Natomiast koncepcja znaku występującego w zastępstwie bytu, rzeczy, wymaga zapomnienia o znaku, o przedstawieniu, by dzięki temu ujrzeć byt, rzecz przedstawianą (koncepcja znaku transparentnego). Byłby to dialektyczny splot bytu i jego przedstawienia w ich obecności i nieobecności, w ich pojawianiu się i zanikaniu w naszym poznaniu, w pozytywności i negatywności. Tę drugą koncepcję znaku i przedstawienia opisywał m.in. de Saussure'a, ale pojawia się ona również u Merleau-Ponty'ego przy charakterystyce relacji znaku i sensu.

### Sens a ekspresja

Należy zaznaczyć odmienną, wskazaną przez Maurice'a Merleau-Ponty'ego, sensu źródłowego i jego ekspresji jako „efektu sensu”. Można uznać, że traktuje on sens jako źródło, jako pewien transcendentálny sensotwórczy warunek odnajdywania i nadawania znaczenia. Jak pisał, „wszystko ma jakiś sens, pod wszystkimi tymi stosunkami odnajdujemy tę samą strukturę bycia”, a dzięki refleksji „docieramy do jedyne go jądra egzystencyjalnego znaczenia, które przejawia się w każdej perspektywie”<sup>55</sup>. Zarazem taki prymarny sens jest *de facto* poznawczo niedostępny, gdyż jako związany źródłowo z tym, co egzystencyjne, wymyka się nam. Pojawienie się sensu Merleau-Ponty uznaje za coś zagadkowego, co związane byłoby z porządkiem („strukturą”) tego, co egzystencyjne, z czego się wyłania. „Efekt sensu” można zatem rozpatrywać w odniesieniu do tej koncepcji jako: 1) manifestację sensu i jako 2) reprezentację sensu.

Intencję znaczeniową można z kolei ujmować jako uobecnienie sensu (w postaci efektu sensu prymarnego) w indywidualnych, subiektywnych ak-

<sup>54</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>55</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 16, „Przedmowa”.

tach cielesnych i mentalnych jako jego przejawach (ekspresja). Jednocześnie jest to uobecnianie sensu w jego reprezentacjach językowych i znakowych w ogóle (danych w intersubiektywnym porządku kulturowym), czyli przekształcenie cielesnego przejawu sensu w znakową reprezentację sensu, gdy gest staje się elementem całego systemu znaczeń, funkcjonując w kulturowym porządku dystynkcji i rozróżnień.

Sens zatem autor *Fenomenologii percepcji* zakłada jako to, co prymarne, a zarazem poznawczo niedostępne, co wyznacza warunki nadawania znaczenia. Czynność ta łączy się z subiektywną i indywidualną intencją znaczeniową, wywodzącą się z pierwotnego postrzeżenia tego, co naturalne, jako tego, co sensowne. Według Merleau-Ponty'ego celem działań człowieka jest m.in. ekspresja, czyli konstytuowanie we własnej praktyce (szczególnie w praktyce artystycznej) sensu warunkowanego przez ów sens pierwotny (np. mowa transcendentálna), którego rozpoznanie jednak nie jest nam samym dane. Ów sens pierwotny można przyrównać do znaczenia idealnego Husserla, *Bedeutung*, choć u Merleau-Ponty'ego nie ma ono cech sensu idealnego. Byłby to raczej sens podlegający idealizacji, m.in. ze względu na swoją poznawczą niedostępność i uznanie za transcendentálny warunek konstytucji sensu i znaczenia (w aktach ekspresji i poznania). Można powiedzieć zatem, że w ujęciu Merleau-Ponty'ego podmiotowi dany jest nie tyle sens, ile efekty sensu.

Sens przejawiałby się więc prymarnie w cielesnych aktach ekspresji jako efekt sensu. Merleau-Ponty rozpatruje zarazem mentalne manifestacje sensu i, jako wtórne wobec nich, kulturowe reprezentacje sensu w znakach wraz z ich znaczeniami. Wiąże pojęcie znaczenia z kulturowymi reprezentacjami, ze znakami, a więc zarazem z procesami poznawczymi i działaniami, dokonującymi się dzięki językowi. Jego analizy intencji znaczeniowej dotyczą przede wszystkim mowy w jej aspekcie twórczym („mowa mówiąca” – poetycka) i odtwórczym („mowa mówiona” – podlegająca regule „re-prezentacji” jako ponownej prezentacji, powtarzalności struktur semiotycznych, języków, kodów i samych znaków).

Merleau-Ponty pisze o „pozornej” zdolności „wydobywania sensu ze znaków, izolowania go w stanie czystym”, co wiąże się z przekonaniem o „wcielaniu go w różne formuły, w których pozostaje on niezmienny”<sup>56</sup> (tekst „Postrzeganie, ekspresja, sztuka”). Przyjmuje on taką presupozycję dotyczącą niezmiennego sensu źródłowego, ale zarazem sprzeciwia się przekonaniu o jego dostępności w poszczególnych aktach mowy czy w aktach ekspresji w ogóle. Uznaje bowiem, że mamy do czynienia zawsze z pewną manifestacją sensu, która przyjmuje postać poszczególną i szczególną. Sens jest nam dany właśnie dzięki swemu jednostkowemu przejawowi, realizacji, która ujawnia obecność domniemanego sensu źródłowego, ale nie umożliwia doń pełnego dostępu.

Trzeba zauważyć, że w swoich tezach na temat widzialności, ale przede wszystkim na temat malarstwa Cézanne'a oraz filmu, Merleau-Ponty po-

<sup>56</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, op. cit., s. 222.

stuluje pewną autonomizację obrazu – wizualnego przedstawienia kulturowego wobec słowa mówionego i pisanego. Rozpatruje on obraz, czyli reprezentację wizualną, nie tylko jako źródło informacji i wiedzy o przedmiotach i osobach przedstawionych, lecz także jako element pośredniczący w komunikacyjnych relacjach ciała-podmiotu ze światem i z Innymi. Obraz bowiem – i malarski, i fotograficzny (kadr filmowy) – rozpatruje jako zapis indywidualnej percepcji autora tego przedstawienia. Obraz umożliwia również ujawnienie domniemanych prawidłowości w samej percepcji (wielokrotnie omawiany przykład malarstwa Cézanne'a<sup>57</sup>, m.in. w tekście „Wątpienie Cézanne'a”), w tym jej egzystencjalnego aspektu, ponieważ stanowi potwierdzenie bycia-w-świecie swego autora oraz przedstawionych osób i rzeczy. Tak rozpatrywany obraz okazuje się nie tyle poręczeniem realności świata przedstawionego, ile potwierdzeniem jego istnienia w uchwyconej, zaprezentowanej postaci, wyłaniającej się z tła świata doświadczanego tu i teraz (przykład zbliżenia i detalu w filmie<sup>58</sup>).

Autor *Fenomenologii percepcji* pisał: „Każde naukowe określenie jest abstrakcyjne, zależne i ma tylko charakter znaku”<sup>59</sup>, nie zaś charakter uczestnictwa w byciu, bezpośredniego doświadczenia tego, co istnieje. Dlatego też Merleau-Ponty swoje postulaty, dotyczące bezpośredniego doświadczenia i jego uchwycenia w przedstawieniu, łączył z postulatami bezpośredniej rejestracji doświadczeń w filmie. Rozpatrywał bowiem film nie tyle jako znak, przedstawienie, zapis wydarzeń, ile jako rejestrację czyichś jednostkowych doświadczeń, których częścią jest ona sama. Łatwo zauważyć powiązania jego koncepcji bezpośredniego doświadczenia i bezpośredniego charakteru rejestracji filmowej ze znacznie późniejszymi realizacjami „filmu personalnego”. „Film personalny” to rejestracja zawsze jednostkowych doświadczeń autora, czyli indywidualnego doświadczenia świata w prywatności i intymności własnego życia, trwania tu i teraz w określonej przestrzeni i czasie. Według Merleau-Ponty'ego „film jest szczególnie predestynowany do ukazania związku umysłu i ciała, umysłu i świata oraz wyrażania jednego przez drugie”<sup>60</sup>, ukazuje „więzi świadomości ze światem”<sup>61</sup> i „zaangażowanie” świadomości „w ciało”<sup>62</sup>.

Francuski filozof traktuje przy tym rozwój cywilizacyjny wraz z instrumentarium technicznym jako przemiany w obrębie kultury materialnej, umożliwiające ujawnienie tego, co w człowieku byłoby „naturalne” w znaczeniu istotowości, tego, co jest mu przyrodzone. Dlatego Merleau-Ponty rozpatruje film jako zapis naturalnego gestu podmiotu istniejącego i poznającego – jako zapis intencjonalnych gestów osób obserwowanych przez kamerę

<sup>57</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, red. St. Cichowicz, przekł. zbior., Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 82–84.

<sup>58</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 86.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>60</sup> M. Merleau-Ponty, „Film i nowa psychologia”, przekł. M. Zagajewski, w: *Estetyka i film*, red. A. Helman, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1972, s. 197.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 197–198.

<sup>62</sup> Por. ibidem, s. 198.

oraz gestu operatora kamery. Zwraca on obiektyw kamery, w intencjonalnym geście i zgodnie ze swoim zainteresowaniem, w stronę ludzi i rzeczy, a potwierdza w ten sposób, wciąż pobudzaną, chęć poznawania świata i Innych.

### Paradoksy ekspresji

Merleau-Ponty wskazuje, że i egzystencja, i sens są uwikłane w paradoksalny dublet – wzajemny związek tego, co naturalne (gest ciała, m.in. jako prymarna orientacja w przestrzeni), i tego, co kulturowe (znaczenie nadawane w porządku konwencjonalnym i arbitralnym, a jako takie rozpoznawane wraz z dziedzictwem historycznym i kulturowym). Według niego obszar kultury – związany z refleksyjnym namysłem podmiotu, z jego samoświadomością i warunkujący samopoznanie – jest pewnym transcendowaniem sfery naturalnej, uznanej za immanentną i podstawową zarówno dla istnienia, jak i dla sensu.

Według Merleau-Ponty'ego subiektywność zatem nie jest źródłem sensu ani znaczenia – jest tylko i aż możliwością ekspresji sensu, pewnym warunkiem możliwości ujawnienia go w sposób dostępny poznawczo jednostkowej refleksywnej świadomości, a także Innemu na obszarze intersubiektywności. W *Fenomenologii percepcji* (rozdział „Ciało jako ekspresja i mowa”) jej autor pisał: „Znaczenia, które teraz mają status obiegowych, kiedyś musiały być nowe. Musimy więc uznać, że ostatecznym faktem jest ta otwarta i nieokreślona moc znaczenia – to znaczy zarazem chwytania i przekazywania sensu – dzięki której człowiek transcenduje siebie ku nowemu zachowaniu albo ku innemu człowiekowi, albo ku własnemu myśleniu poprzez swoje ciało i swoją mowę”<sup>63</sup>, co warunkuje samopoznanie i wiedzę o sensie swego istnienia.

Merleau-Ponty wskazuje pewne paradoksy w pojmowaniu ekspresji. Jak pisze, „wola ekspresji jest sama w sobie dwuznaczna”, wiąże się bowiem z dwiema „przeciwstawnymi potrzebami” – „ekspresyjności i jednostajności”<sup>64</sup> (tekst „Ekspresja w świetle doświadczenia i refleksji”). Ekspresja, zawsze jednostkowa, jest wypełnieniem pewnej intencji znaczeniowej w geście twórcy – w realizacji możliwości twórczych autora tu i teraz. Pozostaje ona jednak otwarta prospektywnie na przyszłość, na możliwość jej dopełnienia przez gesty – następne realizacje, dlatego „idea spełnionej ekspresji jest zwodnicza”<sup>65</sup>. Termin ten określałby raczej „komunikowanie się, które dochodzi do skutku”, gdy gest ekspresyjny nadawcy jest „podejmowany” i dopełniany przez odbiorcę<sup>66</sup>. Zdaniem Merleau-Ponty'ego gest wykracza „poza siebie ku znaczeniu” i tak „siebie znosi”<sup>67</sup>, a więc staje się podobny do znaku transparentnego – nie zatrzymuje na sobie uwagi, ale odsyła ją ku

<sup>63</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 215.

<sup>64</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, op. cit., s. 145.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>66</sup> Por. ibidem, s. 138.

<sup>67</sup> Ibidem, s. 73.

czemuś innemu – ku znaczeniu, którego pojawienia się jest zarazem warunkiem (tekst „Obecni w słowie”).

Paradoks ekspresji dotyczy również więzi Ja z Innym, gdyż to właśnie „w momencie ekspresji ja i ten drugi, do którego się zwracam, jesteśmy ze sobą najściślej związani”<sup>68</sup> (tekst „Postrzeganie, ekspresja, sztuka”). W paradoksie ekspresji można dostrzec również pewien paradoks czy też dialektykę momentu terażniejszego, wskazywaną przez filozofa. W jego ujęciu moment terażniejszy to spłot: 1) realizacji, działań dokonywanych tu i teraz jako pewnej konieczności wypełniającej się, wybrzmiewającej; oraz 2) działań przyszłych jako pewnej możliwości, oczekującej przyszłej realizacji-aktualizacji.

Zarazem ekspresja jednostkowa odwołuje się zawsze do tego, co ponadjednostkowe, intersubiektywne, do znaków i znaczeń, stanowiących tradycję i dziedzictwo danej kultury. Odnosząc się do tez de Saussure'a, Merleau-Ponty pisze: „Każdy poszczególny akt słowny nie znaczy nic sam przez się, a staje się znaczący jako modulacja ogólnego systemu ekspresyjnego, znaczący o tyle, o ile różnicuje się w stosunku do innych gestów językowych składających się na dany język”<sup>69</sup> (wyróżnienie autora).

Merleau-Ponty łączy zagadnienie ekspresji, zawsze indywidualnej, również z Heglowskim zagadnieniem dziejowości. Paradoks ekspresji dotyczy bowiem także jej indywidualnego aspektu w powiązaniu z aspektem ponadjednostkowym – powszechnym czy ogólnym, który francuski myśliciel rozpatruje jako to, co intersubiektywne. Hegłowska koncepcja dziejowości jest według niego właśnie próbą ujęcia tego, co intersubiektywne w swoim ponadjednostkowym stawaniu się. Jednak Merleau-Ponty, inaczej niż Hegel, określa aspekt konieczności przypisywany dziejowemu stawaniu się nie jako pewną konieczność rozpatrywaną w powiązaniu z Duchem Dziejów Powszechnych, ale jako konieczność zapośredniczania tego, co jednostkowe i subiektywne, przez to, co ponadjednostkowe, intersubiektywne, oraz – co ważniejsze – zapośredniczania tego, co intersubiektywne, powszechne i ogólne, przez to, co subiektywne i jednostkowe<sup>70</sup>. To konieczne splecenie dokonuje się właśnie w akcie zawsze indywidualnej ekspresji, jednostka bowiem może się wypowiedzieć – wypełnić twórczą, ekspresyjną intencję znaczeniową, tylko dzięki odwołaniu się do intersubiektywnego zasobu znaczeń danej kultury i społeczności oraz do prymarnego sensu, zawsze transcendentnego, a przejawiającego się w każdym byciu i w jego istnieniu. „Wszelka ekspresja, a zwłaszcza ekspresja słowna, jest spontaniczna i nie zjawia się na zawołanie, nawet jeśli to zawołanie pochodzi ode mnie”<sup>71</sup>. Jednostka zawdzięcza ekspresję temu, co wobec niej transcendentne – ogólności transcendentnego bytu prymarnego i sensu źródłowego oraz ogólności tego, co intersubiektywne (kulturowe i społeczne przejawianie

<sup>68</sup> Ibidem, s. 220.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 239.

<sup>70</sup> Por. ibidem, s. 219–220.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 221.

się sensu w postaci znaczeń<sup>72</sup> – tekst „Ekspresja w świetle doświadczenia i refleksji“).

Jak podkreśla Claude Lefort, według Merleau-Ponty’ego „bycie jest tym, co od nas wymaga tworzenia, abyśmy mogli go doświadczyć“<sup>73</sup>. Ekspresja, zawsze indywidualna, ukazuje się zatem również w odczytywaniu znaczeń i sensów, w wydobywaniu sensu z przedstawień bytu i w ukazywaniu się sensu, mnie właśnie, w napotykanym w świecie bytach. Z zagadnieniem ekspresji Merleau-Ponty łączy m.in. zagadnienie stylu, improwizacji czy projekcji. Pojmuje „styl” jako wyrazistość, czyli wyodrębnianie postaci z tła<sup>74</sup> już dzięki pierwotnej, prymarnej ekspresji podmiotu w cielesnym, gestowym odnoszeniu się do świata (*expression primordiale*)<sup>75</sup>. Styl pojęty jako podmiotowa wyrazistość to zatem zaznaczenie własnej odrębności jednostkowej przez podmiot istniejący i poznający, w szczególności dzięki stałym elementom naszych cielesnych odpowiedzi na obiekty napotykanym w świecie<sup>76</sup>. Natomiast ekspresja „konwencjonalna” to „emfaza”, pewne uwydatnienie w obrębie umownych, ustalonych znaczeń<sup>77</sup>. Z kolei „improwizacja pojawia się”, ponieważ „sama percepcja nie jest nigdy skończona, ponieważ nasze perspektywy dają nam do wyrażenia i do myślenia świat, który je łączy i je przekracza”<sup>78</sup>. Merleau-Ponty posługuje się również terminem „projekcja”, przejętym z psychologii. Termin ten ujmuje nie tyle ekspresję, ile jej rozumienie, służy opisaniu komunikacji, w której rozlega się „cudze słowo”, a słuchający „staje się” tym, kogo słucha<sup>79</sup>. Zachodzi bowiem komunikacja i rozumienie, które jednak jest raczej postawieniem się w czyjejs „sytuacji” niż przyjęciem czyjegoś punktu widzenia czy sposobu myślenia.

Można jednak zapytać, co się dzieje, gdy jednostka jest zmęczona dawany mi do tej pory odpowiedziami, ma poczucie bezsensu swoich działań i ekspresji. Znajduje wówczas wyjście w powstrzymywaniu się od reakcji, a więc – w ujęciu Merleau-Ponty’ego – staje się „podmiotem milczącym” (*ta-cite*) i jej powstrzymywanie się od gestu jest już samo pewnym gestem znaczącym w relacjach z Innymi. Z kolei kreacja nowych sensów jest według filozofa przypadkiem szczególnym, niejako powrotem do sytuacji gestu źródłowego, który powołuje sens. Kreacja jest takim powołaniem sensu na nowo i zarazem zaznaczeniem odrębności jednostki wobec świata, co stanowi jednocześnie specyficzne, dialektycznie pojęte, wpisanie jednostki w świat intersubiektywny, w świat wspólnych sensów i znaczeń.

<sup>72</sup> Por. ibidem, s. 146.

<sup>73</sup> C. Lefort, „Ciało, cielesność, czyli Maurice Merleau-Ponty”, w: M. Merleau-Ponty, *Okno i umysł. Szkice o malarstwie*, op. cit., s. 195.

<sup>74</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, op. cit., s. 88.

<sup>75</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, s. 108.

<sup>76</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, op. cit., s. 56.

<sup>77</sup> Por. Sh. Kaganoi, *Merleau-Ponty and Saussure: on the Turning Point of Merleau-Ponty's Thinking*, op. cit., s. 162.

<sup>78</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., s. 83.

<sup>79</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, op. cit., s. 49.

## Sens a byt pierwotny

Właśnie w koncepcji sensu Merleau-Ponty ujawnia swoje założenia dotyczące egzystencji twórczej, ekspresyjnej, w jej relacji z Bytem pierwotnym, zwanym w tekstach składających się na książkę *Widzialne i niewidzialne* „Bytem surowym”. Można powiedzieć, że są to nie tyle tezy na temat egzystencji przedstawiane wprost, ile założenia wpisane *implicite* w tezy dotyczące podmiotu istniejącego i poznającego, podmiotu „wcielonego” i sytuacji jednostki w świecie (w otoczeniu, w zawsze kulturowej i społecznej intersubiektywności, wyznaczającej jednostce specyficzne dla niej „środowisko”, pojęte właśnie kulturowo, a nie przyrodniczo). Merleau-Ponty nie proponuje własnej definicji pojęcia „egzystencja”, ale odwołuje się do istniejących koncepcji, przede wszystkim Heideggera, ale też Ortegi y Gasset.

W swoich późnych pracach Merleau-Ponty określa Byt źródłowy, czyli Byt „surowy”, jako warunek możliwości pomyślenia i poznania tego, co istnieje. Zarazem ów Byt źródłowy jako taki nie stanowiłby przedmiotu poznania, dającego się w pełni ująć, a byłby dany sam jako pewna możliwość do pomyślenia, nie zaś jako konieczny warunek możliwości, tak jak w przypadku Kantowskich transcendentálnych warunków możliwości. Byt surowy (Byt dziki, Byt wertykalny) określa „świat przez poznaniem”<sup>80</sup> jako pewne pierwotne połączenie „świata i nas”<sup>81</sup>. W późnych pracach Merleau-Ponty używa również terminu „dziki świat” (*le monde sauvage*). „Możemy uważać ów dziki świat za naturę”, która „umożliwia różnorodne kulturowe konstrukty”<sup>82</sup>. „Dziki świat” byłby nawet „źródłem, z którego wyrastają wszystkie kultury, a który jest dostrzegany dzięki nim”<sup>83</sup>. Filozof rozróżnia przy tym „wymiar wertykalny bytu” – pierwotnego, surowego – i „byt horyzontalny świata”<sup>84</sup>.

Zarazem ów Byt źródłowy utożsamia z naturą, specyficznie pojmowaną wraz z tym, co naturalne. Jak już wspomniano, Merleau-Ponty uznaje konieczność odwoływania się do tego, co istotowe, w określaniu tego, co realne czy faktyczne tu i teraz, a więc w poznaniu rzeczywistego stanu świata danego nam w doświadczeniu. Odnosi się bowiem do Husserlowskiego zestawienia istoty i faktyczności, ale jednocześnie unika stosowania terminu „istota” dla określenia owej zakładanej źródłowości. Merleau-Ponty posługuje się terminem „natura” w znaczeniu wykraczającym poza nauki szczegółowe, w tym poza biologię, do określenia tego, co istotowe, czyli źródłowe, pierwotne, przyrodzone, czego istnienie możemy założyć w naszym rozpatrywaniu i poznawaniu faktycznego stanu świata danego tu i teraz („faktyczny świat”<sup>85</sup>). Owo założenie dotyczące Bytu surowego jako tego,

<sup>80</sup> P. Dupond, *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris 2001, s. 22.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Por. Sh. Nagataki, „Husserl and Merleau-Ponty: the conception of the world”, w: *Immersing in the Concrete. Maurice Merleau-Ponty in the Japanese Perspective* (Analecta Husserliana, t. LVIII), op. cit., s. 42.

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> M. Lefevre, *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie...*, op. cit., s. 104.

<sup>85</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 241.

co źródłowe, istotowe, utożsamiane z domniemaną pierwotną naturą, ma prymarnie charakter poznawczy i probabilistyczny, a Merleau-Ponty jest świadom takiego charakteru tej tezy. Zestawia on bowiem konieczność faktycznego stawania się tego, co realne, co jest nam dane w doświadczeniu, i właśnie probabilistyczny charakter tego, co w naszym domniemaniu jest pierwotne, źródłowe, istotowe.

Jednocześnie Byt surowy pojawia się w polu percepcji – w polu tego, co widzialne, jako to, co niewidzialne, jako miejsce, przestrzeń nierozpoznana, która odsyła nasze poznanie poza horyzont pola percepcji i pola egzystencji ku temu, co niewidzialne. Merleau-Ponty ujmuje Niewidzialne jako to, co samo nie podlega rozpoznaniu zmysłowemu, choć ku niemu prowadzi nas percepcja i dane zmysłowe. Jest niepercepcjonalne, ale jednak dane poznaniu jako pewna transcendencja wobec immanencji podmiotu wcielonego – zarazem wobec jego cielesności i świadomości. Jak łatwo zauważyć, ów Byt pierwszy i niewidzialny pozostaje w swojej niewidzialności niejako ukryty przed nami, ale jednocześnie jest obecny, istniejący.

Tak oto Byt surowy pojawia się poniekąd w polu percepcji i w polu egzystencji, zawsze jednostkowej, poszczególnej, rozpoznawanej i poznawalnej, jako to, co rozpoznane w swej możliwości, w swym probabilizmie istnienia, ale niepoznawalne. Byt surowy nie tyle wyznaczałby warunek poznawczy – warunek poznania egzystencji jednostkowej, ile stanowiłby jej warunek ontologiczny – warunek ogólny istnienia poszczególnego. Tak oto Byt surowy, niewidzialny i milczący, podobnie jak i sens wymykałby się poznaniu ludzkiemu, które dotyczy świata, danego nam w naszym doświadczeniu i przeżywaniu.

### **Sense and Expression According to Merleau-Ponty**

This article brings into focus the mutual relations of meaning, sense and expression as presented by Merleau-Ponty. The problem of expression has been mostly examined in reference to literature (common language and literary language) and to painting. The main point of departure is however his conception of gesture which is, at the same time, bodily and semantic. Gesture is the manifestation and the presentation of sense. It should be stressed that Merleau-Ponty has examined speech act as a certain modification of gesture – as a linguistic gesture. The second point of concern in the studies of the problem of the expression is the matter of style. According to Merleau-Ponty the style is always typical to the way of being of individual – to how we act towards the world and to the Others (intersubjectivity). The individual style, as a characteristic of the reference to the world, can be understood as a mode of expressing oneself in front of the world by both, entering to the world and separating oneself from the Others.



Joanna Michalik

### Głos – transcendencja w języku. O fenomenologii mowy Maurice'a Merleau-Ponty'ego

Mowa ludzka od dawna rozlega się na Ziemi. Całe jej „rojne i gwarne królestwo” rozbrzmiewające w świecie – pisze Maurice Merleau-Ponty – jej „baśniowy mechanizm”, z chwilą, gdy zwrócić nań uwagę, gdy przestać się nim posługiwać, traci swą moc. Moc ta polega na tym, że mowa jest zdolna za pomocą skończonej liczby znaków wyrazić nieskończoność myśli, powiedzieć coś, o czym nikt wcześniej nie wiedział<sup>1</sup>. Jak zatem podejść do fenomenu mowy, by zrozumieć i opisać tę moc? „Jeśli chcemy zrozumieć pierwotną operację mowy, musimy udawać, że nigdy dotąd nie mówiliśmy, poddać ją redukcji, bez której będzie się nam ciągle wymykać (...), musimy spojrzeć na nią tak, jak głuchy patrzy na mówiących (...)”<sup>2</sup>.

Dlaczego Merleau-Ponty w swych późnych esejach proponuje spojrzenie na mowę – to, co jest dane słyszeniu – a więc podjęcie próby dotarcia do jej sensu w analogii do ekspresji o charakterze wizualnym? Dlatego, że – podobnie jak Heidegger powiada Merleau-Ponty – dopiero wtedy, gdy dostrzeże się, jak język stawia opór mowie, nakazując jej zamilknąć, a nagle pozwoli wyrazić to, co domagało się wyrazu, i na powrót daje się usłyszeć, ujawnia swą ekspresyjną siłę. Mowa ukazuje się wówczas w „fazie załączkowej”, „w trakcie narodzin”, jako „odmienny sposób naginania aparatury języka (...), aby wydobyć z niej nowy dźwięk”<sup>3</sup>.

Spojrzyć na mowę jak głuchy to spojrzeć naiwnie i ze zdziwieniem. Spojrzeć – a nie wsłuchać się – gdyż do wsłuchiwania się w mowę przywykliśmy. Swojskość tego nastłuchiwania skrywa ją przed refleksją. Mowa pozwala bowiem o sobie zapomnieć, w miarę jak udaje jej się coś wyrażać. Znika z „pola widzenia”, odsyłając do tego, co znaczy<sup>4</sup>. By zrozumieć podmiot mówiący, trzeba opisać go nie tylko w chwili, kiedy mówi, lecz także w chwili, kiedy musi zamilknąć. Trzeba opisać opór, jaki stawia słowo „uwięzłe w krtani, łykane (...) w momencie, gdy już miało być powiedzia-

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, przekł. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczyła, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 38.

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, przekł. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 122.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 116.

ne”<sup>5</sup>. Taki jest zamysł fenomenologii mowy Merleau-Ponty’ego. Ponieważ język zawodzi mówiących.

Utrata mowy, wedle Pascala Quignarda, stanowi jedną z elementarnych przygód, które mogą spotkać człowieka. Podobnie jak Merleau-Ponty, Quignard uznaje opór, jaki stawia język, skazujący na milczenie, za swoistą cechę naszego usytuowania w języku. Do refleksji francuskiego pisarza dotyczącej granic mowy warto więc odwołać się, wprowadzając do fenomenologii mowy Merleau-Ponty’ego. Usytuowanie człowieka w języku Quignard określił mianem „dzieciństwa”. Niepewność tego usytuowania dobrze oddaje polskie słowo „niemowlęctwo”. W komentarzu do twórczości Quignarda czytamy: „Nieustannie wisi nad nami groźba, że język nas zawiedzie (...). Język nie zamieszkał w naszych ustach, lecz skrywa się na końcu języka, szukającego po wargach tego, czego nie znajdzie”<sup>6</sup>. Sam Quignard o tej groźbie „niemowlęctwa” towarzyszącej mowie pisze: „Czuję nagły ścisk w gardle na wspomnienie dni, gdy jeszcze nie mówiłem. Skrywają one inny świat, do którego nigdy nie dotrze moja wyprawa”<sup>7</sup>. A Merleau-Ponty powiada, że rozumieć mowę można jedynie, próbując uchwycić zmianę, jaką słowo wprowadza w świat, uchwycić, czym mogło być pierwsze słowo. „Jeszcze teraz trwa ono pod słowami, nie przestaje ich spowijać i jeśli tylko głosy stają się odległe lub niewyraźne lub też mowa dosyć różna od naszej, możemy odnaleźć wobec niej osłupienie pierwszego świadka pierwszego słowa. Zrozumiemy mowę jedynie za tę cenę”<sup>8</sup>.

Podejście do problemu mowy w analogii do ekspresji wizualnej możliwe jest także dlatego, że zdolność ekspresji i percepcji w różnych aspektach zmysłowości – widzenia, słyszenia, dotyku – opiera się na wspólnej strukturze doświadczenia ciała, której opis stanowi rdzeń fenomenologii Merleau-Ponty’ego. Mowa, właśnie jako zasadniczy aspekt doświadczenia ciała, jest przejawem jego aktywnej transcendencji – przekraczania siebie dzięki sensom, jakich nabiera, wykraczania ku światu dzięki relacjom, jakie nawiązuje. Mowa jest aktywną transcendencją ciała, o ile transcendencją nazywa Merleau-Ponty ów ruch, w którym egzystencja jest zdolna przekraczać i przekształcać swą aktualną faktyczną kondycję. Ów ruch mowy staje się najbardziej wyraźny, gdy ująć ją w jej dźwiękowym aspekcie, w brzmieniu głosu, który jako ekspresja ciała rozciąga egzystencję we współegzystencję.

Może wprawdzie wydać się zaskakujące przedstawianie Merleau-Ponty’ego jako fenomenologa mowy w jej dźwiękowym aspekcie, wydaje się przecież, że problemowi głosu poświęcał on niewiele miejsca. Okazuje się jednak, że jest to możliwe. Najistotniejsze stają się trzy zagadnienia związane z doświadczeniem głosu, które wyłaniają się z projektu fenomenologii

<sup>5</sup> J.-L. Nancy, *Corpus*, przekł. M. Kwietniewska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 101–102.

<sup>6</sup> K. Rutkowski, *Samotnik*, w: P. Quignard, *Taras w Rzymie*, przekł. K. Rutkowski, Czytelnik, Warszawa 2001, s. 102.

<sup>7</sup> P. Quignard, *Błędne cienie. Ostatnie królestwo I*, przekł. T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 2004, s. 5.

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 154.

francuskiego filozofa. Po pierwsze – znaczenie mowy i głosu jako aspektu egzystencji ciała, jako żywiołu konstytuowania się subiektywności i intersubiektywności. Po drugie – zarysowany w *Widzialnym i niewidzialnym* opis doświadczenia głosu w kontekście doświadczenia świata jako „żywej tkanki cielesności”. Po trzecie – znaczenie „głosów ciszy”, którą to kategorią Merleau-Ponty określa swoistą potencję mowy, sieć jeszcze milczących, ale mających już pewien sens relacji ze światem. To, z czego mowa – mowa dająca się usłyszeć – się wyłania. Analiza wskazanych aspektów doświadczenia głosu w ujęciu Merleau-Ponty’ego pozwoli zarazem skonfrontować to ujęcie z podejściem, w którym głos stał się tematem centralnym – podejściem Derridy.

Derridiańskie odczytanie genezy metafizyki jest niewątpliwie najbardziej spektakularnym filozoficznie namysłem nad znaczeniem głosu. Derrida postawił bowiem diagnozę, zgodnie z którą uprzywilejowanie wokalne artykułowanego słowa stało się podstawą poplatońskiej „metafizyki obecności”. I dlatego opatrzył ją mianem fonologocentrycznej. „Metafizyka obecności” wsparła się na głosie, na „słowie żywym” – jako tym, co najbliższe myśli, i co się wydaje najbardziej przejrzystym środkiem jej wyrazu. Tym, co sprawia wrażenie niczym niezakłóconego samoodniesienia podmiotu i gwarantuje poczucie bezpośredniej obecności dla siebie, stając się zasadą immanencji. W mowie dźwięki głosu wydają się bowiem zacierać wobec niesionego przez nią znaczenia. To, co znaczące, i to, co znaczone, się jednoczą. Głos jawi się jako „przezroczysty”, pozwalając uobecnić się pojęciu<sup>9</sup>. W doświadczeniu słyszenia-siebie-mówiącego dokonuje się niejako w sposób spontaniczny, na mocy samej struktury tego doświadczenia, redukcja w głosie wszystkiego, co zewnętrzne wobec powierzanej mu myśli. Tym samym – jak dowodzi Derrida – doświadczenie *phoné* miałyby stanowić źródło, z którego narodziła się metafizyka, z właściwym dla niej pojęciem bytu jako obecności, prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością i „żywego słowa” jako najbardziej bezpośredniego wyrazu myśli. I choć doświadczenie „przezroczystości” głosu jest złudzeniem, dało podstawę metafizyce, której rdzeniem stała się idea prawdy jako jedności *logosu* i *phoné*<sup>10</sup>. „Historia metafizyki – pisze Derrida – jest absolutną chęcią słyszenia własnej mowy”<sup>11</sup>.

„Uprzywilejowanie *phoné* nie jest kwestią wyboru, którego można by uniknąć. (...) System «słyszenia własnej mowy» (*s’entendre-parler*) poprzez substancję foniczną – która jawi się jako znaczące nie-zewnętrzne, nie-światowe, a zatem nie empiryczne (...) mógł władać całą epoką historii świata, a nawet wytworzyć ideę świata (...), opartą na różnicy między tym, co światowe, i tym, co nie-światowe, zewnętrzem i wnętrzem, idealnością i nie-idealnością (...), tym, co transcendentalne, i tym, co empiryczne (...)”<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Luis Houdebinem i Guy Scarpetą*, przekł. A. Dziadek, FA-art, Bytom 1997, s. 23.

<sup>10</sup> J. Derrida, *Pismo i różnica*, przekł. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 347.

<sup>11</sup> J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przekł. B. Banasiak, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1997, s. 172–173.

<sup>12</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, przekł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 27.

Wydaje się jednak zastanawiające, dlaczego Derrida w swej dekonstrukcji „metafizyki obecności” nie wykracza poza ujęcie *phoné*, które tę metafizykę wspierało – a więc jako iluzorycznego stapiania się środka wyrazu i tego, co wyrażane, elementu znaczącego i znaczonego. Tym, czego udaje się dokonać Derridzie, jest zaledwie pewien minimalny zabieg. Zabieg ten ogranicza się do wprowadzenia we wszelką postać obecności „różni”, a tym samym rozproszenia obecności w grze nieustannego odsyłania jednych sensów do innych. Wpisując „różnię” w doświadczenie *phoné*, podstawia w jego miejsce swe pojęcie „archi-pisma”, odnoszące się do sposobu wytwarzania znaczenia jako procesu wzajemnego odsyłania do siebie elementów znaczących, nigdy niewieńczoności ukazaniem się pełnej obecności sensu. Wydaje się więc, że tym samym głos jako żywioł obecności zostaje rozbity, a iluzoryczna jedność między głosem jako znaczącym, a tym, co on znaczy – zakłócona. A jednak Derrida konstatuje ostatecznie, że „różnica” zakłócająca tę jedność – na mocy samej struktury słyszenia siebie mówiącego – pozostaje nie do uchwycenia, a tym samym nie daje się opisać. Konkluzją Derridiańskiej lektury historii pojmowania głosu jest niemożność przewyższenia pojęcia *phoné*, które stało się podstawą metafizyki obecności, pojęcia *phoné* jako najbardziej przejrzystego sposobu samoodniesienia i najbardziej bezpośredniego sposobu wyrazu. Takie pojęcie głosu będzie stanowić pryzmat, przez który Derrida przeczyta historię metafizyki. Można to potraktować jako sposób uprawomocnienia przez francuskiego filozofa powziętej metody refleksji. Podtrzymanie metafizycznej wykładni *phoné* oznacza bowiem zachowanie instrumentu, którym się posługuje w swej strategii interpretacji. Tak pojmowany głos okazuje się nie tyle obiektem dekonstrukcji, ile raczej jej środkiem. Innymi słowy, celu Derridy nie stanowi wypracowanie alternatywnej koncepcji *phoné*, która mogłaby stać się podstawą wykroczenia poza fonologocentryczną metafizykę, ponieważ takiej podstawy upatruje on w swoiście pojętym piśmie. „Słowo żywe”, interesujące Derridę niemal wyłącznie w perspektywie transcendentalnej wczesnej fenomenologii Husserla, sprowadzone do „głosu fenomenologicznego”, zredukowane o jego zmysłowy aspekt, pozostaje żywiołem „metafizyki obecności”.

Zarysowana przez Merleau-Ponty’ego fenomenologia mowy dostarcza natomiast ujęcia podmiotu mówiącego i struktury doświadczenia głosu odmiennego od tego, które w interpretacji Derridy stało się warunkiem fonologocentrycznej metafizyki obecności. Mowa dla francuskiego fenomenologa pozostaje oczywiście wpisana w filozofię obecności. Jest však postacią uobecniania się podmiotu samemu sobie i innym podmiotom, udostępnia też sens przedmiotowy. Ujęcie autora *Fenomenologii percepcji* odśladania jednak złożony, nieciągły i nieprzejrzysty charakter wszelkich *modi* obecności. Również doświadczenie głosu jako postać samoodniesienia podmiotu nie ma charakteru bezpośredniego ani przejrzystego. W perspektywie opisu egzystencji ucieleśnionej głos jest aspektem aktywnej transcendencji ciała, wkraczania w sferę intersubiektywną.

Dla Merleau-Ponty’ego fenomenologia mowy ogniskuje całość problematyki doświadczenia subiektywności. Żeby uchwycić sens mowy, trzeba, je-

go zdaniem, opisać ją właśnie z perspektywy podmiotu mówiącego, odstąpić źródła intencji mówienia. Źródła sensu, jaki zamieszkuje słowo. Żeby zrozumieć, co to znaczy, że „sens zamieszkuje słowo”, trzeba przewyciężyć dwa przeciwstawne, a jednak pokrewne sobie, ujęcia zjawisk językowych, które Merleau-Ponty określa mianem „psychologii empirystycznych” i „psychologii intelektualistycznych”. Dla „psychologii empirystycznych” posługiwanie się słowem jest automatyczne, nie musi być zapośredniczone przez żadne pojęcie. Pewne bodźce lub stany świadomości przywołują je na zasadzie mechaniki nerwowej lub praw asocjacji. Samo słowo nie jest obdarzone sensem, nie ma żadnej mocy wewnętrznej, jest tylko pewnym zjawiskiem psychicznym i fizjologicznym. „Psychologie intelektualistyczne” z kolei, traktujące słowo jako wtórny wyraz myślenia, pozbawiają je swoistej siły sprawczej. Słowo nie jest dla nich wprawdzie pozbawione sensu, ponieważ sensem obdarza je kryjąca się za nim aktywność intelektu. Ale to nie samo słowo ma sens. Ma go myślenie, którego słowo jest tylko dźwiękową powłoką. W pierwszym przypadku nie ma zatem nikogo, kto mówi, istnieje jedynie obiektywny proces językowy. W drugim jest wprawdzie podmiot, ale w pierw jest on podmiotem myślącym, mówiącym zaś wtórnice.

„Przez zwykłe stwierdzenie, że s ł o w o m a s e n s , przekraczamy więc zarazem intelektualizm i empiryzm”<sup>13</sup>. Jak rozumieć ów sens? Związek słowa z jego żywym sensem nie jest zewnętrznym związkiem pomiędzy pewną idealną jednością dostępną intelektowi a materialnymi znakami, które stanowią jej reprodukcje. Mowa jest w całości motorycznością i inteligencją zarazem<sup>14</sup>. Podstawę, dzięki której słowa uzyskują sens, stanowi poziom elementarnych odniesień ciała do świata. Mowa jest ich wyróżnionym przypadkiem. Jest sposobem „pewnego używania aparatu fonicznego”, analogicznym do innych zachowań i gestów ciała. A jej sensów uczymy się tak jak posługiwania się narzędziami, widząc, w jaki sposób są wykorzystywane w danej sytuacji<sup>15</sup>.

Mowa, będąc zasadniczym sposobem doświadczenia ciała, najpełniej wyraża jego ontologiczny status jako aktywnej transcendencji. To przede wszystkim język w postaci nabywanych „fonetycznych gestów” sprawia, że ciało przyswaja „znaczeniowe załączki”, dzięki którym transcenduje i przekształca swoje możliwości naturalne. Słowo jest gestem – gestem wskazywania – ze względu na sposób posługiwania się nim i jego związek ze znaczeniem, jakie niesie. Przynajmniej słowa jako nawyki wyrobione przez narządy mowy pozostają w dyspozycji ciała, podobnie jak inne nawyki motoryczne. „Gdy mówię, mój aparat cielesny napina się, by osiągnąć i powiedzieć wyraz, jak moja ręka mobilizuje się (...), by ująć to, co mi podają”<sup>16</sup>. Słowem – jego artykulacyjną, dźwiękową postacią – włada się jako jednym

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 2001, s. 198.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 215.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 424–425.

<sup>16</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 127.

z możliwych użytków ciała<sup>17</sup>. Ciało, zwracając się w elementarnym geście ku światu, ustanawia stosunek znaczący – gest wskazywania zakłada potencjalną przestrzeń odniesień, znaczeń praktycznych, w których ufundowane zostają znaczenia symboliczne. Znaczenie pojęciowe słów powstaje na gruncie znaczenia gestowego, które jest immanentne dla mowy. Pojęcie słowa jako gestu ma akcentować, że słowo nie jest wyrazem wyprzedzających je znaczeń, ale wskazaniem, a tym samym wydobyciem i utrwaleniem znaczeń rysujących się zrazu niewyraźnie w horyzoncie doświadczenia. To właśnie chce wyrazić Merleau-Ponty, stwierdzając, że mowa jest gestem, a jej znaczenie światem<sup>18</sup>.

### Mowa i ontologia ciała

Ukazanie mowy jako rozwinięcia bardziej elementarnych aktywności ciała stanowi element ogólnego projektu fenomenologii genetycznej zarysowanego przez Merleau-Ponty'ego, którego celem jest odstąpienie źródłowego poziomu doświadczenia ustanawianego przez relacje ciała ze światem. Opis „człowieka transcendentnego”, a więc warunków możliwości doświadczenia – ontologia – sprowadza się dlań do ontologii ciała określanego jako „władza otwierania świata”, „moc posiadania przedmiotów”, „system możliwych działań”, „zakotwiczenie w świecie”, „aktywna transcendencja”. Stosunek elementarnych aspektów źródłowego doświadczenia własnego ciała – percepcji, motoryki, przestrzenności, czasowości, seksualności – do jego bardziej złożonych form określa Merleau-Ponty mianem ufundowania (*Fundierung*). I tak, elementarny gest ciała jest członem fundującym dla mowy, a mowa jest tym samym dla myśli. Człon fundujący – powiada Merleau-Ponty – jest pierwotny w tym sensie, że to, co fundowane, jest w nim zakorzonione, stanowi jego przedłużenie, jawi się jako doprecyzowanie lub zróżnicowanie fundującego. Tak jak mowa pozwala na precyzację i zróżnicowanie sensów wyrażanych gestem. Jednak człon fundujący nie jest pierwotny w sensie empirycznym, i to, co fundowane, nie jest jedynie jego pochodną, ale tym, przez co manifestuje się to, co fundujące, i staje się dostępne<sup>19</sup>.

Doświadczenie ciała ma tę właściwość, że jego brak jest nie do pomyślenia. Niemniej „metafizycznej konieczności ciała”, konieczności transcendentalnej, stanowiącej warunek wszelkiej faktyczności, towarzyszy jego empiryczna nieuchwytność. Ta charakterystyka dotyczy różnych płaszczyzn egzystowania ciała. Także mowy. Struktura doświadczenia ciała – pisze Merleau-Ponty – to, w jaki sposób ciało widzi siebie i słyszy, zawiera już w sobie wszystkie możliwości języka<sup>20</sup>. W jaki więc sposób ciało widzi siebie i słyszy? Moja głowa jest dana widzeniu tylko w postaci końca mojego nosa i kontu-

<sup>17</sup> Ibidem, s. 89–90.

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 205.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 415–416.

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przekł. I. Lorenc, J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1996, s. 157.

ru oczodołów. I tak jak ciało widziane wymyka się ciału widzącemu, tak ciało dotykane wymyka się dotykającemu, a słyszane – słyszającemu. Widzialne ciało jest wprawdzie quasi-obiektem w partiach odległych od oczu, ale odsyłają one do „oryginału” ciała, który nie znajduje się po stronie przedmiotów, ale po mojej stronie – podmiotu. „Ciało nie jest ani widzialne, ani dotykane w tej mierze, w jakiej widzi i dotyka”<sup>21</sup>. „Ciało jest trwałe trwałością absolutną, stanowiącą tło względnej trwałości przedmiotów”<sup>22</sup>, ale wymyka się doświadczeniu także jako postrzegający podmiot. „Mojego ciała jako tego, które widzi świat albo go dotyka, nie mogę (...) ani zobaczyć, ani dotknąć”<sup>23</sup>. Ciało ma, jak powiada Merleau-Ponty, „znaczną lukę na poziomie głowy”<sup>24</sup>. Mowie – podobnie jak całości doświadczenia ciała – właściwa jest „metafizyczna konieczność” i „empiryczna nieuchwytność” – niebędąca jednak nieuchwytnością o charakterze przypisywanym jej przez Derridę, przesądzającym o zacieraniu się mowy na rzecz tego, co znaczy. Nieuchwytność ta jest nieprzejrzystością wynikającą z jednej strony z zakorzenienia w pierwotnych, przedrefleksyjnych „warstwach” doświadczenia ciała i z jego wymykania się sobie w doświadczeniu, z drugiej zaś – z nabywania przez ciało określonych kulturowo form ekspresji, której postacią jest mowa, jako że nabywanie to pierwotnie ma również charakter przedrefleksyjny.

Znamienne dla fenomenologii Merleau-Ponty’ego jest bowiem pokazanie, w jaki sposób źródłowa warstwa doświadczenia ciała staje się miejscem przyswajania kultury, która nadaje formę elementarnym postaciom aktywności ciała. „(...) do definicji ludzkiego ciała należy to, że (...) przyswaja ono sobie znaczeniowe załączki, które przekraczają i przeobrażają jego możliwości naturalne”<sup>25</sup>. Właściwe dla fenomenologii Merleau-Ponty’ego zatarcie ścisłej różnicy między tym, co cielesne, a tym, co kulturowe, odślonięcie ich źródłowego spłotu, ujawnia się najwyraźniej w opisach fenomenu mowy. Mowa jest efektem aktywności ciała, ruchów aparatu głosowego. Zarazem przyswajanie języka, form jego artykulacji, nadaje określony kształt ekspresyjnej sile ciała. To właśnie ów źródłowy spłot tego, co cielesne, i tego, co kulturowe – widoczny przede wszystkim w mowie – ustanawia załączki subiektywności transcendentalnej. Dla subiektywności to słowo dokonuje „kopernikańskiego przewrotu”. „Zapoczątkowało nowy świat, a my, którzy (...) wiemy, jakiego kopernikańskiego przewrotu dokonało, mamy prawo odrzucić perspektywę przedstawiające świat instytucji i mowy jako drugorzędny i pochodny wobec świata przyrody (...)”<sup>26</sup>. Relacja cielesności i kultury jest zwrotna i dynamiczna, ma charakter nieustającego obiegu, w którym ekspresje ciała tworzą i przekształcają kulturę, a kultura dostarcza form, w których ekspresyjny potencjał ciała się urzeczywistnia, dzięki przyswajaniu „całego arsenału kulturowych nabytków”.

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 111.

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 214–215.

<sup>26</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 153.

Uchwycenie tego rodzaju wzajemnej relacji ciała i kultury staje się możliwe dzięki wykorzystaniu przez Merleau-Ponty'ego do opisu ekspresji językoznawczego rozróżnienia języka (*langue*) i słowa (*parole*). W odniesieniu do mowy rozróżnienie to przybiera postać rozróżnienia mowy wystawionej i wystawiającej. Odpowiada ono innemu wprowadzonemu przez francuskiego filozofa rozróżnieniu: słowa empirycznego i słowa transcendentalnego. Słowo w sensie empirycznym (wystawione) to język jako system fonologiczno-leksykalno-składniowy, który subiektywność zastaje, który musi przyswoić i z którym musi się zmierzyć, by realizować intencje powiedzenia komuś o czymś. Kiedy mówię, jestem „rezonatorem” słów innych, czerpiąc z zastanego w kulturze językowego repertuaru<sup>27</sup>. Słowo w sensie transcendentalnym (wystawiające) to konkretne akty mowy, dzięki którym wyłaniają się znaczenia.

Opisując wzajemne relacje pomiędzy ekspresjami o różnej złożoności za pomocą pojęcia ufundowania, a zarazem wskazując na kulturowe kształtowanie form aktywności ekspresyjnej, Merleau-Ponty zaciera różnicę nie tylko między tym, co cielesne, a tym, co kulturowe, ale lecz także między tym, co transcendentalne, a tym, co empiryczne – co jest widoczne już w używanym przezeń pojęciu „człowieka transcendentalnego”. Te dwa zatarcia stanowią o specyfice perspektywy fenomenologii Merleau-Ponty'ego, stanowiącej rodzaj empiryzmu transcendentalnego. Według przywołanej formuły Derridy słyszenie własnej mowy poprzez „substancję foniczną” – która jawi się jako znaczące nie-zewnętrzne, nie-światowe, a zatem nieempiryczne – odpowiada za wytworzenie idei świata opartej na różnicy między tym, co transcendentalne, i tym, co empiryczne. Dla Merleau-Ponty'ego natomiast w mowie ujawnia się jej zacieranie. To bowiem, co transcendentalne, fundujące, nie byłoby fundującym, gdyby nie kształtowało go to, co empiryczne. Słowo staje się słowem transcendentalnym, ponieważ wpierw jest słowem faktycznym. Fenomenologia – jako filozofia transcendentalna – stanowi namysł nad tą różnicą, różnicą między tym, co empiryczne, a tym, co transcendentalne, między tym, co doświadczane, a tym, co czyni doświadczenie możliwym. Fenomenologia mowy powinna więc zmierzać do odślaniania podstaw wszelkiego możliwego języka, warunków owej pewności, z jaką rozpoznajemy mowę, z jaką wyrażamy się za jej pomocą i ją rozumiemy. Fenomenologia powinna jednak zarazem powrócić do przeżyć podmiotu mówiącego. Czy można połączyć oba te ujęcia mowy – jako przedmiotu myśli oraz jako podmiotowego przeżywania mowy? – pyta Merleau-Ponty. Owszem – odpowiada. Istnieje „pewne «mówię», które kładzie kres wątpieniu na temat mowy, podobnie jak «myślę» kładło kres powszechnemu wątpieniu”<sup>28</sup>. To „mówię” stanowi zarazem strukturę, warunek możliwości mowy i jej rozpoznawania w historycznej i kulturowej zmienności, ale ma ono zawsze podstawę w „mówię” faktycznym. Odwołanie się do mowy przeżywanej pozwala zrozumieć wygasłe subiektywności posługujące się

<sup>27</sup> J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 80.

<sup>28</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 132.



mową<sup>29</sup>. Dla podmiotu mówiącego jego mowa jest odmianą tych, których używano przed nim, a zarazem z konieczności ich modelem. Rozumieć język można dzięki „okrężnemu przejściu” od subiektywnego doświadczenia języka, który pozwala się wyrażać, do języka, który w odmienny sposób urzeczywistnia ekspresję, a w końcu do wszystkich języków. „Postępy psychologii i językoznawstwa biorą się właśnie z tego, że objawiając mówiącego osobnika i akt słowny tu i teraz, potrafią przejść ponad alternatywą rzeczy aktualnej i rzeczy możliwej, tego, co ukonstytuowane, i tego, co konstytuujące, faktów i warunków możliwości, przypadku i racji, nauki i filozofii”<sup>30</sup>.

Zgodnie z tą receptą Merleau-Ponty przekłada również na język swej fenomenologii ugruntowaną przez językoznawstwo de Saussure’a tezę o różnicowym charakterze języka. Jego dynamika opiera się na „uregulowanej prawidłami mocy różnicowania łańcucha słownego we wszystkich wymiarach właściwych danemu językowi”<sup>31</sup>. Zdolność nieograniczonego różnicowania ekspresji stanowi właśnie o tej mocy ciała, którą nazywa „aktywną transcendencją”.

### Głos: ekspresja egzystencji i intersubiektywność

Kategorią ekspresji obejmuje Merleau-Ponty różne formy aktywności (przede wszystkim mowę, sztukę czy pozawerbalny wyraz emocji), a w najogólniejszym sensie – ciało. Ciało, jak pisze, jest ekspresją egzystencji. Powiadając, że ciało i egzystencja pozostają w stosunku wzajemnej ekspresji, Merleau-Ponty wyklucza przyczynowo-skutkowe wyjaśnianie tego stosunku, a zarazem ich tożsamość. Jak dookreślić, czym jest ów stosunek ekspresji, w którym pozostają do siebie egzystencja i ciało? Ciało, będąc ekspresją egzystencji, jest przecież egzystencją samą, która w nim się urzeczywistnia. Można więc powiedzieć, że ekspresja jest nadawaniem kształtu, takim, w którym to, co wyrażane, i sam sposób wyrazu są nierozdzielne, w którym to, co wyrażane, nie poprzedza wyrazu, lecz wyłania się wraz z nim.

Jedność sposobu wyrazu i tego, co wyrażane, widać wyraźniej w przypadku ekspresji emocji. Wyraz i emocja zdają się być tym samym. „(...) uśmiech, odprężona twarz, żwawość gestów rzeczywiście zawierają w sobie ten rytm działania, ten sposób bycia w świecie, które są samą radością”<sup>32</sup>. Z mową jest podobnie. Mowa nie wyraża gotowej i poprzedzającej ją myśli. Jest rodzeniem się myśli. Pozwala jej „wyrwać się z głębi własnego zacisza”. Dlaczego jednak w pojmowaniu języka tak mocno zakorzenione jest wyobrażenie poprzedzającej go myśli, której byłby on jakoby wtórnym wyrazem? Dlatego, że mowa odsyła przede wszystkim do tego, co wyraża, i o ile jej się to udaje, sama nie zaprzęta uwagi.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 133.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 147.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>32</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 207.

Gdyby mowa stanowiła jedynie wyraz uprzedniej myśli, trudno byłoby zrozumieć fakt, że myślenie dąży do ekspresji i w niej się spełnia. Że dopóki nie przemówię, nie wiem dokładnie, co miałam do powiedzenia. I że wypowiedziane słowa potrafią mówiącego zaskoczyć. Merleau-Ponty pisze:

„Prawdziwa rozmowa daje mi dostęp do myśli, z których nie zdałem sobie sprawy, do których pomyslenia nie byłem zdolny i czasami czuję się p r o w a d z o n y po drodze nieznannej mnie samemu, a mój dyskurs, podjęty przez drugiego, dopiero się jakby dla mnie formuje”<sup>33</sup>.

Mamy wprawdzie pewne intuicje tego, co niewyrażone, i to one właśnie są motorem ekspresji, jednak myślenie spełnia się dopiero w ekspresji, inaczej pozostawałoby nieokreślone i nieuchwytnie samo dla siebie. „Myśl, która zadowalałaby się istnieniem dla siebie, poza pętami mowy i komunikacji, natychmiast po pojawieniu się zapadałaby się w nieświadomość (...), nie istniałaby nawet dla siebie”<sup>34</sup>. Mowa jest tym dla „ja myślę”, czym ruch dla percepcji, nie jest jego przekładem, ale warunkiem i dopełnieniem. Ekspresja jest ruchem rodzenia się znaczeń, „ową paradoksalną operacją, podczas której usiłujemy – za pomocą słów, których sens jest dany, i za pomocą gotowych znaczeń – nawiązać kontakt z intencją, która modyfikuje, ostatecznie ustala sens słów, poprzez które usiłuje się wyrazić”<sup>35</sup>.

Znaczenie mowy w jej brzmieniowym aspekcie jako aktywnej transcendencji ciała ukazuje Merleau-Ponty, odwołując się do negatywu doświadczenia mowy, jej utraty. Jest to zresztą charakterystyczna dlań strategia – analizowanie przypadków zaburzeń doświadczenia, by wyraźniej odstąpić jego strukturę. W *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty przywołuje przypadek dziewczyny cierpiącej na afonię. Utrata głosu jest reakcją na zakaz spotykania się z ukochanym. Dziewczyna usiłuje zerwać z innymi i z życiem: nie może wydać głosu, w końcu nie może także przełykać pokarmów, ponieważ i głos, i przełykanie stanowią ruch egzystencji. „Emocja wybiera wyrażanie się przez afonię dlatego, że ze wszystkich funkcji ciała mówienie najściślej wiąże się z istnieniem we wspólnocie (...) ze współegzystencją. Afonia wyraża więc odmowę współistnienia (...)”<sup>36</sup>. Mowa, tak jak inne aktywności podmiotu, jest intencjonalnością zakorzenioną w źródłowej intencjonalności sensomotorycznej i afektywnej ciała, przenikającą i spajającą wszystkie „warstwy” doświadczenia. Ciało, wyrażające w każdym momencie pewną modalność egzystencji, zwraca się ku światu lub zeń wycofuje, a kierunek tego ruchu staje się właściwy zarazem jego wszystkim „warstwom”. Przeżycia seksualne wpisują się w ogólną dynamikę egzystencji i stanowią obszar doświadczenia, gdzie afekty silnie naznaczają relacje między osobami i ujawniają wzajemne napięcie egzystencji. Niemożność realizacji erotycznego pragnienia to niemożność nawiązania najbardziej znaczącej relacji, co prowadzi do egzysten-

<sup>33</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 26.

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 198.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 410–411.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 181.

cialnego wycofania w innych obszarach doświadczenia, czego wyrazem jest utrata głosu. „W ten sposób poprzez seksualne znaczenie objawów odkrywamy zarys ogólniejszego znaczenia, jakie mają one w odniesieniu do przeszłości i do przyszłości, do ja i innego, to znaczy w stosunku do fundamentalnych wymiarów egzystencji”<sup>37</sup>.

Afonia wyrażająca wycofanie się egzystencji nie oznacza rozmyślnego milczenia – na przykład nieodzywania się zagniewanej czy obrażonej osoby. Ale faktyczną utratę głosu. Bez względu na jej organiczną czy psychologiczną genezę, w sensie egzystencjalnym jest to utrata zdolności dysponowania głosem. Nie jest odmową mówienia, ale odcięciem więzi ze światem – „zwinieniem się” egzystencji. Najpierw może być wprawdzie świadomą odmową komunikacji, intencjonalnym milczeniem, które wyraża bunt czy gniew. Jednak to wynikające z wyboru milczenie sprawia, że zdolność mowy staje się zbędna i zostaje zepchnięta na margines aktywności ciała, niejako uspiona. Podobnie jak niewładna kończyzna, która przestaje służyć realizowaniu zamysłów ciała, może zostać usunięta ze „schematu cielesnego”. Merleau-Ponty wyjaśnia ten proces, odwołując się do analogii z zasypianiem. Odmowa mówienia, symulowana utrata głosu, staje się utratą faktyczną, podobnie jak naśladowanie śpiącego sprawia, że naśladowujący zapada w sen. Gdy tracę głos, nie mogę już dokonać wyboru między możliwością odezwania się lub nieodezwania, gdyż pole egzystencjalnych możliwości uległo zniekształceniu i inne podmioty nie ukazują się w nim jako potencjalni – pożądani bądź odrzuceni – rozmówcy. „U chorej (...) ruch ku przyszłości, ku żywej terażniejszości lub ku przeszłości (...) możność nawiązywania relacji z innym człowiekiem zostały jakby zablokowane w objawie cielesnym, egzystencja zwinęła się w supeł, ciało stało się «kryjówką życia»”<sup>38</sup>. Z drugiej strony ciało jest tym, co na świat otwiera. Głos można odzyskać nie przez wysiłek intelektu czy woli, ale wtedy, „gdy nasze ciało znów otwiera się na innego człowieka lub na przeszłość, kiedy daje się przenikać przez współegzystencję i kiedy znów znaczy (...) coś poza sobą”<sup>39</sup>.

Z opisu przypadku afonii wyłania się zatem znaczenie głosu dla urzeczywistniania się egzystencji jako aktywnej transcendencji i tworzenia się intersubiektywności. Głos jest aspektem egzystowania, kierowania się ku innemu. A pozwala to dostrzec wyraźniej właśnie sytuacja egzystencjalnego zamknięcia. Słowo – dla Merleau-Ponty’ego, podobnie jak dla Heideggera – swym brzmieniem, intonacją, rytmem ujawnia sposób bycia mówiącego, jego egzystencjalne położenie<sup>40</sup>. W zmaganiu się z problemem intersubiektywności Merleau-Ponty zauważa, że najbardziej efektywne ujęcie innego podmiotu powinno wychodzić od przyglądania się roli, jaką w postrzeganiu drugiego odgrywa szczególnie przedmiot kulturowy – język. Dążenie bowiem do

<sup>37</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 185.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>40</sup> A. McComb Kimbrough, *The Sound of Meaning: Theories of Voice in Twentieth-Century Thought and Performance*, Louisiana State University 2002, <http://etd.lsu.edu/docs/available/etd-0405102-074904/unrestricted/04Chapter3.doc>.

uchwycenia drugiej podmiotowości w kontekście świadomości ucieleśnionej, poprzez analizy zachowań i percepcji, nie pozwoli uniknąć idealistycznych konsekwencji refleksji transcendentalnej. Wystarczy natomiast pokazać, że dzieje myślenia są dziejami mowy łączącej synchronicznie i diachronicznie podmioty kultury. Mowa, *logos*, określający źródłowo „człowieka transcendentnego” w jego dziejowości, jest zarazem tym, co pozwala na wystawianie jego świata w samorzutnej ekspresji, która w każdym akcie łączy to, co przeszłe, z tym, co teraźniejsze, naturę z kulturą, jednostkowe z powszechnym<sup>41</sup>. Dzięki przyswajaniu wspólnego językowego repertuaru, w autentycznym dialogu moje myśli i słowa znajdują przedłużenie w myślach i słowach drugiego. „Widzę”, jak rodzą się w nim myśli za sprawą moich słów, mogą je nawet antycypować. Słowa drugiego zaś antycypują i wywołują moje myśli, stając się tym samym żywiołem intersubiektywnej refleksji. Mówiąc, „dokonujemy refleksji w innym (...), która wzbogaca nasze własne myśli”<sup>42</sup>.

„Kiedy bowiem mówię (...) czuję w sobie obecność kogoś innego lub obecność siebie samego w kimś innym, która jest kamieniem węgielnym teorii intersubiektywności (...) i pojmuję wreszcie treść zagadkowego powiedzenia Husserla: «Subiektywność transcendentna jest intersubiektywnością». Otóż ja sam, gdy mówię, jestem dla siebie innym, «kimś innym», o ile tylko ma sens to, co mówię; o ile zaś rozumiem, sam nie wiem już, kto mówi, a kto słucha”<sup>43</sup>.

W dialogu znaczenia słów rozmówców dosięgają się wzajemnie i pobudzają, o ile mają zdolność stwarzania wspólnej sytuacji komunikacyjnej i prowadzenia ku nowym znaczeniom: „(...) gdy mówię do kogoś innego i kiedy go słucham, to, co słyszę, wciska się w przerwy tego, co mówię (...), słucham siebie w nim, a on mówi we mnie; w tym miejscu właśnie *to speak to* i *to be spoken to* – są jednym i tym samym”<sup>44</sup>. Sytuacja dialogu zmienia, a wręcz stwarza i mówiącego, i słuchacza. Ekspresja słowna jest udana wówczas, gdy wywołuje poczucie, że zaczynam myśleć głośno wypowiedzianymi przez rozmówcę słowami, gdy inicjuje we mnie ruch myśli prowadzący do wysłowienia nowych znaczeń.

Pogłębiając w *Widzialnym i niewidzialnym* swe analizy dotyczące problemu wyłaniania się sensu z elementarnego obcowania ciała ze światem, Merleau-Ponty odślania samozwrotną, refleksyjną strukturę doświadczenia mowy i głosu, dzięki której mowa uzyskuje sens.

### Głos i „żywa tkanka cielesności”

W *Widzialnym i niewidzialnym* doświadczenie mowy zostaje ukazane jako aspekt „żywej tkanki cielesności” (*la chair*). Kategoria ta pojawia się jako kontynuacja opisu usytuowania ciała w świecie z *Fenomenologii percepcji*.

<sup>41</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 36.

<sup>42</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 200.

<sup>43</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 176.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 74.

Merleau-Ponty uważa jednak, że przeprowadzonym tam analizom różnych aspektów doświadczenia ciała nie udało się całkowicie wykroczyć poza tradycyjną, dualistyczną perspektywę świadomego bytu-dla-siebie i rzeczowego bytu-w-sobie. Subiektywność nie unosi się ponad światem, nie sytuuje naprzeciw niego, ale będąc ciałem, to znaczy „czującą doznaniowością”, jest w nim zanurzona tak, że stanowi swoiste przekształcenie, wyróżnioną odmianę widzialnego i słyszalnego, którym jest świat. Oznacza to, że przedmioty widzialne, dotykane i słyszalne nie są tym, co autonomiczne, co spoczywa w sobie i co wystawia się na widok widzącego, dotyk dotykającego czy słuch słyszającego. Ciało podmiotu tak samo jak one jest widzialne, dotykane i słyszalne. Dlatego Merleau-Ponty zamiast kategorią „ciała własnego” zaczyna się posługiwać kategorią „żywej tkanki cielesności”, opisującą specyficzne pokrewieństwo ciała i świata.

Pojęcie „żywej tkanki cielesności” nie opisuje całkowitego rozpuszczenia podmiotu w świecie. Wprawdzie ciało jest widzialnością i słyszalnością, ale jego widzialność i słyszalność dla siebie samego przerywa jednorodność cielesnej tkanki świata. Należy do niej, ale jednocześnie się od niej odróżnia. Kiedy zwraca się ono ku swemu widzeniu, dotykowi i słyszeniu, dostrzega ich specyfikę. Dostrzega, że „wewnątrz samego siebie wytwarza pewien dystans, odniesienie do samego siebie”<sup>45</sup>. Że jako widzialne, dotykane i słyszalne wymyka się sobie widzącemu, dotykanemu i słyszalnemu. Że nie widzi, nie dotyka, nie słyszy siebie tak samo jak innych. Że nie widzi, nie dotyka, nie słyszy siebie widzącego, dotykającego, słyszającego. To znaczy nie jest sobie w pełni dane ani jako percypowany przedmiot, ani jako percypujący podmiot.

„(...) moje ciało jest zarazem ciałem fenomenalnym i ciałem obiektywnym (...) jest bytem o dwóch obliczach, z jednej strony rzeczą pośród rzeczy, a skądinąd bytem, który je widzi i który ich dotyka; (...) a jego podwójna przynależność do porządku «przedmiotu» i porządku «podmiotu» odsłania przed nami, między dwoma porządkami, bardzo niespodziewane relacje. (...) każdy z tych porządków odsyła do drugiego. Albowiem jeżeli ciało jest rzeczą pośród rzeczy, to w mocniejszym i głębszym sensie niż one; mówiliśmy, że (...) odcina się od nich”<sup>46</sup>.

Należałoby jeszcze, zaznacza Merleau-Ponty, porzucić ową dychotomiczność języka opisu ciała, według którego ma ono „dwa oblicza”, oblicza oddzielone granicą, z których jedno – słyszalne, widzialne, dotykane – należy do porządku świata – drugie zaś – słyszące, widzące, dotykające – do porządku subiektywności. Lepiej już mówić, ciągnie Merleau-Ponty, że „ciało odczuwane i ciało czujące są jak awers i rewers, albo jak dwa segmenty tego samego ruchu kolistego”<sup>47</sup>.

Swoistą dla „żywej tkanki cielesności” refleksyjność opisuje Merleau-Ponty przede wszystkim w wymiarze widzialności i dotykaności. Jednak

<sup>45</sup> J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, op. cit., s. 80.

<sup>46</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 141.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 142.

czyni to również w wymiarze słyszalności. „Tak jak istnieje pewna samozwrotność dotyku, widzenia i systemu dotykowo-wzrokowego, istnieje też samozwrotność ruchów fonicznych i słuchu (...), głos znajduje we mnie echo ruchowe”<sup>48</sup>. Daje się zauważyć, że w sposobie, w jaki rekonstruuje koncepcję *la chair*, aspekt słyszalności został od razu wyeksponowany niemal na równi z widzialnością i dotykalnością. Niemniej trzeba zaznaczyć, że *de facto* Merleau-Ponty poświęca mu niewiele uwagi. Pisze zresztą: „Świat nasz jest zapewne i z istoty wizualny; nie stworzyłoby się świata z zapachów i dźwięków”<sup>49</sup>. Zarazem jednak podkreśla – i można by dopatrzeć się w tym niekonsekwencji – że w aspekcie słyszalności „tkankę cielesności” cechuje nawet większa ruchliwość, a zatem i zdolność wiązania subiektywności i świata w sposób, który przekracza widzialność.

Na czym polega swoistość słyszalnego w porównaniu z widzialnym? W jak sposób dokonuje się w nim przekroczenie widzialnego? To pytania, na które Merleau-Ponty odpowiada jedynie częściowo. To przede wszystkim w wymiarze słyszalności „tkanka cielesności” staje się żywiołem mowy, która wydobywa świat ciszy z niedokreślenia i pozwala na jego uchwycenie. W samej charakterystyce brzmieniowego aspektu mowy, doświadczenia własnego głosu Merleau-Ponty zauważa wpieryw, że jego postrzeganie różni się od postrzegania innych głosów, że nie słyszymy siebie tak samo jak innych. W doświadczeniu słyszenia siebie mówiącego głos dźwięczy od wewnątrz, niejako przez głowę, a zarazem wybrzmiewa na zewnątrz. „Jak kryształ, metal i wiele innych substancji jestem bytem dźwiękowym, ale swoją własną wibrację słyszę od wewnątrz; jak mówił Malraux, słyszę siebie gardłem. W czym, jak również powiedział, jestem niepowtarzalny, bo mój głos łączy się z całością mojego życia tak, jak nie czyni tego żaden inny głos”<sup>50</sup>. Jednocześnie, postrzegany jako wybrzmiewający na zewnątrz staje się władzą transcendowania wewnętrzności: „(...) jeśli jestem dość blisko drugiego człowieka, by słyszeć jego oddech i czuć jego wzburzenie czy zmęczenie, mogę być prawie świadkiem niesamowitych narodzin, w nim i we mnie samym, władzy głosu”<sup>51</sup>.

Charakterystyczne dla owej samozwrotności doświadczenia własnego głosu jest swoiste rozszczepienie, rozstęp – *écart* (fr. „odstęp”, „różnica”, „odległość”) – między głosem postrzeganym niejako od wewnątrz a wybrzmiewającym na zewnątrz, między jego subiektywną a obiektywną obecnością dla mówiącego. Charakterystyczne jest także nieuchwytnie przecho-dzenie w siebie tych dwu perspektyw, w zależności od nastawienia. Skupienie na intencji wyrażania przysłania ów rezonans, który służy ekspresji. Ale gdy skupić się na ruchu narządów mowy, spontanicznie lub z konieczności: wibracji klatki piersiowej, podniebienia, układzie warg? Albo na tym, czy głos jest wystarczająco donośny? Ów rozstęp w samozwrotnej

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 92.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 148.

<sup>51</sup> Ibidem.

strukturze doświadczenia głosu, nieprzystawalność między głosem obecnym dla mówiącego od wewnątrz a słyszaniem przezeń od zewnątrz – i z żadnej z tych perspektyw niedanym w pełni – jest aspektem różnicy między „warstwami” ciała – między ciałem doświadczanym subiektywnie i ciałem doświadczanym obiektywnie. A trzeba przypomnieć, że już w *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty ukazuje swoistą dla doświadczenia zmysłowego „lukę na poziomie głowy”. Antycypuje tym samym myślenie o cielesności z wpisaniem w nią rozstępem (*écart*) z *Widzialnego i niewidzialnego*. Zarysowując ekspresyjno-percepcyjną strukturę doświadczenia ciała w jego różnych aspektach, dowodzi, że w żadnym z nich, także w mowie, nie ma ono charakteru bezpośredniej samoobecności. Polega na oscylacji między tym, co postrzegające, a tym, co postrzegane, na ich nieustannym przechodzeniu w siebie i wymykaniu się sobie.

„Otóż to nieustanne wymykanie się, ta moja niemożność (...) słuchowego doświadczenia mojego głosu i doświadczenia innych głosów – nie jest to porażka, bo jeśli te doświadczenia nigdy się dokładnie nie pokrywają, jeśli od siebie uciekają w chwili, gdy się łączą, jeśli zawsze istnieje między nimi «przesunięcie», «rozziw», to dzieje się tak właśnie dlatego, (...) że słyszę siebie i od wewnątrz, i z zewnątrz; doznaję, kiedy tylko chcę, przechodzenia, metamorfozy jednego z tych doświadczeń w drugie, tym zaś, co pozostaje przede mną nieuchronnie ukryte, jest jakby tylko solidne, nieporuszone wiązadło między nimi”<sup>52</sup>.

Właśnie na gruncie tej samozwrotnej struktury mowa uzyskuje sens, mamy w niej do czynienia ze swoistą „przechodnością” dźwięku i sensu, tzn. z „wyznaczeniem zaczątków sensu przez strukturę foniczną”<sup>53</sup>. W jaki sposób struktura foniczna ustanawia zaczątki sensu? Wedle Saussurowskiego językoznawstwa język jest autonomicznym systemem powiązań elementów znaczących ze znaczonymi. Ale – podobnie jak do tego, aby widzieć, mój wzrok nie może jedynie chwytać tego, co widzialne, lecz musi jeszcze być widzialny w pewnym sensie dla siebie samego – tak słowa mają sens nie dlatego, że stanowią system artykułowanych znaków, lecz dlatego, że ów system odnosi się do siebie samego, że samozwrotność jest charakterystyczna dla struktury doświadczenia mowy. Struktura foniczna mowy jest źródłowa wobec fonologicznej i ją ożywia, pozwala jej znaczyć. Żaden mówiący nie mówi inaczej, niż zakładając z góry, że sam dla siebie jest adresatem swej wypowiedzi. Że wypowiedź skierowana do innych stanowi jednocześnie postać samoodniesienia mówiącego. To nawarstwienie w strukturze doświadczenia mowy różnych typów obecności – podmiotu mówiącego dla samego siebie, odbiorcy i treści przekazu – przesądza o nieprzejrzystości doświadczenia mowy, o jej, jak powiada Merleau-Ponty, źródłowej mroczności.

Jak pokazują opisy Merleau-Ponty’ego, za nieprzejrzystość tę odpowiada ontologiczna zależność mowy od refleksyjnej struktury cielesności, z właściwym jej „pęknięciem” między tym, co podmiotowe, a tym, co przedmio-

<sup>52</sup> Ibidem, s. 151–152.

<sup>53</sup> J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1997, s. 231.

towe, tym, co doznające, i tym, co doznawane. „Pęknięcie” to zakłóca każdy akt wypowiedzi, zarówno jego postrzeganie przez mówiącego, jak i obiektywne odniesienie. Głos obecny dla mówiącego podmiotu artykułujący słowo od wewnątrz stapia się niejako z intencją wyrażania i staje się dla niej przezroczysty, ale jednocześnie jest przez ów podmiot postrzegany jako wybrzmiewający na zewnątrz. I w tym drugim aspekcie może ujawnić się w charakterze rezonansu zakłócającego wypowiedź.

Jack Reynolds, odwołując się do propozycji wykorzystywania Derridiańskiej kategorii *differance* do opisu cielesności<sup>54</sup>, podkreśla właśnie, że już dla Merleau-Ponty’ego i cielesność, i język osadzone są we wspólnej strukturze „różnicy”<sup>55</sup>. Myślenie o tej różnicy, o pęknięciu, które podmiot postrzegający odnajduje w sobie, a właściwie, którym sam jest i które przesądza o strukturze postrzeganego przezeń świata, to główny rys projektu subiektywności w myśli francuskiego fenomenologa. Ów rozstęp sprawia, że uobecnianie sensu przez mowę dla samego mówiącego jest niejako spóźnione, i często to, co powiedziane, zaskakuje mówiącego. Czasowo-przestrzenne rozsuniecie, opisane przez Derridę jako „różnia”, przez Merleau-Ponty’ego ukazane zostaje jako „rozstęp” w refleksyjności „tkanki cielesności”. „W tym sensie ciało może być z powodzeniem postrzegane jako egzemplifikacja derridiańskiej koncepcji różnicy i śladu”<sup>56</sup>.

Co więcej, właśnie w kontekście namysłu nad doświadczeniem ciała łatwiej tę różnicę uchwycić i opisać. Z opisu struktury doświadczenia mówienia, z jakim konfrontuje nas Merleau-Ponty, wyłania się z większą wyrazistością (niż z Derridiańskiego projektu dekonstrukcji) nieciągła, nie do końca przejrzysta struktura tego doświadczenia. Ukazanie rozdźwięku, który pojawia się w doświadczeniu głosu i zakłóca uobecnianie się sensu, jak i obecność podmiotu dla siebie samego, obnaża wyraźniej pozorną przejrzystość obecności myśli umożliwianej i podtrzymywanej jakoby przez głos – tego, na czym, zdaniem Derridy, wspierała się fonologocentryczna metafizyka. Głos dla Merleau-Ponty’ego pozostaje w intymnej więzi z myślą, ale na innej niż rządząca tradycją fonologocentryczną zasadzie – nie „dematerializowania” *phoné*, jego redukcji do wewnętrznego życia świadomości, ale „materializowania się” sensu myślanego, który głos wyciąga z pierwotnego niedookreślenia, czyniąc go uchwytym. Wydobyć przez Merleau-Ponty’ego takiej struktury doświadczenia głosu pozwala zatem odnaleźć w nim podstawy przewartościowania tradycyjnej „metafizyki obecności”, nie zaś, jak dowodzi Derrida, jej – nawet jeśli zaledwie iluzoryczny – fundament. Merleau-Ponty, wskazując na ścisły związek *phoné* z myślą, odsłania – w sposób znacznie wyraźniejszy niż Derrida – jego rozdwojoną strukturę. Rozdwojenie to jest rozdwojeniem intencji powiedzenia komuś o czymś i zmysłowego „reflektowania się” podmiotu mówiącego. Mowa o takiej strukturze jest grą

<sup>54</sup> Zob. V. Kirby, *Telling Flesh*, Routledge, London–New York 1997.

<sup>55</sup> J. Reynolds, Kirby, *Merleau-Ponty and The Question of an Embodied Deconstruction*, <http://www.usyd.edu.au/contretemps/3july2002/reynolds.pdf>.

<sup>56</sup> Ibidem.



obecności i nieobecności, warunkiem wyrażania, a zarazem dla niego przeskodą.

Badając pokrewieństwo obu francuskich filozofów w podejściu do problematyki języka, Reynolds podkreśla obecny szczególnie w *Widzialnym i niewidzialnym* dekonstrukcyjny zwrot w fenomenologii<sup>57</sup>. Nie sposób nie dostrzec zbieżności zamysłów dekonstrukcji tradycyjnej metafizyki w myśli Derridy i Merleau-Ponty'ego. Leonard Lawlor dowodzi wręcz, że czytając późne pisma Merleau-Ponty'ego oraz *Głos i fenomen*, nie można się oprzeć wrażeniu, iż mamy do czynienia z pracami tego samego filozofa. Zbieżność rozstrzygnięć Derridy i Merleau-Ponty'ego dotyczących problematyki języka odsłania się, jak podkreśla Lawlor, dzięki terminowi *écart*, używanemu przez Merleau-Ponty'ego do opisu relacji w obrębie „żywej tkanki cielesności”, której mowa stanowi jeden z aspektów<sup>58</sup> – terminowi bliskiemu Derridiańskiej *différance*.

Opisane przez Derridę i Merleau-Ponty'ego struktury doświadczenia głosu w mowie zasadniczo sobie odpowiadają. Obaj zwracają uwagę na ścisły związek między charakterem doświadczenia *phoné* i charakterem samoobecności podmiotu. Zwracają też uwagę na dysonans, „rozstępną” rysującą się w strukturze tego doświadczenia: między intencją znaczącą (sensem przedmiotowym wypowiedzi) a jej wokalnym rozwinięciem. O ile jednak Derrida konstatuje niemożność jego uchwycenia – w przeżywaniu, a tym bardziej w dyskursie – o tyle autorowi *Widzialnego i niewidzialnego* udaje się to znakomicie. Natomiast w przypadku Derridy zamysł dekonstrukcji fenomenologii jako zwieńczenia metafizyki obecności nie może się powieść bez odwołania się do swoiście pojętego pisma.

Jednocześnie ujęcie Merleau-Ponty'ego – wbrew interpretacji Welscha, a nawet wbrew temu, co sugerować mógłby sam tytuł ostatnich zapisków francuskiego fenomenologa – wykracza również poza właściwe metafizycznemu myśleniu uprzywilejowanie widzenia. Otóż – pisze autor *Naszej postmodernistycznej moderny* – w późnej fenomenologii Merleau-Ponty'ego „to, co widzialne, zostaje przekroczone na rzecz niewidzialnego, ale nie na rzecz słyszalnego lub niesłyszalnego”<sup>59</sup>. Jednak „głosy” w refleksji francuskiego fenomenologa nie są, jak sugeruje Welsch, jedynie „głosami ciszy”, „milczącą mową”, ale przede wszystkim tym, co po prostu rozbrzmiewa.

Sam Merleau-Ponty – szczególnie w swej późnej refleksji – wydaje się przejawiać ambiwalentny stosunek wobec własnego myślenia o doświadczeniu ciała w kategoriach różnicy oraz nie doceniać odsłoniętego przez siebie w doświadczeniu głosu i całości zmysłowości „rozstępu”. Podkreśla, że

<sup>57</sup> J. Reynolds, *Merleau-Ponty and Derrida: Intertwining, Embodiment and Alterity*, Ohio University Press 2004, <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=4041/>. W podobny sposób o późnej myśli Merleau-Ponty'ego pisze Jacek Migasiński. Zob. J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, op. cit., s. 94.

<sup>58</sup> L. Lawlor, *The Need for Survival: The Logic of Writing in Merleau-Ponty and Derrida*, <http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/4/lowlor.html>.

<sup>59</sup> W. Welsch, „Na drodze do kultury słyszenia”, przekł. K. Wilkoszewska, w: *Przemoc ikoniczna czy nowa widzialność*, red. E. Wilk, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 62 (p.).

nie jest on żadną „wyrwą” w strukturze doświadczenia. Nie jest *hiatusem*, ontologiczną próżnią między głosem artykułującym słowo i głosem słyszalnym, między tym wybrzmiewającym „od wewnątrz” a tym dźwięczącym „na zewnątrz”. Ów rozstęp zaciera bowiem nieustannie byt ciała, mieszający się z bytem świata. Jest on „zerowym naciskiem”, „solidnym, nieporuszonym wiązadłem” między dwoma stałymi bytami, dzięki czemu przystają one do siebie.

U podłoża dążenia do zatarcia owego „rozstępu” leży zamysł Merleau-Ponty’ego ostatecznego uwolnienia fenomenologii od opozycji klasycznej metafizyki. Zamysł ten wydaje się jednak prowadzić do rozmycia problematyki języka. Wpisanie zjawiska mowy w ontologię „tkanki intercielesności” oznacza, że już samo nasze istnienie jako bytów postrzegających, jako bytów, które zwracają świat ku niemu samemu, wystarczy, by mogła powstać mowa o świecie. „Szkielet ontologiczny” ludzkiego ciała – by powtórzyć formułę Merleau-Ponty’ego – to, jak ciało widzi siebie i słyszy, pokazuje, że w strukturze jego niemego świata dane są wszystkie możliwości języka. Podmiot mówiący przestaje stanowić szczególne „miejsce” odzwierciedlania prawdy i jej wypowiedania. Raczej już zawsze tkwi on w prawdzie, prawda go spowija i przenika. A w mowie podmiotu przemawia sam świat.

Podobnie jak ciało, opisywane w *Fenomenologii percepcji* jako „ciało własne”, w *Widzialnym i niewidzialnym* ulega rozproszeniu w „żywej tkance cielesności”, tak zostaje w niej rozproszona mowa podmiotu. Mowa, w tym mowa filozofii, jest po prostu samym bytem, który mówi w nas. A przecież w subiektywnym doświadczeniu mowa jest artykulacją granicy między podmiotem a dostępnym mu światem. Dlatego najbardziej interesujący etap refleksji Merleau-Ponty’ego to ten, gdzie różnice konstytutywne dla doświadczenia mowy nie ulegają jeszcze rozmyciu. Krytyka metafizyki, podjęta przez francuskiego filozofa, zmierzała do przekroczenia opozycji myślącego podmiotu i przedmiotu, świadomości i świata, myśli i mowy. Czy jednak nie posunęła się za daleko, docierając do miejsca, w którym rozpuszczenie w sobie tych opozycyjnych członów skazuje filozofię na milczenie?<sup>60</sup> – pyta Iwona Lorenc. Jeśli bowiem przez mowę przemawia sam byt, to jak o ów byt zapytać? A może w ogóle pytać nie trzeba, jeśli stwierdzić, jak Merleau-Ponty, że filozofia jest bytem mówiącym w nas? „Pytanie filozofii o byt jest pytaniem bytu o samego siebie, «pytaniem do drugiej potęgi», i nie tyle zwraca się ono do bytu, ile do niego powraca, bo od zawsze tkwi już w nim”<sup>61</sup>.

Gdyby jednak obstawać przy filozoficznej wadze ukazania owego właściwego dla subiektywności „rozstępu”, opisanego w *Fenomenologii percepcji* jako „luka na poziomie głowy”, a w *Widzialnym i niewidzialnym* jako *écart*, okaże się, że Merleau-Ponty’emu udaje się znacznie skuteczniej zrealizować zamysł Derridy – uchwycić „źródłową różnicę” w strukturze doświadczenia *phoné*. Ukazać wyraźniej, że struktura ta jest złożona i nieprzejrzysta,

<sup>60</sup> Zob. I. Lorenc, „Logos estetyczny. Merleau-Ponty’ego ejdetyka języka sztuki”, *Sztuka i Filozofia* 1993, nr 6, s. 50.

<sup>61</sup> J. Migasiński, *W stronę metafizyki...*, op. cit., s. 221.

że stanowi nawarstwienie różnych typów obecności, ich równoczesne splatanie się ze sobą i różnicowanie. Że nie ma charakteru bezpośredniego przylegania *phoné*, jako subiektywnej obecności, do wyrażanego przezeń sensu przedmiotowego. Te dwa aspekty nieustannie przechodzą w siebie i się sobie wymykają. W „odstęp” pomiędzy nimi wkracza właśnie inny podmiot, gdyż wokalna artykulacja, która dla mnie samej może mieć charakter zaledwie zbędnego rezonansu, jest sposobem uobecniania się innym. Jest on warunkiem zawiązywania się intersubiektywności, czyli transcendentalnej subiektywności *sensu stricto*. „W akcie mowy, jego tonie oraz stylu podmiot potwierdza swoją autonomię, nic bowiem nie jest mu bardziej właściwe, a tymczasem jednocześnie i bez sprzeciwu zwraca się ku wspólnocie językowej (...)”<sup>62</sup>. Mój głos nie jest w pełni dany ani od wewnątrz, ani od zewnątrz. Z obu tych perspektyw dociera zaledwie jako echo artykulacji, którym rezonuje, i które odbiera ciało, a jednocześnie stanowi on rozwinięcie egzystencji – jej ekspresję – odzwierciedla jej modulację – swą siłą, afektywnym zabarwieniem. Wreszcie odmową wydania.

Mowa jawi się więc jako najpełniejsza postać urzeczywistniania się aktywnej transcendencji, którą jest cielesność. Przez mowę „człowiek transcenduje siebie ku nowemu zachowaniu albo ku innemu człowiekowi, albo ku własnemu myśleniu”<sup>63</sup>. Mowa jest ruchem transcendowania również siebie samej: to ów ruch stanowi tkwiącą w mowie moc wyrażania nieskończonej liczby znaczeń za pomocą skończonych środków. Zdolność tworzenia – istota człowieka – „w żadnym dziele cywilizacji nie odstawia się może z taką oczywistością jak w twórczości samego języka”<sup>64</sup>.

### „Głosy ciszy”

Szczególnie rozważania Merleau-Ponty’ego nad twórczym potencjałem mowy, jaki ujawnia się w ekspresji artystycznej, dowodzą, że konstatacja, iż w mowie przemawia sam byt, jest niewystarczająca. Zanim bowiem przemówi, jest jedynie „głosami ciszy”, milczeniem, tym, co stawia opór językowi. I co trzeba dopiero zmusić do mówienia, zmuszając jednocześnie mowę do modyfikacji jej zasobów dla wyrażenia tego, co jeszcze niewyrażone. Problem twórczej ekspresji Merleau-Ponty rozpatruje, posługując się wspomnianym już rozróżnieniem mowy wysławiającej i mowy wysłowionej. Za tę pierwszą uznaje przede wszystkim ekspresję artystyczną. Jednak każda potoczna wypowiedź, czerpiąc z repertuaru zastanego języka, może okazać się twórcza. W każdej wypowiedzi może się ujawnić ów „baśniowy mechanizm”, który w zagadkowy sposób umożliwia wysłowienie nieskończoności myśli przy użyciu skończonego zbioru znaków. Każda wypowiedź może uzyskać swoisty „styl”, wprowadzając modyfikacje w przyswojony język.

<sup>62</sup> M. Merleau-Ponty, *Pochwała filozofii*, przekł. K. Mrówka, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2003, s. 52.

<sup>63</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 215.

<sup>64</sup> K. Goldstein, „L’analyse de l’aphasie et l’essence du langage”, *Journal de psychologie* 1933, s. 496, cyt. za: ibidem, s. 217.

By uchwycić mowę w jej rodzeniu się, najlepiej jednak zwrócić się ku autentycznie nowatorskiej literaturze, w której wyraźnie widać wyłanianie się nowych znaczeń i przekształcanie starych. Taki nowy język wynika z przecucia przez twórcę owej mocy tkwiącej w języku – mocy polegającej na możliwości czynienia nieskończonego użytku ze skończonego repertuaru środków wyrazu – i zapanowania nad nią dla tworzenia i wyrażania nowych znaczeń. Taki język może być zrazu nieczytelny: „(...) słowo prawdziwe, znaczące, które w końcu uobecnia «to, co nieobecne we wszystkich bukietach», i wyzwala sens uwięziony w rzeczy, w porównaniu z użytkowaniem empirycznym, jest tylko milczeniem (...)”<sup>65</sup>. Według zdroworozsądkowego pojmowania języka znakom przypisane są trwałe znaczenia, dzięki którym odnoszą się one do rzeczy. Przekonanie to jest związane z przeświadczeniem, że mowa mówi jedynie to, o czym już wcześniej wiadomo. Jest iluzją, że wszystko pozostałoby takie samo, gdyby mowy wcale nie było. Słowo ekspresyjne nie da się zredukować do znaku pewnej zrodzonej wcześniej myśli, będącego jedynie szyfrującym ją „dźwiękiem płynącym w powietrzu lub śladem muszych łapek na papierze”<sup>66</sup>. Słowo ekspresyjne „krąży po omacku wokół intencji znaczącej, której nie prowadzi żaden sens, która sama dopiero go pisze”<sup>67</sup>. W mowie twórczej znaczenie pojawia się wprawdzie w konkretnej konfiguracji znaków, a jednak unosi się ponad nimi, poza nie wykracza. Wybucha ponad znakami, a przecież jest tylko ich szczególną wibracją – pisze Merleau-Ponty w *Prozie świata*<sup>68</sup>. Rozkosz, która może płynąć z doświadczenia tej mocy języka, wynika być może z doświadczenia jego ambiwalencji – z zadowolenia w języku, który jednak pozostaje tajemniczy, często stawiając opór mówiącemu i piszącemu, ale nagle na powrót może stać się im powolny, nie tracąc nic ze swej tajemnicy.

Rozróżnienie mowy wysłowionej i wystawiającej to sedno teorii znaczenia, jaka wyłania się z fenomenologii Merleau-Ponty’ego. Sedno rozumienia relacji między elementami znaczącymi a elementami znaczonymi języka. Pozwala ono odpowiedzieć na pytanie o źródło tkwiącej w języku mocy wyrażania nieskończoności myśli za pomocą skończonej liczby znaków, mocy transcendowania samego siebie. Podstawową własnością słowa ekspresyjnego jest to, że „element znaczony wychodzi zawsze poza element znaczący, którego rola polega właśnie na umożliwieniu tego przekroczenia”<sup>69</sup>. W gruncie rzeczy ta różnica, ta dysproporcja, ten nadmiar cechuje każdą żywą mowę. Dla mówiącego to, co ma on do wyrażenia, intencja znacząca, jest wprawdzie jedynie nadmiarem tego, co chce on wypowiedzieć, w stosunku do tego, co już wypowiedziane, jest „niemyim życzeniem”, by ożywić i przekształcić dostępny repertuar słów. Jeśli o istocie mowy decyduje związek elementów znaczących ze znaczonymi, nie jest on dla Merleau-Ponty’ego tym,

<sup>65</sup> M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł...*, op. cit., s. 119.

<sup>66</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 43.

<sup>67</sup> M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł...*, op. cit., s. 121.

<sup>68</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata*, op. cit., s. 51–52.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 166.

co poprzedza ekspresyjny akt, lecz tym, co ustanawiane jest w wyniku tego aktu. Mowa wyraża zarówno przez słowa, jak i przez to, co pomiędzy słowami. Przez to, o czym mówi, jak i przez to, o czym nie mówi. Aby uwolnić potencjał języka wystawiania nowych znaczeń, aby wydobyć „głosy ciszy” z milczenia, nie potrzeba wiele – „lada wahanie, lada odmiana głosu, dobór pewnej składni wystarczą do jego modyfikacji”<sup>70</sup>. Dlatego w kontekście rozważań Merleau-Ponty’ego na temat „głosów ciszy” – ukrytej i nieograniczonej potencji mowy – można umieścić również ironię. Tym, co pomiędzy słyszalnym słowem a „głosami milczenia”, jest właśnie ironia. Właściwe – jak powiada Merleau-Ponty – zadanie filozofii<sup>71</sup>. Ironia pozwala wypowiedzieć nie wprost to, o czym wydaje się milczeć.

Uznając ironię za zadanie filozofującego podmiotu, Merleau-Ponty podąża za Kierkegaardem. Dla duńskiego filozofa ironia – zgodnie z jej Heglowskim określeniem jako nieskończenie absolutnej negatywności – stanowi zasadniczy, aprioryczny, najbardziej abstrakcyjny rys subiektywności. Tak rozumiana ironia znajduje wyraz w zdolności negowania tego, co zastane: faktu, pojęcia, języka. Najpospolitszą formą ironii jest poważne mówienie o czymś nietraktowanym na serio lub, odwrotnie, mówienie kpiące o tym, co traktowane poważnie. Ironia jest więc sposobem maskowania się podmiotu mówiącego, sposobem ujawniania – ale skrywającego. I jego wolnością: możliwością wyrażenia za pomocą zużytych słów czegoś innego niż ich utrwalony sens. „Mówić w ten sposób, aby w mowie zajaśniała wolność (...). Tym jest właśnie ironia”<sup>72</sup> – powiada Merleau-Ponty w *Pochwale filozofii*. Ironia jest właściwym zadaniem filozofa, o ile próbuje on wciąż na nowo wypowiadać siebie i świat, prawdę w jej wydarzaniu się. Jest utrzymywaniem dystansu do już osiągniętego rozumienia. Wyrazem świadomości, że sens świata znajduje się *in statu nascendi* i że pozostanie on „dziełem niedokończonym”.

Ironia nadaje mowie niebezpieczną lekkość. Jest możliwością rozchwiania jej znaczeń. Skrycie drąży mowę, naruszając utrwalone związki między tym, co znaczące, a tym, co znaczone. Pozwala mowie nie „nazywać rzeczy po imieniu”, rozdwaja jej intencje. Podwojenie intencji wypowiedzi – na sens jawny i sens ukryty – charakterystyczne dla ironii, jest właśnie jednym z najwyraźniejszych, a zarazem elementarnych przykładów, gdy mowa zaczyna wystawiać nowe sensory, nie potrzebując niemal niczego spoza tego, co już wysłowione. Już prosta ironiczna modyfikacja ujawnia więc potencję mowy, o której uchwycenie chodziło Merleau-Ponty’emu. Moc wypowiadania nieskończoności myśli za pomocą skończonej liczby znaków. Ujawnia obecny w mowie ruch transcendencji. Ujawnia, że mowa wysłowiona potrzebuje niewiele, by stać się wystawiającą. Rodzi się pomiędzy słowem a milczeniem – często już w odcieniu, jakim zabarwia mowę intonacja głosu.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>71</sup> M. Merleau-Ponty, *Pochwała filozofii*, op. cit., s. 56.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 40.

**The Voice – Transcendence in Language.  
On Merleau-Ponty's Phenomenology of Speech**

The article presents Maurice Merleau-Ponty's phenomenology of speech. Its main focus is the experience of the vocal dimension of speech as bringing out the existential, intersubjective and transcendent meaning of speech. In confrontation with Derrida, who argues that the privilege given to the experience of voice founds the metaphysics of presence and thereby makes it phonologocentric, Merleau-Ponty's view of speech and voice appears as overcoming the metaphysics of presence.

Monika Murawska

### Tajemnica żywej cielesności. Fenomenologia ciała w ujęciu Maurice'a Merleau-Ponty'ego i Michela Henry'ego

Czym jest ludzkie ciało? W przeciwieństwie do wszystkich innych rzeczy moje ciało jest tym, od czego nie mogę się oddalić. To rzecz, która nigdy mnie nie opuszcza i z którą nigdy się nie rozstaje. Podczas gdy przedmioty świata charakteryzują się tym, że mogę je obracać lub dowolnie zwielokrotnić punkty, z których je postrzegam, moje ciało mogę uchwycić tylko z jednej perspektywy. Własne ciało – jak skonstatował Sartre – jest skomplikowanym instrumentem, którym nie można się posłużyć za pomocą innego instrumentu, i punktem widzenia, na który nie można już spojrzeć z innego punktu widzenia<sup>1</sup>.

Niezwykłość cielesności polega na tym, że jest ona nie tylko tym, co oglądamy, lecz także tym, co ogląda. Role podmiotu i przedmiotu nieustannie się w niej mieszają. Nie posługuję się ciałem wyłącznie jak narzędziem, ponieważ intencja natychmiast staje się w jego przypadku ruchem. Wyznaczam cel, a ciało osiąga go, przemieszczając się z miejsca na miejsce, jak za sprawą magii. Ciało jest raczej narzędziem, którym sam jestem. Jednocześnie jest ono granicą mnie samego. To ono dzieli od siebie to, czym jestem, od tego, czym nie jestem. Dysponuje „zewnątrzem”, ponieważ może doświadczać działania świata i jest widzialne dla innych. W pewnej mierze ja również mogę spojrzeć na nie z zewnątrz. Jednak jest jednocześnie tym, co okazuje się mi najbliższe, jest tym, dzięki czemu odczuwam i „w czym” odczuwam. Jego ambiwalencja polega właśnie na tym, że nie utożsamiam się z nim całkowicie, a zarazem czuję, że moje ciało to w jakiś sposób właśnie „Ja”.

Kartezjański podział na *res cogitans* i *res extensa* uniemożliwia adekwatny opis doświadczenia własnego ciała. Jedność lub przynajmniej harmonia duszy i ciała, o której świadczą nasze doświadczenie, nie daje się wyrazić pojęciowo. Kartezjusz rozpoznał, iż natura uczy mnie, że „jestem z [ciałem] jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jakby jedną całość”<sup>2</sup>, ale

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przekł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 418.

<sup>2</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i zarzuty autora. Rozmowa z Burmanem*, przekł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 96.

tylko gdy w grę wchodzi codzienne doświadczenie, a nie filozoficzna refleksja. Ciało staje się więc od czasów Kartezjusza „fantomem” filozofii. Można uznać, że z tej perspektywy filozofia musi pogodzić się z alternatywą, zgodnie z którą z jednej strony ciało własne jako milczące, okazuje się filozoficznie niewyraźne, a z drugiej – na poznaniu ciała ciąży nieprzewycięzalny dualizm. Znaczy to, że albo filozofia ciała nie jest możliwa, albo uwikłana jest z istoty w dualizm, nie umiając pogodzić ze sobą dwóch absolutnie odrębnych rzeczywistości: duszy i ciała.

Można pokusić się o twierdzenie, że dopiero w fenomenologii znajdujemy próbę adekwatnego opisu naszego doświadczenia własnej cielesności. Zamiast podporządkowywać doświadczenie, w tym także doświadczenie własnej cielesności, apriorycznym kategoriom, fenomenologia stara się uwzględnić jego niejednoznaczność i wieloaspektowość, usiłuje sprawić, by odsoniło się samo doświadczenie, a więc chce oddać to, co się ukazuje, wychodząc od sposobu, w jaki się ukazuje, począwszy od „jak” pojawiania się. Fenomenologia nie pyta o *quod*, ale o *quo modo* fenomenu ludzkiej cielesności.

Według Husserla ciało może być uchwycone na dwa różne sposoby: od wewnątrz i z zewnątrz, jako *Leib* i jako *Körper*. Postrzegane od wewnątrz jest układem narządów, za pomocą których podmiot doświadcza świata i tworzy jedność wraz z duszą. Postrzegane z zewnątrz – stanowi centrum, wokół którego pojawia się i sytuje świat.

Według Husserla ciało to jednak przede wszystkim organ ducha, jego narzędzie<sup>3</sup>. Doświadczeniem pierwotnym jest więc doświadczenie, w którym ciało okazuje się „narzędziem spostrzegania” doświadczającego podmiotu. Husserl twierdzi, że ciało jest rzeczą, ale rzeczą odczuwającą, odbierającą wrażenia. Ciało jest więc przedmiotem, ale takim, który stanowi warunek istnienia wszelkich wrażeń, a tym samym zjawisk. Dlatego postrzeżenie jakości zmysłowych należących do materialnych rzeczy okazuje się zależne od faktu inkarnacji podmiotowości, od narządów zmysłów, którymi ona dysponuje, od jej zdolności doznawania<sup>4</sup>. Ciało to rzecz – jak dobitnie ujmuje to Husserl – „i jest spostrzegane zewnętrznie, chociaż w pewnych granicach, które nie pozwalają na to, aby je oglądać bez zastrzeżeń jako rzecz taką jak inne w powiązanim układzie rzeczy”<sup>5</sup>. Znaczy to, że jest ono ukonstytuowane jako rzecz o szczególnym statusie, która pozostaje wobec zewnętrznej przyrody w innych relacjach niż te, które łączą ze sobą materialne obiekty.

Ujmując to jeszcze inaczej, można stwierdzić, że założenie Husserla dotyczące znaczenia hyletycznej, czyli materialnej „warstwy” doświadczenia, pociąga za sobą konieczność wcielenia subiektywności. Według autora *Medytacji Kartezjańskich* świadomość musi zostać powiązana z ciałem, ponieważ dostarcza jej ono wrażeń. Dlatego ciało nazywane jest hyletycznym

<sup>3</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii I*, przekł. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967, s. 136.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 80.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 204.



podłożem świadomości. Ciało ma swój udział także w innych funkcjach świadomości. Istnieją grupy wrażeń dostarczające przyjemności i bólu, poczucia błogości i rozstroju.

Czy na gruncie fenomenologii poznanie ciała, a więc *episteme* dotycząca ludzkiej cielesności jest możliwa? Czy przeciwnie, nawet tutaj skazani jesteśmy tylko na do-mniemania? Czy można ująć ciało jako jedność wiążącą ze sobą wymiar materialny i świadomościowy, czyli jako podmiotowość *sensu stricto*? Czy wręcz przeciwnie, fenomenologia zawsze redukuje fenomen ciała bądź do czystej zewnętrżności, bądź do struktur świadomości? Jak się wydaje, odpowiedzią na te pytania są dwie koncepcje filozoficzne, które stanowią interpretacje Husserlowskich *Ideii II*, koncepcje, które starają się poza wymienioną powyżej alternatywę wykroczyć, choć każda na swój własny sposób. Fenomenologia Merleau-Ponty'ego stanowi opis cielesności, jaką jest podmiot, i cielesności świata. Fenomenologia Michela Henry'ego z kolei jest opisem wewnętrznego i intymnego doświadczenia własnej cielesności.

Zarówno Merleau-Ponty, jak i Michel Henry podążyli tropem Husserla. Husserlowskie *der Leib, la chair*<sup>6</sup> w języku francuskim, okaże się dla nich podstawową kategorią filozoficzną i tym wymiarem ludzkiego bytu, który stanie się istotowo źródłowy. W obu tych koncepcjach podmiotowość jest tożsama z *la chair* – żywą cielesnością. W jaki jednak sposób żywa cielesność jest rozumiana przez obu filozofów? Czy zamknięta monadyczna immanencja opisywana przez Henry'ego nie okazuje się zaprzeczeniem otwartej na świat podmiotowości prezentowanej przez Merleau-Ponty'ego, ucieleśnionej podmiotowości splecionej z cielesnością świata? Jak to możliwe, że opisując sposób pojawiania się żywej cielesności, a więc czyniąc z kategorii *la chair* centrum filozoficznych rozważań i zarazem ich podstawę, obaj myśliciele koncentrują się w istocie na dwóch różnych zjawiskach? Warto podkreślić, że fenomenologia Henry'ego nie jest kontynuacją rozważań Merleau-Ponty'ego, ale raczej swoistą dla nich alternatywą. Mimo podobnych inspiracji i wspólnych wątków interpretacje kategorii żywej cielesności obu myślicieli są przeciwstawne, a podstawą tej diametralnej różnicy jest otwarcie podmiotowości na świat w koncepcji Merleau-Ponty'ego i jej zamknięcie w fenomenologii Henry'ego. Jednak badacz powinien zadać również pytanie, czy nie udałoby się zinterpretować słowa *la*

<sup>6</sup> Na gruncie języka polskiego różnicę między *la chair* i *le corps* można wyrazić wyłącznie opisowo. Z tego względu *la chair* będą tłumaczyć jako żywe ciało lub jako żywą cielesność, aby odróżnić ją od *le corps* – ciała definiowanego jako ciało przedmiotowe. Na temat znaczenia *la chair* w filozofii Merleau-Ponty'ego pisał Jacek Migasiński: „Pojęcie ciała (*le corps*) z jego «refleksyjnością» i symbolizmem, służące za podstawę charakterystyki Bytu samego – jako zbyt obciążone skojarzeniami «przedmiotowymi», substancjalnymi, «pozytywnymi» – przestaje Merleau-Ponty'emu wystarczać. Filozof przechodzi od terminologii związanej z ciałem do pojęcia *la chair* (...). Pojęcie *la chair* rodzi znaczne kłopoty terminologiczno-interpretacyjne. Proponujemy na polski wyłodać je jako «żyjące tworzywo cielesne», ewentualnie jako «żywa tkanka cielesności»” (J. Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, FNP „Leopoldinum”, Wrocław 1997, s. 267). Tłumacze ostatniej książki Merleau-Ponty'ego – *Widzialne i niewidzialne*, przekładając *la chair*, posługiwali się w zależności od kontekstu różnymi terminami: żywe ciało, żywa tkanka cielesności, cielesność (M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Fundacja „Altheia”, Warszawa 1996).

*chair* w taki sposób, by desygnowało na gruncie obu tych koncepcji jedną i tę samą rzeczywistość.

### Żywa cielesność w ujęciu Merleau-Ponty'ego

W *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty'ego podmiot jest ciałem. Ciało stanowi swoistego rodzaju „wehikuł bycia w świecie”, a posiadanie ciała oznacza dla istoty żyjącej zwiążanie z określonym środowiskiem, utożsamienie z pewnymi projektami i stałe w nie zaangażowanie.

Trzeba jednak podkreślić, że ciało w ujęciu Merleau-Ponty'ego jest podmiotem, ale nie pasywnie doznającym. Jest żywym organizmem, choć nie daje się do niego zredukować, przekraczając poziom przeżywania zmysłowego. Dysponuje wiedzą o sobie, ma więc częściowo charakter przypisywany podmiotowi jako świadomości. Stanowi dynamiczną całość i warunek wszelkiej obecności, ale zarazem pozostaje niezauważone, wręcz nieobecne w aktach poznania, chociaż dopiero dzięki niemu przedmioty zaczynają dla nas istnieć. Ciało własne nie jest przedmiotem wśród innych przedmiotów, ponieważ „(...) jest zawsze dla mnie obecne, ale też zawsze zaangażowane pośród rzeczy, zwiążane z nimi wieloma obiektywnymi stosunkami, każe im współistnieć ze sobą i sprawia, że w nich wszystkich bije puls jego własnego trwania”<sup>7</sup>. Merleau-Ponty porównuje także ciało ludzkie do dzieła sztuki. Jest ono równie wieloznaczne i niedefiniowalne. Podobnie jak wiersz, który nie daje się streścić, ponieważ traci przez to swoją wyjątkowość, gubi istotę, ciało ludzkie nie mogłoby istnieć bez materii, którą jednak nieustannie przekracza. Nie opuszczając swojego miejsca w przestrzeni i czasie, przepętnione jest jednocześnie znaczeniem.

Merleau-Ponty wyróżnia dwa rodzaje ciał. Istnieje ciało obiektywne (*corps objectif*), które przyjmuje sposób bycia rzeczy i jest „ciałem zwierzęcym, analizowanym, złożonym z elementów”. Jednak istnieje również ciało zjawiskowe, czyli fenomenalne (*corps fenomenal*), nazywane też ciałem własnym, które jest jednocześnie właściwym Ja, umożliwiając ukazanie się świata. Ciało fenomenalne jest więc „ciałem-podmiotem” w sensie podmiotu obdarzonego „strukturą metafizyczną”, dzięki której jest ono zdolne do ekspresji. Można je określić mianem twórcy znaczeń i historii. Stanowi połączenie natury i wolności, jest źródłem sensu, który wprowadza do świata. Ma zdolność wykraczania ku światu, ponieważ jest ciałem rzeczywistym, będącym elementem przyrody, w którą zostaliśmy rzuceni i która jest obecna jednocześnie w nas i poza nami. Istnieje połączenie, a więc przejście od ciała obiektywnego do zjawiskowego, ponieważ stanowią one jedność dostrzegalną także z zewnątrz, chociaż nie jest ona nigdy postrzegana w taki sam sposób przeze mnie jak przez innego.

Połączenie duszy z ciałem nie jest rozumiane jako związek między dwoma odrębnymi członami, z których jeden jest podmiotem, a drugi przedmio-

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 2001, s. 324.

tem. Dokonuje się ono w każdej chwili w ruchu egzystencji. To właśnie egzystencję odnalazł Merleau-Ponty w ciele, próbując do niego dotrzeć, kiedy rozważał w *Fenomenologii percepcji* problemy z zakresu fizjologii i psychologii. Pojęcie egzystencji zostało jednak w koncepcji Merleau-Ponty'ego znacznie przekształcone. Niewiele ma wspólnego z egzystencjalizmem i jego założeniami, zgodnie z którymi egzystencja poprzedza esencję, reprezentując rozdartą i samotną świadomość. Egzystencja jest dla Merleau-Ponty'ego punktem wyjścia, a nie dojścia, jest synonimem „punktu zerowego” opisu, najbardziej elementarnej kategorii i źródłowego doświadczenia. Egzystencja pojmowana jest jako bycie-w-świecie za pośrednictwem ciała. Próbując wyjaśnić status ciała własnego, Merleau-Ponty pisze:

„Niezależnie od tego, czy chodzi o ciało innego, czy o moje własne, jedynym sposobem poznania ludzkiego ciała jest jego przeżywanie, tzn. przejmowanie na własne konto dramatu, który je przenika i jednocześnie się z nim. (...) Dlatego doświadczenie ciała własnego przeciwstawia się ruchowi refleksyjnemu, który odrywa przedmiot od podmiotu i podmiot od przedmiotu i który daje nam tylko myśl o ciele albo ideę ciała, a nie doświadczenie ciała lub ciało rzeczywiste”<sup>8</sup>.

Prymat ucieleśnionego podmiotu nad *cogito* powoduje zastąpienie intencjonalności świadomości intencjonalnością ciała, ponieważ ciało sytuuje nas w świecie, zanim uczyni to świadomość pojęciowa. Zgodnie z tym Merleau-Ponty wskazuje na istnienie pewnej funkcji, która umożliwia egzystencji nastawianie się na poszczególne przedmioty, zwracanie się w różne kierunki, która rzutuje wokół nas naszą przeszłość i przyszłość, sytuację fizyczną, ideologiczną czy też moralną, tworzy jedność zmysłów i inteligencji. Nazywa tę funkcję łukiem intencjonalnym. Dzięki niej wszystkie obiekty naszego doświadczenia istnieją dla nas, zanim określimy je w tematycznych aktach poznania.

Podmiot percepcji jest więc związany z ciałem i światem. Buduje swoją czasową tożsamość, podejmując sytuację, w której się znajduje. Nie będąc dla siebie całkowicie przejrzysty, nie jest jednak nieświadomy ani wyłącznie pasywny. Zna siebie w działaniu. Potrafi otwierać różne sytuacje spostrzeżeń, gdyż dysponuje wiedzą pierwotną (*une science primordiale*). Jej podstawę stanowi *cogito* nieme, milczące, które jako „obecność siebie dla siebie, będąc samym istnieniem, jest wcześniejsze od wszelkiej filozofii, lecz poznaje siebie jedynie w sytuacjach granicznych, gdy jest czymś zagrożone: na przykład w trwodze śmierci (...)”<sup>9</sup>. *Cogito* milczące oznaczałoby więc przedślowny kontakt ze światem oraz innymi, realizowany na drodze cielesnej percepcji i ekspresji.

Merleau-Ponty uznaje jednak ostatecznie, że na gruncie *Fenomenologii percepcji* dualizm duszy i ciała nie zostaje przewyżczony, a *cogito* milczące wskazuje wprawdzie istnienie problemu przejścia od sensu percepcyjnego do językowego, a więc od „zachowania się” w świecie do jego werbalizacji,

<sup>8</sup> Ibidem, s. 256.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 325.

ale go nie rozwiązuje. Odwołanie do Husserlowskich opisów kinestezy, czyli samoporuszeń ucieleśnionej podmiotowości, na gruncie *Fenomenologii percepcji* okazuje się niewystarczające. W wydanej po śmierci filozofa pracy *Widzialne i niewidzialne* Merleau-Ponty wprowadza więc do swoich rozważań kategorię *la chair* – żywej cielesności. Podmiot zostaje teraz utożsamiony z żywą cielesnością jako członem dotykającym i aktywnym, któremu przeciwstawia się człon bierny – dotykany, czyli ciało obiektywne. Niemniej oba te człony tworzą całość, integralną i niedającą się rozdzielić. Są jak awers i rewers, które należą do jednej i tej samej monety. W ten sposób moje ciało jako żywa cielesność tworzy prerefleksyjną jedność.

Pojawia się tu zagadnienie niewidzialności. Nasze ciało nie jest nam nigdy dane w pełni, posiada strony i aspekty, których nigdy nie widzę. Moja szyja czy plecy są mi dane wyłącznie jako odbicie w lustrze. Moje wewnętrzne organy widzi tylko chirurg podczas operacji. Żywa cielesność utożsamiona z immanentnym doświadczeniem własnego bytu nie oznacza więc przejrzystości i dostępności. Przeżywam własną cielesność, to znaczy doświadczam jej w intymności własnego wnętrza, ale zawsze pozostaje ona dla mnie tajemnicza, niezbadana i nieuchwytna do końca. To, co niewidzialne, nie jest tu jednak przeciwieństwem tego, co widzialne, lecz jego tłem, jego głębią, uwypuklającym „odstępem”, jak ujmuje to Merleau-Ponty. To niewidzialność umożliwia widzenie, ponieważ jest jego zapleczem i „otoczką”.

Tak jak później Michel Henry Merleau-Ponty odwołuje się w swojej filozofii do tekstów dziewiętnastowiecznego filozofa – Maine'a de Birana. Podobnie jak Maine de Biran uznaje, że Ja jest źródłowo przede wszystkim „Ja mogę”, a nie kartezjańskim „Ja myślę”. Nasze życie zmysłowe związane z ciałem zostaje zdefiniowane jako *praxis*, jako „Ja mogę”, ponieważ „mogę” posługiwać się władzami swojego ciała, by działać i natrafiać na rzeczy. Moje ciało jest więc ruchem i wysiłkiem, usytuowaniem, punktem poruszeń. Można uznać, że w *Widzialnym i niewidzialnym* Merleau-Ponty radykalizuje swoje stanowisko, w którym jedną z ważniejszych ról zaczyna odgrywać sfera zmysłowa. Percepcja opisywana w tym tekście jest możliwa dzięki doświadczeniu ciała pobudzonego przez nie samo. *La chair* jest bowiem cielesnością, której doznajemy w intymnym doświadczeniu, „od wewnątrz”. To cielesność, którą znajdujemy po jednej i drugiej stronie skóry: zarówno ta, którą można zobaczyć, jak i ta ukryta, niewidzialna. Dla Merleau-Ponty'ego niezwykłość cielesności polega właśnie na tym, że jest zarazem widzialna i niewidzialna. Przepelniona znaczeniem, jest ona jednocześnie tym, co nie może się w pełni przed nami odsłonić.

Podczas gdy Husserl uprzywilejowuje w swoich rozważaniach zmysł dotyku, Merleau-Ponty uznaje, że samo widzenie jest swoistym „dotykaniem” rzeczy. Widzialne wykrawane jest w dotykającym, jak stwierdza. To, czego mogę dotknąć, jawi mi się jako możliwe do zobaczenia. W *Widzialnym i niewidzialnym* percepcja nie jest poznaniem zapośredniczonym przez przedstawienie, w którym rzeczy dane są w noetyczno-noematycznym schemacie, ale poznaniem absolutnie bezpośrednim. W tym ujęciu „pola” subiektywności i przedmiotowości mieszają się ze sobą.

Nie tylko Ja jest żywą cielesnością, lecz także świat. Świat jest w tym ujęciu „niedokończony”, pełen luk i „niedopowiedzeń”, pełen niewidzialnych stron, które mogą stać się widzialne tak jak moje plecy czy oczy, które widzi tylko ktoś inny, stając się tym samym warunkiem poznania mnie samego. Można uznać, że granica między podmiotem a światem zostaje rozmyta. Byt (świat), do którego mamy dostęp, jest nam dany tylko dzięki zmysłowości rozumianej jako sfera niedookreślenia, jako „miazga zmysłowa”, w której jednoczy się to, co zewnętrzne i wewnętrzne. Ten „nieoswojony byt”, jak określa to sam Merleau-Ponty, jest swoistą zmysłową tkanką, „żywiotem” czy „środowiskiem”, w którym pojawia się dopiero możliwość zróżnicowania. Jednocześnie owa cielesność świata – jego *la chair* – jest od razu związana z systemem symbolicznym i ekspresyjnym, z „refleksyjnością”, odróżniającą się od czystej refleksji obecnej w filozofii; „refleksyjność” byłaby możliwością refleksji, swoistą „potencjalnością” myślenia.

W *Widzialnym i niewidzialnym* pojawia się przykład dotyczących się wzajemnie rąk. Jednak według Merleau-Ponty’ego, gdy prawa ręka dotyka lewej, nigdy lewa ręka nie dotyka w pełni, gdy jest dotykana. Albo dotyka, albo jest dotykana – konstatuje Merleau-Ponty. Odwracalność jest niepełna, pozostaje nieuchwytna:

„(...) odwracalność nie jest tożsamością dotykającego i dotykanego. Jest ona ich tożsamością na poziomie zasady (nigdy niespełnioną). – Nie jest to jednak sfera idealności, ponieważ ciało nie jest zwykłym widzialnym faktem pomiędzy widzialnymi, jest ono widzialnym-widzącym lub spojrzeniem. Inaczej mówiąc, tkanka możliwości włączająca to, co zewnętrznie widzialne, do widzącego ciała podtrzymuje pewien odstęp pomiędzy nimi. Odstęp ten nigdy nie jest pusty, jest on właśnie wypełniony żywą tkanką cielesności jako miejsce, z którego wynurza się widzenie, jako niosąca to, co aktywne, pasywność – i to ten sam odstęp między zewnętrznym widzialnym i ciałem sprawia, że wypełnia się świat”<sup>10</sup>.

Doznania dotyczących się nawzajem rąk przeplatają się, ale zarazem nie są według Merleau-Ponty’ego te same w jednej i drugiej ręce. Dotykana ręka nie jest w tym samym czasie dotykającą i odwrotnie, ponieważ zawsze mamy do czynienia z odstępem wypełnionym żywą tkanką cielesności. Chiasma, a więc wzajemne przenikanie się, przechodniość nie dotyczy tylko dotyku: dotykającego i dotykanego. To ciągła oscylacja między tym, co duchowe i cielesne, aktywne i bierne, teraźniejsze i przeszłe. To porowata, różnicująca się w niewyczerpany sposób struktura żywej cielesności podmiotu i świata.

To założenie wiąże się z tezą o niewykończeniu percepcji. Percepcja nie może w pełni oddać tego, co jest, ponieważ jest ze swej istoty niewykończona, znajduje się z istoty *in statu nascendi*. „Zapoczątkowujący gest Merleau-Ponty’ego – jak ujmuje to Dominique Janicaud – jest zerwaniem z fenomenologią idealnego i totalnego Spektaklu, którym miałby być świat. W tym sensie to, co jest obecne w jego dziele i zarazem je warunkuje, to swoiste rozdarcie (*dechirure*), które staje się wyraźniejsze w ostatnich jego pra-

<sup>10</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 269.

cach”<sup>11</sup>, „rozdarcie” wynikające z niemożności uchwycenia świata w całej jego pełni; świata, który jest z natury niedokończony. Z tej perspektywy redukcja fenomenologiczna nigdy nie jest do końca możliwa, bo podmiot, który jej dokonuje, pozostaje uwikłany, jak sugestywnie pisze Merleau-Ponty, w prozę świata.

Splot dotykającego i dotykanej, czyli chiazma, to na gruncie fenomenologii Merleau-Ponty’ego ucieleśniona „immanencja”, zawsze otwarta na świat, to *la chair*. Jak widzieliśmy, dotykający i dotykany przeplatają się ze sobą w taki sposób, że odwracalność nie jest pełna. Dotykająca ręka dotyka, ale nie jest pewne, kiedy i jak staje się nagle elementem dotykany przez drugą rękę. Żywa cielesność jest więc podmiotowością, ale rozdartą i pełną „braków”, tajemniczą.

W *Widzialnym i niewidzialnym* cielesność jest zarazem przedmiotowa i fenomenalna, ponieważ na tym właśnie polega jej wieloaspektowość. Podmiot jako żywa cielesność odróżnia się jednak od otaczających ją rzeczy, choć na pytanie, w jaki sposób jest to możliwe, będziemy próbowali odpowiedzieć nieco dalej. Ciało jednocześnie się między tymi przedmiotami sytuuje. Ma niewidzialne strony, ale nie jest całkowicie niewidzialne. Żywa cielesność jest prerefleksyjna, choć zarazem mamy tu do czynienia ze swoistą „refleksyjnością”. Jest tym, dzięki czemu myślenie staje się możliwe, w pewien sposób już je w sobie zawiera. Merleau-Ponty ujmuje to w ten sposób:

„Czy moje ciało jest rzeczą, czy ideą? Ani jednym, ani drugim, jest tym, co nadaje rzeczom miarę. Będziemy musieli zatem uznać idealność, która nie jest obca tkance cielesności, która tworzy jej osie, jej głębię, jej wymiary”<sup>12</sup>.

*La chair* jest wielowymiarowa: rodzi znaczenia, ząębia się z cielesnością innych podmiotów i z cielesnością świata, mówi i myśli. Można ją scharakteryzować, odwołując się do sztuki: do muzyki atonalnej czy malarstwa abstrakcyjnego, które są otwarte na interpretacje, niedookreślone. Żywa cielesność jest potencjalnością, która stanowi „Ja mogę”, jest zespołem władz nie tylko zmysłowych, lecz także intelektualnych, którymi Ja się posługuje, wkraczając w świat.

W ten sposób cielesność podmiotu na gruncie fenomenologii Merleau-Ponty’ego nie może zostać pomyślana bez cielesności świata. Immanencja nigdy nie jest czysta i zamknięta. Doświadczenie własnej immanencji jest nieodłączne od doświadczenia transcendencji świata, a tym samym innych ucieleśnionych podmiotów.

### Żywe ciało absolutne w fenomenologii Michela Henry’ego

Filozofia Michela Henry’ego jest krytyką filozoficznej tradycji, którą określa on mianem „monizmu ontologicznego” – „filozofii, która zakłada, że nic nie może być nam dane inaczej niż za pośrednictwem transcendentalnego

<sup>11</sup> D. Janicaud, *Phénoménologie éclatée*, Eclat, Paris 1998, s. 111.

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 155.

horyzontu bytu i w nim"<sup>13</sup>. Monizm ontologiczny podporządkowuje każdą daną porządkowi zewnętrznosci. Z tego względu Henry krytykuje również stanowisko Merleau-Ponty'ego. Według Henry'ego Merleau-Ponty rozpoznał wprawdzie znaczenie i wagę żywej cielesności, ale opisał jedynie, w jaki sposób poznaje ona świat, a nie w jaki sposób poznaje i odczuwa samą siebie.

Michel Henry, opisując rzeczywistość *la chair* – ludzkiej żywej cielesności – usiłując oddać jej złożoną strukturę, określa ją wieloma terminami. W *Philosophie et phénoménologie du corps* nadaje jej miano subiektywności absolutnej utożsamionej z ciałem źródłowym, ponieważ stanowi ono fundament wszystkich wymiarów ludzkiego bytu; nazywa je także ciałem subiektywnym, gdyż zostaje ono utożsamione z ludzką podmiotowością, *alias* transcendentnym lub absolutnym, jako że stanowi warunek możliwości podmiotu i przedmiotu, a zgodnie z siedemnastowiecznymi definicjami rzeczywistości absolutnej do swojego istnienia nie potrzebuje niczego innego. *La chair* jest ciałem niewidzialnym, które dysponuje zmysłami i afektami. To dzięki niemu możemy odczuwać siebie samych i to, co jest wobec nas zewnętrzne. Henry podporządkowywał żywej cielesności ciało własne, które może być rozważane na dwa sposoby: jako organiczne i obiektywne.

Ciało organiczne składa się z elementów, ale nie da się go sprowadzić do ich sumy, do tego „cichego szumu organów”, o którym sugestywnie pisał Paul Valéry. Jednak organy w ciele organicznym, które ma na myśli Henry, różnią się od tych rozważanych przez anatomię i uznawanych za przedmiot badań nauki<sup>14</sup>.

Ciało organiczne to transcendentne struktury, powiązane ze sobą przez przynależność do ciała subiektywnego, czyli do *la chair* – żywej cielesności. Elementy te nie mogą zostać zaprezentowane *partes extra partes*, ukazują się tylko jako całość. Istnienie tych struktur we wnętrzu ciała organicznego ma wielkie znaczenie dla doznań wewnętrznych, czyli pojawienia się wrażeń. Ciało organiczne jest tym, czym możemy dysponować wyłącznie o tyle, o ile zostaje podporządkowane władzy żywej cielesności. Dlatego Henry nie wyciąga ze swoich założeń wniosku o zależności podmiotu od organicznej masy, to znaczy o źródłowym charakterze organicznego wcielenia. Źródłowa jest tutaj wyłącznie żywa cielesność.

To, co opiera się naszemu wysiłkowi i wykonywanym przez nas ruchom w sposób absolutny, to świat. Natomiast to, co w pewnej mierze ustępuje naszemu wysiłkowi, ale zarazem nie poddaje mu się całkowicie, to właśnie ciało organiczne. Ciało organiczne to jedność, w której integrują się wszystkie nasze organy. Byłoby więc ono „schematem” (*schéma*) naszego ciała, wyczerpującym i danym bezpośrednio w każdym wykonywanym przez nas ruchu.

Poza ciałem organicznym istnieje jeszcze transcendentne ciało obiektywne, o którym pisał także Merleau-Ponty. Jest to ciało, które pozna-

<sup>13</sup> M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, s. 20.

<sup>14</sup> M. Henry, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, s. 215.

jemy przedmiotowo, w trzeciej osobie, w sposób, w jaki dane są nam przedmioty w świecie. Nie jest ono „naszym” ciałem. Jeśli obdarzymy je wymiarem wewnętrzności, to wyłącznie w połączeniu z zewnętrżnością. To ono stanowi przedmiot zainteresowania dotychczasowej filozofii. Jak pisze Michel Henry, jest jedynym ciałem, które zna tradycja filozoficzna<sup>15</sup>. To właśnie ono jest nam dostępne wyłącznie poprzez system przedstawień, a nie dane bezpośrednio. Ciało obiektywne nie jest tożsame z naszym żywym ciałem.

Ciału subiektywnemu (żywej cielesności) i organicznemu zostaje w ten sposób przeciwstawione przedstawieniowe (*representé*) istnienie ciała obiektywnego, dla którego nasze żywe ciało stanowi podstawę<sup>16</sup>. To w żywym ciele i dzięki niemu żyjemy, poruszamy się i odczuwamy. To ono jest alfą i omegą naszego doświadczenia świata. Dzięki niemu i poprzez nie ukazuje się nam świat, „a wszystkie rzeczy nabierają konsystencji, formy i wartości”<sup>17</sup>.

Opisywane przez Henry’ego ciało własne można więc z jednej strony ująć jako zbiór organów, które funkcjonują w pewnym sensie niezależnie od nas. Nie mógłbym, na przykład, zatrzymać pracy mojego serca lub trzustki. Może być ono także ujęte na sposób przedmiotowy i wtedy postrzegamy je jako zwykłe narzędzie. Z drugiej jednak strony ciało organiczne nie jest tylko zbiorem organów, ale sprawnie funkcjonującą całością, którą wraz z ciałem przedstawieniowym uznaję za własne i z którym się utożsamiam.

Status ciała własnego okazywałby się więc dwuznaczny: ciało własne może zostać uprzedmiotowione lub upodmiotowione, jak opisywana przez Merleau-Ponty’ego chiazma, czyli schemat bytu odczuwającego i odczutego jednocześnie, gdy dotykają się dwie nasze dłonie. Byłoby ono w ujęciu Henry’ego węzłem, swoistą granicą między immanencją a transcendentą, tajemniczym połączeniem, kartezyjańską „szyszynką” bytującą na styku dwóch rzeczywistości – ciała przedmiotu i żywej cielesności. Wykonujemy bowiem poszczególne ruchy, poruszamy się i wykorzystujemy władze naszego ciała: wzrok, słuch, węch, dotyk i smak. Jednakże oczy, uszy czy rękę możemy postrzegać bądź jako należące do żywego ciała, które umożliwia nam działanie, poruszanie się, a więc ostatecznie – istnienie, bądź jako przedmioty zewnętrzne, obiekty, z którymi się nie utożsamiamy.

Czysta immanencja – *la chair* – zostaje odsłonięta według Henry’ego, kontynuującego w tym miejscu rozważania Maine’a de Birana, przez wysiłek. Nie powinna być rozumiana jedynie jako skupienie świadomości na sobie samej, które uczyniłoby ją niezdolną do otwarcia się na coś innego. Przynajmniej takie jest założenie Henry’ego. Wewnętrzne doświadczenie transcendentalne jest zawsze również doświadczeniem transcendentnym. Uczucie wysiłku, którego doznaję, jest z konieczności odsłonięciem jakiej-

<sup>15</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 185.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 179.



goś członu, który stawia mu opór. Ten stawiający opór człon jest także ciałem dostępnym bezpośrednio poza jakąkolwiek reprezentacją. W uczuciu wysiłku jest mi dostępna w bezpośredni sposób moja własna cielesność, a zarazem transcendentne przedmioty świata. Ruch jest tym sposobem dania, a więc doświadczenia własnej cielesności, które wymyka się przedstawieniom. W ten sposób opór jest modalnością, zgodnie z którą źródłowo odsłania się zarówno cielesność, jak i świat, jest pierwszym sensem transcendencji. To dlatego Maine de Biran, a za nim Henry określają ten „sens” mianem „stawiającej opór ciągłości” (*continu resistant*). Doświadczenie ciała to także doznanie świata, który stawia mu opór. Pewność, jaką mam odnośnie do istnienia mnie samego jest zarazem pewnością dotyczącą transcendencji. Zgodnie z deklaracjami samego Henry’ego, Ja może więc otworzyć się na inną niż ono samo rzeczywistość.

Podmiot w koncepcji Henry’ego jest jednak przede wszystkim doznającą siebie cielesnością, która pojawia się sama sobie w zupełnie inny sposób, niż pojawiają się „przed” nią przedmioty. Pojawia się sama sobie, ale nie „przed” sobą. Nie potrzebuje zewnętrznosci. Jest zamkniętą w sobie immanencją, a świat okazuje się na niej „ufundowany”, zależny od niej. *La chair* jest pierwsza w porządku logicznym i chronologicznym w stosunku do rzeczywistości świata; jest absolutem. Z tego względu Henry uznaje opisy dotykających się rąk dokonane przez Merleau-Ponty’ego za niewystarczające. Żywa cielesność nie może zostać w jego ujęciu uprzedmiotowiona, nigdy więc nie staje się elementem dotykany. Opis chiazmy dokonany przez Henry’ego – opis dotykającego i dotykanego – zakłada, że oba te elementy są ugruntowane na żywej cielesności, która nigdy nie zostaje uprzedmiotowiona. Jako warunek możliwości doznawania jako takiego żywa cielesność ma zdolność dotykania, ale dotykane jest przez nią to, co zewnętrzne wobec niej – ciało przedmiotowe, z którym się nie utożsamia. Żywa cielesność i ciało nie są w tej perspektywie jak dwie strony tej samej rzeczy, jak awers i rewers monety, by powrócić do przykładu Merleau-Ponty’ego. Nawet jeśli staramy się nieco złagodzić dualizm ciała i żywej cielesności w koncepcji Henry’ego, zawsze musimy brać pod uwagę, że ciało znajduje swoją podstawę w żywej cielesności. Jest na niej ugruntowane i w tym sensie nie stanowi tylko i wyłącznie jej „drugiej strony”.

Z tego względu Renaud Barbaras wskazuje, że transcendencja na gruncie fenomenologii Henry’ego nie jest możliwa. Barbaras twierdzi, że w koncepcji Henry’ego władze, jakimi posługuje się ciało: dotyk, ruch, wzrok, a także wysiłek, odniesione do siebie samych mają do czynienia tylko ze sobą, to znaczy, że nie napotykają żadnej zewnętrznosci. Ujmując to inaczej, jeśli powiążemy władze naszego ciała z żywą cielesnością jako monadyczną immanencją, która doznaje sama siebie, to uniemożliwimy im odniesienie się do jakiegokolwiek zewnątrz. Żywa cielesność nie jest intencjonalna, a władze naszego ciała musiałyby o sobie „zapomnieć”, rozluźnić tę więź, która łączy je z nimi samymi, żeby napotkać jakąkolwiek inność.

„W jaki sposób zewnętrzność mogłaby nawiązać relację z jakąkolwiek czystą samo-doznaniowością? – pyta Barbaras. – Wszystko dzieje się tak, jak gdyby teoretyczne ramy wyznaczone przez Henry’ego zawodziły właśnie tam, gdzie ciało zostaje ujęte w pełni swojego sensu, to znaczy jako doświadczenie wewnętrzności znajdującej się w samym sercu zewnętrzności”<sup>18</sup>.

Według Barbarasa to ciało i żywa cielesność opisane przez Merleau-Ponty’ego pozwalają napotkać i zachować świat. Radykalna immanencja, którą opisuje Henry, nie może doświadczyć innej rzeczy niż ona sama. Zdefiniować wysiłek jako czystą wewnętrzność to odmówić mu intencjonalności, a wysiłek ma sens tylko jako skierowany ku czemuś i dlatego powinien przekroczyć granice czystej immanencji.

Michel Henry opiera swoją analizę na doświadczeniu, które samo w sobie mogłoby bez wątpienia odsłonić nam istotę ciała własnego, ale podporządkowuje je założeniu, które można uznać za metafizyczne. Z tego punktu widzenia jego filozofię „rozdiera” dualizm, ponieważ żywa cielesność i przedmiotowe, przedstawieniowe ciało okazują się absolutnie heterogeniczne. Żywa cielesność staje się rzeczywistością „duchową”. Henry podkreśla, że żywa cielesność ugruntowuje ciało własne, zamiast uznać ich wzajemną zależność tak, jak robi to Merleau-Ponty.

Henry chce jednak odciąć się od filozofii Merleau-Ponty’ego, od, jak sam to ujmuje, „weralizmu filozofii dwuznaczności”, dlatego wskazuje, że *la chair* nie jest ciałem należącym do świata, lecz do życia. Powyższe rozważania pociągają za sobą pytania: Czy radykalizm fenomenologii Henry’ego można osłabić? Czy dualizm na gruncie tej koncepcji okazuje się nie do przewyciężenia? Jeśli tak, to da się to zrobić wyłącznie, odwołując się do wprowadzonej przez Henry’ego kategorii życia. Czym jest życie?

W fenomenologii Henry’ego życie to wymiar, któremu nie można umknąć, podstawa bytu i bycia. W *Incarnation* Henry pisze:

„To życie, które jest moim życiem, które jest Ja, które jest istotą tego Ja, definiuje w oczach Husserla także ostateczną rzeczywistość, źródłowy obszar (*Ur-region*), do którego powinien być odniesiony każdy inny «obszar», wszelka specyficzna domena bycia (zmysłowa, inteligibilna, wyobrażeniowa, znacząca, kulturowa, estetyczna, etyczna etc.). Ponieważ życie w sposób całkowicie niezwykły jest jednocześnie życiem uniwersalnym i moim, definiuje ono warunek możliwości wszelkiej wyobraźalnej rzeczywistości. Jest ono nieustannie i słusznie określane mianem «życia transcendentanego»”<sup>19</sup>.

Według Henry’ego kategoria życia odnosi się zarówno do elementarnych zjawisk, takich jak rozmnażanie, odżywianie, jak i do najwznioślejszych duchowych działań człowieka. Jednakże nie sposób go zredukować ani do biologii, ani do przeżyć mistycznych. Jest ono ich podstawą. Wydaje się, że życie w ujęciu francuskiego fenomenologa przypomina augustiański czas, który czujemy, którego pobudzeń i działania doświadczamy, ale który jednocześnie wymyka się próbie zdefiniowania, zamknięcia w słowach. Wiemy, że

<sup>18</sup> R. Barbaras, „De la phénoménologie du corps à l’ontologie de la chair”, w: *Le corps*, red. J.-Ch. Goddart, Vrin, Paris 2005, s. 218.

<sup>19</sup> M. Henry, *Incarnation*, op. cit., s. 94.

żyjemy. A raczej czujemy, że żyjemy. Życie w ujęciu Henry'ego wiąże się z całością modalności nazywanych podmiotowymi, jak na przykład uczucia, namiętności, pragnienia, troski, doznania, wysiłek fizyczny, zmęczenie, wola, działania, ale także myśli.

Tylko podmiotowość żyje. Nie powiemy, że żyje na przykład stół. Nie dotyka on ściany, ponieważ nie ma zdolności odczuwania. Tylko podmiot ma możliwość odczuwania, a więc dotykania stołu, i tylko on żyje. Życie zostaje bowiem utożsamione z radykalną wewnętrżnością, immanencją. Oznacza ono wykluczenie wszelkiej zewnętrżności, nieobecność horyzontu widzialności, nieobecność świata, nikt nigdy bowiem nie widział życia i nikt go nigdy nie zobaczy. Życie nie ma widzialnego oblicza, ale nie jest nicością, nie jest prostą negacją fenomenu, jego brakiem.

Życie może zaistnieć tylko za sprawą mojej cielesności, w tym, czego ona doświadcza: w pragnieniu, trosce, uczuciu wysiłku, w tym, czego owa cielesność doznaje. W *C'est moi la vérité* Michel Henry pisze: „Widzimy tylko żyjące byty, nigdy nie widzimy ich życia”<sup>20</sup>. Jeśli nie ma życia bez żyjących bytów, znaczy to, że życie jest zawsze wcielone.

Życie jest „fenomenologiczne”, czyli może – w ujęciu Henry'ego – stanowić przedmiot badań fenomenologii, choć nie jest fenomenem. Możemy je opisać, ponieważ jest ono doświadczane, ale nie na sposób fenomenu. Nie pojawia się przed nami jak przedmiot. Życie się nie pojawia, ponieważ pojawianie się jest domeną fenomenów. Ono się objawia (*révéler*). Objawienie właściwe życiu przeciwstawione zostaje ukazywaniu się (*apparaître*) świata. Podczas gdy świat odsłania się w „tym, co poza sobą”, będąc tylko tym, „co poza sobą” w ten sposób, że wszystko, co odsłania się w świecie, jest zewnętrzne, inne, różne, to pierwszą decydującą cechą objawienia, a nie pojawienia się życia, jest to, że objawia się samo sobie i nie ma w nim żadnego odstępu, żadnej zewnętrżności. To, czym jest życie, polega na samoobjawianiu się. Z jednej strony dokonuje ono dzieła objawienia, pozwala bowiem pojawić się wszystkiemu innemu, a z drugiej – jest tym, co objawia się sobie samo. Życie jako *causa sui* nie zostaje zrodzone, ale jest ciągłym procesem rodzenia się. Ono się samo-rodzi w każdej następującej po sobie chwili. Jest wydane ciągłym narodzinom, przypominając kartezyńskiego Boga, który spogląda na świat, zapewniając rzeczom trwanie.

Zamknięta, monadyczna i ucieleśniona podmiotowość Henry'ego okazuje się więc, zgodnie ze słowami niego samego, pobudzona przez życie. Nie istnieje sama z siebie, zostaje rzucona w życie. W *C'est moi la vérité* Michel Henry rozróżnia dwa rodzaje samo-doznawania, auto-afektacji, ukazując nam nieco paradoksalną wizję ludzkiej podmiotowości<sup>21</sup>. Henry wyróżnia bowiem samo-doznaniowość wyższego rzędu, która dotyczy nie podmiotowości, ale życia. Chodzi tu o radykalną samo-doznaniowość, w której życie samo się doznaje, a treść tego doznawania zostaje utożsamiona z samym jego faktem. Istnieje też słabszy sens samo-doznaniowości, sens, który odnosi się do

<sup>20</sup> M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996, s. 55.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 177.

Ja. Ja się doznaje, ale w taki sposób, że to nie Ja, ale życie „rzuca” to Ja w nie samo. Ja jest rzucone nie w świat, ale życie. Ja okazuje się w tym pasywnie. Dane jest samemu sobie przez życie.

Mamy tu do czynienia z czymś, co można by określić mianem „źródłowości drugiego rzędu”. Ja jest źródłowe, ale jednocześnie pochodne. Dlaczego? Ponieważ życie rodzi się samo, samo-doznaje, rodząc jednocześnie sobość, czyli Ja, które z kolei samo siebie rodzi. Michel Henry mówi tu o byciu samo-pobudzonym (*être auto-affecté*), co może wydać się na pierwszy rzut oka sformułowaniem niezrozumiałym, ponieważ mamy tu do czynienia z sytuacją, w której ucieleśnione Ja samo siebie pobudza i jednocześnie jest (samo) pobudzane przez „coś”, co jest wobec niego zewnętrzne – przez życie.

### Żywa cielesność jako życie z innymi

Zarówno dla Merleau-Ponty’ego, jak i Henry’ego podmiotowość jest żywym ciałem, jest przede wszystkim zmysłowością. *La chair* opisywana przez Merleau-Ponty’ego jest naznaczona pewnym brakiem, pęknięciem, dzięki któremu może odnieść się do świata, w którym pozostaje zanurzona. Jednak pozornie monadyczna podmiotowość opisywana przez Henry’ego również okazuje się rozdarta, naznaczona rysą. Jest pobudzana przez życie, w stosunku do którego jawi się zawsze spóźniona, z którym się utożsamia, ale które jednocześnie dzieli z innymi. Z tej perspektywy opisywane przez Henry’ego życie, choć niewidzialne, wydaje się bliskie żywej tkance cielesności Merleau-Ponty’ego. Można więc założyć, że oba fenomenologiczne opisy żywej cielesności się uzupełniają. Żywa cielesność Michela Henry’ego to życie. Życie odnajdujemy w innych. Co więcej, może ono przepełniać także świat i w tym znaczeniu byłby on według Henry’ego „światem życia” – w nieco innym rozumieniu niż Husserlowskie *Lebenswelt*. W filozofii autora *Incarnation* nie chodzi bowiem o krytykę świata jako takiego, ale – jak sam to ujmuje – „świata abstrakcyjnego, to znaczy takiego świata, który w istocie nie istnieje, tego, z którego wyklucza się subiektywność. Wspólnota włącza w swoje struktury świat realny – kosmos – którego każdy element (forma, kolor) istnieje ostatecznie tylko o tyle, o ile się sam pobudza”<sup>22</sup>, a więc o ile przepełniony jest życiem. Mimo że Henry pisze, iż żywa cielesność świata rozumiana tak, jak ujmuje ją Merleau-Ponty, nie jest możliwa, uznaje, że świat ujęty w fenomenologii Henry’ego jako „świat życia” jest bliższy chiazmie opisywanej przez Merleau-Ponty’ego. Żywa tkanka cielesności – chiazma – to w ujęciu Merleau-Ponty’ego byt, ale rozumiany w sposób wyjątkowy. Ten byt nie jest już substancją, to raczej splot, zazębienie się tego, co widzialne i niewidzialne, tego, co zmysłowe i duchowe. Byt jako żywa cielesność to sam ten splot, to struktura przejawiania się. Jest tożsamy z systemem przejść i powiązań między różnymi aspektami i stronami rzeczy, nadając im głębię, a ostatecznie je umożliwiając.

<sup>22</sup> M. Henry, *Phenomenologie materielle*, PUF, Paris 1990, s. 179.

Henry nie wypowiada się na temat struktury życia. Uznaje, że jej doznajemy. Może struktura ta jest bliska właśnie porowatej strukturze splotu i żywej tkanki cielesności opisywanej w *Widzialnym i niewidzialnym*? Także w jego ujęciu niewidzialność umożliwia przecież to, co widzialne. Życie jest głębią świata, jego innym wymiarem. Można stwierdzić, że Henry krytykuje koncepcję *la chair* świata o tyle, o ile uznamy ją za „byt-w-sobie”, a więc byt istniejący niezależnie od podmiotowości. Jednak z punktu widzenia fenomenologa drzewo jest zielone, ponieważ za takie uznaje je podmiot, hałas jest uciążliwy, ponieważ przeszkadza podmiotowi pracować. To Ja nadaje znaczenia światu i je w nim znajduje, tak jak znajduje w nim życie. Jeśli przyjmiemy, że taki punkt widzenia obiera Merleau-Ponty, osłabiając nieco metafizyczną wymowę jego opisów Bytu, Henry uznałby być może, że w świecie odnajdujemy życie, a więc że cielesność świata to życie rozumiane jako chiasma, splot, przedsokratejski „żywiol”.

W fenomenologii Merleau-Ponty’ego mogę odróżnić moją cielesność od cielesności świata i innych. Gdybyśmy całkowicie utożsamili ze sobą żywą cielesność podmiotu i świata, podmiot nie mógłby odnaleźć między nimi granicy i rozplynąłby się w otaczającej go rzeczywistości. Dostrzega jednak tę granicę. Jest to możliwe tylko dlatego, że żywa cielesność pozostaje jako taka także immanentnym doświadczeniem ciała – czuciem siebie odróżnionym od odczuwania przedmiotów zewnętrznych. Jestem tym, który widzi, i tym, który jest widziany, tym, który dotyka, i tym, który jest dotykany przez innego. Moja zmysłowość nie tylko wyrzuca mnie na zewnątrz, lecz także przywiązuje mnie do siebie. Ręka odczuwana od zewnątrz jest też dostępna od wewnątrz. W tym kontekście można przytoczyć słowa Paula Valery’ego: „Skóra ludzka dzieli byt ludzki na dwie przestrzenie: przestrzeń kolorów i przestrzeń bólu”. Właśnie w perspektywie tego cytatu pokusimy się o twierdzenie, że obie koncepcje nie tyle się wykluczają, ile uzupełniają. Opis żywej cielesności Henry’ego „uzupełnia” opis otwartej na świat i innych cielesności Merleau-Ponty’ego. Henry opisuje przede wszystkim „przestrzeń bólu”: „Sobość [poszczególność podmiotowości – przyp. M.M.] dana jest sobie samej w radykalnej pasywności własnego cierpienia, które konstytuuje jego istotę”<sup>23</sup>. Merleau-Ponty opisuje natomiast przede wszystkim „przestrzeń kolorów”: „Ta niepowtarzalna zieleń łąki przed moimi oczyma zagarnia widzenie [należące do innego – przyp. M.M.], nie opuszczając mojego, w mojej zieleni rozpoznaję jego zieleń”<sup>24</sup>.

Uzupełniałyby się w tym ujęciu także koncepcje sztuki obu fenomenologów: w filozofii Henry’ego artysta byłby tym, który oddaje tonalności poszczególnych afektów; wyrażałby stany emocjonalne. W filozofii Merleau-Ponty’ego byłby z kolei tym, który usiłuje „oddać”, czyli wyrazić świat

Dla Merleau-Ponty’ego ważne jest doświadczenie percepcji, podczas gdy fenomenologię Henry’ego można uznać za „fenomenologię z zamkniętymi oczami”, jak sugeruje tytuł jednej z powieści tego ostatniego. Należy

<sup>23</sup> M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, t. I: *De la phénoménologie*, PUF, Paris 2003, s. 215.

<sup>24</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 146.

jednak podkreślić, że percepcja zostaje przez Merleau-Ponty'ego utożsamiona z intercielesnością. Nie mamy tu do czynienia tylko z *Blick-auf* – intencjonalnym spojrzeniem, centrum, z którego w fenomenologii Husserla kierowane jest spojrzenie na przedmioty<sup>25</sup>. W *Widzialnym i niewidzialnym* dostęp do Bytu w widzeniu okazuje się bezpośredni. To wdychanie i wydychanie Bytu, *la chair* świata, do której przynależę i którą jestem. Z tej perspektywy świat nie byłby tylko systemem przedstawień, ponieważ byłby żywą chiazmą. Postrzeżenie nie izoluje mnie od świata, lecz mi go udostępnia.

Dla Henry'ego świat i wszystko, co do niego należy, może ukazać się tylko w formie przedstawienia i z tej perspektywy krytykuje on fenomenologię Merleau-Ponty'ego jako filozofię przedstawienia właśnie. Jednakże w swojej późnej fenomenologii autor *Widzialnego i niewidzialnego* uznaje, że żywe ciało świata jest swoistą „ikoną”, udostępniającą nam rzeczywistość. Nie zaślania nam ona dostępu do tego, co realne, ale go umożliwia. Nie ma tu już przedstawień. Z pewnością *la chair* w ujęciu Merleau-Ponty'ego jest „fenomenalna”, jest fenomenem, co nie znaczy, że jest pozorem, ponieważ w jego fenomenologii zjawisko jest samą rzeczą, tym, co poznajemy i do czego mamy dostęp, ale co nie skrywa za sobą „noumenu”.

Jak widzieliśmy, Henry uznaje, że istnieje inny sposób pojawiania się. Świat i należące do niego przedmioty jawią się w określony sposób i nasze poznanie zawsze uwikłane jest w strukturę przedstawienia. To, co jest dane bezpośrednio, to życie, a więc także żywa cielesność. Odczuwamy ją, przeżywamy, a nie „poznajemy”. To własna cielesność i życie „objawiają się” w zupełnie inny sposób. Można jednak uznać, że poznanie, o które chodzi Merleau-Ponty'emu, także nie jest poznaniem „noetyczno-noematycznym”, przedstawieniowym schematem, ani też refleksją. Poznanie świata jest bowiem poznaniem bezpośrednim i prerefleksyjnym, które dotyczy również własnej cielesności. *La chair*, zarówno nas samych, jak i świata, nie zostaje ujęta na sposób „poznawczy” i refleksyjny. Dla Merleau-Ponty'ego fenomen nie jest brakiem realności. Nie wyróżnia on dwóch sposobów pojawiania się, ale jeden, który jednak udostępnia nam rzeczywistość. Surowy i porowaty byt jest w *Widzialnym i niewidzialnym* interpretowany jako przedjęzykowy, przedteoretyczny, jako swoicie pojmowany „świat życia”. Wszystkie wypowiedzi mogą być rozumiane tylko na jego gruncie.

Jeśli przyjmiemy, że ucieleśniona podmiotowość w ujęciu Henry'ego jest całością, pękniętą, ponieważ pobudzoną przez życie, ale jednak całością, to możemy uznać, że należy do niej zarówno niewidzialna i transfenomenalna *la chair*, jak i pozostałe wymiary naszej cielesności: przedmiotowy i organiczny. Jeśli ciało własne potraktujemy jako granicę, kartezjańską „szyszynkę” pozwalającą powiązać ze sobą transcendentálny i empiryczny wymiar naszego istnienia, to niebezpieczeństwo dualizmu zostanie w fenomenologii Henry'ego zażegnane, a żywa cielesność powiązana w tym ujęciu z ciałem własnym wystawionym na świat okaże się bliska żywej cielesności opisywanej przez Merleau-Ponty'ego.

<sup>25</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii I*, op. cit., s. 114.

Z tego punktu widzenia obaj filozofowie zgodziliby się, że problem solipsyzmu nie istnieje na gruncie ich założeń. Żywa tkanka cielesności świata i życie umożliwiają nam odnalezienie innego, który zawsze jest już ze mną. Jestem rzucony w życie tak jak inni i jestem żywą cielesnością, którą dzielę ze światem. Inni są więc dani bezpośrednio. Jesteśmy z nimi w świecie utożsamionym z tkanką żywej cielesności Merleau-Ponty'ego i „światem życia” Henry'ego.

Ostatecznie jednak fenomenologie obu myślicieli okazują się różne, a w wielu punktach przeciwstawne. Merleau-Ponty nie uznaje redukcji za możliwą, podczas gdy Henry twierdzi za Marionem, że tyle, ile redukcji, tyle donacji, czyli – zgodnie z jego założeniem – tylko redukcja fenomenologiczna umożliwia nam dotarcie do źródłowego fenomenu, do transfenomenu żywej cielesności. Merleau-Ponty ujmuje ciało jako intencjonalne, podczas gdy Henry usiłuje pokazać, iż nasz dostęp do żywej cielesności i życia jest na tyle bezpośredni, że wyklucza wszelką intencjonalność. Intencjonalność zakłada bowiem dystans, zaś między mną a życiem nie jest możliwy żaden dystans. Merleau-Ponty zakłada z kolei, że dystans jest konieczny. Mój dostęp do bytu możliwy jest za pośrednictwem ciągle zmieniających się wyglądnów. Bezpośredniość nie wyklucza odstępu i odseparowania, które nie zostają utożsamione z sartre'owską neantyzacją czy mistycznym zjednoczeniem z bytem. Bliskość i odległość nie są tu przeciwieństwami. Dystans „separuje” nawet dwie dotykające się dłonie należące do jednej cielesności, ponieważ nie jest on otchłanią, przestrzenią, która dzieli dwa człony, ale raczej tym, co umożliwia jakkolwiek kontakt. Między moimi rękami, między mną a przedmiotem, do którego się odnoszę, istnieje „odstęp” wypełniony cielesną tkanką, która sprawia, że jestem już zawsze w świecie, jestem zawsze w jakimś kontekście, stanowiąc swoiście rozumiany „element” pewnej całości. Dlaczego nie miałyby istnieć synergia między różnymi organizmami, jeśli jest możliwa wewnątrz każdego z nich? – pyta Merleau-Ponty<sup>26</sup>. Otwarta na świat cielesność opisana przez tego filozofa byłaby widząca i widzialna jednocześnie i okazywałaby się nie do pogodzenia z niewidzialnym ciałem absolutnym Henry'ego. Z tego względu różna byłaby także ich interpretacja Wcielenia w sensie chrześcijańskim<sup>27</sup>.

Wynika z tego, że o podobieństwach między tymi dwoma fenomenologicznymi koncepcjami można mówić tylko na poziomie pewnej ogólności. W koncepcji Merleau-Ponty'ego podmiot jest uwikłany w świat, jest z nim spleciony. Nie jesteśmy „w” ciele i nie jesteśmy „w” świecie, ale jak ujmuje to filozof, nasza tkanka cielesna przylega do tkanki świata – świata, który jest w koncepcji Henry'ego deprecjonowany. U Henry'ego najpierw doświad-

<sup>26</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 146.

<sup>27</sup> Silny związek człowieka z rzeczywistością i pojawiające się w późnej twórczości Merleau-Ponty'ego splątanie cielesności człowieka i świata wydają się przeniesieniem relacji teologicznej Bóg–człowiek na relację fenomenologiczną człowiek–świat. Są to jednak transcendencja i wcielenie bez Boga, z których zaczerpnięty został jedynie pewien model myślenia o rzeczywistości. Wcielenie w sensie chrześcijańskim jest próbą wyjaśnienia tajemnicy człowieka, ale z punktu widzenia koncepcji Merleau-Ponty'ego wydaje się mrzonką. Z kolei w koncepcji Henry'ego okazuje się ono istotnym punktem rozważań i przewodnim wątkiem całej późniejszej filozofii autora *C'est moi la vérité*.

czam siebie, a dopiero potem świata. Muszę czuć, że odczuwam, by otworzyć się na coś zewnętrznego. Wrażeniowość to w ujęciu tego myśliciela czysta *hyle* (materia), to husserlowska *Ur-Impression*, której doznajemy, by dopiero nadać jej *morhe* (formę) i w ten sposób nadbudować nad nią struktury, które ją „zanieczyszczą”. Czysta impresja jest odczuwana, a nie postrzeżona. W koncepcji Merleau-Ponty’ego „ta czerwień jest tym, czym jest, o tyle tylko, o ile łączy się ze swojego miejsca z innymi czerwieniami dookoła siebie, z którymi tworzy konstelację”<sup>28</sup>. Nie odczuwam czerwieni, ale postrzegam ją jako powiązaną z jakimś kontekstem i tylko w ten sposób nadaję jej znaczenie.

Można jednak pokusić się o interpretację ciała absolutnego w ujęciu Henry’ego, w której okazywałoby się ono bliskie *la chair* opisywanej przez Merleau-Ponty’ego. Byłaby to żywa cielesność partycypująca zarówno w świecie, jak i w życiu – doznająca samej siebie i tego, co wobec niej zewnętrzne. Nie redukowałaby się wyłącznie do bycia „wywoływaczem” znikającym w tym, co się ukazuje, jak pisał Deleuze<sup>29</sup>. Powiązanie obu tych koncepcji odsłoniłoby podmiotowość jako żywą cielesność, doznającą siebie samej w niewidzialnym afektywnym doświadczeniu, a zarazem otwartą na „świat życia”, w którym się odnajduje. Tylko uznając granicę między żywą cielesnością a ciałem obiektywnym – wystawionym na świat i spojrzenia innych – za płynną, tylko ujmując ją jako „spojenie”, które łączy i dzieli jednocześnie, ucieleśniony postponowoczesny podmiot zachowuje integralność, pozostając „niesubstancjalny” i zawsze *in statu nascendi*. Może dopiero uwzględnivszy oba te fenomenologiczne opisy *la chair* jako zanurzonej w swoiście pojętym przez obu filozofów „świecie życia”, zbliżamy się do prawdy o tym, czym jest ludzka cielesność.

### The Mystery of Lived-Body. Phenomenology of the Body According to Merleau-Ponty and Michel Henry

Both Maurice Merleau-Ponty and Michel Henry interpreted Husserl’s account on the meaning of corporeity presented in *Ideas II*. The German word *der Leib*, translated into French, as *la chair* became for these philosophers the key philosophical category and, at the same time, the essential dimension of human being. Phenomenology of Merleau-Ponty is a description of the flesh, which is the subject, and the flesh of the world. Henry’s philosophy is in turn a description of internal and intimate experience of one’s own body. How do these two French philosophers understand the category of flesh? Henry described the immanency as closed and monadic. Doesn’t it turn out to be a contradiction of Merleau-Ponty’s open to the world subjectivity?

The comparison of these two concepts displays the subjectivity as the flesh that experiences itself through the invisible affective experience that, at the same time, is open to “the world of life” in which it is recovered.

<sup>28</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 137.

<sup>29</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przekł. P. Pieniążek, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 202.



Stanisław Kwiatkowski

## Transcendencja w późnej filozofii Heideggera

„Wie «gibt es» Sein?” – Jak istnieje bycie<sup>1</sup>? Wokół tego pytania krąży filozoficzna myśl Martina Heideggera: począwszy od „pierwszej nieporadnej i chwiejnej próby wniknięcia w filozofię” w 1907 roku za sprawą lektury pracy Brentana, zatytułowanej znacząco w kontekście poruszanej kwestii: *O różnych znaczeniach bytu wedle Arystotelesa*<sup>2</sup>, aż po najpóźniejsze prace, w których autor *Bycia i czasu* usiłuje „myśleć bycie bez bytu (...): myśleć bycie bez względu na metafizykę”<sup>3</sup>. Myśleć tak radykalnie, wykraczając poza tradycję filozoficzną, że wykład w formie wypowiedzi orzekających staje się ostatecznie przeszkodą dla takiego myślenia<sup>4</sup>. Ta droga myślenia stanowi o szczególnej i ważnej dla nas – choć dziś chyba jednak niedocenianej – oryginalności niemieckiego filozofa.

Podstawową rolę w heideggerowskim przedsięwzięciu przekształcającym powszechnie akceptowane reguły filozofowania w „poetyzujące myślenie”, które przygotowuje jeszcze nieodstąpione zadanie myślenia, odgrywa język nastrajający na słuchanie „głosu bycia”, niesłyszalnego dla tych, którzy żądają jasnego i wyraźnego, właśnie – orzekającego i, by tak rzec, naocznie wykładającego wykładu. Zapewne z tego powodu filozof ostatecznie określa swój imponujący dorobek znamienne metaforycznym mianem: „Drogi – nie dzieła”<sup>5</sup>.

## Istotne myślenie: filozoficzne „ręko-dzieło”

A jeśli jednak również<sup>6</sup> dzieła? Jeśli tak – to szczególnego rodzaju myślowe rękodzieła, *Hand-werke*. W pracy *Co zwie się myśleniem?* filozof określa myślenie jako *das einfachste und deshalb schwerste Hand-Werk* – „najprost-

<sup>1</sup> M. Heidegger, „Die Grundprobleme der Phänomenologie”, w: *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*, t. XXIV, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1975, s. 317.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przekł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 101.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 34.

<sup>5</sup> Na to określenie zwraca uwagę J. Mizera w przedmowie do przetłumaczonego przez siebie wspólnie z B. Baranem dzieła Heideggera – *Przyczynki do filozofii*. Zob. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przekł. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 7. Należy przy tym zauważyć, że droga wiąże się z czasem, odkrywaniem i nie-skrytością – podstawowymi „znakami przydrożnymi” dla drogi filozofowania Heideggera.

<sup>6</sup> A więc nie przeciwstawiając wzajemnie „dzieła” i „drogi”, lecz zestawiając je w od-dzieleniu tego samego i jednego zadania myślenia!

rze i dlatego najcięższe rękodzieło”<sup>7</sup>. Próbuje w ten sposób nadać filozofowaniu charakter osobistego, egzystencjalnego zaangażowania w odróżnieniu od współczesnego, silnie zmetodologizowanego, czy też stechnologizowanego myślenia, które nie potrzebuje już jednostkowego i zarazem całościowo zaangażowanego myślącego podmiotu<sup>8</sup>, sięgającego głęboko w rzecz myślenia i odsłaniającego jej nieredukowalną wielowymiarowość. Myślenie odpowiadające metodologicznemu zapotrzebowaniu staje się precyzyjnym, niezawodnym narzędziem czy mechanizmem do wytwarzania pewności. W tym przypadku „ja myślę” w rzeczywistości realizuje się bezosobowo, obiektywnie: w postaci „myśli się”. Myślenie staje się zorganizowanym i zarządzanym przedsięwzięciem zespołów zadaniowych, które ocenia się według określonego kryterium efektywności. Jest to rozwinięta koncepcja myślenia konstrukcyjnego, zgodnego z kartezjańską formułą metody, za pomocą której realizuje się wytyczony cel, usuwając wszelką problematyczność przez kierowanie się przyjętym z góry kryterium jasności i wyrażności przedmiotu myślenia. Rugując całkowicie niepewność związaną z panowaniem nad własną myślą, redukując wszelkie lęki związane z niewiedzą, gdy rozum jest w pewnym sensie „uśpiony” i zdany na od-czucia budzące „upiory niewiedzy” – podmiot poświęca jakby psychologiczną złożoność własnej, jedynie do niego należącej i jedynie dla niego mającej niewymierny sens, egzystencji na rzecz przejrzystej, „transparentnej” i bezosobowej w głównej mierze samoświadomości<sup>9</sup>, która odnosi się nie do bytu

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1971; przekład polski: idem, *Co zwie się myśleniem?*, przekł. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 61.

<sup>8</sup> Por. rozważania Heideggera na temat *Handwerk* i techniki maszynowej. M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, op. cit., s. 53 i nast. (M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, op. cit., s. 62 i nast.).

<sup>9</sup> W tym kontekście interesujące są uwagi G. Pouleta związane z interpretacją przez niego snu Kartezjusza, który zainspirował filozofa do napisania *Rozprawy o metodzie*. Sen wyzwała niejako życie uczuciowe Kartezjusza, które, w ten sposób dochodząc do głosu, w zasadniczej mierze wpłynęło na powstanie projektu myślenia metodycznego. Poulet pisze na ten temat: „I oto z chwilą, gdy rozpoczyna się widzenie senne i zaciera się we śnie owo nazbyt świadome ja, sprzeciwiające się istnieniu zepchniętych w podświadomość uczuć, wyłaniają się z mroku ich niewyraźne kształty.

«W jego wyobraźni pojawiły się obrazy jakichś przerażających zjaw.»

Po nich następuje jakby symboliczny obraz jego życia przeciętego na dwoje, tak jak widzi je ten drugi Kartezjusz, zmuszony do wędrówki w mroku, pozbawiony oparcia, jakim jest myśl. Jest to jakby chromanie, kiedy na lewej stronie (na podświadomości) spoczywa cały ciężar ciała, a strona prawa (którą jest świadomość) w niczym jej nie pomaga. (...) Cała bowiem druga część *Rozprawy*, choć Kartezjusz nie wspomina w niej wyraźnie o śnie, wypełniona jest doświadczeniem czerpanym ze snu. Czyż można nie dostrzec zbieżności pomiędzy trudnością w chodzeniu i utrzymywaniu równowagi, które we śnie są dla Kartezjusza realnym doświadczeniem czerpanym ze snu, a «najwyższym pragnieniem (...), by iść przez życie ze spokojną pewnością», które w języku *Rozprawy* jest pragnieniem młodego geometry?” (wyróżnienia moje – S.K.; G. Poulet, *Metamorfozy czasu*, wybór J. Błoński, M. Głowiński, przekł. zbiorowy, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 77–78). Gdzie indziej znajdujemy podobne uwagi cytowanego autora: „Kartezjusza, nade wszystko filozofa myśli jasnej i wyraźnej, w każdym momencie i na każdym kroku niepokoi – wie on o tym i wcale tego nie kryje – myśl przeciwna, niejasna, której wolałby nie brać pod uwagę. Marzy o myśli, która na całym swym obszarze i w całym swym rozwoju byłaby niezmiennie przejrzysta. Chciałby ją móc analizować, ulepszać, traktować tak jak zawsze traktuje się wartości matematyczne (...). Ale świat Kartezjusza nie jest światem matematyki – składa się on z przedmiotów określonych

tego, co postrzegane, lecz do bytu postrzeganego<sup>10</sup>. Myślący jasno i wyraźnie posługuje się odpowiednimi narzędziami, dającymi mu intersubiektywne gwarancje pewności co do jego własnego statusu jako wyróżnionego i uprzywilejowanego bytu, porządkującego i usuwającego z pola jego obecności wszystko, co niejasne i wątpliwe – inne, naruszające absolutną pozycję tego, co wyłącznie jego własne. To, co własne, w kartezyjskiej perspektywie może być „własnym” w wyniku zawłaszczenia tego, co inne, przez przedstawiające ego *cogito*, przez świadomy siebie i „swojego pomyślanego”, kontrolujący jednostkowy rozum, który w ten sposób – czyli przez przywłaszczające przy-swojenie wszelkiej inności – staje się rozumem „powszechnym”, takim jak każdy inny<sup>11</sup>. Inaczej, tzn. mniej radykalnie mówiąc: jedyną formą akceptowalności tego, co inne, w sensie nie-moje, jest intersubiektywne nasze. Jednakże za cenę tego, że każde indywidualne moje własne ja staje się trudno odróżnialne od innego, nie mojego własnego ja: wszystkie roztapiają się jednorodnym intersubiektywnym ja, które zastępuje klasyczną metafizyczną ponadosobową obiektywność<sup>12</sup>. W gruncie rzeczy tu leży źródło homogenizacji myślenia i bycia ludzkiego. Pierwszym krokiem do osiągnięcia takiego intersubiektywnego pewnego myślenia w odniesieniu do świata jest ujęcie jednostkowego bycia podmiotu w samoświadomości – w takim żywiole myślenia, w którym ono samo rozporządza samym sobą, tzn. całkowicie metodycznie jest w stanie nad sobą panować<sup>13</sup>. Jas-

---

i nieokreślonych, a nawet z niemożliwych do określenia. Im bardziej Kartezjusz upiera się, by zdefiniować to, co jego zdaniem da się zdefiniować, tym wyraźniej jego uwagę przyciąga – nie w samym centrum, lecz na peryferiach myśli, jak gdyby na obrzeżach refleksji – nieokreślona sfera myśli niejasnej, niewyraźnej, a mimo to rzeczywiście i niezaprzeczalnej. W pobliżu słynnych kartezyjskich określeń rozciąga się wcale nie zanegowany czy unicestwiony, ale wyparty, utrzymywany przez filozofa w oddaleniu świat myślowy, w który on sam właściwie nigdy się nie zapuszcza.” G. Poulet, *Myśl nieokreślona*, przekł., wstęp R. Swoboda, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 65–66.

<sup>10</sup> Nie do – jakby powiedział Deleuze – *αισθητέον*, lecz *αισθητόν*. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przekł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 206.

<sup>11</sup> „Rozsądek jest to rzecz ze wszystkich na świecie najlepiej rozdzielona (...), zdolność dobrego sądzenia i rozróżniania prawdy od fałszu, co nazywamy właśnie rozsądkiem lub rozumem, jest z natury równa u wszystkich ludzi. Tak więc rozbieżność mniemań nie pochodzi stąd, aby jedni byli roztropniejsi od drugich, ale jedynie stąd, iż prowadzimy myśli nasze rozmaitymi drogami i nie rozważamy tych samych rzeczy.” R. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania się rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przekł. T. Żeleński (Boy), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980, s. 29.

<sup>12</sup> Jest to zdobycz transcendentalizmu. Fichte ujmuje to następująco: „Rozum jest celem, a osobowość środkiem; środkiem tylko po temu, by wyrazić w szczególny sposób rozum, który musi tracić się coraz bardziej w swej formie ogólnej. Tylko rozum jest wieczny; natomiast indywidualność nieustannie musi umierać.” J.G. Fichte, *Teoria wiedzy*, przekł. M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 556. Hegel podobnie: „Świadomość człowieka oznacza, że jednostka ujmuje siebie samą jako osobę, tj. siebie w swej jednostkowości jako coś ogólnego, zdolnego do abstrakcji i wyłączenia wszystkiego, co szczególne, a więc jako coś w sobie nieskończonego.” G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, przekł. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 106.

<sup>13</sup> „Tak oto wreszcie sam zaszedłem tam, gdzie chciałem. Skoro bowiem już wiem, że samych ciał nie ujmuję właściwie za pomocą zmysłów albo za pomocą zdolności wyobrażania, lecz za pomocą samego intelektu, i że nie dzięki temu się je ujmuje, że się je dotyka albo że się je widzi, lecz tylko dzięki temu, że się je rozumowo poznaje (*intelligentur*), to poznaję w sposób niewątpliwy, że niczego łatwiej lub oczywiściej ująć nie mogę niż mój własny umysł.” (wyróżnienie moje – S.K.; R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przekł. zbiorowy, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 55–56).

ność i wyrażność, tak jak je pojmuje Kartezjusz, a następnie szczególnie cała pokartezjańska tradycja, kulminująca w heglowskim stosunku do jednostki, mają walor intersubiektywny: moja pewność, o ile została metodycznie osiągnięta, jest pewnością każdego innego podmiotu przestrzegającego metody, czyli jednej, wspólnej dla wszystkich drogi prowadzącej do osiągnięcia takiej – ostatecznie bezosobowej – pewności. Zatem i odpowiedzialność racjonalnej jednostki za samo myślenie i jego pomyślane ogranicza się do rzetelnego użycia intersubiektywnie wypracowanej i uprawomocnionej metodologii myślenia. Jednostkowo-subiektywne treści myślenia winny być usunięte, a przynajmniej – jak to ma miejsce w nurcie kartezjańskim inspirowanym rozwojem psychologii, np. w fenomenologii – służyć ujaśnieniu intersubiektywnie znaczących pojęć czy istot. Choć więc ten sposób myślenia odwołuje się do psyche podmiotu, to jego rdzeniem jest – jak u Kartezjusza czy Kanta – bezosobowe ja, czego przykładem są takie jego odpowiedniki, jak: „centrum obiektywizacji”, „biegun podmiotowy”<sup>14</sup>. Ostatecznie więc takie właśnie – odwołujące się do bezosobowej pewności – myślenie realizuje się „jednotorowo”, co oznacza, że przysługujące mu jako myśleniu w ogóle dążenie do uniwersalności przekształca się w uogólniającą uniformizację, która rozwija się coraz efektywniej w ramach swoistego „koncernu” psychologii, socjologii, filozofii i innych technik czy też organizacji myślenia – pracującego na rzecz przedmiotowej wydajności myślenia<sup>15</sup>, lecz nie dla rozwoju i ochrony egzystencjalnego konkretnego, jakim jest jednostkowe życie ludzkie. Dochodzi tu do głosu podmiot świadomy siebie przede wszystkim (a w przyszłości może nawet wyłącznie) na płaszczyźnie rozmaitych naukowych przedmiotowych przedstawień podporządkowujących go kategorii uniwersalnej funkcjonalności. Określa ona – ujmując rzecz słowami Horkheimera i Adorno – „Ja jako instancję refleksyjnej przezorności i nadzoru”, jego rozumność sprowadza się – zgodnie z przekonaniem przytoczonych autorów – do bycia „narzędziem kalkulacji, planu”, jej „żywiołem jest koordynowanie”, bez odniesienia do istotnych celów<sup>16</sup>. Tę słabość wywodzącą się od Descartes’a koncepcji racjonalności zagrażającą kantowskiej formalistycznej etyce zauważa na swój sposób neokantysta P. Natorp, jeden z najznakomitszych wszak przedstawicieli transcendentalizmu, który ostatecznie podsumowuje drogę takiej filozofii i jej koncepcję człowieka w zdumiewający, jak na myśliciela o tej proweniencji, sposób. Transcendentalizm,

<sup>14</sup> Jest to czysty, nieprzedstawialny podmiot, podstawa wszelkiego przedstawiania, a więc uprzedmiotowienia – podmiot poprzedzający wszelkie przedstawienie. „Jestem” zawsze, gdy „myślę”; to, co myślę, jest wtórne, natomiast samo, beztreściowe „myślę” – pierwotne dla ugruntowania mojego „jestem”. Por. obszerną pracę poświęconą temu problemowi: M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przekł. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.

<sup>15</sup> Por. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, op. cit., s. 10. Ta interpretacja stoi oczywiście w sprzeczności z Kanta deklaracjami chociażby z *Krytyki czystego rozumu*, w której filozof wyraźnie mówi o prawie moralnym jako najwyższym celu świadomego ludzkiego działania. Rzecz jednak w tym, że właśnie Kantowska koncepcja moralności usprawiedliwia ataki na nią Szkoły Frankfurckiej czy Foucaulta albo Deleuze’a.

<sup>16</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przekł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1994, s. 104–105.

twierdzi – nie podejmując doświadczenia własnego ograniczenia, a wręcz je odrzucając<sup>17</sup> – uczynił z człowieka istotę działającą, ale bez ostatecznego celu. W tej sytuacji

„uprawia on naukę dla nauki, przyrodoznawstwo dla przyrodoznawstwa, historię dla historii, sztukę dla sztuki, kształcenie dla kształcenia, pracuje dla pracy, zarządza dla zarządzania, uprawia prawo (*recht*) dla prawa, politykuje dla polityki, podbija dla podboju, walczy, by prowadzić wojnę. We wszystkim [tym – S.K.] więc jest dla niego «droga wszystkim, cel niczym» – jest droga, cała droga jego ziemskiej wędrówki coraz bardziej bezcelowa”<sup>18</sup>.

Wyjściem z tej sytuacji – bez wyjścia dla klasycznego transcendentalizmu – jest, jak sądzi filozof, wykroczenie poza myślenie pojęciowe, które w nieskończoność zajmuje się sobą, swoją nieograniczoną ekspansją przedmiotową, ulegając ułudzie „falszywej (...) nieskończoności nigdy niekończącego się postępu”<sup>19</sup>. Ominięcie pułapki, w którą wpada ludzka świadomość zwabiona złudnymi obietnicami „złej nieskończoności”, umożliwi doświadczenie ostatecznej granicy myślenia, którą wyznacza niewypowiadalny, niedający się poznać pierwotny fakt (*Urfaktum*): „ostateczna bezpośredniość bycia”. Wyrzeć niejako ponad tę granicę i wejrzeć w taki fakt można dzięki wiedzy bezpośredniej, niebędącej rezultatem poznania, niezapośredniczonej logicznie<sup>20</sup>, przeżywanej: nie w obrębie powierzchownej uprzedmiotowiającej świadomości podmiotu, lecz w pozapodmiotowej i pozaprzemiotowej głębokiej warstwie samego życia, gdzie Ja, Ty, To wzajemnie się ze sobą stapiają, pozostając jeszcze poza jakimikolwiek uprzedmiotowiającymi je relacjami, rozbijającymi jedność życia<sup>21</sup>. Tam doświadcza się transcendencji, której jednak filozof nie chce wiązać z konformistyczną wiarą<sup>22</sup>. Natorp zasadniczo odchodzi od ograniczeń Kanta w odniesieniu do transcendencji<sup>23</sup>, który pozwala na doświadczenie granicy jedynie z immanentnego stanowiska myślenia i tym sposobem odracza spotkanie z transcendencją w nieskończoność, niejako zawieszając je na czas nieokreślony przez wprowadzenie drastycznie sformułowanej alternatywy: albo pomyślenie trans-

<sup>17</sup> Kant, przeciwstawiając się klasycznej metafizyce, krytycznie ogranicza możliwości doświadczenia bytu ludzkiego podmiotu, co jednak nie przeszkodziło np. Fichtemu czy Heglowi na gruncie kantowskiego transcendentalizmu wyjść poza te ograniczenia i nadać myśleniu ludzkiemu wymiar totalny.

<sup>18</sup> P. Natorp, *Philosophische Systematik*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1958, s. 39–40.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>20</sup> „(...) ein Wissen allerdings ohne Erkenntnis; ein Wissen nicht durch irgend welche logische Vermittlung, sondern ganz aus der letzten Unmittelbarkeit des Seins” (ibidem, s. 406). Do tego sformułowania, jak i w szerszym zakresie do cytowanej pracy, odwołuję się w swoim artykule: „Natorp: «sytuacja graniczna» transcendentalizmu”, *Studia Filozoficzne* 1988, nr 1, s. 41–55.

<sup>21</sup> Obrazuje to drogę filozoficzną Natorpa i jakąś istotną zmianę perspektywy prowadzącą do „granicznej” i krytycznej sytuacji transcendentalizmu. Por. ibidem.

<sup>22</sup> P. Natorp, *Philosophische Systematik*, op. cit., s. 406.

<sup>23</sup> Co prawda, uznaje, że w tle trzech *Krytyk* Kanta – oraz wyraźnie w jego pośmiertnej spuściźnie – daje się zauważyć, że „bardzo mu leży na sercu”, „jako podstawowy motyw”, „bezsporne uznanie tego, co transcendentne” (*fraglose Bejahung des Transzendenten*), napiętnowane przez źle rozumiejących następców jako bezkrytyczna metafizyka.” (ibidem, s. 45–46).

centencji jedynie jako idei regulatywnej i uznanie jej wyłącznie formalnej funkcji organizacji jedności doświadczenia bytu, albo poznawcze zejście na metafizyczne manowce. I nie zmienia zasadniczo tej sytuacji praktyczne uzasadnienie metafizyki, które ma – poza psychologicznymi aspektami – w wiążącym filozoficznie wymiarze charakter jedynie postulatywny. Z wypowiedzi autora *Philosophische Systematik* można natomiast wysnuć wnioski, że do zetknięcia się z samym bytem (*das Sein*), z tym, co rzeczywiste, dochodzi w tkwiącej w nas wiedzy związanej z bezpośredniością przeżywania bytu (życia), niedostępnej poznaniu, co nasuwa zresztą skojarzenia z mistyką – nie bez podstaw, ponieważ sam filozof przywołuje w swym wykładzie takie znaczące w tym kontekście autorytety, jak Lao-tsy czy Mistrz Eckhart.

Współczesne ataki na ograniczenia transcendentalizmu wobec transcendencji nie mają – wyłączając w pewnym sensie Heideggera – podobnego mistycznego charakteru, lecz przeciwnie: akcentują rozumienie transcendencji – jak w przypadku Deleuze'a, Foucaulta czy Baudrillarda – jako swego rodzaju zewnątrzna, wręcz empiryczną, obcość, która spotkanie zamienia we wtargnięcie w wewnętrzny „upojęciowany”, czyli intersubiektywny, porządek życia człowieka. Obrazowo przedstawia to Deleuze:

„Pojęcia oznaczają tak naprawdę tylko możliwości. Brakuje im pazura, który byłby pazurem absolutnej konieczności, czyli pierwotnego gwałtu dokonanego na myśli, obcości, niechęci, która wydobylaby ją z naturalnego ośpienia czy też z jej wiecznej możliwości (...). Nie liczymy na myśl dla ugruntowania względnej konieczności tego, o czym ona myśli, lecz, przeciwnie, na przypadkowość spotkania z tym, co zmusza do myślenia, by wywołać i wznieść absolutną konieczność aktu myślenia, namiętności myślenia”<sup>24</sup>.

Tego typu argumentacja zdradza bezpośrednio swe nietzscheańskie inspiracje – związane z destrukcją przez autora *Poza dobrem i złem* metafizyki wywodzącej się od Sokratesa i Platona. Jednak antyplatonizm Deleuze'a, jak wykazuje Foucault, ma charakter wysoce wyrafinowany. Dla zobrazowania, czym jest filozofia Platona, odwołujemy się zwykle do

„wielkiego uroczystego gestu, który ustanowiłby raz na zawsze niedościgłą ideę. Pozwólmy raczej – kontrargumentuje cytowany autor – wkroczyć owym wszystkim wybiegom, które naśladują i ujadają pod drzwiami. I tym, co podówczas wejdzie, pochłaniając pozór, zrywając jego zaręczyny z istotą, będzie zdarzenie; bezcielesność, przepędzająca ociążałość materii; beczasowa natarczywość, rozrywająca krąg imitujący wieczność; nieprzenikniona jednostkowość, oczyszczająca się ze wszelkich domieszek czystości; sam pozór pozoru [*simulacre*], chroniący fałsz fałszywego złudzenia [*semblant*]. Sofista nabiera sił, każąc Sokratesowi udowodnić, iż nie jest samozwańczym uzurpatorem” (wyróżnienie moje – S.K.)<sup>25</sup>.

W tym ujęciu Platon staje się znacznie bliższy Sokratesowi, który w swoich codziennych rozmowach, przystając na zgiełk pospolitych, bezkrytycznych argumentacji, deklaruje przed wybranymi rozmówcami swoją niewie-

<sup>24</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, op. cit., s. 206.

<sup>25</sup> M. Foucault M., *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, przekł., wstęp D. Leszczyński, L. Rański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 52.

dzę, buduje lub umacnia wstępnie (kto wie, czy czasami nawet nie trochę występnie) ich sofistyczną pychę „wiedzących”, by potem we wspólnej rozmowie poszukiwać prawdy, która jest zawsze jednostkowa, indywidualna, a nie zbiorowa i anonimowa, jak rozpowszechniane, a więc i powszechnie znane oraz bezmyślnie akceptowane slogany. Prawda musi się narodzić. A narodziny i śmierć są przecież zawsze aktem jednostkowym, szczególnym – wszyscy bowiem w nich nieodwołalnie uczestniczą. To, co u Arystotelesa ewoluje w szkolną metafizykę, która operuje rodzajami i gatunkami, u Platona pozostaje bliższe jeszcze osobistemu zaangażowaniu Sokratesa – taki wniosek możemy wyciągnąć z lektury *Różnica i powtórzenia* Deleuze’a:

„Kwestia gatunku w ogóle tu się nie pojawia, chyba że w sposób ironiczny. Nie ma to nic wspólnego ze staraniami Arystotelesa: nie chodzi o to, by utożsamić, lecz o to, by sprawdzić autentyczność. Jedyne problem, jaki przenika całą filozofię Platona i rządzi jego klasyfikacją nauk czy sztuk, to zawsze osądzanie rywali, selekcjonowanie pretendentów, odróżnianie rzeczy od jej pozorów w tonie pseudo-rodzaju lub wszelkiego gatunku. Chodzi o to, by ustanawiać różnicę: o to zatem, by w głębi bezpośrednio pozwolić działać bez pośredniej dialektyce, podejmując niebezpieczną próbę bez pomocy nici i sieci” (wyróżnienia moje – S.K.)<sup>26</sup>.

Transcendencja sytuuje się tu jakby w nietzscheańskiej przestrzeni twórczej autokreacji jednostki, wyzwolonej z pęt wszelkiej onto-teo-logii, a w zamian zmobilizowanej wiecznym powrotem tego samego. Odwrócony, a raczej – jak twierdzi Foucault – „znieształcony” platonizm Deleuze’a uwypukla, jak widać wyraźnie, „personalistycznie” zorientowaną metafizykę ateńskiego filozofa, co oznacza, że „pierwsze przyczyny” nie po prostu „są”, lecz dla swego bycia potrzebują człowieka zaangażowanego całym sobą. Taka postawa jednak, wykształcona w osobistym zaangażowaniu – jeśli ma zgodnie z greckim rozumieniem oddawać transcendowanie i transcendencję – nie może nie być ukierunkowana na to trwale wspólne i jednoczące: najwyższą poznawczo-etyczną ideę Dobra, której transcendentność musi być wzięta pod uwagę bez żadnych wstępnych jednostkowych roszczeń co do współdziałania w jej wystarczaniu się<sup>27</sup>.

Myślenie nowożytne, podporządkowane ideałowi matematyczno-eksperymentalnego przyrodoznawstwa, nie poszukuje w wyżej określonym sensie pierwszych przyczyn dla tego, czym się zajmuje. Zostają one bowiem przeniesione przez transcendentalną refleksję w obszar ludzkiej myślącej subiektywności, w – co na to samo wychodzi – dziedzinę intersubiektywnej obiektywności, gdzie nadaje się im status fundamentalnych zasad rozumu

<sup>26</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, op. cit., s. 106.

<sup>27</sup> Sokratejskie oddanie w całej rozciągłości swego życia filozofowaniu – co staje się jakby kanonem filozofowania, zmodyfikowanym przez swoisty rygor szkolny u Platona częściowo, a u Arystotelesa w znacznej mierze – jest związane, jak zauważa T.A. Szlezák, z *θεοφιής*, z czymś, co można by nazwać byciem związanym miłością boga, co przecież wymaga głębokiego uczucia i zaangażowania. „Postępować w sposób «miły bogu» z mowami oznacza więc, że część filozoficznego dyskursu zostaje zastrzeżona sferze werbalnej, ściślej biorąc, część, w której filozof potrzebuje w największym stopniu «przyjaźni» i pomocy bogów. Dotyczy to wznoszenia się ku zasadom. Konkretnie chodzi o doświadczoną pomoc w filozofowaniu, o jaką prosił Sokrates...” T.A. Szlezák, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 137.

(Kant). W ten sposób byt daje się pomyśleć z koniecznością, która jest oczywista, skoro jej źródło tkwi w transcendentalnej rozumności odkrywanej przez ludzki podmiot w jego własnej filozoficznej samowiedzy, będącej ostateczną, niepodważalną podstawą wszelkich uzasadnień. Myślący podmiot ludzki, o ile przestrzega reguł transcendentalnej refleksji, zawsze może sięgnąć po uzasadnienie dla tego, co pomyślane, do własnego skategoryzowanego rozumu. Kant, Hegel, Husserl – każdy we właściwy sobie sposób – rozwinęli wyrafinowane techniki transcendentalnego uzasadniania tego, co jest możliwym, rzeczywistym i koniecznym przedmiotem uświadamiania. W transcendentalnym horyzoncie nie może pojawić się transcendencja jako coś radykalnie innego, wkraczającego spoza niego w pole uwagi podmiotu. Ten horyzont jest niejako z definicji „nieprzepuszczalny”. Wszystko, co napotykamy jako inne ode mnie, da się sprowadzić – jak pokazuje Husserl, do modusu „odmienialności ja”, do procesów rozpoznania zachodzących w wewnętrznej świadomości czasu (czasu teraźniejszego mojego ja).

Heidegger, radykalizując z inspiracji nietscheańskiej interpretację tego przemieszczenia – a więc i w gruncie rzeczy całkowitego zaślonienia transcendencji – twierdzi, że zostaje ono w pewnym sensie powołane przez wolę mocy i oddane do jej dyspozycji. Wolę tę reprezentuje, w zaczątkowej i skrytej jeszcze postaci, już kartezjański podmiot – rezerwujący sobie prawo do jasnych i wyraźnych, czyli uzasadnionych uobecnień rzeczy jako *res cogitans*<sup>28</sup>, a w ostatecznej wersji wyraża ją nietscheański podmiot – konstytuujący wartości samowolnie, tzn. bez celu, manifestujący w wyzywający sposób swoją nieskrępowaną arbitralność w odniesieniu do bycia<sup>29</sup>. Tym samym autor *Woli mocy*, pozostając w kręgu oddziaływania nowożytnej zasady subiektywizacji bycia, odrzuca inną jej zasadę – metodyczność myślenia, która niejako utrzymywała jednostkę w ryzach intersubiektywnych zobowiązań, określanych przez naukę, moralność, religię, filozofię, światopogląd, uwikłane – jego zdaniem – w ukrytą dialektykę panowania i niewoli. Heidegger, kierując się nietscheańską interpretacją, dostrzega już w sokratejsko-platońskim projekcie metafizyki, wraz z jej etycznymi konsekwencjami, podstawę dla panowania tej dialektyki. To właśnie Nietzsche uświadomił w pełni – jak się zdaje – autorowi *Bycia i czasu* fakt, że zapoczątkowana przez filozofię ateńską metafizyka – która jako *Θεωρία* i zarazem *Θεολογία* sytuowała filozofujący podmiot w podległości wobec *logosu* – zawiera w sobie zalążki „kopernikańskiego przewrotu” w metafizyce, odwracającego relację między podmiotem a *logosem*<sup>30</sup>. Ów przewrót dokonywał się przed nietscheańskim odsłonięciem skrycie, natomiast obecnie dokonuje się jawnie, i o wiele bardziej radykalnie, niż Kant by tego sobie życzył, przyjmując postać zmierzchu metafizyki, który zdaniem Heideggera

<sup>28</sup> Niezależnie od tego, że w tle pozostaje wprawdzie prawdopodobny Bóg, a co się z tym wiąże – idee wrodzone.

<sup>29</sup> Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 262; idem, *Phänomenologie und Theologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, s. 45.

<sup>30</sup> Chodzi oczywiście o przewartościowanie wartości, które ogłasza Nietzsche.



ma trwać „dłużej niż całe dotychczasowe dzieje metafizyki”<sup>31</sup>. Transcendowanie jako wykraczanie poza *τὰ φυσικὰ* zainicjował właściwy impuls, który jednak został zagubiony gdzieś „po drodze” rozwijającej się metafizyki. Teza ta wydaje się na pierwszy rzut oka paradoksalna i przewrotna.

Wspięcie się na szczyt ludzkiej egzystencji, jakim jest *βίος θεωρητικός*, wymaga wprawdzie według Sokratesa czy Platona, jak i w ogóle zgodnie z tradycją greckiej *παιδεία*, troski o siebie, której wyróżnioną formą stało się poznanie siebie. Ono jednak, a tym samym i troszcząca się o siebie jednostka pozostają w związku z transcendentną zasadą świata. W rozmowach Sokratesa prowadzących do poznania siebie uzyskuje się przecież zdolność słuchania głosu bóstwa<sup>32</sup>. Etyczne przesłanie tego doświadczenia polega na dążeniu do tego, co wspólne i zarazem ponadjednostkowe, co łączy jednostki w nadrzędnym porządku *πόλις*, które, według Platona, angażuje je do jednego podstawowego zadania: służenia uobecnianiu się świata idei.

Jednakże w interpretacji Deleuze’a uobecnianie się idei, owych platońskich „boskich widoków”, nie jest wtargnięciem transcendencji w egzystencję zatroskaną o siebie, w sokratejsko-platońskim sensie, jednostki, nie prowadzi do ich spotkania: jest przypomnieniem, które wpada w zdradliwą pułapkę rozpoznania. Z-wraca ono myśl do siebie samej, a tym samym odwraca ją od tego, co ją niejako atakuje i powinno zaskoczyć obcością, własnym przy-byciem, wtargnięciem w nią swoim – nieuchwytnym dla niej – byciem po prostu. Pamięć opanowana potrzebą rozpoznawania pozostaje odwrócona od tego, czego rozpamiętująca jednostka nie oczekuje, co ją może niespodziewanie spotkać, zaskoczyć w istotnym sensie<sup>33</sup>. Zwrócona tak ku przeszłości, ku temu, co od-zawsze-jest, jednostka unika spotkania z tym, co może doprowadzić do wywrócenia jej ustalonego i zastrzeżonego przez nią i dla – by tak rzec – jej spokoju, porządku tego, co się jej zjawia<sup>34</sup>. Wiąże się z tym, co, jako za-stałe, może ogarnąć i sama umacnia je w ciągłych do niego nawrotach. W ramach tak zorganizowanej tro-

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przekł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 63. Tezę tę warto opatrzyć następującym komentarzem – również Heideggera: „O przewyżczeniu metafizyki można mówić w takim jeszcze znaczeniu, że «metafizyka» będzie nazwą na platonizm, jaki się prezentuje współczesnemu światu poprzez interpretację Schopenhauera i Nietzschego. Odwrócenie platonizmu, odwrócenie, zgodnie z którym dla Nietzschego sfera zmysłowa staje się prawdziwym światem, a sfera nadzmysłowa nieprawdziwym, pozostaje całkowicie w obrębie metafizyki. Ten rodzaj przewyżczenia metafizyki, jaki Nietzsche ma na myśli (w sensie XIX-wiecznego pozytywizmu), stanowi, chociaż na wyższym poziomie, tylko ostateczne uwikłanie w metafizykę. Chociaż z pozoru wydaje się, że «meta», transcendencja w sferę nadzmysłową, zostaje uchylona na rzecz trwania wśród żywiołów sfery zmysłowej, to jednak ulega tylko dopełnieniu zapomnienie bycia, a sfera nadzmysłowa jest wyzwolana i eksploatowana jako wola mocy.” (ibidem, s. 70).

<sup>32</sup> Interesującą interpretację tej kwestii podaje Foucault w pracy „Techniki siebie”. Zob. M. Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka*, op. cit., s. 247–275. Zwróćmy uwagę, że panowanie samo chce wiecznie tego samego – właśnie swego bycia, panowania. Panowanie panuje, ustalając, wprowadzając stałość swego porządku.

<sup>33</sup> Chodzi wyłącznie o to, co ma rangę określaną przez nas mianem „wydarzenia”, coś ważnego na tyle, by wymóc na nas konieczność jego rozważenia, istotnego wzięcia pod uwagę.

<sup>34</sup> Nawiązaniem do tego będzie Kantowska próba transcendentalnego określenia tego, czego jako ludzie rozumni możemy się spodziewać.

ski jednostki o siebie rozpoznawanie wiąże się przede wszystkim z jej ustawiczną inwentaryzacją swych utrwalonych wewnętrznych zasobów, po które może sięgać w stosownej sytuacji, by panować nad swym życiem. Tak rozumiana troska przyjmuje w nowożytności postać transcendentnego systemu władzy myślenia, opartego na zasadach, kategoriach, wszystkim tym, czym władza myślenia trwale rozporządza dla efektywnego (pewnego) kontrolowania tego, co jest do myślenia.

Inaczej jednak rzecz się ma w sytuacji egzystencjalnej troski kierującej radykalnie jednostkę ku przyszłości. Przyszłość egzystencjalnie doświadczana nie da się transcendentnie zredukować do już uchwyconego i rozstrzygniętego na przyszłość po-stanowienia przyjmującego postać kantowskiego retorycznego pytania: co powinienem czynić? Przyszłość w tej sytuacji została rozstrzygnięta i opanowana w myśleniu skategoryzowanym przez czas przyszły dokonany. U egzystencjalnie nastrojonej jednostki uwaga kieruje się nie tyle ku czasowi dokonanemu (w którym objawia się przeszłość), ile ku nierozstrzygniętej przyszłości. Dzięki temu jednostka nie tylko trwa przy tym, co już zapamiętane i zarazem podatne na rozpoznanie, lecz także otwiera się na to, co nieoczekiwane przez nią i niedające się ująć w rozpoznaniu. To ukierunkowanie się jednostki na przyszłość zmienia samą pamięć. W swym nowym charakterze kieruje się ona na to, co nieoczekiwane: na przeszłość związaną z tym, co nie-przeszło, co dopiero prze-chodzi, przy-chodząc. Taka pamięć konstytuuje się w niepokoju o taką tylko przeszłość czy też zaszłość, która – paradoksalnie nierozstrzygnięta, niezamknięta – stawia rozpamiętującą jednostkę jakimś nieprzewidywalnym zaangażowaniem w przyszłość, w to, co nadejdzie<sup>35</sup>. Nie można mieć w niej bezpiecznego oparcia, jakie dawała ona w rozumieniu greckim aż po nowożytność włącznie<sup>36</sup>.

U Platona można, mimo wszystko, dostrzec coś w rodzaju rozterki pamięci (może za sprawą jeszcze słyszalnego echa Sokratejskiej powagi ironii

<sup>35</sup> Por. S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przekł. A. Djakowska, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1996. W związku z krytyką przez Kierkegaarda rozumienia czasu przez grecką filozofię, w tym krytyczne uwagi w tej kwestii pod adresem Sokratesa, któremu filozof duński poświęca dużo uwagi, można by sformułować następującą uwagę. Sokratejskie permanentne wyznawanie niewiedzy, mające służyć równie permanentnemu poszukiwaniu wiedzy wyraża też zapewne jego stosunek do czasu. Jeśli przyjmiemy, że „wiem” dotyczy czasu dokonanego i wiąże się z ustalonym trwałym stanem, z definitywnie określoną przeszłością, to „nie wiem” niejako przekreśla cały ten stan przeszły i jako dokonany – obowiązuje jednostkę. W owym „nie wiem” jednostka, uprzednio elenktycznie oczyszczona, kieruje się ku przyszłości. Wydaje się zatem, że krytyka Sokratesa przez Kierkegaarda jest pozbawiona przynajmniej pewnych istotnych niuansów. Wydaje się także, że Kierkegaard, autor pracy *O pojęciu ironii*, poświęconej w przeważającej mierze Sokratesowi, traktuje zbyt jednostronnie sokratejską elenktykę oraz deklarację niewiedzy. Absolutyzuje ich negatywny aspekt, czyniąc w ten sposób Sokratesa niemalże bezpośrednim prekursorem postmodernizmu! Por. S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przekł. A. Djakowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

<sup>36</sup> U Platona przypomnienie wskazuje drogę powrotu duszy do świata idei, jej docelowego miejsca pobytu. W pewnym sensie – podobnie jest w myśli średniowiecznej. W nowożytności pewną odmianą tego rozwiązania jest np. Kartezjańska koncepcja idei wrodzonych albo Hegłowska filozofia przedstawiająca historię filozofii jako odzyskiwanie (rozpoznawanie) przez ideę absolutną totalności swego istnienia.

płynącej z jego ustawicznej deklaracji: wiem, że nie wiem), która objawia się tym, że przypomnienie jest czasem jedynie nakazem, brutalnym skierowaniem ku światłu, które z widzącego (cienie w platońskiej jaskini) w jednej chwili czyni niewidzącym, oślepiionym nagłym światłem idei. Przypomnienie – przynajmniej na początku, a więc w momencie decydującym dla podjęcia właściwej decyzji – nie rozświetla tu i nie upewnia drogi poznania, nie służy rozpoznaniu: jest wywołującym w pewnym sensie głęboką konsternację – u-pomnieniem<sup>37</sup>, nakazującym poznającemu podążać ku idei, która z nagła udzielając mu swego światła, bez przygotowania kieruje go na drogę samego światła – nie tylko jeszcze nieznaną, ale zbyt świetlistą i dlatego stale kwestionującą u patrzącego jego zwykłą zdolność widzenia<sup>38</sup> i pewność kierowania się ku temu, co widoczne. Aby więc rozpoznać ideę, trzeba przystać na swą szczególną niewiedzę – odkrywającą coś radykalnie nowego, a więc nierozpoznanego – która budzi opór świadomości bazującej na dotychczasowych przyzwyczajeniach, narzucających się pamięci swoją oczywistością, utwierdzaną przez powtarzającą się codzienność<sup>39</sup>. Ma to miejsce szczególnie w nowożytności, gdzie – powtórzmy – pamięć jest kontrolowaną, metodycznie zabezpieczoną drogą do bezpiecznego rozpoznania tego, co pozostaje w wyłącznym władaniu transcendentalnego podmiotu. Co-dziennosc (rozumiana oczywiście w sensie szerszym od potocznego) byłaby tu pojmowana jako apriorycznie zagwarantowana możliwość wydobycia przez podmiot wszelkiego sensu przedmiotowego w ludzkim otoczeniu. Najpełniej, jak się wydaje, realizuje to Husserlowska koncepcja fenomenologii *Lebenswelt*.

Heidegger w swej propozycji interpretacji ludzkiego udziału w byciu idzie w zupełnie innym kierunku. W *Byciu i czasie* kwestia ta jest ujęta jeszcze z perspektywy ludzkiej jednostki, przeżywającej w egzystencjalnej trwodze swoją własną prawdę bycia: nieuchronność śmierci, swą nieodwołalną skończoność<sup>40</sup>. Człowiek doświadcza z-siebie i od-siebie od-dali

<sup>37</sup> Chodzi tu – co trzeba wyraźnie podkreślić – o przypomnienie świat (I) a idei i zarazem o upomnienie się o niego u jednostki zaprzątniętej odległą od niego codziennością. Ta konfrontacja niejanej codzienności, tzn. tego, co dostrzega się w zmaconym, rozproszonym świetle, z całkowicie rozjaśnionym, przejrzystym światłem świata idei wystawia jednostkę na życiową próbę.

<sup>38</sup> Platon uwzględnił możliwość uczenia się widzenia w różnym świetle, ale biorąc pod uwagę nieustanną wędrówkę w obu kierunkach: od i do światła, i konsekwencje wynikające stąd dla samego widzenia, a więc biorąc pod uwagę tę wędrówkę właśnie tych, którzy tym samym najbardziej angażują się w sztukę widzenia i są w nią najbardziej wdrużeni, możemy uznać, że to uczenie się nigdy nie jest zakończone, musi być ciągle powtarzane – po sokratejsku. Jak długo idący drogą światła są w drodze, tak długo uczą się widzenia: ze względu na samo światło, dla niego samego. Możemy więc traktować samo światło nie tylko jako warunek widzenia, ale może przede wszystkim jako stałe wezwanie do drogi.

<sup>39</sup> Co-dziennosc oznacza pewien rytuał powtarzalności, jaki gwarantuje nam otaczanie się wszystkim tym, co uobecnia się w uchwytne, dające się utrzymać – w sensie: utwalić – coś. Nasuwa się tu w sposób oczywisty na myśl Heideggerowskie *das Vor-handene* oraz *Zu-handene*. Natomiast światło idei nie jest czymś, jest ponad i przed wszelkim czymś, pozwalając mu się ukazać, warunkując jego co-dziennie zaistnienie. Również dzień jest możliwy dzięki światłu.

<sup>40</sup> Można to wyczytać np. z poniższego sformułowania – aczkolwiek nie zapominając o istotnej dwuznaczności Heideggerowskiego *Dasein*, akcentowanej jednak w późniejszej twórczości pisownią *Da-sein*, czy też *Da-Sein*: „Der Satz: Das Dasein ist der Rufer und der Angerufene zumal, hat jetzt

transcendencji. W późniejszej twórczości odsyłanie od siebie do transcendencji, do bycia (od *Dasein* do *Sein*) zostaje w istotny sposób i z wyraźną intencją niejako ubezstronnione, pozbawione ukierunkowania, zdezorientowane<sup>41</sup>. Owo *od-Dasein-do-Sein* Heidegger określa jako drogę: bez kierunku i niewymierną. Drogi myślenia nie wyznacza człowiek w jakimś konstrukcyjnym przedsięwzięciu, jak czyni to Kartezjusz, formułując ontologiczne i teoriopoznawcze fundamenty myślenia metodycznego; nie prowadzi ona człowieka do osiągnięcia jakichś wymiernych, przedmiotowo określonych rezultatów. Heidegger mówi o tej drodze, którą sam ma na myśli, jako o *tao*, „wszystko drożącej drodze”, i dodaje: „Być może w słowie «droga», *tao*, skrywa się tajemnica wszystkich tajemnic myślowego powiadania”, które – dodajmy – oddaje się służeniu byciu. Droga należy do okolicy, która „jako okolica wyłania drogi. Droży”<sup>42</sup>. A zatem droga, jaką ma na myśli filozof, nie wyprowadza człowieka z jakiejś okolicy w inną, jeśli okolicę rozumiemy jako prześwit, miejsce spotkania człowieka i bycia. Pozwala ona człowiekowi transcendować, tzn. prze-mieścić się: w sensie, w jakim filozof niemiecki definiuje transcendowanie jako *εκ-στασις*: nie przemieszczanie siebie w fizycznie określonej czasoprzestrzeni, lecz przekraczanie siebie<sup>43</sup>. Droga transcendowania w heideggerowskim rozumieniu to nie przemierzanie jakiegoś odcinka od–do, lecz po prostu bycie-w-drodze jako wybieganie ku transcendencji, któremu nie towarzyszy pokonywanie drogi<sup>44</sup>, a które raczej pozwala mu u-mieścić się i trwać w prześwicie<sup>45</sup>, jakiego udziela transcendencja.

---

seine formale Leere und Selbstverständlichkeit verloren. Das gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein, sich ängstend in der Geworfenheit (Schon-sein-in.) um sein Seinskönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, angerufen zu seinem eigensten Seinskönnen (Sich-vorweg.)“ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S. 1941, s. 277; w przekładzie B. Barana: „Twierdzenie: «Jestestwo jest zarazem wzywającym i wzywaniem» utraciło teraz swą formalną jałowość i oczywistość. Sumienie objawia się jako zew troski: wzywa jestestwo trwożące się w rzuceniu (byciu-już-w...) o swą możność bycia. Wzywaniem jest właśnie to jestestwo. pozwane ku swej najbardziej własnej możności bycia (samoantycypacja).” M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 390.

<sup>41</sup> Na marginesie można by zauważyć pewną analogię – w moim przekonaniu ważną – pomiędzy heglowskim doświadczeniem *das Sein* w czasoprzestrzeni fenomenologicznej i logicznym wykładem *das Sein* (w tym drugim przypadku już poza podmiotowo-przedmiotową artykulacją), a heideggerowskim doświadczeniem *das Sein* z perspektywy *Sein und Zeit*, które również ewoluuje w kierunku niejako uciszenia egzystencjalnego samo-doświadczenia *Dasein* na rzecz jakiegoś „niezdystansowanego” uczestniczenia w wydarzeniu (bycia).

<sup>42</sup> Zob. M. Heidegger, *W drodze do języka*, przekł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2000, s. 146–147.

<sup>43</sup> „Pomyślana ekstatycznie ek-sistencja nie pokrywa się z *existentia* ani co do treści, ani co do formy. Ek-sistencja co do treści znaczy: *st a ć - p o z a - s o b ą* [*H i n a u s - s t e h e n*], wykraczając ku prawdzie bycia.” (wyróżnienie moje – S.K.); M. Heidegger, *Znaki drogi*, przekł. zbiorowy, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1995, s. 139.

<sup>44</sup> „«Bycie» – to nie jest ani Bóg, ani zasada świata. Bycie jest dalej od człowieka i zarazem bliżej człowieka niż wszelki byt – czy to skała, czy to zwierzę, dzieło sztuki, maszyna, anioł czy Bóg. Bycie jest tym najbliższym. Bliskość owa jest jednak dla człowieka czymś, co najdalsze.” (ibidem, s. 142). Oznacza to, że myślenie istotne nie polega na dystansowaniu się, takim, które pozwala na kontrolowane, od-mierzane-i-za-mierzane, przez człowieka podejście do rzeczy myślenia.

<sup>45</sup> Daje się tu zauważyć istotna zbieżność z doświadczeniem *dao* u Laozi: „Bez wychodzenia z domu / można znać świat; / bez wyglądania przez okno / można znać *dao* nieba. / Im się bardziej

Transcendowanie wiąże się u Heideggera równie istotnie, a nawet przede wszystkim, z metaforą słuchania głosu bycia, szczególnie przecież bliską czasowi, który w jego późniejszej twórczości wysunie się – jeśli można tak powiedzieć – przed<sup>46</sup> bycie. Słuchanie, wsłuchiwanie się byłoby tu oczekiwaniem na przyjęcie tego, co bycie nie-prze-widywalnie nam posyła i co dla nas przeznacza<sup>47</sup>. Byłoby to autentyczne skupienie się na byciu, jego odbieranie (*voelv*), otwartość na jego jawienie się w ludzkiej, w miarę możliwości, wolnej od subiektywnych obwarowań – a więc i projektowania – obecności (*Da-sein*)<sup>48</sup>. Tej ludzkiej obecności (*Da*) bycie (*Sein*) potrzebu-

---

oddala, tym mniej się wie. / Dlatego mędrzec / wie – bez wychodzenia z domu...”. Komentarz Wang Bi, neotaoistycznego filozofa, do tych słów jest następujący: „Próbując znaleźć coś w wielości [rzeczy i spraw], oddala się od Jedności, w której mieszka nieistnienie (*wu*). *Dao* jest tym, na co patrzą i czego nie widzą; tym, czego nasłuchują i nie słyszą; dla czego szukają miary i nie mogą zmierzyć (*Daodejing*). Kto wie, ten nie pragnie wychodzić z domu.” (Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, przekł. A.I. Wójcik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 100). Jeśli zadomawiamy się w prześwicie bycia, podążając za jego wezwaniem, to niejako pozostajemy w miejscu, które jest wszędzie-i-nigdzie, tu-i-tam, które jest domem bycia, gdzie nie ma wyodrębnionych dróg prowadzących do wytyczonych celów. *Dao*, tak jak heideggerowskie *Sein*, nie ma miejsca w określonej geometrycznie czy topograficznie przestrzeni, wypełnia skrycie (jako pustka, nieobecność) wszystko. Ten, kto prze-bywa w prześwicie czy to *dao*, czy to *Sein* – nie odróżnia tu i tam – które to odróżnianie domaga się wytyczonych dróg. Laozi w związku z tym powiada: „Ten, kto naprawdę umie wędrować – obywa się bez traktów i śladów na drodze.” (ibidem, s. 68). Takie szczególne bezdroże nie oznacza bezdomności, wręcz przeciwnie: takie zadomowienie w prześwicie bycia, które nie potrzebuje wypatrywania czegoś i podążania za dzielącymi przestrzeń bycia określającymi wszystko i wszędzie zapatrywaniami. Swoista nieokreśloność związana z takim zamieszkiwaniem byłaby – idąc za sugestią F. Julliena – „doświadczeniem «transcendencji» pogodzonej z naturą” (F. Jullien, *Pochwała nieokreśloności. Zapiski o myśli i estetyce Chin*, przekł. B. Szymańska, A. Śpiewak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 120), którą rozumiemy tu taoistycznie oraz tak, jak postrzegał ją Heidegger, odczytując na swój sposób myśl przedsokratejską.

<sup>46</sup> W tym znaczeniu przed, w jakim Heidegger po *Sein und Zeit* i ze względu na to dzieło pisze krótką, lecz bardzo istotną pracę *Zeit und Sein*. Praca ta pokazuje jednocześnie znaczenie samego *und* dla tytułowych sformułowań. Mamy tu do czynienia z różnicą i jednością, czyli: od-dzieleniem, *Unterschied* (zamiast *Differenz*). Zarazem jednak Heidegger wskazuje tu na swoiste „uczасowanie się” bycia w wy-darzeniu i poprzez nie. W związku z tym pisze w *Zeit und Sein* m.in.: „Denn, indem wir dem Sein selbst nachdenken und seinem Eigenen folgen, erweist es sich als die durch das Reichen von Zeit gewährte Gabe des Schickes von Enwesenheit. Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens. Sein verschwindet im Ereignis.” M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, s. 22; przekład polski: idem, *Ku rzeczy myślenia*, przekł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999. Tłumaczę to następująco: „Bowiem, gdy myśląc, podążamy za byciem i za jego swoistością, okazuje ono siebie jak dar słania obecności udzielony przez sięganie czasu. Dar uobecniania jest swoistością wydarzania. Bycie zanika w wydarzaniu”. Por. przekład J. Mizery w: M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, op. cit., s. 32.

<sup>47</sup> „Tego, co zwie się «byciem», nie możemy wydobywać dowolnie z siebie ani ustanawiać nakazowo. To, co zwie się «byciem», pozostaje ukryte w pozwaniu, które przemawia z przewodnich słów greckiego myślenia. Nie możemy nigdy dowodzić naukowo ani chcieć dowodzić tego, co powiada pozwanie. Możemy tego słuchać albo nie. Słuchanie możemy przygotowywać albo nie zważać na nie.” M. Heidegger, *Zasada racji*, przekł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 96.

<sup>48</sup> Wprawdzie w *Byciu i czasie* Heidegger uznaje projektowanie za konstytutywną strukturę egzystencjalną *Dasein*, jednak w późniejszym okresie (po tzw. *Kehre*) przypisze tej koncepcji projektowania jakies odległe związki z transcendentalizmem, a w tej sytuacji autentyczności *Dasein* będzie upatrywał w słuchaniu mowy bycia i odpowiadaniu na nią poetyzującym myśleniem.

W heideggerowskim przeciwstawieniu się transcendentalnej subiektywizacji bycia dominującą rolę odgrywa odwołanie się do przedsokratejków, a szczególnie do Heraklita i jego koncepcji

je<sup>49</sup> i dlatego nawołuje i naznacza<sup>50</sup> człowieka do mówienia i myślenia o byciu.

Otóż takie naznaczanie przez bycie (*Sein*) naszego bycia (*Dasein*), odbierane w myśleniu istotnym, jawi się w znakach bez znaczenia<sup>51</sup>, czyli takich, które nie mają klasycznego referencyjnego odniesienia do uprzedmiotowionego bytu, a w szerszej perspektywie – do metafizycznego *παραδειγματίζω*.

W *Zasadzie racji* Heideggera spotykamy się z jedną z prób określenia myślenia nieprzedmiotowego i nieuzasadniającego, które jako takie właśnie – otwiera drogę do i dla transcendencji rozumianej niemetafizycznie. Próbując określić sens takiego myślenia, odwołuje się filozof osobliwie do słów mistyka chrześcijańskiego Angelusa Silesiusa: „Róża jest bez dla czego; rozkwita, bo rozkwita...”<sup>52</sup>. Właściwe zrozumienie przywołania takiego – tautologicznego z punktu widzenia logiki – sformułowania pozwala zarazem uchwycić sens dialogu Heideggera z myślą Wschodu, w którym filozof poszukuje wsparcia dla swej koncepcji niemetafizycznego myślenia, aczkolwiek ten rodzaj buddyzmu, który go interesuje, wydaje się nie zajmować jakkolwiek transcendencją. Heidegger – tak jak przywoływany przez niego buddyzm – jest nastawiony na doświadczanie konkretnych rzeczy przez usunięcie myślowych konstrukcji podmiotu, a więc przez wyrugowanie myślenia przedstawiającego, uprzedmiotowiającego oraz wszelkich innych egocentrycznych postaw. W tym przedsięwzięciu Heidegger odwołuje się również do przedsokratejskiego doświadczenia myślenia, co pozwala mu dotrzeć z pozycji źródłowego zachodniego myślenia do rzeczy samych (*die Dinge*), jeszcze niezamkniętych w pojęciowym gorsecie. Według niemieckiego filozofa autentyczną transcendencję umożliwiają właśnie owe rzeczy same, oczyszczone z przedmiotowego, narzędziowego nalotu, którym pokrywa je zwykłe codzienne ich uobecnianie przez podmiot pozostający „bezboleśnie” (w hölderlinowskim sensie) w faktyczności, „niedotknięty” tym, co Heidegger nazywa „ontologiczną różnicą”. Ta zaś ukazuje się tylko w istotnym (poetyzującym) myśleniu. Jedynie takie myślenie dosłuchuje się w rzeczach (na) mowy bycia i za nią podąża. Metafizyka natomiast oddala człowieka od źródłowego doświadczenia bycia, wprowadzając po-

---

plynności tego, co się uobecnia, oraz koncepcji prawdy (nie-skrytości) i *φύσις*, co wyraża kluczową dla swego myślenia formułą: *φύσις κρύπτεισθαι φιλεῖ*, ukazującą bycie jako nierozstrzygniętą rzecz myślenia (*das Zu-denkende*), a więc to, co ustawicznie do roz-ważenia, co zawsze autentycznego myśliciela wyprowadza na drogę myślenia. Por. M. Heidegger, „Heraklit”, w: *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*, t. 55, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, s. 127 i nast.

<sup>49</sup> Bycie (*Sein*) potrzebujące człowieka udziela mu się w czasowości i sytuacyjności (*Da*) ludzkiego bycia. Człowiek z udziału bycia (w byciu) jest więc *Da-sein*.

<sup>50</sup> Na-znacza, wy-znaczając, tzn. pozywając poprzez to, że człowiekiem włada, że człowieka o władnęła z samego bycia zrodzona – potrzeba słuchania bycia i odpowiadania mu. Por. Heideggera analizę słowa *heißen* („zwać”, „znaczyć”) w: M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, op. cit., s. 79–86, w polskim przekładzie J. Mizery; idem, *Co zwie się myśleniem?*, op. cit., s. 88–95.

<sup>51</sup> Parafrazuję tu ważny – jako wskazówka – dla heideggerowskiego myślenia istotnego wers z Hölderlina: „Ein Zeichen sind wir, deutungslos” (por. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, op. cit., s. 6–7). Bycie sprowadza nas do niewyjaśnionego znaku bycia, jakim jesteśmy.

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Zasada racji*, op. cit., s. 53.

działy na człowieka i rzecz, podmiot i przedmiot poznania, zjawisko i istotę, immanencję i transcendencję. W heideggerowskim doświadczeniu rzeczy te podziały zostają w pewnym sensie anulowane. Rzecz, świat, człowiek jednoczą się we współ-udziale wydarzania się samego bycia. O tym, jak radykalne jest to wyjście poza klasyczne podziały, świadczy ujęcie rzeczy jako skupienia czterech wymiarów (*Geviert*): Ziemia, Niebo, Śmiertelni, Istoty Boskie – które we wzajemnym współgraniu wymierzają przestrzeń bycia i współdzielenia bycia i człowieka (*Da-Sein*). Wzięte z osobna stają się one łupem nauk przedmiotowych, takich jak: geologia, astronomia, religioznawstwo, antropologia. We wzajemnym związku tworzą niewymierną czasoprzestrzeń dla doświadczenia obecności bycia. Człowiek, odnosząc się do rzeczy przez u-dział w ich wystaczaniu, czyli jako Śmiertelny w obliczu Istot Boskich, Ziemi i Nieba oraz w związku z nimi buduje swoją czasoprzestrzeń<sup>53</sup> i swoje zamieszkiwanie (po-byt) w prześwicie bycia<sup>54</sup>. Takie budowanie nazywa się ludzkim ręko-dziełem (*Hand-Werk*).

W *Co zwie się myśleniem?* ręko-dzieło myślenia zostaje przez Heideggera odniesione w istotny sposób do *Χρῆ* z formuły Parmenidesa, która wyraża w tradycyjnej interpretacji potrzebę mówienia i myślenia o byciu<sup>55</sup>. Interpretacja tego kluczowego słowa ma dla niemieckiego filozofa decydujący wpływ na podany przez niego sposób wystaczania się bycia. *Χρῆ* jego zdaniem wskazuje na związek z ręką, a za jej pośrednictwem – z chwytnością w istotnym powiązaniu ze „stosowaniem”, „używaniem” i ostatecznie: „dostosowywaniem się do rzeczy”.

„W używaniu – twierdzi Heidegger – tkwi dostosowujące się odpowiadanie. Właściwe używanie nie degraduje tego, co używane, lecz określa się, dopuszczając to, co używane w jego istotę. (...) dopiero właściwe używanie przywodzi to, co używane, w jego istotę i utrzymuje w niej. Używanie jest wdawaniem się w istotę, jest zachowaniem w istocie”<sup>56</sup>.

Ręko-dzieło jest zatem takim wdawaniem się w bycie rzeczy, które wydobywa i chroni jej bycie, właściwe jej uobecnianie się. Ręko-dzieło myślenia niczego nie wytwarza w zwyczajnym tego słowa znaczeniu, nie przechwytuje rzeczy, przeinaczając je dla instrumentalnych celów człowieka, lecz w specyficzny sposób dostosowuje się do tego, co samo z siebie się dzieje, przechodząc w dzieło uobecniania (wyistoczenia). Ręko-dzieło w istotnym sensie jest świadectwem wyręczenia się przez bycie człowiekiem w dzieło uobecniania. W ten sposób dopuszcza ono uobecnianie się tego, co jest niejako wskazane do uobecnienia i by się uobecnić – wskazane właśnie

<sup>53</sup> Tu też wyraźnie widać Heideggerowskie odejście od nowożytnego, od Kartezjusza się wywoźącego, rozumienia przestrzeni, którą wypełniają przedmioty (przed-stawiania, a właściwie za-stawiania rzeczy) ku arystotelesowskiemu rozumieniu przestrzeni jako zbioru miejsc, które przynależą samym rzeczom. Zamieszkując po heideggerowsku rozumianą czasoprzestrzeń, człowiek się urzeczywistnia tak, że przebywa u rzeczy. W tym sensie on się u-rzeczywistnia.

<sup>54</sup> Por. m.in. Heideggera „Budować, mieszkać, myśleć”, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, op. cit., s. 127–143.

<sup>55</sup> *Χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εὖν ἐμμεναί*. Zob. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, op. cit., s. 116 i nast.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 123.

w *Χρῆ* rozumianym w aspekcie potrzeby samego ob-darzenia i wy-darzenia uobecnieniem bycia: (es) *geben*. W ręko-dziele bycie niejako dzieli się ową potrzebą w ten sposób, że człowiekowi zostaje udzielona potrzeba uobecniania w myśleniu, mówieniu, a także działaniu. Tylko odpowiadając tak doświadczonej potrzebie, człowiek urzeczywistnia swe bycie, mianowicie jako bycie przy i w rzeczach oraz przez ich wytwarzanie rozumiane jako dzieło współ-dzielenia z byciem samym potrzeby uobecniania się bycia w rzeczach. To wszystko składa się na szczególny u-dział człowieka w byciu, powołanego przez nie jako *ζῶον λόγον ἔχον*. Ręko-dzieło ukazuje zatem dzieło człowieka nie tyle działającego po prostu, to znaczy samodzielnie (i wręcz samowolnie w technicznie określonym stosunku do bycia) udzielającego mu istnienia, ile uczestniczącego w nim samym przez uobecniające je pokazanie. Współdział w dziele uobecniania określa właściwy związek człowieka z byciem, a tym samym z wszelkim uobecnianiem i tym, co uobecnione (jest). Działając – człowiek nie nakazuje, lecz w szczególny sposób wikła się w pokaz, w ukazywanie: podąża za wskazaniem skrytej obecności bycia bytu w *χρῆ*. Pokazywanie uobecniania się bycia, nie zaś jego ontologiczne uzasadnianie, dlaczego jest tak, a nie inaczej, określa więc myślenie heideggerowskie jako fenomenologiczno-egzystencjalną hermeneutykę bycia, której pierwotne zestawienie z ontologią fundamentalną stało się, wkrótce po wydaniu *Bycia i czasu*, dla samego filozofa nieaktualne.

Ręko-dzieło świadczy o niezbywalnej obecności człowieka w potrzebie uobecniania się bycia. Gdy rzemieślnik wytwarza dzban, nie robi go z niczego, lecz wydobywa i zestawia wszystko to, co mu się przedkłada jako wskazanie, czyli u-kazanie i za-danie: pokazane właśnie w tym szczególnym sensie w widocznych elementach samej *φύσις* (np. wymagany materiał) i nakazane jako drążąca i bycie (*Sein*), i jego samego (*Da-sein*) potrzeba wykonania tego, co wskazane jest dla uobecnienia tego dzbana. Ręko-dzieło rzemieślnika dokonuje się jako za-danie prze-kazane w *χρῆ*.

To, co istnieje – zaistniało, wydarzyło się jako *es gibt*, w wy-darzeniu, które odsyła do źródłowego *geben*, darzenia. W ten sposób bycie np. dzbana pozostaje we władzy różnicy ontologicznej: na mocy „zwykłego jest” pozostaje „zwykłym” dzbanem, narzędziem do przechowywania czegoś; ale „jest” również świadectwem potrzeby uobecniania się bycia, „używającej” człowieka. Potrzeba potrzebuje człowieka, ludzkiego zbierania i łączenia tego, co oddzielone w od-dzieleniu. Owa źródłowa potrzeba czyni z ludzkiego jestestwa odpowiadającego tej potrzebie istotę zbierającą<sup>57</sup>, która poprzez swoje *λέγειν* ma prawo do nazywania siebie *ζῶον λόγον ἔχον*. O ile człowiek odpowiada we wskazanym sensie owej potrzebie bycia – autentycznie transcenduje ku byciu.

W ręko-dziele myślenia bycie samo, powołując człowieka do jego czynienia, wyręcza się nim dla spełnienia swej potrzeby uobecniania się w myśleniu i mówieniu. Hegel twierdził, że idea racjonalna potrzebuje ludzkiej świa-

<sup>57</sup> Tematowi zbierania w wielorakim znaczeniu poświęcona jest obszerna praca: M. Sommer, *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*, przekł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2003.



domości dla samopotwierdzenia swego bycia – i to było jego odczytanie parmenidejskiej formuły mówiącej o jedności bycia i myślenia. Heidegger podejmuje ten najważniejszy wątek filozofii, zastępując myślenie przedmiotowe nieprzedmiotowym, logikę – myśleniem poetyzującym.

### *Unter-schied*: znak bycia

Wskazywanie w rękodziele myślenia to główny wątek w heideggerowskiej pracy *Co zwie się myśleniem?* Jest ono – z jednej strony i przede wszystkim – by tak rzec, ws-kazaniem samej *χρηή*, mianowicie na-kazaniem uobecniania, jednak nie tyle w sensie jakiego przymuszenia, ile skrytego kazania (w znaczeniu namawiającego skrycie wykładu), które przemawia istotnie, do tych, którzy je za-u-ważą, biorą pod (by nie rzec wprost: na) u-wagę. Ręko-dzieło bierze pod rozważę i utrzymuje w roz-wadze w szczególny sposób, który wynika z tego, „co” mianowicie rozważa. Słowo „co” musi być tu użyte umownie, odsyła bowiem do tego, „co” się uchyla wyważeniu, dlatego wskazuje na samą wagę, ważenie, na ważące myślenie, które stoi wobec roz-ważenia samego istnienia, tzn. uobecniania, wyistaczania „w” „jest”<sup>58</sup>. Jestestwo niejako samo się narzuca przez swoje „jest”, narzuca swoją obecność, ma ustaloną wagę obecności, ku której cięży naturalnie myślenie. Jego „jest” zostaje z-ważone, tym samym zostaje mu przyznana waga określonego czegoś, co swą wagą, ciężarem cięży ku ustalonemu stanowi<sup>59</sup>. Samo uobecnianie, czy też wyistaczanie, nie ma znaczenia: w sensie, w jakim metafizyka traktuje je jako najwyższą, ostateczną, niepodważalną, tzn. ustaloną, obecność; jest bez znaczenia, nieznaczące, nieznaczące – skrycie potrzebujące myślenia, skrycie apelujące do myślącego ważenia – takiego, które przede wszystkim roz-waża, a nie pochopnie (czy też wręcz samowolnie) rozstrzyga, tzn. odsyła do tego, co z góry (w nieodwołalnej przeszłości) ostatecznie rozstrzygnięte (Arystotelesowe *ἀξιόμια*). Uobecnianie samo jest *das zu-Denkende*: ustawicznie do myślenia. Myślenia, które nie dotyczy tego, co jest – choćby w jakiejś nieskończonej perspektywie – do uobecniającego dotknięcia. Takie myślenie, które waży się na to, co do-myślenia, w-draża się w myślenie, podążając za tym, co do-pomyślenia, które ustawicznie się uchyla uchwyceniu, chwytającemu dotknięciu. Jest stale w drodze, co nie oznacza niespełnienia, takie bycie-w-drodze jest bowiem zamieszkiwaniem prześwitu, u-miejscowieniem przy byciu. Wdrażanie jest pozwoleniem sobie przez myślącego na uczenie się myślenia. Heidegger kładzie nacisk na ten aspekt. Takie uczenie się różni się od metafizycznego doświadczenia podążania myślenia za transcendencją, które najpełniej wyraża chyba stwierdzenie Augustyna w *Wyznaniach*: „Kto zaś nas nie poucza – nawet jeżeli mówi – nie do nas mówi...”<sup>60</sup>. Uczenie się myślenia jako myślenie podążające za

<sup>58</sup> A zatem waży się na u-dzielenie – w tym zakresie, w jakim jest przez bycie samo powołane – swojej rękojmi (a więc, mówiąc wprost: odręcnego pojęcia) dla wyistaczania jestestwa.

<sup>59</sup> W ten sposób ustala się odpowiedniość, tzn. równo-ważność myślenia i bycia.

<sup>60</sup> A. Augustyn, *Wyznania*, przekł. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1978, s. 223.

skrytą potrzebą uobecniania jest wyjściem poza horyzont metafizyki. Pozwala ono Heideggerowi źródłowo czytać wydarzenie się metafizyki, również podążać tropem hölderlinowskich bogów, którzy odeszli od ludzi, jak i przeboleć (w szczególnym heideggerowskim znaczeniu tego słowa) śmierć bogów (ogłoszoną przez Nietzschego); pozwala także prowadzić rozmowę z taoistycznym czy buddyjskim doświadczeniem życia, która pozostaje w ścisłym związku z pustką rozpraszającą wszelką ustalającą coś myśl. Myślenie, które uczy się myśleć, nie jest po prostu krytyką tego, czego dokonano w swoistym metafizycznym bezkrytycyzmie. Jest jakąś radykalnie heterogeniczną odpowiedzią na kantowską krytykę, która nie odrzuca – zgodnie z intencją Kanta – metafizyki, lecz po prostu odmienia myślenie ukierunkowane na transcendencję. Jest próbą nowego źródłowego doświadczenia powołania myślenia, które jako po-wołanie, wsłuchuje się nie tylko – a może przede wszystkim nie tyle – w już myślącego i sprawnego w myśleniu człowieka, lecz w uprzednie wołanie skrytej transcendencji, które potrzebuje wy-słuchania<sup>61</sup>, powołuje człowieka. Powołuje: tzn. wzywa (a także skrycie po-zywa) do bycia człowiekiem – takim jestestwem, które staje się, słysząc to wezwanie. Jeśli chodzi tu o po-słuchanie, to nie w postaci zwykłego posłuszeństwa, lecz w aspekcie jakiejś zasadniczej egzystencjalnej wolności, w której przebiega poruszenie uruchamiające autentyczne transcendowanie. Egzystencja ludzka w swoim od-dzieleniu od reszty bytu sposobi się do bycia<sup>62</sup> tak, że sytuuje się w prześwicie, w którym owo po-wołanie się rozlega, czyli ma swoje właściwe miejsce. Znajdując się i siebie w tym szczególnym miejscu, udziela powołaniu swoistego, tzn. egzystencjalnego posłuchania, słuchając wołania transcendencji. To wymaga od myślącego sztuki wy-trwania w niepewności i wzięcia na siebie odpowiedzialność za to, co do myślenia, w którym skrywa się niepomyślane: jako bez znaczenia, nie-znacząco dające, po-wołujące do myślenia (*das zu Denkende*). Myślenie istotne stoi przed zadaniem roz-ważenia tego, co potrzebuje w szczególnym tego słowa znaczeniu za-u-ważenia. Owo nic-co-znaczące niejawnie apelujące do-myślenia, nie jest czymś przedstawialnym – ani wprost, ani domyślnie. Heidegger idzie więc dalej: za jakoś domyślnym-czymś, które domyślnie-jest, skrywa się samo wydarzenie bycia – ważące o owym „jest”, o jego uobecnieniu. Myśliciel myślący istotnie przekracza „jest” i wkracza w samą szczelinę, w prześwit bycia, który obdarza myślącego osobliwym od-dale-niem wobec wszelkiego jestestwa. Ono przychodzi w modusie od-dzielenia

<sup>61</sup> W sensie wzięcia pod uwagę – tak jak Heidegger tłumaczy w *Was heisst Denken?* Parmenidesa *νοεῖν*.

<sup>62</sup> Człowiek jako *Da-sein* jest byciem-w-świecie, jednak tak, że jest „w” pobliżu-i-dali wszelkiego bytu, ostatecznie bowiem jest on bytem, któremu chodzi o jego własne bycie, jak zauważa Heidegger w *Byciu i czasie*. W „O istocie racji” powiada wprost: „Tak więc człowiek, jako egzystująca transcendencja wybujały w możliwościach, jest istotą żyjącą w dali [*ein Wesen der Ferne*]. Tylko dzięki temu, że w swej transcendencji odsuwa on pierwotnie od siebie wszelki byt, zbliża się naprawdę do rzeczy. I tylko jeśli potrafi wsłuchiwać się w to, co dalekie, jako osoba budzi swym bytowaniem odpowiedź innego bytowania, we współbyciu z którym może poświęcić swoje Ja [*Ichheit*], a dzięki temu autentycznie stać się sobą [*um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen*].” M. Heidegger, *Znaki drogi*, op. cit., s. 65.

(*Unter-schied*)<sup>63</sup>. W nim i poprzez nie doświadcza się szczególnej sytuacji bycia w swoim jestestwie od-różnionym, a więc i od-dzielonym właśnie przez owo „jest” od samego wy-darzenia obdarzającego, czy też u-dziela-jącego uobecniania w „jest”: w to oto drzewo, tego oto człowieka itd.<sup>64</sup> Człowiek przez swoje „jest” ma udział w wy-darzeniu, w tym sensie, w jakim bycie dzieli się w wydarzeniu swoją potrzebą uobecniania<sup>65</sup>. A zatem od-dzielenie jest zarazem odróżnieniem człowieka od bycia samego, jak i u-działem, współ-dzieleniem bycia i człowieka potrzeby płynącej z samego bycia. Tak rozumiany człowiek, stojący w obliczu bycia, ekstatycznie egzystuje, tzn. trwa w bliskości-i-dali bycia samego. Bycia dającego – nie tyle znać, ile znak o sobie w *χρηή* z formuły Parmenidesa, czy też *τὸ χρεῶν* Anaksymandra<sup>66</sup> jako „to, co istoczące w byciu samym”, tzn. „wręczające doręczanie każdego wystaczającego się w jego chwili w obszarze nieskrytości”<sup>67</sup>. To (dość deprymujące) sformułowanie wskazuje na to, że wszelki byt (jestestwo<sup>68</sup>) źródłowo nie wskazuje, a więc i nie odsyła do ostatecznego „jest” jako ewentualnie jego metafizycznej podstawy, lecz do wy-darzenia, do w-ręczania temu, co się wystacza, jego wystaczania, jego czasu, jego za-istnienia w pewnej jemu przyznanej rozciągłości od narodzin do odejścia<sup>69</sup>. *Es gibt* odsyła do *geben*. Dlatego transcendowanie, pozbawione swego obiektu metafizycznie określonego w „jest”, a więc skierowane ku samemu – by tak rzec – czasowo doręczającemu uobecnianie wy-darzeniu, jest oczekiwaniem rezygnującym z jakiegokolwiek projekcji nie tylko w odniesieniu do tego, co owego wydarzenia, lecz także – skąd i w jaki sposób miałoby ono

<sup>63</sup> Myślenie istotne pozostaje we władaniu swoistej dwoistości, którą we wcześniejszych swych pracach filozof określał mianem różnicy ontologicznej (*die ontologische Differenz*), by później przemianować ją na oddzielenie: *Unterschied*. Przekładam to słowo inaczej niż J. Mizera (zob. M. Heidegger, *W drodze do języka*, przekł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2000, s. 18), który proponuje słowo „między-cięcie”. W *Die Sprache* Heidegger mówi o ludzkim *Da-sein* – mieszkaniu, zamieszkiwaniu (*w*) okolicy bycia, natomiast bycie samo jest „na zewnątrz”; ma wymiar transcendencji. Wędrowcy z wiersza Trakla, który filozof analizuje w tej pracy – to myśliciele, którzy są i tu (*da*), i tam – zmierzając ku transcendencji. Próg (ludzkiego) domostwa (zamieszkiwania) łączy i dzieli zarazem. W autentycznym ruchu tu-i-tam, transcendowaniu, jest on szczególnym miejscem ważenia się tu i tam. Próg oddziela, ale i łączy tu i tam. (*Unter* – zauważa Heidegger – znaczy to samo, co łacińskie *inter*; M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, s. 24). Oddzielając, pozwala zauważyć, a tym samym po-ważić się na przekroczenie. Próg jest osobliwym miejscem, gdzie trzeba się po-ważić na wędrowkę lub pozostać w miejscu. Istotne myślenie zawsze ten próg przekracza ze względu na tu i tam. Droga bowiem, na której jest człowiek, ludzkie bycie-w-drodze – jak każda droga, ale ta szczególnie – ma swoje tu i tam. Tu i zarazem Tam. Właśnie ona jako od-dzielenie nadaje transcendencji szczególny, obecny tylko w Heideggerowskiej myśli, niemetafizyczny wymiar.

<sup>64</sup> Por. M. Heidegger, „Heraklit”, w: *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*, t. 55, op. cit., s. 255–256.

<sup>65</sup> W *Byciu i czasie* owa potrzeba ujawnia się w egzystencjalnym modusie rozumienia bycia, jakim jest trwoga i troska.

<sup>66</sup> Zob. M. Heidegger, „Heraklit”, op. cit., s. 285–301.

<sup>67</sup> Ibidem, s. 297–298.

<sup>68</sup> Słowa „byt” i „jestestwo” traktuję jako synonimy niemieckiego, a właściwie „heideggerowskiego” pojęcia *das Seiende*.

<sup>69</sup> Precyzyjnie – oczywiście na swój sposób – Heidegger przedstawia to w całym eseju „Powiedzeniu Anaksymandra”. Zob. M. Heidegger, *Drogi lasu*, op. cit., s. 261–301.

nastąpić. Zwracając się ku rzeczom w sposób poetycko myślący (*das dich-tende Denken*), robimy jedynie to, co wypada robić z udziału i udzielania się nam samego (tzn. spowitego nicością) bycia. Oznacza to, że w odniesieniu do nich, jak również do spraw ludzkich, znajdujemy się zawsze w pewnej dwoistości, związanej przecież władaniem nami heideggerowskiego od-dzielenia (bycia-bytu). Odnosimy się do nich zatem albo na sposób poety-zująco-myślący, albo zwyczajnie<sup>70</sup>, w aspekcie zrutynizowanej codzienności, w której nasz stosunek do nich jest bardziej lub mniej wykalkulowany (czyli po heideggerowsku – zracjonalizowany w sensie przed-kładany, przed-stawiany, u-przed-miotowany itp.). W pierwszym przypadku człowiek egzy-stuje w autentyczny sposób, tzn. zamieszkując udzielony mu prześwit bycia, co wprowadza myślenie w obszar dla niego źródłowy, w którym władza skrye-cie bycie samo, tzn. nie-obecność transcendencji.

Heideggerowskie podejście do transcendencji jest tak bardzo odmienne od nawyków myślowych, które ukształtowała ponaddwutysiącletnia zachodnia tradycja metafizyczna, że interpretacja jego myśli nie tylko może, ale jak się wydaje – wręcz musi odwołać się do kanonów myślenia wywodzących się z heterogenicznej kultury. Filozof w swych późnych pracach wprost wskazuje na kulturę Wschodu. Wspomagając się wybranymi wątkami myśli taoistycznej i buddyjskiej<sup>71</sup>, można dopiero właściwie zinterpretować heideggerowskie niemetafizyczne intuicje odnośnie do takich kluczowych słów, jak od-dzielenie (*Unter-schied*), nie-skrytość, bycie bytu, prześwit, wydarzenie, bycie jako pobyt i zamieszkiwanie na Ziemi. Wszystko to ma związek z od-dzieleniem, z pomiędzy *das Sein a das Seiende*, Niebem a Ziemią, Śmiertelnym a Istotami Boskimi; ma związek z tym, co taoizm nazywa pustką, lecz nie nicością w zachodnim tego słowa znaczeniu<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Zwyczajnie, ale także w aspekcie naukowym, oba podejścia bowiem wyrastają z tego samego metafizycznego stosunku do bycia.

<sup>71</sup> Niech przykładem będzie sztuka herbaty (zaliczana do sztuki ręki – całkiem świadomie chciałbym wskazać (jedynie) na związek z heideggerowskim ręko-dziełem), a więc coś, co dzisiaj możemy traktować jaką najzwyczajszą, trywialną czynność życiową, ale zarazem jako praktykowanie istotnego wydarzenia egzystencjalnego. „Kiedyś pewien mnich zapytał swego mistrza: «Jaka jest jedyna Droga, bez względu na to, co przyniesie przyszłość?». Mistrz szybko odpowiedział: «Droga ta leży w naszym codziennym życiu». Ta krótka rozmowa znakomicie ilustruje pojęcie, które znajduje się w centrum Drogi Herbaty. Zasady Drogi Herbaty odnoszą się do całego naszego życia, nie tylko do tego, co odbywa się w pomieszczeniu, gdzie przygotowuje się herbatę. W rzeczywistości chodzi o to, aby przeżyć każde wydarzenie, jakie niesie dzień, z jasnym umysłem i w harmonijny sposób. W pewnym sensie nawet najmniejsza czynność wykonywana codziennie jest przejawem Drogi Herbaty (...).” Shoshitsu Sen, „Sztuka Herbaty”, w: *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, przekł. zbiorowy, t. I, Universitas, Kraków 2001, s. 151. Por. G. Parkes, „Ścieżki japońskiej umysłowości”, w: *Estetyka japońska. Antologia*, red. K. Wilkoszewska, przekł. zbiorowy, t. III, Universitas, Kraków 2005, s. 170–172.

<sup>72</sup> Laozi powiada: „Ścianki naczynia formuje się z gliny/ Między ściankami nic nie istnieje – dzięki temu istnieje zastosowanie dla naczynia.” Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, op. cit., s. 42. Heidegger niewątpliwie nawiązuje do tej myśli, opisując istotę ludzkiego ręko-dzieła: „Żadne przedstawianie czegoś wystaczającego się w sensie czegoś wytworowego i przedmiotowego nie dociera do rzeczy jako rzeczy. Rzeczowość dzbana polega na tym, że jest on jako naczynie. Zauważamy ujmujący charakter naczynia, gdy napełniamy dzban (...). Gdy napełniamy dzban, wlewany płyn spływa do pustego dzbana. Pustka jest tym, co ujmujące naczynia. Pustka, owo nic w dzbanie, jest tym, czym jest dzban jako ujmujące naczynie (...). Ujmowanie wymaga pustki jako

Skrycie samego bycia to również niejawnosć istoty, pochodzenia myślenia. Jeśli ma ono pozostać w prześwicie bycia, tzn. utrzymać swą istotność, swe powołanie – jeśli można tak powiedzieć – do- i po-ręzione przez bycie, musi chronić źródłowe skrycie, tę „ciemność (*das Dunkle*), która wszakże jest tajemnicą rozjaśniania (*Lichten*)”<sup>73</sup>. Dlatego transcendującemu odniesieniu do tego, co w owym doręczaniu (wy-darzeniu) zostaje istotnym myśleniu powierzone, Heidegger nadaje źródłowy charakter hermeneutyki bycia<sup>74</sup>, która nie tyle odczytuje to, co jest do zobaczenia (czym w istocie zajmuje się zwykła hermeneutyka), lecz – kieruje się ku byciu w jakiejś niejasnej su-gestii, jedynie odczytując wskazania nastrajające do pozostawania w jakiejś drodze znaczącego milczenia ku samemu byciu. Zgodnie z charakterem samego posłania bycia (*Geschick*), o którym mówi heraklitejska konstatacja przytoczona i wnikliwie omówiona przez Heideggera: *ὁ ἀναξίου τὸ ματιὸν τὸ ἐν Δελφουζ, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει*<sup>75</sup>. Nad-chodzące, tzn. przychodzące z góry jako przydarzające się człowiekowi posłanie jest jedynie znakiem tego, co jako wydarzenie dotyka bycia ludzkiego. Czym jest znak? – pyta Heidegger, by odwołując się do Heraklita, odpowiedzieć:

„Czymś, co jest pokazane, a więc odkryte; owo odkryte jest jednak tego rodzaju, że ono istoczy się w tym, co niepokazane, niezjawiające się, skryte (*Nichtgezeigt, Nichterscheinendes, Verborgenes*). Znak dawać znaczy: odkrywać coś, co gdy się ukazuje (er-

---

togo, co ujmuje. Istota ujmującej pustki jest skupiona w obdarzaniu.” M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, op. cit., s. 148–149.

<sup>73</sup> M. Heidegger, „Grundsätze des Denkens”, *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 1958, R. 6, z. 1/3, Verlag Karl Alber, Freiburg–München, s. 40. Tamże czytamy również: „Światło (*das Licht*) nie jest już prześwitem (*Lichtung*), jeśli światło rozchodzi się (*auseinanderfährt*) w zwykłą jasność (*eine bloße Helle*), «jaśniejszą od tysiąca słońc». Trudno jest czystości ciemności (*die Lauterbarkeit des Dunklen*) zachować, tzn. domieszkę niewłaściwego światła powstrzymać (*fernzuhalten*) i ciemności samej znaleźć odpowiednie światło. Laozi powiada (rozdz. XVIII; przekł. V. Strauß): «Kto swoje światło zna, osłania się swoją ciemnością». Do tego możemy dodać prawdę, którą wszyscy znają, nieliczni są w stanie jej sprostać (*vermögen*): myśl śmiertelnego (*Sterbliches Denken*) opuścić się musi w głębinę studni, by gwiazdę w dzień widzieć.” (ibidem).

<sup>74</sup> „W drodze do języka” Heidegger tak ujmuje tę kwestię (ponieważ tekst ma charakter dialogowy, upraszczam go, pomijając podział na osoby dialogu, reszta tekstu jest cytowana według tłumaczenia): „(...) człowiek jest używany w swojej istocie, jako istoczący, jest przynależny użyciu (*Brauch*), które się go domaga. / (...). W jakim sensie? / (...) Hermeneutycznie, tzn. ze względu na przynależność do przetrwania wiadomości, ze względu na przechowywanie posłania. / (...) Człowiek stoi «w związku» znaczy tedy to samo: człowiek istoczy się jako człowiek «w użyciu»... / (...) które wzywa człowieka do przechowywania dwoistości. / (...) nie jest ona przedmiotem przedstawiania, lecz władaniem potrzeby. / Tego jednak nigdy bezpośrednio nie doświadczymy, dopóki dwoistość przedstawiamy jedynie jako różnicę dostrzegalną w porównywaniu, które próbuje rozróżnić wyistaczające się i jego wyistaczanie.” M. Heidegger, *W drodze do języka*, op. cit., s. 93–94.

<sup>75</sup> Diels przekłada to następująco: „Der Herr, der das Orakel in Delphi gehört, sagt nichts und birgt nichts, sondern er bedeutet.” H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, t. I, wyd. 5, pod red. W. Kranza, Wiedmannsche Buchhandlung, Berlin 1934, s. 172. Heidegger natomiast w ten sposób: „Der Hohe, dessen Ort der weisenden Sage der in Delphi ist, weder entbirgt er (nur), noch verbirgt er (nur), sondern er gibt Zeichen.” M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*, t. 55, op. cit., s. 177. Tłumacząc to, idąc za Heideggerowską intencją (i mam nadzieję, nie gubiąc jej), następująco: „Jego Wysokość, którego miejscem wskazującego rzeczającego po-dania są Delfy, ani nie odsłania (tylko), ani nie zastania (tylko), lecz daje znak”.

*scheint*), odsyła do (*verweist in*) czegoś skrytego (*ein Verborgenes*), a więc ukrywa i chro-  
ni (*verbirgt und birgt*) i w ten sposób pozwala wschodzić (*aufgehen*) skrywającemu się ja-  
ko takiemu<sup>76</sup>.

Odsyłanie do tego, co ukryte – to po prostu posłanie w drogę, którą otwiera sugestia bycia. Nie pokazuje ona niczego w sposób czytelny, lecz nakłania w wezwaniu (*Ansprechen*) bycia do tej drogi, o ile myślący nastraja się na jego słuchanie. W tym sensie bycie przemawia do człowieka, a ten je-śli go słucha – kroczy drogą źródłowej mowy bycia. W ten sposób Heidegger ukazuje szczególnie – wykraczający poza klasyczny aspekt językowy – rodzaj hermeneutyki bycia. W mówieniu nie chodzi o to, co się uobecnia w znaczeniu, lecz o wywoływanie pozwalającej się bardziej usłuchać niż wprost usłyszeć sugestii, mowy bycia, która przywołuje człowieka ku jego skrytej nie-obecności. Człowiek jej odpowiada poetyckim źródłowym odkrywaniem świata. Tylko istotne myślenie bycia, za które filozof niemiecki uznaje filozofowanie kroczące drogą szczególnie rozumianego poetyzowania, może w obliczu dzisiejszego totalnie uprzedmiotowiającego i metodycznie usposobionego myślenia ważyć się na transcendujące skierowanie się ku byciu samemu.

### Transcendancy in Heidegger's late Philosophy

Philosophy with reference to the Cartesian rule of "Certainty of thinking", cannot fulfill the essence of philosophy – that of experiencing transcendency. Heidegger, in his later works, aimed at completing this task through radically surpassing the Western paradigm of metaphysical thinking. Eastern philosophy, which is influenced by Taoism and Buddhism, plays an important role in realizing this aim.

---

<sup>76</sup> Ibidem, s. 179.

Waleria Szydłowska-Hmissi

### Leo Strauss: między religią a polityką

Leo Strauss lubił cytować powiedzenie Ksenofonta, zapożyczone od Sokratesa: wspaniałe i szlachetne są rzeczy, które udało mi się pojąć; sadzę, że podobnie jest z tymi, których nie pojąłem. Niechaj to będzie też dewizą poniższego artykułu, omawiającego bogate dzieło amerykańskiego myśliciela pochodzącego z Niemiec. Dzieło to powstawało w ciągu czterech dziesięcioleci w języku niemieckim i angielskim, a dotyczyło filozofii politycznej od Platona po czasy współczesne. I, zgodnie ze sztuką pisania zaczerpniętą przez Straussa u dawnych mistrzów, pisma tego autora nie są też pozbawione swoistych pieczęci.

Literatura przedmiotowa na temat Straussa jest również bogata i bardzo niejednorodna. Są to przede wszystkim artykuły publikowane w związku ze szczegółowymi kwestiami jego analiz, co do których inni autorzy zgłaszają swoje uwagi (Lévinas), okolicznościowe teksty wspomnieniowe (Joseph Cropsey, Allan Bloom), wstępy i posłowania do rozmaitych zbiorów artykułów Straussa. W języku polskim także ukazał się taki zbiór pod redakcją Pawła Śpiewaka (*Sokratejskie pytania*). Całościowe ujęcie twórczości naukowej Straussa właściwie nie istnieje; światowe bibliografie podają jako wzorcowe opracowanie Miguela Abensoura i Michela Pierre'a Edmonda z *Encyklopedii Universalis*. W języku francuskim pojawiło się ostatnio wiele cennych publikacji w związku z przekładami Straussa, które wcześniej po francusku nie istniały, oraz za sprawą badań prowadzonych przez Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux.

Leo Strauss uczył przede wszystkim respektu i pokory wobec wielkich dzieł przeszłości, ale zachęcał też do intelektualnej odwagi. Szacunek i odwaga powinny zatem towarzyszyć badaniom nad jego spuścizną. Jest to dorobek filozoficzny, poczynszy od wczesnej pracy *Philosophie und Gesetz* (1935) aż po ukoronowanie studiów nad filozofią polityczną w obszernym dziele *History of Political Philosophy* (wspólnie z Josephem Cropseyem, 1963). W *Philosophie und Gesetz* Strauss pisał: każda praca badawcza z historii filozofii sama jest badaniem filozoficznym<sup>1</sup>. Idee te sprecyzował dwa

<sup>1</sup> *Philosophie und Gesetz*. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer, Schocken, Berlin, 1935. Jest to zbiór trzech artykułów o Majmonidesie ze wstępem, druga

dzieścia lat później, postulując, by historyk myśli przeszłości nawrócił się na filozofię, to znaczy zgłębiał te myśli, poszukując prawdy o całości, osiągając najdoskonalszą dla człowieka wolność umysłu<sup>2</sup>.

Trudno zaszeregować myśl Leo Straussa do takich kategorii, jak „liberalizm”, „konserwatyzm” etc. Trudno też nazywać jego myśl oryginalną, ponieważ Leo Strauss bardzo poważnie zakwestionował typowo nowożytne faworyzowanie oryginalności i przyczynił się do wznowienia badań nad filozofią starożytną i średniowieczną, badań prowadzonych po mistrzowsku przez niego samego.

Nie ulega wątpliwości, że jednym z najważniejszych filozofów był Platon ani też że w interpretacji Leo Straussa jest on myślicielem politycznym (Strauss nawiązuje obszernie do słynnej w średniowieczu interpretacji Platona ogłoszonej przez arabskiego myśliciela Al-Farabiego). Podobnie, w kategoriach myśli politycznej, interpretuje Strauss dziedzictwo filozofii średniowiecznej, czego najśłynniejszym przykładem są studia poświęcone Majmonidesowi, a w szczególności późnemu dziełu tego filozofa, które zatytułował on *Przewodnik błędzących* (*Guide for the Perplexed, More nebuchim*). Niniejszy artykuł omawia wybrane zagadnienia Straussowskich interpretacji judeoarabskich filozofów średniowiecza w dyskusji z innymi komentatorami.

Leo Strauss (1889–1973) to jedna z ważniejszych figur współczesnej myśli filozoficznej, zwłaszcza Stanów Zjednoczonych, gdzie wykładał on po wojnie przez kilka dziesięcioleci jako profesor Uniwersytetu w Chicago. Urodzony w Niemczech, rozpoczął studia w Marburgu, gdzie słuchał m.in. wykładów Hermanna Cohena, znanego przedstawiciela szkoły neokantowskiej, a także wykładów Husserla. W 1921 roku obronił doktorat w Hamburgu; promotorem pracy na temat problemu poznania w filozofii Jacobiego był Ernst Cassirer. Od 1922 roku Strauss uczestniczył w seminariach we Fryburgu, gdzie zapoznawał się głębiej z fenomenologią Husserla i odkrywał młodego Heideggera. W tym okresie pozostawał niewątpliwie pod wpływem Heideggerowskiej idei powrotu do źródeł filozofii i zagłębiał się w studiach autorów starożytnych. Jeszcze w roku 1959, czyli kilka lat po wojnie i po kryzysie wywołanym przystąpieniem Heideggera do partii NSDAP, pisał, że swoją inteligencją spekulatywną przekraczał on wszystkich swoich współczesnych. Strauss stracił prawie całą rodzinę w obozach niemieckich, a jednak znany jest z rezerwy wobec *reductio ad Hitlerum*: z tego, że Hitler podzielał jakąś opinię, nie wynika, że trzeba ją koniecznie odrzucić.

Równocześnie jednak Strauss angażuje się po stronie ludności żydowskiej i pozostaje w bliskim kontakcie z młodymi żydowskimi teologami, takimi jak Rosenzweig i Buber. Rosenzweig zaprasza Straussa do wykładania

---

z kolei książka młodego Straussa. Cytowana uwaga odnosi się do pracy Juliusa Guttmanna, *Die Philosophie des Judentums*, Munich 1933.

<sup>2</sup> Uwagi te pochodzą z francuskiego zbioru pism Leo Straussa, *La renaissance du rationalisme politique classique*, przekł. z ang. P. Guglielmina, Gallimard, Paris 1993. Strauss pisze tam: „Angażując się w studia nad filozofią przeszłości, badacz powinien wiedzieć, że wypływa w rejs, którego cel jest całkowicie ukryty: małe są szanse, że powróci on na brzeg swej epoki takim, jakim był, gdy ten brzeg opuszczał” (s. 287).



w słynnym Lehrhaus, ośrodku powołanym przez niego do celów krzewienia nauki o kulturze żydowskiej. Następnie Juliusz Guttman przyjmuje Straussa do Judaistycznej Akademii Nauk (Akademie für Wissenschaft des Judentums). Prace Straussa z tego okresu dotyczą filozoficznej interpretacji Biblii w XVII wieku, szczególnie zaś koncentrują się wokół Spinozy. W 1930 roku publikuje pierwszą ważną książkę, którą dedykuje pamięci Rosenzweiga (*Krytyka religii u Spinozy*). W tym samym czasie zajmuje się też przygotowaniem do druku pism Mendelssohna.

Strauss będzie dalej dążyć do poszerzenia obszaru swych badań przez zgłębienie bogactwa myśli od starożytności po czasy współczesne. I nieprzerwanie będzie się zajmował analizą problematyki żydowskiej, nie tracąc z oczu filozofii politycznej badanej u źródła, czyli w dialogach Platona. W 1932 roku, dzięki rekomendacjom Cassirera i Guttmanna, otrzymuje stypendium Fundacji Rockefellera i wyjeżdża z Niemiec do Paryża, potem do Londynu. Podejmuje prace nad dziełem Majmonidesa, zajmuje się też Hobbesem, spędzając czas w bibliotece British Museum.

W latach 30. XX wieku Martin Buber i Gerschom Scholem tworzą nowe środowiska akademickie w Palestynie i Leo Strauss przedstawia swoją kandydaturę Uniwersytetowi Hebrajskiemu w Jerozolimie. Jednakże Senat tej instytucji uznaje jego poglądy za zbyt „ateistyczne” i przychyła się raczej do przyjęcia kandydatury Juliusza Guttmanna. Strauss publikuje drugą książkę *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. W 1938 roku osiedla się w Stanach Zjednoczonych w New School for Social Research w Nowym Jorku. Od 1949 wykłada w Chicago, gdzie powołuje własną katedrę filozofii politycznej. W 1952 roku ogłasza słynny tekst *Persecution and the Art of Writing*. Dzięki tej pracy znana staje się metoda badawcza Straussa zastosowana do lektury i interpretacji wielkiego dzieła Majmonidesa *Przewodnik błędzących*.

Dzieło to, napisane pod koniec życia średniowiecznego rabinu i myślicie-la z XII wieku, przez całe stulecie XIII wzbudzało gorące spory, a w roku 1232, potępione przez rabinów prowansalskich, zostało spalone przez Wielką Inkwizycję na rynku w Montpellier. Strauss, po gruntownym przestudiowaniu żydowskiej i arabskiej literatury średniowiecza (szczególnie interesujące są z tego punktu widzenia prace filozofów arabskich komentujących pisma Platona i Arystotelesa, niedostępne jeszcze w tym czasie w środowisku kultury chrześcijańskiej), dochodzi do opracowania teorii dotyczącej utajnionego (ezoterycznego) przesłania ostatniej książki Majmonidesa, która w warstwie egzoterycznej musi być zgodna z doktryną religii. W tym sensie, w interpretacji Straussa, Majmonides wyprzedza o kilka wieków wprowadzony przez Spinozę podział na *pia dogmata* i *vera dogmata*.

Autorytety religijne zobowiązują do ugruntowania prawd pewnych, których trwałość ma znaczenie polityczne: wspólnota religijna tworzy pewną społeczność, a w społeczności tej porządek przekonań religijnych wyznacza porządek polityczny. Jest to szczególnie charakterystyczne dla wspólnoty żydowskiej w średniowieczu, żyjąc bowiem na terenach obcych państw (środowisko bliskie Majmonidesowi to przede wszystkim Żydzi z Hiszpanii

i południowej Francji), wyznawcy judaizmu traktują rabinów nie tylko jako autorytety w sprawach religijnych, lecz także jako sędziów w sporach występujących w tej społeczności i jako swoistych przywódców politycznych.

Zanim przejdziemy do wykładu opracowanej przez Leo Straussa metody interpretacji systemów średniowiecznych filozofów niechrześcijańskich (szczególnie Al-Farabiego i Majmonidesa), powinniśmy precyzyjnie podać, do kogo, historycznie rzecz biorąc, systemy te mogły być adresowane i jak należy to rozumieć. W naturalny sposób prowadzi nas to do omówienia stosowanego przez Majmonidesa rozróżnienia na masy i elity, rozróżnienia, które, jak często przypominano, zajmuje centralne miejsce w jego filozofii. U autora *Przewodnika błędzących* występuje więc problem prawdy, co nie powinno dziwić, skoro mamy do czynienia z filozofem, a problem prawdy został powiązany ze zjawiskiem społecznym. Nawet objawienie, niezależnie od założenia, czy w rzeczywistości miało miejsce, czy nie, od początku zostaje umieszczone w kontekście społecznym. Religia oparta na objawieniu stanowi zatem także instytucję społeczną. Majmonides rozwija wiele aspektów swej myśli, mając na uwadze tę właśnie rzeczywistość. Ta istotna kwestia dawała już znać o sobie, kiedy Majmonides zajmował się nieprzekraczalnymi granicami intelektu ludzkiego: czy człowiek może wznieść się na wyżyny bytu i wydobyć najgłębsze tajemnice, czy przeciwnie, może tylko mieć nadzieję na jakiś eudajmonizm w obszarze społecznym? Mówiąc bardziej precyzyjnie, jakiego wyboru powinien dokonać człowiek, stojąc między metafizyką, która domaga się przemiany kondycji ludzkiej, a polityką, która wymaga jedynie niewielkiego wysiłku adaptacji? Podział ludzkości wprowadzony przez Majmonidesa pozwala bez wątpienia sądzić, że niektórzy ludzie (właściwie tylko wybrańcy) przeznaczeni są do zajmowania się metafizyką, podczas gdy przytłaczająca większość powinna trzymać się prawa objawionego i religii pozytywnej tak, jak jest ona praktykowana w określonych granicach porządku społecznego. Omawiając zawartość biblijnych przykazań, Majmonides przypisuje im kluczową rolę polityczną. Treść objawienia jest więc podwójna: polityczno-religijna dla mas, wobec których religia przede wszystkim pełni funkcję edukacyjną, i etyczno-metafizyczna dla wybrańców, którzy sami potrafią prowadzić się w społeczeństwie, będąc zarazem oddanymi całkowicie kultowi czystej duchowości, to znaczy prawdom najwyższym, powszechnie niedostępnym.

Jak zauważa Strauss, Majmonides nie wymyślił tej „teorii podwójnej wiary”, z jednej strony jest ona bowiem zakorzeniona w starej tradycji talmudycznej, a z drugiej – w filozofii grecko-muzułmańskiej, czyli w tradycji *falasifa*. Interpretacja Straussa obejmuje cztery wielkie zagadnienia: elity i masy według Talmudu i według Majmonidesa, niepodzielność prawdy i jej następstwa, źródła muzulmańskie, które miały wpływ na tego autora, i wreszcie pytanie, do kogo przemawiali dawni filozofowie.

*Przewodnik błędzących* został pomyślany jako dzieło zarezerwowane dla nielicznych odbiorców. Autor nie wahał się powiedzieć, że szuka niewielkiej publiczności, która jednak będzie przygotowana do odbioru jego idei. Znajdujemy też nawiązanie do talmudycznego traktatu Hagiga:

„Nie będziemy interpretować merkaby z jednym tylko uczniem, chyba że byłby to człek mądry, rozumiejący dzięki swej własnej inteligencji, a wtedy przekażemy mu wyłącznie podstawowe elementy”<sup>3</sup>.

Majmonides powie dalej, że nawet zagadnienia fizyki podlegają takiemu samemu zakazowi i takiemu samemu odstępstwu, do jakiego można dopuścić podczas nauczania. Do uczonych należy posługiwanie się alegoriami i parabolami, jednak nie mogą oni przeszkodzić temu, by mroczne parabole przedostawały się bezwiednie do ich wypowiedzi, czyniąc je niezrozumiałymi. Wola boska zdecydowała, że tak ma być:

„Trzeba pamiętać, że kiedy kto z ludzi doskonałych, odpowiednio do stopnia swej doskonałości, ustnie lub pisemnie pragnie się wypowiedzieć na temat jakiejś rzeczy, którą pojął z tych tajemnic, nie ma on możliwości wyłożenia tego, co pojął z doskonałą jasnością, tak jak by to było możliwe w innych naukach, gdzie nauczanie jest rozpowszechnione. Przeciwnie, w nauczaniu innych przytrafi mu się to, co przytrafiło się w jego własnych studiach; mam na myśli to, że rzecz pojawi się i pozwoli dostrzec, a za chwilę się skryje; powiemy bowiem, że taka jest natura tej rzeczy, czy chodzi o dużo, czy o niewiele. Dlatego wszyscy uczeni metafizycy i teologowie, przyjaciele prawdy, kiedy pragnęli czegoś takiego, mówili tylko przez alegorie i zagadki, a mnożąc alegorie, sięgali po różne ich gatunki, a nawet rodzaje; większość alegorii formułowali tak, żebyśmy mogli zrozumieć temat, o który chodzi, czy to na początku alegorii, czy w środku, czy pod koniec. Niekiedy, mając na celu wyjaśnienie studentowi tematu, chociaż temat był zasadniczo jeden, dzielono go, umieszczając w kilku alegoriach oddalonych od siebie; ale jeszcze bardziej mylące jest zastosowanie jednej alegorii do różnych tematów w taki sposób, że początek alegorii należy do pewnego tematu, a koniec do innego. W tego typu nauce może się zdarzyć, że cała alegoria zostanie użyta do dwóch tematów analogicznych. Wreszcie, gdy kto chciał nauczać bez alegorii i zagadek, był w jego słowach mrok i niedostatek, zajmujący miejsce alegorii i zagadek. Rzeklibyśmy, że pod tym względem uczeni i doktorzy prowadzeni są przez wolę boską, tak jak pod innymi względami prowadzą ich dyspozycje psychiczne”<sup>4</sup>.

Emmanuel Lévinas opatrzył wstępem traktat Majmonidesa *Sefer Hamitsvot* będący jak gdyby wstępem do późniejszego wielkiego dzieła *Mishneh Torah*, gdzie dokonana została kodyfikacja nakazów i zakazów religijnych. Lévinas pisze, że wyznanie żydowskie to monoteistyczna wiara w Boga wyrażająca się w przyjęciu pewnych dogmatów; dotyczą one istoty bytu i świata w relacji do jedyne Boga i stwórcy, a także powołania i przeznaczenia Izraela wśród ludzkości. Prawd tych nie można oddzielić od wiary – lektura i rabiniczny komentarz Pisma to zarazem akt intelektualny i liturgiczny. Jeszcze przed epoką chrześcijaństwa konfrontowano prawdy religii żydowskiej z nauczaniem filozoficznym, a ukoronowaniem tych prób stało się dzieło Majmonidesa w XII wieku. Jego wpływ na myśl żydowską nie pozostał bez echa w świecie chrześcijan, i z pewnością dzieło to należy do filozofii.

Maurice-Ruben Hayoun, francuski historyk myśli żydowskiej, zauważa, że istnieje uderzający kontrast między poziomem współczesnego rozumienia chrześcijańskiej scholastyki a średniowiecznej filozofii żydowskiej

<sup>3</sup> *Guide des Egarés (Przewodnik błędzących)*, I, Wstęp, s. 9; przekł. V. Hmissi za wydaniem francuskim (przekł. z arabskiego S. Munk, przedmowa C. Birman, Verdier, Paris 1979).

<sup>4</sup> *Ibidem*, I, s. 12–13, przekład mój – V.H.

i arabskiej. Ten kontrast wynika prawdopodobnie z przekonania najlepszych analityków scholastyki chrześcijańskiej o bezpośrednim filozoficznym przesłaniu badanych dzieł, podczas gdy analitycy filozofii arabskiej i żydowskiej z epoki średniowiecza przypisują jej raczej tylko znaczenie historyczne. Renesans scholastyki chrześcijańskiej pozwolił jednak na rozwinięcie zainteresowania takimi autorami, jak Awerroes i Majmonides, którzy pojawili się w niektórych opracowaniach filozofii arabskiej i żydowskiej jako odpowiednicy Tomasza z Akwinu w chrześcijaństwie. Tymczasem, chcąc zrozumieć filozofię islamu i judaizmu wieków średnich, trzeba badać tych myślicieli z prawdziwym zainteresowaniem filozoficznym dla specyficznej tematyki i metody ich pracy, porzucając zbyt prostą analogię do chrześcijaństwa.

Leo Strauss podkreśla, że najważniejsza różnica między autorami z jednej strony chrześcijańskimi, a z drugiej żydowskimi i arabskimi w średniowieczu dotyczy źródeł myśli filozoficznej, w szczególności zaś myśli politycznej. Scholastyka chrześcijańska koncentruje się wokół *Polityki* Arystotelesa, pism Cyserona i prawa rzymskiego, natomiast islam i judaizm sięgają w średniowieczu bezpośrednio do Platona (zwłaszcza do *Państwa* oraz *Praw*). Europa Zachodnia odkryła Platona dopiero w XV wieku, podczas gdy Arabowie czytali go już w IX stuleciu. Dwaj wielcy filozofowie arabscy, Al-Farabi i Awerroes, napisali komentarze do politycznej filozofii Platona (*Praw* i *Państwa*), czego konsekwencją było podkreślenie znaczenia filozofii politycznej wobec dorobku filozofii w ogóle. Majmonides, najwybitniejszy żydowski myśliciel średniowiecza, uważał z kolei Al-Farabiego za największy autorytet filozoficzny po Arystotelesie, toteż jego własny system filozoficzny pozostał w zaczerpniętych od Platona ramach filozofii politycznej. Szczególnie cenione przez Majmonidesa dzieło Al-Farabiego, złożone z dwóch części (część I: *O Bogu i wszechświecie*, część II: *O rządach politycznych*), było znacznie mniej znane wśród chrześcijan niż pisma dwóch innych filozofów arabskich, Awicenny i Awerroesa.

*Falasifa*, jak w arabskiej transkrypcji brzmi greckie słowo oznaczające filozofów, dążyli do zrozumienia, czym jest Objawienie, zakładając, że Bóg zwraca się do człowieka przez proroka. Była to więc próba interpretacji objawienia jako doskonałego porządku politycznego przy założeniu, że prorok, pierwszy prawodawca, jest nie tylko pierwszym przywódcą politycznym, lecz także pierwszym filozofem. Był on dla nich filozofem-królem. Tematyki tej nie poruszał w swych pismach Arystoteles, natomiast można ją było znaleźć u Platona. Nie ma więc nic dziwnego w stwierdzeniu Awicenny, że dyscyplina filozoficzna zajmująca się profecją to filozofia polityczna lub nauka polityczna, a podstawową książką z tej dziedziny są *Prawa* Platona.

Według Straussa, jaki dokładnie istnieje związek między doktryną Platona a nauką Majmonidesa i uczonych filozofów (*falasifa*)? Po pierwsze, wysiłek rozumienia Objawienia zgodnie z modelem polityki platońskiej wymaga modyfikacji tej doktryny. Z jednej strony horyzont platoński rozciąga się, ale nie pęka. Prorocy przekazują pewne świadectwa przyszłości, których filozoficzna interpretacja może być polityką. Z drugiej strony zakorze-

nienie w Objawieniu pozwala na głęboką krytykę platonizmu, bo Objawienie, jak rozumieją je żydzi i muzułmanie, to bardziej Prawo (*tora, szari'at*) niż Wiara.

Filozofom judaizmu i islamu chodziło raczej o porządek społeczny, a nie o *credo* czy zbiór dogmatów. Tym samym szukali oni w filozofii interpretacji Objawienia jako doskonałego prawa i doskonałego porządku politycznego. W wielu kwestiach filozoficznych Majmonides pozostaje arystotelikiem, ale staje się platonikiem, kiedy pisze o roli proroka, mistrza i przewodnika w jednej osobie. Specyficzna funkcja proroka, jak mówi Awerroes, czy też funkcja największego z proroków, jak twierdzi Majmonides, to wprowadzenie najwyższego poziomu prawa.

Al-Farabi wypowiedział się najbardziej jasno w swoim krótkim traktacie o filozofii Platona. Podnosił w nim kwestię, jak narody i miasta mogą osiągnąć szczęście. Najważniejszym tego warunkiem okazuje się władza filozofów, ponieważ Filozof, Pierwszy Przewodnik, Król, Prawodawca i Imam to jedno i to samo. Teza ta pochodzi wprost od Platona, co autor dodatkowo podkreśla. Według Al-Farabiego Platon rozpoczął badanie doskonałości człowieka i jego szczęścia i doszedł do wniosku, że zależy ono od wiedzy i sposobu życia. Wiedza, o którą chodzi, to nauka o wszystkim, co istnieje, a sztuka, z której płynie ta wiedza, okazuje się filozofią. Jeśli chodzi o wspomniany sposób życia, sztuka dostarczająca go ludziom jawi się jako polityka lub sztuka królowania. Filozof i Król są więc tożsami: filozofia wystarczy do szczęścia i nie potrzeba niczego poza nią, żeby przynosić szczęście innym.

Pochwała filozofii u Al-Farabiego to zarazem pochwała filozofów pogańskich, jakimi byli Platon i Arystoteles. Jest więc ona skierowana przeciwko wszelkim próbom ukonstytuowania nauki o religii, którą można by wzniesć ponad filozofię. Al-Farabi traktuje „nauki islamiczne” (*fiqh i kalam*) jako pochodne nauki o polityce, a zatem przestają one być naukami ściśle islamicznymi i stają się sztuką interpretacji boskiego prawa i religii pozytywnej w ogóle. Ta wyjątkowa pozycja, jaką nauka *kalam* zdobyła w islamie, pozwoliła średniowiecznym filozofom arabskim zająć miejsce pośrednie między chrześcijaństwem i judaizmem. Tymczasem w religii żydowskiej jest rzeczą oczywistą, że można być doskonałym talmudystą, nie mając żadnego przygotowania filozoficznego. A nawet filozofowie tacy, jak Halevi czy Majmonides, postrzegali postawę filozoficzną i postawę religijną jako wykluczające się nawzajem. Na pierwszy rzut oka *Przewodnik błędzących* Majmonidesa wydaje się odpowiednikiem tego, czym w chrześcijaństwie jest *Summa theologica* Tomasza z Akwinu, a jednak dzieło Majmonidesa nie zdobyło nigdy nawet w drobnej części autorytetu *Summy*; autorytet tego filozofa i rabinu zaś opierał się w jego epoce na innym dziele, w którym dokonał on kodyfikacji żydowskiego prawa (*Mishneh Torah*). Leo Strauss powtarza za Al-Farabim, że Platon chciał przestrzec filozofa przed niebezpieczeństwem, jakie mogło mu grozić w greckim mieście. Sukces Platona, jak zauważył Al-Farabi, zwalczył to niebezpieczeństwo. Ale, przypomina Leo Strauss, filozofia musi ciągle o nim pamiętać, ponieważ praca filozoficzna, bez względu na swoje formy, zawsze może wywołać prześladowanie.

Na podstawie badań nad dziełami średniowiecznych filozofów judeo-arabskich Leo Strauss wykazuje ciągłość najważniejszych zagadnień filozoficznych i sposobu ich ujmowania od czasów starożytnych, a zwłaszcza od Platona: w 1942 roku Leo pisze słynny artykuł *Prześladowanie i sztuka pisania*. Arnaldo Momigliano w posłowie do francuskiej edycji tego tekstu zwraca uwagę na specyficzną hermeneutykę zastosowaną przez Straussa do klasycznej filozofii politycznej. Tytułowa sztuka pisania to sposób zapisywania nauczania, które mistrz przekazuje uczniowi w bezpośrednio adresowanym do niego ustnym dyskursie. Sokrates, jak wiemy, nigdy nie pisał, a Platon nadał swoim pismom formę dialogów, gdzie słowo mistrza włożone jest w usta Sokratesa – filozofia platońska jest więc zapisem niezapisywalnej nauki Sokratesa lub samodzielna nauka Platona przekazana następnym pokoleniom dzięki zabiegowi pewnej inscenizacji, w której postać Sokratesa odgrywa najważniejszą rolę. Interpretacja Straussa wskazuje, że u Majmonidesa chodzi o zabieg podobny, chociaż innego rodzaju – i ten argument okazuje się szczególnie przekonujący. Majmonides to średniowieczny filozof i rabin, któremu religia nie pozwala udostępnić potencjalnym czytelnikom (czyli bez wyjątku wszystkim ludziom) wyjaśnienia tajemnic Tory; tajemnice te mistrz może jedynie wyjawić w bezpośredniej rozmowie ze swym uczniem. Słynne dzieło *More nebuchim (Przewodnik błędzących)* Majmonides rozpoczyna więc od długiej dedykacji, sugerując tym samym, że cała książka adresowana jest tylko do jednego czytelnika, Józefa, który rzeczywiście był jego uczniem, ale musiał wyjechać i nie mógł dalej korzystać z ustnego nauczania swojego mistrza. Dedykacja tekstu to list do Józefa; dowiadujemy się z niego, jakie dziedziny wiedzy Józef już opanował i jaki był stan jego umysłu, gdy rozpoczynał naukę u Majmonidesa. Nabieramy także świadomości, że w tym nauczaniu istnieją jak gdyby kolejne stopnie wtajemniczenia i że najwyższym stopniem jest poziom zagadnień metafizycznych, do którego mistrz chce doprowadzić ucznia, pisząc dla niego ów *Przewodnik*.

Majmonides w interpretacji Leo Straussa to doskonały przykład filozofa – autora, który uznaje za słuszne i konieczne, by wytworzyć dystans wewnątrz swojej książki i wytyczyć drogi dostępu do prawdziwego nauczania zarezerwowane tylko dla czytelników przygotowanych wcześniej do takiej lektury. Jedną z metod polega na wprowadzaniu sprzecznych wypowiedzi na ten sam temat, co zaniepokoi wnikliwego czytelnika i sprawi, że będzie on szukał wyjaśnienia tej sprzeczności.

*Przewodnik błędzących* był po raz pierwszy odczytany w ten sposób przez tłumacza Tibbona: autor przekładu z arabskiego na hebrajski szukał u samego Majmonidesa potwierdzenia swojej interpretacji, tymczasem jego śmierć uniemożliwiła dłuższą wymianę korespondencji na ten temat. Dzięki fragmentom ocalałych listów wiemy jednak, że Majmonides celowo ukrył filozoficzne przesłanie dzieła, starając się zachować pozory zgodności z tradycyjną nauką rabinów i obowiązującą wykładnią religii żydowskiej. Tym samym *Przewodnik błędzących* obejmuje dwa poziomy komunikacji: jeden publiczny – dla szerokiego grona odbiorców ukształtowanych przez nauczanie tradycyjne, drugi prywatny – przeznaczony dla wąskiego grona uczniów.

Interpretacja Leo Straussa kładzie nacisk na ten podział, wskazując, że odzwierciedla on istniejący w rzeczywistości podział na społeczność i rozumność. Uwypuklona przezeń sztuka pisania ma za zadanie chronić filozofa przed pośpieszными interpretacjami i przed próbami politycznego zawłaszczenia nauczania, któremu grozi przekształcenie w ideologię. Postępując w ten sposób, autor zachowuje równy dystans do filozofii i do polityki; nie mogąc zadośćuczynić filozoficznemu wymaganiu jasności, przekazuje jednak prawdę, choćby dla większości była trudna i niebezpieczna.

„W sporej liczbie krajów, które przez około sto lat doświadczały praktycznie pełnej swobody dyskusji publicznej, swoboda ta jest obecnie stłumiona i zastąpiona przez przymus dostosowania mowy do poglądów, które rząd uważa za wskazane albo które wyznaje z całą powagą. (...) To, co nazywamy wolnością myśli, w wielu wypadkach sprowadza się do – a nawet w praktyce polega na – możliwości wyboru pomiędzy dwoma czy trzema różnymi poglądami prezentowanymi przez niewielką grupę ludzi, którzy pełnią funkcje publicznych mówców czy pisarzy. Jeśli nie ma nawet tego wyboru, to zniszczony jest jedyny rodzaj niezależności intelektualnej, do jakiej zdolnych jest wielu ludzi, a jest to jedyny rodzaj wolności myśli, który ma znaczenie polityczne. Prześladowanie jest więc niezbywalnym warunkiem najwyższej wydajności tego, co można by nazwać *logica equina*. (...) Logika ta nie jest niczym specyficznym dla koni czy też prowadzonych przez konie filozofów, ale określa, nawet jeśli w nieco odmienny sposób, myśl wielu zwykłych ludzi. (...) W krajach, o których mówimy, wszyscy ci, którzy nie postępują w myśl reguł *logica equina*, innymi słowy ci, którzy są zdolni do w pełni niezależnego myślenia, nie mogą zostać zmuszeni do zaakceptowania poglądów promowanych przez rząd. Prześladowanie nie może przeszkodzić w niezależnym myśleniu, gdyż jest dziś tak samo prawdą jak dwa tysiące lat temu, że można bezpiecznie powierzyć prawdę życzliwym i godnym zaufania znajomym, a dokładniej – rozumnym przyjaciołom”<sup>5</sup>.

Jak Leo Strauss pisze dalej w tym artykule, prześladowanie to termin obejmujący wiele różnych zjawisk, od najokrutniejszego działania hiszpańskiej inkwizycji do najłagodniejszych przejawów społecznego ostracyzmu. Biografie słynnych filozofów: Sokratesa, Platona, Ksenofonta, Arystotelesa, Awicenny, Awerroesa, Majmonidesa, Grocjusza, Kartezjusza, Hobbesa, Spinozy i Kanta, świadczą dobitnie o tym, że przynajmniej przez część życia każdy z tych myślicieli był ofiarą prześladowań. Strauss powołuje się na pracę Vaughana o Kancie, w której czytamy: „Jesteśmy nieomal skłonni podejrzewać, że Kant żartuje sobie ze swych czytelników i że żywi on ezoteryczną sympatię do Rewolucji”. Strauss rozróżnia więc egzoteryczny i ezoteryczny wymiar filozofii, dowodząc, że dostęp do drugiego mają tylko czytelnicy wtajemniczeni. Dzieło pisane jest oczywiście dostępne dla wszystkich, którzy umieją czytać. Chcąc uniknąć prześladowań, filozof może wyklądać jedynie takie koncepcje, z jakimi łatwo się zgodzi niefilozoficzna większość; nie będą one pod każdym względem zgodne z prawdą, toteż filozof pozostawi swym filozoficznym czytelnikom zadanie wydobywania jej, zaznaczając, że można wypowiadać kłamstwa, które są szlachetne, albo snuć opowieści jedynie podobne do prawdy. Tak oto egzoteryczna książka zawiera według

<sup>5</sup> „Prześladowanie i sztuka pisania”, w: *Sokratejskie pytania*, wybór i wstępem poprzedził P. Śpiewak, przekł. P. Maciejko, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1988, s. 107–108.

Straussa dwa nauczania: nauczanie popularne przedstawione na pierwszym planie i o budującym charakterze oraz nauczanie filozoficzne, które choć dotyczy najważniejszych zagadnień, zostało ukryte między wierszami.

Najważniejsza różnica między typowym filozofem przednowożytnym (który nie tak bardzo się różni od poety) a typowym filozofem nowożytnym to stosunek do ekonomii prawdy – do „szlachetnych kłamstw”, pobożnych oszustw, *ductus obliquus*. Nowożytny czytelnik może się oburzyć, słysząc, że wielcy ludzie mogli celowo zwodzić swoją czytającą publiczność: dyskusje na ten temat znajdziemy u św. Augustyna i Grocjusza. „Szlachetne kłamstwo”<sup>6</sup> było w ich języku tym, co współczesny Leo Strauss nazwałby braniem pod uwagę konsekwencji społecznych.

Jak pisze Strauss, egzoteryczna literatura zakłada istnienie podstawowych prawd, których publiczne wypowiedzenie mogłoby wyrządzić krzywdę społeczności, ta zaś w odwecie wyrządziłaby krzywdę autorowi wypowiedzi. Innymi słowy, filozofia pozostaje w koniecznej relacji do społeczeństwa, które nie jest liberalne, i Strauss pyta, czy w ogóle ma ona zastosowanie w prawdziwie liberalnym społeczeństwie. Pytanie to można sformułować inaczej: w jaki sposób połączyć porządek, który nie jest przymusem, z wolnością, która nie jest pobbążaniem sobie. W świetle pism Leo Straussa są to dylematy towarzyszące myśli ludzkiej od czasów starożytnych i niezmiennie aktualne w epoce nowożytnej, a jednym z niekwestionowanych mistrzów tego rozumowania pozostaje Platon.

Strauss pisze o *Uczcie Platona*, że Alkibiades, otwarty syn otwartych Aten, porównuje mowy Sokratesa do rzeźb, które, choć brzydkie z zewnątrz, zawierają wewnątrz najpiękniejsze wyobrażenia rzeczy boskich. Dzieła dawnych mistrzów są piękne nawet z zewnątrz, ale widoczne piękno jest brzydota w porównaniu z pięknem ukrytych skarbów, do których można dotrzeć dopiero w drodze trudnej pracy nad ich interpretacją. Niedostępnym mistrzostwem w tej sztuce jest zaproponowana przez Leo Straussa interpretacja *Przewodnika błędzących*.

Dzieło Majmonidesa odegrało wyjątkową rolę w swej epoce, a badania rozpoczęte przez Leo Straussa kontynuowane są w Stanach Zjednoczonych przez Ralpa Lerner, autora znanej pracy *Maimonides' Empire of Light. Popular Enlightenment in an Age of Belief*. Lerner, uczeń Straussa, podziela przekonanie o próbie oświecenia przed oświeceniem, czyli szerzenia nauki (filozofii) w czasach średniowiecza. Istotnym aspektem tego zjawiska była z pewnością elitarność i trudny dostęp do wiedzy filozoficznej, której nauczanie łączyło się z koniecznością łamania religijnego tabu. Słynny *Przewodnik* Majmonidesa dostarcza wielu przykładów różnych sposobów owego łamania zakazów z zachowaniem jednakże wielu „środków ostrożności” – na tym właśnie polega owa sztuka pisania, która miała dawnych mistrzów chronić przez prześladowaniem. Od czasów Sokratesa bowiem, jak zauważa Strauss, filozofowie byli poddawani prześladowaniom, a myśl

<sup>6</sup> Szerzej na ten temat w: J. Derrida, *Historia kłamstwa. Prolegomena*, przekł. i postowie W. Szydłowska-Hmissi, IFiS PAN, Warszawa 2005.



polityczna musi brać pod uwagę niejednoznaczność rolę filozofa na placu publicznym.

W społeczeństwie musi istnieć miejsce dla religii, której filozof nie powinien burzyć. Strauss pisze:

„Doszedłem do wniosku, który mogę sformułować w formie sylogizmu: filozofia to próba zastąpienia religii przez wiedzę; opinia zaś jest elementem społeczności (*polis*); stąd wniosek, że filozofia ma niszczący wpływ na sferę społeczną, a filozof powinien pisać raczej w sposób, który społeczeństwo naprawia, niż dopuszczać się niszczenia więzi społecznej. Ze swej istoty filozofia jest transpolityczna, transreligijna i transmoralna, ale społeczność (*polis*) jest i musi pozostać moralna i religijna”.

W tym sensie, według Straussa, mądrość dawnych mistrzów góruje nad nowożytnością.

Zacytujmy na koniec wypowiedź dotyczącą Spinozy: „Lot ku nieśmiertelności wymaga niezwyklej dyskrecji przy doborze bagażu”.

### Leo Strauss: Between Religion and Politics

Public speech, even the freest, has its constraints. Even in those situations where the truth is conceived as the end of view, not all that is thought is said, not all that is said is put forth fully and baldly. Leo Strauss is one of most important political thinkers and intellectual historians of USA; in exile from Germany, professor of political science at the University of Chicago 1949-1968.

Deploing the waning of interest in cultural and intellectual achievements, he was an eloquent critic of mediocrity and the various manifestations of mass culture. As an intellectual historian, he urged that texts be read and thought of as political (*Persecution and the Art of Writing*, 1952).

Much of Leo Strauss' writing about the twelfth-century philosopher, jurist and theologian Moses Maimonides, is addressed to an elite audience of intellectuals. Strauss describes the brilliant and sometimes wily ways in which Maimonides sought to break through the despair and superstition that gripped the Jewish people's minds, without sacrificing the integrity and core of his message. This project also reveals that Maimonides was willing to risk the ire of his contemporaries in his effort to enlighten his own and future generation. By addressing the writing of Maimonides to his disciple, Strauss shows how the master's project was carried on.

In striking contrast to the Enlightenment of the eighteenth century, Maimonides' enlightenment is premised on the inequality of understandings between the elite and the common people. Instead of scorning the past, as Strauss shows, Maimonides' enlightenment invests it with a new and ennobling dignity. A valuable reference for political philosophy and Jewish studies, Strauss' writing brings to life the richness and relevance of medieval Jewish thought for all those interested in the Jewish tradition (*Das Testament Spinozas*, 1932).

Zofia Król

## Horyzont niepomyślanego

*Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwińnięcia*, red. Jacek Migasiński, Iwona Lorenc, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2006, 590 s.

„Im większe dzieło myśliciela, które bynajmniej nie pokrywa się z objętością i ilością jego pism, tym bogatsze jest to, co w tym dziele niepomyślane, tzn. to, co dopiero i jedynie to dzieło podnosi jako jeszcze-nie-pomyślane”.

To cytat z *Zasady racji* Heideggera, który przywołuje Maurice Merleau-Ponty na początku zamieszczonego w antologii tekstu „Filozof i jego cień”<sup>1</sup>. Co to znaczy? „Im większe dzieło myśliciela (...), tym bogatsze jest to, co w tym dziele niepomyślane”. O wielkości dzieła stanowi zatem nie tylko to, co powiedziane *explicite*, i nie to nawet, co zasugerowane i ukryte pomiędzy słowami, lecz także – a niekiedy może przede wszystkim – to, co w ogóle niepowiedziane i niepomyślane. Nowy, otwarty horyzont możliwego-do-pomyślenia – „jeszcze-nie-pomyślanego”.

Ta zasada dotyczy nie tylko filozofii. Podobna jest definicja poezji, którą Czesław Miłosz zawarł w swoim „Traktacie teologicznym”: „(...) taka jest zasada poezji, / dystans między tym, co się wie / i tym, co się wyjawia”<sup>2</sup>. A niekiedy im więcej się wie, tym mniej się wyjawia. W filozofii to, co „się wie”, to owo heideggerowskie „jeszcze-nie-pomyślane”, ale już podniesione przez dzieło, a więc niewyjawione, ale jakoś w horyzoncie myślenia obecne.

Otóż wydaje się, że horyzont „niepomyślanego” w fenomenologii jest rzeczywiście bardzo jeszcze rozległy. A jeśli fenomenologię ujmijemy tylko – i aż – jako pewien precyzyjny język filozofii, okaże się być może, że to horyzont nieskończony.

Wydana w 2006 roku antologia *Fenomenologia francuska* umożliwi polskiemu czytelnikowi dostrzeżenie rozległości owego horyzontu w pew-

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, „Filozof i jego cień”, przekł. J. Migasiński, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwińnięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2006, s. 161.

<sup>2</sup> Cz. Miłosz, „Traktat teologiczny”, w: idem, *Druga przestrzeń*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 69.

nym obszarze, zawiera prezentacje i przybliżenia różnych stadiów rozwoju fenomenologii francuskiej. Przy czym owe przybliżenia nie muszą – a nawet nie powinny – polegać jedynie na bezpośrednim wyłożeniu myśli kolejnych fenomenologów. Ważniejsze jest stwarzanie możliwości następnych „niepomysłanych” obszarów, rozszerzanie – nie zawężanie – sfery tego, co „jeszcze-nie-pomysłane”. Prezentacja historii rozszerzającego się stopniowo horyzontu, nie faktów z historii fenomenologii.

Antologia składa się z trzech działów: „Rozpoznania”, „Interpretacje” oraz „Warianty, aplikacje, rozwinięcia”. Zawierają one kolejno: teksty wnika-jące w samą istotę fenomenologii, teksty rozwijające jej poszczególne tradycyjne wątki oraz teksty formułujące nowe propozycje. Wszelkie wątpliwości co do układu tekstów, jakie w pierwszej chwili może mieć czytelnik, zostają wyjaśnione i rozwiane we wstępie<sup>3</sup>. Redaktorzy nie zachowali sztucznego układu chronologicznego, nie trzymali się też zbyt rygorystycznie kryterium teoretycznej ważności pism. Uporządkowali je według jedyne- sensownego klucza – merytorycznego. Warto jednak zacząć od lektury obu tekstów wstępnych.

Studium Jacka Migasińskiego „Fenomenologia francuska jako problem. Topografia «herezji»”<sup>4</sup> stanowi doskonałe wprowadzenie w problematykę, zawiera – tym razem chronologicznie ułożoną – krótką opowieść o losach fenomenologii francuskiej od opublikowanych pod koniec pierwszej dekad- dy XX wieku pierwszych artykułów poświęconych „Badaniom logicznym” Husserla, po współczesne, formułowane na przełomie XX i XXI wieku, próby połączenia fenomenologii z logiką i kognitywistyką. Wprowadzenie Iwony Lorenc o znamienym tytule „Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej”<sup>5</sup> ukazuje natomiast pewien kierunek fenomenologii, który powróci potem jeszcze nie raz na kartach antologii, aby najsilniej wybrzmieć w dwóch ostatnich tekstach – Henriego Maldineya i Mikela Dufrenne’a. Ten kierunek to fenomenologia sztuki.

„Ku rzeczom samym” chciał poprowadzić fenomenologię już Husserl, ale – jak twierdzi Iwona Lorenc – postulat ten został rozwinięty właśnie w fenomenologii francuskiej i stał się jednym z jej punktów centralnych<sup>6</sup>. Poza sławnym – ogłoszonym przez Dominique’a Janicauda – przełomem teolo- gicznym nastąpił nie mniej silny zwrot estetyczny, który rozpoczął Mikel Du- frenne, nadając szczególne fenomenologiczne przywileje doświadczeniu es- tetycznemu<sup>7</sup>. Fenomenologia zresztą – nie tylko francuska – od początku prawie, choć dopiero po Husserlu, związana była z teorią sztuki. Natura tego związku wymaga delikatnego ujęcia. Nie chodzi tu bowiem tylko o es- tetykę fenomenologiczną, która różniłaby się od tradycyjnej zastosowaną

<sup>3</sup> J. Migasiński, „Fenomenologia francuska jako problem. Topografia «herezji»”, w: *Fenomenologia francuska...*, op. cit., s. 28.

<sup>4</sup> *Fenomenologia francuska...*, op. cit., s. 7.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 30.

<sup>6</sup> I. Lorenc, „Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej”, w: *Fenomenologia francuska...*, op. cit., s. 31.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 53.

terminologią i sposobem opisu dzieła sztuki. Nie chodzi też o to, że dzieła sztuki są dla fenomenologów doskonałym źródłem przykładów, materiałem do analizy. Związek fenomenologii ze sztuką staje się najgłębszy, kiedy filozof zaczyna traktować dzieło sztuki nie jako inną wersję rzeczywistości, w której zjawiska są być może łatwiejsze do uchwycenia, ale jako rzeczywistość samą w jej najczystszej, najbardziej źródłowej postaci. Jabłko Cézanne'a nie było dla Merleau-Ponty'ego odzwierciedleniem prawdziwego jabłka, ale jego esencją, wersją źródłową, fenomenologicznym objawieniem<sup>8</sup>. Podobnie przecież Heidegger potraktował „Buty” Van Gogha – jako objawienie się, prześwitywanie bytu<sup>9</sup>. Doświadczenie estetyczne nie jest więc dla fenomenologii – jak podkreśla także Iwona Lorenc – doświadczeniem egzemplarycznym, ale wyjściowym<sup>10</sup>. Jest najbardziej zbliżone do doświadczenia źródłowego, a niekiedy staje się z nim zupełnie tożsame. Obraz nie naśladuje rzeczywistości, ale ujmuje ją u samych jej początków jawienia się.

Podobnie jest z literaturą. Cytowane przez fenomenologa fragmenty prozy i poezji zwykle nie mają być egzemplifikacją doświadczenia, ale traktowane są na równi z innymi częściami wywodu jako opisy już fenomenologiczne. W tym sensie fenomenologia traktuje literaturę znacznie poważniej niż jakkolwiek filozofia mogła to czynić w poprzednich wiekach. Jednym z najczęściej w kontekście fenomenologicznym cytowanych pisarzy jest Marcel Proust. Wynika to zapewne ze zmysłowości i wnikliwej szczegółowości jego opisów. W antologii cytuje go Dominique Janicaud w tekście „Fenomenologia na tropach niewidoczności czasu”<sup>11</sup>. W *poszukiwaniu straconego czasu* bywało też częstym źródłem cytatów dla Maurice'a Merleau-Ponty'ego w *Fenomenologii percepcji*, przy okazji rozważań nad naturą muzyki, a także zmysłowej pamięci ciała:

„Pamięć ciała, pamięć własnych żeber, kolan, ramion, nastręczała mu kolejno różne pokoje, w których sypiało (...), ciało moje, bok, na którym spoczywałem – wierne piastuny przeszłości, której duch mój nie powinien był nigdy zapomnieć – przypominały mi płomień nocnej lampki (...), kominek ze sienneńskiego marmuru (...), w odległych dniach, które w tej chwili wskrzeszałem, nie wyobrażając ich sobie dokładnie...”<sup>12</sup>.

Czyż nie jest to opis fenomenologiczny? Źródłowe doświadczenie przestrzeni i czasu, zmysłowe, cielesne rozpoznawanie rzeczywistości obecnej tu-oto – wszystko to można znaleźć już u Marcela Prousta.

Kilka tekstów antologii – według nakreślonej przez Iwonę Lorenc filozoficznej tendencji – mieści się zatem w szerokim kręgu rozważań estetycz-

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, „Oko i umysł”, przekł. S. Cichowicz; „Wątpienie Cézanne'a”, przekł. M. Ochab, w: idem, *Oko i umysł. Szkice o malarstwie*, przekł. S. Cichowicz, M. Ochab, E. Bieńkowska, J. Skoczylas, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996.

<sup>9</sup> M. Heidegger, „Źródło dzieła sztuki”, przekł. L. Falkiewicz, *Sztuka i Filozofia* 1992, nr 5.

<sup>10</sup> I. Lorenc, „Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej”, op. cit., s. 61–63.

<sup>11</sup> D. Janicaud, „Fenomenologia na tropach niewidoczności czasu”, przekł. P. Pieniążek, w: *Fenomenologia francuska...*, op. cit., s. 357.

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 2001, s. 202.

nych. Ale – oczywiście – nie wszystkie. Fenomenologiczny horyzont pomyślanego i nie-pomyślanego jawi się tu ze wszystkich niemal możliwych stron. I tak, wśród dwudziestu zamieszczonych w książce tekstów znajdziemy rozważania o związkach fenomenologii z filozofią Bergsona (Jacques Taminiaux); aż sześć tekstów dotyczących różnych aspektów fenomenologii Husserla (Emmanuel Lévinas, Jean-Toussaint Desanti, Jacques Derrida, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur i Eliane Escoubas); rozważania o ważnych dla fenomenologii terminach, takich jak redukcja (Jean-François Courtine), wyobraźnia (Natalie Depraz) czy czas (Dominique Janicaud); analizę Heideggerowskich metafor (Françoise Dastur) i pełen odwołań do poezji (Hölderlin, Rilke, Mallarmé, ale i mało znany Eichendorff) tekst „Od Logosu ku językowi” (Jean Beaufret). W ostatniej części zatytułowanej „Warianty, aplikacje, rozwinięcia” zamieszczone zostały ważne – bo ukazujące nowy możliwy kierunek całej fenomenologii – teksty Sartre’a i Michela Henry’ego, ujmujące fenomenologię spojrzenia innego (Sartre) i próbę fenomenologii nieintencjonalnej, związanej z samym Życiem (Henry). Dalej przeczytamy tekst Renauda Barbarasa o intencjonalności oraz dwa studia związane z kręgiem fenomenologii teologicznej – „Donacja i to, co dane” Mariona oraz „Nagi głos. Fenomenologia obietnicy” Chrétiena. Na końcu książki – poprzedzone jeszcze rozważaniami Marca Richira o fenomenologii transcendentalnej – znajdują się dwa wspomniane już wcześniej teksty (Maldineya i Dufrenne’a) poruszające tematy z zakresu estetyki fenomenologicznej czy też – jeśli uznamy, że fenomenologia pozostaje w stałym i głębokim związku ze sztuką – teksty, które po prostu zwracają uwagę na ten aspekt fenomenologii jako takiej.

Należy docenić także – w olbrzymiej większości bardzo dobre – tłumaczenia tekstów. Jediną wadą książki są notki o autorach. Nazwisko, kilka faktów zawodowych i publikacji nie zawsze wystarczają, żeby zapoznać się z podstawowymi poglądami kolejnych fenomenologów francuskich, w większości jednak nieznanymi polskiemu czytelnikowi.

Antologię można czytać wybiórczo i zapewne większość czytelników tak właśnie robi. Najlepiej jednak przeczytać albo przynajmniej przejrzeć – systematycznie i w niedługim czasie – wszystko po kolei. Niewiele jest bowiem publikacji, które dają tak złożony obraz fenomenologii francuskiej i tak ciekawie, a zarazem dobitnie ukazują rozległość owego „jeszcze-nie-pomyślanego” horyzontu.

Bogna J. Obidzińska

## Wewnętrzny blask materii

Beata Elwich, *Ikona – duchowość i filozofia*,  
Wydawnictwo WAM 2006, 180 s.

Z perspektywy religii ikona, jako element liturgii Mszy Świętej, jest zarazem drogą do Boga i cudem. Wierny, kontemplując np. oblicze Chrystusa Króla, zarazem uczestniczy w liturgii Słowa i Ciała<sup>1</sup> analogicznej do Eucharystii, w sakramencie, poprzez który Bóg udziela wierzącemu swej łaski<sup>2</sup>. Cudowność ikony ma również wymiar historyczny, po pierwsze ze względu na źródła, które według legendy pierwszą ikonę sytuują w wizerunku nie namalowanym przez zamówionego malarza, ale w cudowny sposób „wlanym” na bisior (który „normalnie” nie przyjmuje żadnych barwników) przez samego Chrystusa<sup>3</sup>. Po drugie, naznaczona cudem jest historia życia osoby, która podejmuje się trudu dotarcia do świętego Obrazu – i „zapisania” go na desce. Obie sfery oddziaływania świętości malarstwa Kościołów wschodnich – dotycząca całej ludzkości i indywidualna – zbiegają się w dziele, tworząc tkankę przedmiotu „nie z tego świata”. Ikona jest więc „przypomnieniem z jednej strony kondycji materii – świata stworzonego «na początku» przed upadkiem Adama, kiedy wszystko było «dobrze i pięknie», z drugiej jej «kondycji po kosmicznej deifikacji i uzdrawiającym ‘odnowieniu’ (...) gdy wszystko zostanie naprawione, odkupione i uwolnione od cierpienia rozkładu», gdy wszystko odzyska swój «nieprzemijający blask»”<sup>4</sup>.

Drugi z wymienionych wymiarów cudowności ikony jest przedmiotem filozoficznych poszukiwań Beaty Elwich, która swe badania nad malarstwem prawosławnym skupia wokół zagadnienia pozostającego dotąd na marginesie rozpraw poświęconych świętym wizerunkom prawosławnym. Autorka pracy *Ikona – duchowość i filozofia* umiejętnie i z wielką

<sup>1</sup> Przede wszystkim dlatego, że ikona występuje najczęściej w kontekście liturgii Mszy Świętej, jako część obrzędów, stanowiąc przez to niejako „obraz w obrazie”. Por. B. Elwich, *Ikona – duchowość i filozofia*, WAM, Kraków 2006, s. 152.

<sup>2</sup> Por. ibidem, s. 73–75.

<sup>3</sup> Por. P. Badde, *Boskie Oblicze. Całun z Manoppello*, przekł. A. Kuć, Polwen, Radom 2006, s. 105–131, 157–177.

<sup>4</sup> B. Elwich, *Ikona...*, op. cit., s. 15.

prostotą opisuje w kategoriach filozoficznych proces, jaki przejść musi ikonopis, by stworzyć i kontemplować ikonę. Książka Elwich jest zarazem rzetelnym i syntetycznym naukowym opracowaniem teologicznych, historycznych i „technicznych” podstaw zjawiska, jakim jest ikona<sup>5</sup>, oraz niemal osobistą opowieścią o doświadczeniu sztuki, która stoi na pograniczu religii, estetyki i życia, co wyróżnia pracę spośród znanych współczesnych opracowań ograniczających się w znakomitej większości do aspektów historycznych lub teologicznych ikony.

Rekonstruowana przez Elwich droga poświęconego artysty jest bowiem, według Autorki, najdoskonalszym odzwierciedleniem tworzenia sztuki, która ma stanowić „przejaw filozofii jako sposobu życia”<sup>6</sup>. Pisanie ikon, będąc przejawem filozofii wcielonej w życie, staje się drogą do świętości, określanej tu „sztuką sztuk”. Jak zaznacza Autorka, „w tak rozumianej filozofii akcent położony jest nie na dyskursywne treści poznawcze, lecz na życie wewnętrzne osoby, na jej wchodzenie w mikrokosmos, jakim jest ona sama, i odnajdywanie Boga, czyli doświadczanie siebie jako miejsca teologicznego”<sup>7</sup>. Droga „wstępująco-zstępująca” ikonopisa polega na oderwaniu się od nawyku oczekiwania konkretnych treści poznawczych i szczególnym oddaniu się prowadzącej miłości Boga. Filozofia wcielana w życie przez malarza ikon sprowadza się do obustronnego ofiarowania: Bóg ofiarowuje swą Miłość temu, kto oddaje Bogu swoje władze poznawcze. „Miejsce teologiczne”, jakim jest oddany Bogu ikonopis, mnich żyjący w świętości, „człowiek mistyczny”, oczyszczony i wyzwolony od zła – czyli upodobniony do swego źródła – sam staje się obrazem, zwierciadłem Boga-Człowieka.

Pisanie ikony jest więc, jak wynika z wywodu Elwich, drogą podwójnego obrazowania jednego tematu – miłości Boga do człowieka. Z jednej strony artysta w swoich dziełach obrazuje historię zbawienia człowieka przez Boga. Z drugiej strony Bóg, działający w duszy oddanego mu mnicha-artysty, obrazuje w jego duszy swoją miłość, przemieniając go jako człowieka, doskonaląc „na swój obraz”. Powstają w ten sposób dwa dzieła – jedno uformowane z farb na desce i drugie „odciśnięte” w ciele ludzkim. Razem stanowią jakby pierwowzór i zwierciadło, przy czym nie do końca można odróżnić, który z nich odbija, a który jest odbijającym się<sup>8</sup>. Ponieważ zaś procesy ich tworzenia są właściwie jednym i tym samym procesem (proces malowania jest rytuałem i systemem zachowań oraz gestów, które ikonopis musi wcielić we własne życie i praktykować, by ikona mogła powstać), mi-

<sup>5</sup> Nadmienić należy, że obszerna baza bibliograficzna została przez Autorkę poddana uważnej selekcji. W swoich badaniach Beata Elwich opiera się przede wszystkim na źródłowych pracach teologicznych z okresu patrystyki i średniowiecza, a także na najnowszych opracowaniach i analizach zjawiska ikony autorstwa największych jego dwudziestowiecznych znawców, takich jak L. Uspieński, P. Evdokimov, I. Jazykowa, M. Janocha, V. Lepachin, M. Smorań-Różycka, B. Dąb-Kalinowska. Książka opatrzona jest przejrzystą bibliografią obejmującą zarówno pozycje książkowe, jak i ważniejsze artykuły (s. 166–172) oraz indeksem nazwisk (s. 174–175).

<sup>6</sup> Por. *ibidem*, s. 6.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>8</sup> Wzajemne odzwierciedlenie ma również miejsce w kontakcie malarza jako odbiorcy z ikoną. Autorka nazywa je „zapatrzeniem”. Por. *ibidem*, s. 62–65 i 80–81.

łość boska jest nie tylko przedmiotem (tematem) sztuki, lecz także jej „operatorem”. Idąc tropem literatury źródłowej, do której Autorka odnosi teorię ikony, a więc tropem pism Jana z Damaszku, Pseudo-Dionizego Areopagity, Makarego z Egiptu, Ewagriusza z Pontu, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nysy, Grzegorza z Nazjanzu, by wymienić przynajmniej niektórych, znajdujemy tu ślady platońskiej teorii natchnienia artystycznego pojmowanego jako rodzaj szafu, gdzie twórca jest jedynie swoistym narzędziem w rękach Muzy<sup>9</sup>, nie zaś twórcą o znaczeniu, zdolnościach i ambicjach kreacjonistycznych. Jak pokazuje Elwich, kontrastując przepisy na tworzenie ikon z podręcznikami znanymi w tradycji zachodniej (m.in. *Hermeneię* Dionizjusza z Furny z podręcznikiem Cenniniego i traktatem da Vinci<sup>10</sup>), ikonopis nie stwarza żadnych własnych światów – ani światów możliwych, ani niemożliwych. Paradoksalnie jednak, właśnie dlatego, że nie ma podobnych aspiracji ani potrzeb, uczestniczy w akcie stworzenia świata przez Boga. Wyrasta dzięki temu ponad artystów, których z perspektywy teologicznej nazwalibyśmy „zbuntowanymi” wobec potęgi kreacji boskiej – uczestniczy bowiem w stwarzaniu rzeczywistości *illo tempore*, świata sprzed upadku człowieka w grzech<sup>11</sup>. Tym samym ikonopis bierze udział w zbawieniu, a ściślej – zostaje zbawiony.

Zarazem, za sprawą własnego życia kształtującego sztukę i kształtowanego jako sztuka, staje się zbawcą materii, z której zbudowany jest otaczający go (zepsuty) świat. Ikona bowiem, co Autorka stara się uwypuklić, nie jest eteryczną, niematerialną zjawą, wizją, objawieniem danym przez Boga bezpośrednio i danym od razu w postaci „nie z tego świata”. Posługując się terminologią Eriugeny, można powiedzieć, że ikona jako przedmiot „z krwi i kości” należy całkowicie do sfery tego, co „stworzone i niestwarzające”, czyli zarówno do ożywionej, jak i nieożywionej materii „zepsutego grzechem”, niedoskonałego świata. Dopiero ikonopis uposaża użytą do stworzenia ikony materię we własności tego, co „stworzone i stwarzające”, czyli idei stanowiących boską Mądrość (Pismo Świąte) oraz, przez to, zarazem we własności tego, co „niestworzone i stwarzające” oraz „niestworzone i niestwarzające”, czyli włącza materię do sfery boskiej – sprzed stworzenia i po odkupieniu, odpowiednio<sup>12</sup>. Dokonując tego przeniesienia, malarz sprawia, że doświadczenie ikony jest wielowymiarowe:

„Nie jest to doświadczenie czysto estetyczne (...). Ikona nie przechowuje piękna, jej celem nie jest reprezentacja określonego ideału piękna i pobudzanie do jego doświadczenia. Ikona przechowuje prawdę, która odświana się za pomocą tego, co estetyczne. Doświadczenie ikony jest więc doświadczeniem prawdy, która (...) sprawia, że zapatrzony (...) sam staje się prawdą (...). W tym sensie doświadczenie ikony jest doświadczeniem metafizycznym. Jest ono również doświadczeniem religijnym, ponieważ prowadzi do zbawie-

<sup>9</sup> Por. Platon, „Ion”, w: *Dialogi*, przekł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 20.

<sup>10</sup> Por. B. Elwich, *Ikona...*, op. cit., s. 96–100.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 114.

<sup>12</sup> Por. J. Szkot Eriugena, „Czwórpodział natury”, w: A. Kijewska, *Eriugena*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2005, s. 150–155.



nia, czyli wyzwolenia (...). Wydawałoby się więc, że adekwatnym «imieniem» (...) jest doświadczenie religijne. W określeniu tym gubi się jednak to, co w doświadczeniu ikony jest szczególnie istotne – jego materialny punkt wyjścia”<sup>13</sup>.

Samo zatem potraktowanie ikony jako „przedmiotu religijnego” nie wystarczy do pełnego jej ujęcia, gdyż ikona należy równie silnie do sfery *sacrum*, co sfery *profanum*, nie tracąc przy tym nic ze świętości ani nic z „ziemskości”, ale raczej intensyfikując oddziaływanie obu sfer, z których pochodzi. Jak się wydaje, właśnie dzięki temu podwójnemu osadzeniu ikona może stanowić pomost pomiędzy człowiekiem a Bogiem.

W warstwie praktycznej, a za nią w estetycznej, owo „zbawienie materii” dokonuje się poprzez wydobywanie z twórcy malarskiego jego blasku. Nie chodzi o świetlistość odbitą od powierzchni przedmiotów, ale o wewnętrzną naturę wszelkiej substancji. „Świetlista natura” rzeczy odnosi do pierwotnej boskiej energii, z której wskutek woli Stworzyciela powstała materia. Owo „wewnętrzne” światło (po malarsku przedstawiane jako jasność emitowana przez przedmioty, nie jako fizyczne światło oświetlające je z zewnątrz) ma swoją treść filozoficzną:

„Zgodnie z tradycją chrześcijańską rzeczy powoływane są do istnienia «głosem Boga z mroków Nicości». Piętno nicości, określane przez teologów «stworzonością», jest w nich jeszcze obecne (...). Podstawą istnienia wszystkich rzeczy jest więc udzielona rzeczom w darze niepojętej miłości obecność Boga, dzięki której rzeczy świata stają się miejscami Jego emanacji/objawienia. Pojęcie «blasku» użyte do rzeczy świata oznacza więc udzielaną im moc objawiania Boga, która odsłania się w kontemplacji, milczącym, wsłuchanym zapatrzeniu w milczącą obecność rzeczy”<sup>14</sup>.

Ikona uczy więc rozpoznawania obecności całej rzeczywistości jako znaku nad-obecności Boga. Rozumienie materii jako znaku zbawia materię.

Książka Elwich pośrednio odpowiada więc na ważne pytanie, nieodparcie nasuwające się w kontekście konfrontacji sztuki Zachodu ze sztuką Wschodu: czy ikona jest zjawiskiem unikatowym, właściwym i specyficznym dla tego jedynie kontekstu, z którego wyrasta, czy też można ją potraktować jako model dla wszelkiej sztuki? Odpowiedź Elwich, jak się wydaje, jest twierdząca w odniesieniu do obu członów postawionej alternatywy – a tym samym zaprzeczająca zasadności alternatywy. Specyfika zjawiska, jakim jest ikona, ma ugruntowanie zarazem kulturowe i realne, antropologiczne, dlatego nie sprowadza się do kontekstu, w którym zjawisko jest odbierane. Na gruncie ikony religijny język zostaje przekształcony w doświadczenie szersze, estetyczne. Dlatego, jak w swojej znakomitej pracy zdaje się sugerować Beata Elwich, można je potraktować uniwersalnie – właśnie jako model, mogący pomóc w odrodzeniu kultury zachodniej, nie zaś jako interesujący dokument<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> B. Elwich, *Ikona...*, op. cit., s. 77.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 115–116.

<sup>15</sup> Chodzi o rozróżnienie na „przedmiot nauki” i „treść zawierającą nauki”. Por. N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, Villegas Editores, Bogota 2005, s. 98.

## noty o autorach

- Maurice Merleau-Ponty – **filozof francuski (1908–1961)** \_\_\_\_\_
- Stephen Watson – **profesor filozofii, College of Arts and Letters, University of Notre Dame** \_\_\_\_\_
- Iwona Lorenc – **prof. dr hab., Zakład Estetyki, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego** \_\_\_\_\_
- Piotr Schollenberger – **dr, adiunkt, Zakład Estetyki, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego** \_\_\_\_\_
- Agnieszka Wesołowska – **doktorantka, Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego** \_\_\_\_\_
- Maria Gołębiewska – **dr, adiunkt, Zespół Filozofii Kultury, Instytut Filozofii i Socjologii PAN** \_\_\_\_\_
- Joanna Michalik – **dr, adiunkt, Zakład Filozofii Kultury, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego** \_\_\_\_\_
- Monika Murawska – **dr, adiunkt, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego** \_\_\_\_\_
- Stanisław Kwiatkowski – **dr, adiunkt, Katedra Nauk Humanistycznych Politechniki Łódzkiej** \_\_\_\_\_
- Waleria Szydłowska-Hmissi – **dr, adiunkt, Instytut Filozofii i Socjologii PAN** \_\_\_\_\_
- Zofia Król – **doktorantka, Szkoła Nauk Społecznych PAN w Warszawie** \_\_\_\_\_
- Bogna J. Obidzińska – **dr, wykładowca, Wyższa Szkoła im. Bogdana Jańskiego w Warszawie** \_\_\_\_\_

## informacje dla autorów

P.T. Autorów *Sztuki i Filozofii* informujemy o zasadach, których będziemy przestrzegać w naszym piśmie:

1. Objętość przysyłanych artykułów nie powinna przekraczać 22 stron znormalizowanego maszynopisu, tj. 1800 znaków na stronie, zaś recenzji – 8 stron.
2. Przypisy powinny być umieszczone na dole strony i mieć formę przyjętą w ostatnich tomach pisma (na przykład: J. Derrida, *Głos i fenomen*, przekł. B. Banaś, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 133). Jeżeli w tekście pojawia się motto, to powinno być ono również opatrzone przypisem bibliograficznym.
3. Materiały powinny być przysyłane w dwóch egzemplarzach wraz z dyskietką lub w formie elektronicznej (preferowane formaty: MS Word 6, Open Office) na adres sztuka.wfis@uw.edu.pl
4. Autorów prosimy o dołączenie krótkiej noty (zawierającej stopień lub tytuł naukowy oraz aktualne miejsce pracy) wraz z dokładnym adresem korespondencyjnym (również elektronicznym).
5. Prosimy także o dołączanie streszczenia w języku polskim i angielskim o objętości do pół strony (ok. 150–200 słów) oraz słów kluczowych.
6. Redakcja SziF zastrzega sobie prawo do dokonywania skrótów i niewielkich zmian w tekście.
7. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

## notes for contributors

We inform all prospective contributors to *Sztuka i Filozofia* about the rules which we intend to follow in accepting texts for publication:

1. Articles submitted should not exceed 22 pages of normal typescript e.g. 1800 characters per page. Reviews should be no more than 8 pages long.
2. All notes in the article should be footnotes in accordance with the style used in the last volumes of *Sztuka i Filozofia*. Additional texts such as mottos should also be accompanied by footnote with all bibliographical data.
3. Authors are advised to submit two printed copies of the text and a computer disc when sending by post or an electronic version formatted most preferably in MS Word 6 or Open Office when using email. Please email all data to sztuka.wfis@uw.edu.pl.
4. We remind authors to enclose information about their current academic affiliation and position, including postal address, email address and telephone number.
5. A short summary (up to 200 words) in Polish and English language and keywords should also be provided.
6. SziF reserves the rights to make additional changes in texts submitted when necessary.
7. Materials sent will not be returned.