

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”¹. 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

¹ 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”².

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”³.

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 treściom 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”⁴. 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,

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

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

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

stwierdza Lévinas, skażona jest takim „intelektualizmem”⁵. 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”⁶. 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 – doświadczenie staje się hermeneutycznym odczytywaniem sensu. Jest wynikiem „zgrupowania się całego bytu wokół tego, kto mówi lub postrzega, a kto zresztą jest częścią zgromadzonego bytu”⁷.

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. Doświadczać, 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”⁸.

⁵ „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).

⁶ Ibidem, s. 242.

⁷ Ibidem, s. 243.

⁸ 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”⁹.

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”¹⁰. Sam autor *Kryzysu* zakładał w pewnym momencie możliwość rozwinięcia ontologii tak pojętego świata przeżywanego „poza transcendentalem horyzontem zainteresowań”¹¹, 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”¹².

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

⁹ Ibidem, s. 245–246.

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

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

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

rozumności, lecz jest sposobem na dotarcie do rozumności poprzedzającej wszelką możliwą obiektywizację¹³.

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”¹⁴. 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 całości¹⁵ – 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”¹⁶, 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”¹⁷.

¹³ Por. T. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendentale*, Kluwer Academic Publishers, La Haye 1971, s. 166.

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

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

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

¹⁷ 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”¹⁸, 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”¹⁹.

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”²⁰. 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”²¹. Ta ciągła oscylacja pomiędzy tym, co dane bezpośrednio, irrefleksyjnie, oraz tym, co refleksyjnie wydobywane i uświadomione, czyni z naszego kontaktu ze

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 351.

¹⁹ Ibidem, s. 164.

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

²¹ Ibidem, s. 103.

światem „niedokończone dzieło”²². 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”²³ 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 Kołakowski²⁴. 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”²⁵.

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-

²² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 428.

²³ Ibidem, s. 17.

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

²⁵ 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 „zwojnikiem” ze światem, począwszy od którego może spontanicznie działać w świecie, i „transcendentalnymi plecami” – owym odkrywanym refleksyjnie uwarunkowaniem od świata, doświadczanym jako skończoność i receptywność²⁶.

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”²⁷.

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

²⁷ 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”²⁸. 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”²⁹, 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”³⁰.

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 możliwością³¹. 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”, osięgamy 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-

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 399.

²⁹ Ibidem, s. 314, 382.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 50.

³¹ 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”³². 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”³³ – 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”³⁴. Jedynym sposobem na przebywanie „u źródła”, jednocześnie nie dając się zwieść grzechowi pierworodnemu wszelkiej filozofii, jakim jest dystansująca się refleksja, jest uczynienie atutu z nieprzezwyciężalnego 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, „wpiasane 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”³⁵.

³² M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 269.

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

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 18.

³⁵ 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”³⁶.

Percepcja rozumiana jest przez Merleau-Ponty’ego jako świadomość zróżnicowania, doświadczenie, które „otwiera nas na to, co nie jest nami”³⁷. Impercepcja, „zmieszanie z rzeczami”, pełne utożsamienie „z punktem 0”³⁸ 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”³⁹. 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*]”⁴⁰. 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”⁴¹. 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,

³⁶ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 128.

³⁷ Ibidem, s. 164.

³⁸ Ibidem, s. 130.

³⁹ Ibidem, s. 199.

⁴⁰ Ibidem, s. 258.

⁴¹ Ibidem, s. 269.

związane jest z wyrażaniem: „Mowa nie wyraża gotowego już myślenia, ale współistnieje z myśleniem”⁴². 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”⁴³, która dostępna jest intencjonalności ciała i następnie „podejmowana” przez myśl, by wyrazić intencję znaczeniową. Ta jest z początku „określoną pustką”⁴⁴, „brakiem, który próbuje się wypełnić”⁴⁵, 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”⁴⁶. 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”⁴⁷. Dzieje się tak dlatego, że pomiędzy naszymi zmysłami a pewnymi aspektami bytu istnieje naturalne pokrewieństwo („współprzyrodzoność”⁴⁸), 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-

⁴² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 199.

⁴³ Ibidem, s. 203.

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

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 204.

⁴⁶ Ibidem, s. 209.

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

⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 237.

istą deformację⁴⁹, 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”⁵⁰, 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”⁵¹. Znaczymy: 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”⁵². 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 sześcianu⁵³. Husserl posługuje się nim, by pokazać, że choć nigdy przedmiot nie jest dany jedno-

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

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

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

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

⁵³ 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”⁵⁴.

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 transcendentą, bez ontycznej maski. A same widzialne rzeczy są w końcu tylko ześrodkowane wokół ich nieobecnego rdzenia”⁵⁵.

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”⁵⁶. 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

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

⁵⁵ Ibidem, s. 229.

⁵⁶ Ibidem, s. 231.

rzeczywiście przechodnie, cała współczesna filozofia sztuki byłaby niemożliwa bądź niezrozumiała⁵⁷.

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”⁵⁸. Za sprawą tej przynależności do spoglądającego ciała rzeczy nie są czymś dodanym z zewnątrz, lecz są „inkrustowane w jego cielesności”⁵⁹. 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”⁶⁰. 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”⁶¹. 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-

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

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

⁵⁹ Ibidem, s. 21.

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 81.

⁶¹ 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”⁶².

„W tkance przygodności – zauważa filozof – tkwi wszakże jakaś struktura zdarzenia...”⁶³. 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”⁶⁴, może dzięki tej ekwiwalencji stać się początkiem kolejnego widzialnego zarysu, „widzialnego do drugiej potęgi”⁶⁵ – 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”⁶⁶.

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.

⁶² Ibidem, s. 126.

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

⁶⁴ Ibidem, s. 24.

⁶⁵ Ibidem.

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

Gary Brent Madison zauważa⁶⁷, 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”⁶⁸. 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”⁶⁹ 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”⁷⁰, 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?”⁷¹.

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.

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

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

⁶⁹ Ibidem.

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

⁷¹ 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.