

Maria Gołębiewska

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*)¹. W tekstach z tomu *Widzialne i niewidzialne* pisał o „cielesności ciała”, ale także o „cielesności języka”². Filozof zauważa tam, że to, co sam nazywa „*cogito* milczącym, jest niemożliwe”, wszelkie myślenie bowiem, ale też świadomość wymaga słów, języka³, i zestawia *cogito tacite*, milczące, oraz *cogito langagier*, językowe⁴. 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-

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

² 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.

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

⁴ Por. ibidem, s. 92.

lonym języku⁵, 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 klasyfikacji⁶ (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 wrażeniową⁷. Można też powiedzieć, że Merleau-Ponty uznaje pewną uprzedniość intencji wrażeniowej i wraz z tym gestu cielesnego czy nawet „gestu lub mimiki emocjonalnej”⁸, „gestykulacji emocjonalnej”⁹ jako pewnej reakcji wobec intencji znaczeniowej i gestu mowy (np. „słownej gestykulacji” człowieka¹⁰).

Pod znaczeniem pojęciowym słów Merleau-Ponty wskazuje znaczenie egzystencyjne, nieprezentowane wprost¹¹, które bytoby ekspresją samego istnienia, jak np. „mimika egzystencyjna”¹². Trzeba zauważyć, że filozof używa określenia „znaczenie egzystencyjne” zarówno w *Fenomenologii percepcji*, gdzie m.in. wskazuje „gestowe lub egzystencyjne znaczenie mowy”¹³, 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 otoczeniem¹⁴). 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”¹⁵, 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-

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

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

⁷ Por. ibidem, s. 234.

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

⁹ Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 209.

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

¹¹ Por. ibidem, s. 92.

¹² Ibidem.

¹³ Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 214.

¹⁴ Por. ibidem, s. 90.

¹⁵ Ibidem, s. 13.

szym przedmiotem kulturowym jest ten, przez który istnieją wszystkie inne – jest to ciało innego człowieka jako nośnik pewnego zachowania”¹⁶. 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”¹⁷. Również znaki i znaczenia (w szczególności język mówiony) są zarazem naturalne i kulturowe, gdyż „u człowieka nie ma znaków naturalnych”¹⁸. 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”¹⁹. 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 mówi²⁰. Intencja znaczeniowa to przeskok „od znaczeń, którymi rozporządzamy, do znaczeń, których budowaniem i przyswajaniem sobie właśnie się zajmujemy”²¹, od oczywistości znaczeń danych intersubiektywnie do odkrywania swoistości własnego rozumienia i danych wraz z nim znaczeń.

¹⁶ Ibidem, s. 371.

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

¹⁸ Ibidem, s. 101.

¹⁹ Ibidem, s. 165.

²⁰ Por. ibidem.

²¹ Ibidem, s. 173.

Merleau-Ponty zauważa, że „znaczenie pochłania znaki”²², np. w geście aktora, który sam staje się niewidoczny²³, 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”²⁴, 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 językowymi²⁵. 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 mowy²⁶. 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”²⁷, 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 synchronicznie²⁸. 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 zmianom²⁹.

Merleau-Ponty odróżnia dwojaki ekspresyjne posługiwanie się językiem – ekspresję „walczącą” oraz ekspresję literacką³⁰. 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-*

²² Ibidem, s. 93.

²³ Por. ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 87.

²⁵ Por. ibidem, s. 123.

²⁶ Por. ibidem, s. 43–44.

²⁷ Por. ibidem, s. 166.

²⁸ Por. ibidem, s. 160–161.

²⁹ Por. ibidem, s. 161, 174.

³⁰ 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 nonsensu³¹, 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”³², 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”³³; 2) „analiza mowy mówiącej” i hermeneutyczny charakter takiego podejścia do mowy ze względu na „rozbrzmiewanie mówienia”³⁴; 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 ekspresję³⁵.

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”³⁶. 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”³⁷. 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-struktury³⁸.

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-

³¹ Por. *ibidem*, s. 77.

³² *Ibidem*.

³³ 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.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

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

³⁷ *Ibidem*, s. 53.

³⁸ *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”)³⁹, lecz także w obrębie tych drugich pewne „struktury matematyczne”⁴⁰. 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”⁴¹). Merleau-Ponty pisze w swoich późnych pracach: „Rzecz pomyślana nie jest rzeczą postrzeżoną, poznanie nie jest postrzeżeniem”⁴² (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 znaku⁴³. 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”⁴⁴. Te byty czy „istnienia” matematyczne ujmowałyby „czyste związki”, relacje⁴⁵; dodatkowo relacje algorytmiczne „tworzą system, który nie zna czasu”⁴⁶. Natomiast język – mowa – ujmuje postrzeżenia przynależące do sfery zdarzeń, zawsze uwikłanych czasowo⁴⁷, i określa diachronicznie relacje przyczynowo-skutkowe w ich następstwie.

Merleau-Ponty pisze, że „struktura przekracza sama siebie ku swym przekształceniom”⁴⁸, czyli byłaby to struktura dynamiczna, a ów „zmienny charakter restrukturacji” pozostawałby właściwy mowie⁴⁹. W przypadku matematyki „zapominamy” o tym zmiennym charakterze restrukturacji⁵⁰, ale jest on „zawsze obecny”, gdyż „nadaje wzorowi znaczenie”⁵¹. To właśnie dzięki restrukturacji pojawia się nie tylko „nowy sens”⁵², 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 empirycznym⁵³

³⁹ Ibidem, s. 51.

⁴⁰ Ibidem, s. 50.

⁴¹ Ibidem, s. 58.

⁴² Ibidem, s. 61.

⁴³ Ibidem, s. 51.

⁴⁴ Ibidem, s. 52.

⁴⁵ Ibidem, s. 53.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, s. 52.

⁴⁸ Ibidem, s. 61.

⁴⁹ Ibidem, s. 60.

⁵⁰ Ibidem, s. 60–61.

⁵¹ Ibidem, s. 61.

⁵² Ibidem, s. 59.

⁵³ 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 pochoinnie 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”⁵⁴. 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 odmiennność, 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”⁵⁵. 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-

⁵⁴ Ibidem, s. 48.

⁵⁵ 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 transcendentna), 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 transcendentny 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”⁵⁶ (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-

⁵⁶ 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 domniemych prawidłowości w samej percepcji (wielokrotnie omawiany przykład malarstwa Cézanne'a⁵⁷, 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 filmie⁵⁸).

Autor *Fenomenologii percepcji* pisał: „Każde naukowe określenie jest abstrakcyjne, zależne i ma tylko charakter znaku”⁵⁹, 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”⁶⁰, ukazuje „więzi świadomości ze światem”⁶¹ i „zaangażowanie” świadomości „w ciało”⁶².

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

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

⁵⁸ Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 86.

⁵⁹ Ibidem, s. 7.

⁶⁰ 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.

⁶¹ Ibidem, s. 197–198.

⁶² 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”⁶³, 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”⁶⁴ (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”⁶⁵. Termin ten określałby raczej „komunikowanie się, które dochodzi do skutku”, gdy gest ekspresyjny nadawcy jest „podejmowany” i dopełniany przez odbiorcę⁶⁶. Zdaniem Merleau-Ponty'ego gest wykracza „poza siebie ku znaczeniu” i tak „siebie znosi”⁶⁷, a więc staje się podobny do znaku transparentnego – nie zatrzymuje na sobie uwagi, ale odsyła ją ku

⁶³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 215.

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

⁶⁵ Ibidem, s. 137.

⁶⁶ Por. ibidem, s. 138.

⁶⁷ 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”⁶⁸ (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”⁶⁹ (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 jednostkowe⁷⁰. 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”⁷¹. Jednostka zawdzięcza ekspresję temu, co wobec niej transcendentne – ogólności transcendentnego bytu prymarnego i sensu źródłowego oraz ogólności tego, co intersubiektywne (kulturowe i społeczne przejawianie

⁶⁸ Ibidem, s. 220.

⁶⁹ Ibidem, s. 239.

⁷⁰ Por. ibidem, s. 219–220.

⁷¹ Ibidem, s. 221.

się sensu w postaci znaczeń⁷² – 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“⁷³. 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 tła⁷⁴ już dzięki pierwotnej, prymarnej ekspresji podmiotu w cielesnym, gestowym odnoszeniu się do świata (*expression primordiale*)⁷⁵. 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 świecie⁷⁶. Natomiast ekspresja „konwencjonalna” to „emfaza”, pewne uwydatnienie w obrębie umownych, ustalonych znaczeń⁷⁷. 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”⁷⁸. 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 słucha⁷⁹. 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.

⁷² Por. ibidem, s. 146.

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

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

⁷⁵ Por. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, s. 108.

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

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

⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., s. 83.

⁷⁹ 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”⁸⁰ jako pewne pierwotne połączenie „świata i nas”⁸¹. 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”⁸². „Dziki świat” byłby nawet „źródłem, z którego wyrastają wszystkie kultury, a który jest dostrzegany dzięki nim”⁸³. Filozof rozróżnia przy tym „wymiar wertykalny bytu” – pierwotnego, surowego – i „byt horyzontalny świata”⁸⁴.

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”⁸⁵). Owo założenie dotyczące Bytu surowego jako tego,

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

⁸¹ Ibidem.

⁸² 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.

⁸³ Ibidem.

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

⁸⁵ 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.