

Joanna Michalik

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

Mowa ludzka od dawna rozlega się na Ziemi. Całe jej „rojne i gwarne królestwo” rozbrzmiewające w świecie – pisze Maurice Merleau-Ponty – jej „baśniowy mechanizm”, z chwilą, gdy zwrócić nań uwagę, gdy przestać się nim posługiwać, traci swą moc. Moc ta polega na tym, że mowa jest zdolna za pomocą skończonej liczby znaków wyrazić nieskończoność myśli, powiedzieć coś, o czym nikt wcześniej nie wiedział¹. Jak zatem podejść do fenomenu mowy, by zrozumieć i opisać tę moc? „Jeśli chcemy zrozumieć pierwotną operację mowy, musimy udawać, że nigdy dotąd nie mówiliśmy, poddać ją redukcji, bez której będzie się nam ciągle wymykać (...), musimy spojrzeć na nią tak, jak głuchy patrzy na mówiących (...)”².

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

Spojrzyć na mowę jak głuchy to spojrzeć naiwnie i ze zdziwieniem. Spojrzeć – a nie wsłuchać się – gdyż do wsłuchiwania się w mowę przywykliśmy. Swojskość tego nastłuchiwania skrywa ją przed refleksją. Mowa pozwala bowiem o sobie zapomnieć, w miarę jak udaje jej się coś wyrażać. Znika z „pola widzenia”, odsyłając do tego, co znaczy⁴. By zrozumieć podmiot mówiący, trzeba opisać go nie tylko w chwili, kiedy mówi, lecz także w chwili, kiedy musi zamilknąć. Trzeba opisać opór, jaki stawia słowo „uwięzłe w krtani, łykane (...) w momencie, gdy już miało być powiedzia-

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

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

³ Ibidem.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 116.

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

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

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

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

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

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

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

⁸ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 154.

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

Derridiańskie odczytanie genezy metafizyki jest niewątpliwie najbardziej spektakularnym filozoficznie namysłem nad znaczeniem głosu. Derrida postawił bowiem diagnozę, zgodnie z którą uprzywilejowanie wokalne artykułowanego słowa stało się podstawą poplatońskiej „metafizyki obecności”. I dlatego opatrzył ją mianem fonologocentrycznej. „Metafizyka obecności” wsparła się na głosie, na „słowie żywym” – jako tym, co najbliższe myśli, i co się wydaje najbardziej przejrzystym środkiem jej wyrazu. Tym, co sprawia wrażenie niczym niezakłóconego samoodniesienia podmiotu i gwarantuje poczucie bezpośredniej obecności dla siebie, stając się zasadą immanencji. W mowie dźwięki głosu wydają się bowiem zacierać wobec niesionego przez nią znaczenia. To, co znaczące, i to, co znaczone, się jednoczą. Głos jawi się jako „przezroczysty”, pozwalając uobecnić się pojęciu⁹. W doświadczeniu słyszenia-siebie-mówiącego dokonuje się niejako w sposób spontaniczny, na mocy samej struktury tego doświadczenia, redukcja w głosie wszystkiego, co zewnętrzne wobec powierzanej mu myśli. Tym samym – jak dowodzi Derrida – doświadczenie *phoné* miałyby stanowić źródło, z którego narodziła się metafizyka, z właściwym dla niej pojęciem bytu jako obecności, prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością i „żywego słowa” jako najbardziej bezpośredniego wyrazu myśli. I choć doświadczenie „przezroczystości” głosu jest złudzeniem, dało podstawę metafizyce, której rdzeniem stała się idea prawdy jako jedności *logosu* i *phoné*¹⁰. „Historia metafizyki – pisze Derrida – jest absolutną chęcią słyszenia własnej mowy”¹¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

„Przez zwykłe stwierdzenie, że s ł o w o m a s e n s , przekraczamy więc zarazem intelektualizm i empiryzm”¹³. Jak rozumieć ów sens? Związek słowa z jego żywym sensem nie jest zewnętrznym związkiem pomiędzy pewną idealną jednością dostępną intelektowi a materialnymi znakami, które stanowią jej reprodukcje. Mowa jest w całości motorycznością i inteligencją zarazem¹⁴. Podstawę, dzięki której słowa uzyskują sens, stanowi poziom elementarnych odniesień ciała do świata. Mowa jest ich wyróżnionym przypadkiem. Jest sposobem „pewnego używania aparatu fonicznego”, analogicznym do innych zachowań i gestów ciała. A jej sensów uczymy się tak jak posługiwania się narzędziami, widząc, w jaki sposób są wykorzystywane w danej sytuacji¹⁵.

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

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

¹⁴ Ibidem, s. 215.

¹⁵ Ibidem, s. 424–425.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 127.

z możliwych użytków ciała¹⁷. Ciało, zwracając się w elementarnym geście ku światu, ustanawia stosunek znaczący – gest wskazywania zakłada potencjalną przestrzeń odniesień, znaczeń praktycznych, w których ufundowane zostają znaczenia symboliczne. Znaczenie pojęciowe słów powstaje na gruncie znaczenia gestowego, które jest immanentne dla mowy. Pojęcie słowa jako gestu ma akcentować, że słowo nie jest wyrazem wyprzedzających je znaczeń, ale wskazaniem, a tym samym wydobyciem i utrwaleniem znaczeń rysujących się zrazu niewyraźnie w horyzoncie doświadczenia. To właśnie chce wyrazić Merleau-Ponty, stwierdzając, że mowa jest gestem, a jej znaczenie światem¹⁸.

Mowa i ontologia ciała

Ukazanie mowy jako rozwinięcia bardziej elementarnych aktywności ciała stanowi element ogólnego projektu fenomenologii genetycznej zarysowanego przez Merleau-Ponty'ego, którego celem jest odstąpienie źródłowego poziomu doświadczenia ustanawianego przez relacje ciała ze światem. Opis „człowieka transcendentnego”, a więc warunków możliwości doświadczenia – ontologia – sprowadza się dlań do ontologii ciała określanego jako „władza otwierania świata”, „moc posiadania przedmiotów”, „system możliwych działań”, „zakotwiczenie w świecie”, „aktywna transcendencja”. Stosunek elementarnych aspektów źródłowego doświadczenia własnego ciała – percepcji, motoryki, przestrzenności, czasowości, seksualności – do jego bardziej złożonych form określa Merleau-Ponty mianem ufundowania (*Fundierung*). I tak, elementarny gest ciała jest członem fundującym dla mowy, a mowa jest tym samym dla myśli. Człon fundujący – powiada Merleau-Ponty – jest pierwotny w tym sensie, że to, co fundowane, jest w nim zakorzonione, stanowi jego przedłużenie, jawi się jako doprecyzowanie lub zróżnicowanie fundującego. Tak jak mowa pozwala na precyzację i zróżnicowanie sensów wyrażanych gestem. Jednak człon fundujący nie jest pierwotny w sensie empirycznym, i to, co fundowane, nie jest jedynie jego pochodną, ale tym, przez co manifestuje się to, co fundujące, i staje się dostępne¹⁹.

Doświadczenie ciała ma tę właściwość, że jego brak jest nie do pomyślenia. Niemniej „metafizycznej konieczności ciała”, konieczności transcendentalnej, stanowiącej warunek wszelkiej faktyczności, towarzyszy jego empiryczna nieuchwytność. Ta charakterystyka dotyczy różnych płaszczyzn egzystowania ciała. Także mowy. Struktura doświadczenia ciała – pisze Merleau-Ponty – to, w jaki sposób ciało widzi siebie i słyszy, zawiera już w sobie wszystkie możliwości języka²⁰. W jaki więc sposób ciało widzi siebie i słyszy? Moja głowa jest dana widzeniu tylko w postaci końca mojego nosa i kontu-

¹⁷ Ibidem, s. 89–90.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 205.

¹⁹ Ibidem, s. 415–416.

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

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

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

²¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 111.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 113.

²⁵ Ibidem, s. 214–215.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 153.

Uchwycenie tego rodzaju wzajemnej relacji ciała i kultury staje się możliwe dzięki wykorzystaniu przez Merleau-Ponty'ego do opisu ekspresji językoznawczego rozróżnienia języka (*langue*) i słowa (*parole*). W odniesieniu do mowy rozróżnienie to przybiera postać rozróżnienia mowy wystawionej i wystawiającej. Odpowiada ono innemu wprowadzonemu przez francuskiego filozofa rozróżnieniu: słowa empirycznego i słowa transcendentalnego. Słowo w sensie empirycznym (wystawione) to język jako system fonologiczno-leksykalno-składniowy, który subiektywność zastaje, który musi przyswoić i z którym musi się zmierzyć, by realizować intencje powiedzenia komuś o czymś. Kiedy mówię, jestem „rezonatorem” słów innych, czerpiąc z zastanego w kulturze językowego repertuaru²⁷. Słowo w sensie transcendentalnym (wystawiające) to konkretne akty mowy, dzięki którym wyłaniają się znaczenia.

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

²⁷ J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 80.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 132.

mową²⁹. Dla podmiotu mówiącego jego mowa jest odmianą tych, których używano przed nim, a zarazem z konieczności ich modelem. Rozumieć język można dzięki „okrężnemu przejściu” od subiektywnego doświadczenia języka, który pozwala się wyrażać, do języka, który w odmienny sposób urzeczywistnia ekspresję, a w końcu do wszystkich języków. „Postępy psychologii i językoznawstwa biorą się właśnie z tego, że objawiając mówiącego osobnika i akt słowny tu i teraz, potrafią przejść ponad alternatywą rzeczy aktualnej i rzeczy możliwej, tego, co ukonstytuowane, i tego, co konstytuujące, faktów i warunków możliwości, przypadku i racji, nauki i filozofii”³⁰.

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

Głos: ekspresja egzystencji i intersubiektywność

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

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

²⁹ Ibidem, s. 133.

³⁰ Ibidem, s. 147.

³¹ Ibidem, s. 45.

³² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 207.

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

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

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

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

³³ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 26.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 198.

³⁵ Ibidem, s. 410–411.

³⁶ Ibidem, s. 181.

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

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

Z opisu przypadku afonii wyłania się zatem znaczenie głosu dla urzeczywistniania się egzystencji jako aktywnej transcendencji i tworzenia się intersubiektywności. Głos jest aspektem egzystowania, kierowania się ku innemu. A pozwala to dostrzec wyraźniej właśnie sytuacja egzystencjalnego zamknięcia. Słowo – dla Merleau-Ponty’ego, podobnie jak dla Heideggera – swym brzmieniem, intonacją, rytmem ujawnia sposób bycia mówiącego, jego egzystencjalne położenie⁴⁰. W zmaganiu się z problemem intersubiektywności Merleau-Ponty zauważa, że najbardziej efektywne ujęcie innego podmiotu powinno wychodzić od przyglądania się roli, jaką w postrzeganiu drugiego odgrywa szczególnie przedmiot kulturowy – język. Dążenie bowiem do

³⁷ Ibidem, s. 182.

³⁸ Ibidem, s. 185.

³⁹ Ibidem, s. 186.

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

uchwycenia drugiej podmiotowości w kontekście świadomości ucieleśnionej, poprzez analizy zachowań i percepcji, nie pozwoli uniknąć idealistycznych konsekwencji refleksji transcendentalnej. Wystarczy natomiast pokazać, że dzieje myślenia są dziejami mowy łączącej synchronicznie i diachronicznie podmioty kultury. Mowa, *logos*, określający źródłowo „człowieka transcendentnego” w jego dziejowości, jest zarazem tym, co pozwala na wystawianie jego świata w samorzutnej ekspresji, która w każdym akcie łączy to, co przeszłe, z tym, co teraźniejsze, naturę z kulturą, jednostkowe z powszechnym⁴¹. Dzięki przyswajaniu wspólnego językowego repertuaru, w autentycznym dialogu moje myśli i słowa znajdują przedłużenie w myślach i słowach drugiego. „Widzę”, jak rodzą się w nim myśli za sprawą moich słów, mogą je nawet antycypować. Słowa drugiego zaś antycypują i wywołują moje myśli, stając się tym samym żywiołem intersubiektywnej refleksji. Mówiąc, „dokonujemy refleksji w innym (...), która wzbogaca nasze własne myśli”⁴².

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

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

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

Głos i „żywa tkanka cielesności”

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

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 36.

⁴² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 200.

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 176.

⁴⁴ Ibidem, s. 74.

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

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

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

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

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

⁴⁵ J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, op. cit., s. 80.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 141.

⁴⁷ Ibidem, s. 142.

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

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

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

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem, s. 92.

⁵⁰ Ibidem, s. 148.

⁵¹ Ibidem.

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

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

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

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

⁵² Ibidem, s. 151–152.

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

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

Jack Reynolds, odwołując się do propozycji wykorzystywania Derridiańskiej kategorii *differance* do opisu cielesności⁵⁴, podkreśla właśnie, że już dla Merleau-Ponty’ego i cielesność, i język osadzone są we wspólnej strukturze „różnicy”⁵⁵. Myślenie o tej różnicy, o pęknięciu, które podmiot postrzegający odnajduje w sobie, a właściwie, którym sam jest i które przesądza o strukturze postrzeganego przezeń świata, to główny rys projektu subiektywności w myśli francuskiego fenomenologa. Ów rozstęp sprawia, że uobecnianie sensu przez mowę dla samego mówiącego jest niejako spóźnione, i często to, co powiedziane, zaskakuje mówiącego. Czasowo-przestrzenne rozsuniecie, opisane przez Derridę jako „różnia”, przez Merleau-Ponty’ego ukazane zostaje jako „rozstęp” w refleksyjności „tkanki cielesności”. „W tym sensie ciało może być z powodzeniem postrzegane jako egzemplifikacja derridiańskiej koncepcji różnicy i śladu”⁵⁶.

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

⁵⁴ Zob. V. Kirby, *Telling Flesh*, Routledge, London–New York 1997.

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

⁵⁶ Ibidem.

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

Badając pokrewieństwo obu francuskich filozofów w podejściu do problematyki języka, Reynolds podkreśla obecny szczególnie w *Widzialnym i niewidzialnym* dekonstrukcyjny zwrot w fenomenologii⁵⁷. Nie sposób nie dostrzec zbieżności zamysłów dekonstrukcji tradycyjnej metafizyki w myśli Derridy i Merleau-Ponty'ego. Leonard Lawlor dowodzi wręcz, że czytając późne pisma Merleau-Ponty'ego oraz *Głos i fenomen*, nie można się oprzeć wrażeniu, iż mamy do czynienia z pracami tego samego filozofa. Zbieżność rozstrzygnięć Derridy i Merleau-Ponty'ego dotyczących problematyki języka odsłania się, jak podkreśla Lawlor, dzięki terminowi *écart*, używanemu przez Merleau-Ponty'ego do opisu relacji w obrębie „żywej tkanki cielesności”, której mowa stanowi jeden z aspektów⁵⁸ – terminowi bliskiemu Derridiańskiej *différance*.

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

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

Sam Merleau-Ponty – szczególnie w swej późnej refleksji – wydaje się przejawiać ambiwalentny stosunek wobec własnego myślenia o doświadczeniu ciała w kategoriach różnicy oraz nie doceniać odsłoniętego przez siebie w doświadczeniu głosu i całości zmysłowości „rozstępu”. Podkreśla, że

⁵⁷ J. Reynolds, *Merleau-Ponty and Derrida: Intertwining, Embodiment and Alterity*, Ohio University Press 2004, <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=4041/>. W podobny sposób o późnej myśli Merleau-Ponty'ego pisze Jacek Migasiński. Zob. J. Migasiński, *Merleau-Ponty*, op. cit., s. 94.

⁵⁸ L. Lawlor, *The Need for Survival: The Logic of Writing in Merleau-Ponty and Derrida*, <http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/4/lowlor.html>.

⁵⁹ W. Welsch, „Na drodze do kultury słyszenia”, przekł. K. Wilkoszewska, w: *Przemoc ikoniczna czy nowa widzialność*, red. E. Wilk, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 62 (p.).

nie jest on żadną „wyrwą” w strukturze doświadczenia. Nie jest *hiatusem*, ontologiczną próżnią między głosem artykułującym słowo i głosem słyszalnym, między tym wybrzmiewającym „od wewnątrz” a tym dźwięczącym „na zewnątrz”. Ów rozstęp zaciera bowiem nieustannie byt ciała, mieszający się z bytem świata. Jest on „zerowym naciskiem”, „solidnym, nieporuszonym wiązadłem” między dwoma stałymi bytami, dzięki czemu przystają one do siebie.

U podłoża dążenia do zatarcia owego „rozstępu” leży zamysł Merleau-Ponty’ego ostatecznego uwolnienia fenomenologii od opozycji klasycznej metafizyki. Zamysł ten wydaje się jednak prowadzić do rozmycia problematyki języka. Wpisanie zjawiska mowy w ontologię „tkanki intercielesności” oznacza, że już samo nasze istnienie jako bytów postrzegających, jako bytów, które zwracają świat ku niemu samemu, wystarczy, by mogła powstać mowa o świecie. „Szkielet ontologiczny” ludzkiego ciała – by powtórzyć formułę Merleau-Ponty’ego – to, jak ciało widzi siebie i słyszy, pokazuje, że w strukturze jego niemego świata dane są wszystkie możliwości języka. Podmiot mówiący przestaje stanowić szczególne „miejsce” odzwierciedlania prawdy i jej wypowiedania. Raczej już zawsze tkwi on w prawdzie, prawda go spowija i przenika. A w mowie podmiotu przemawia sam świat.

Podobnie jak ciało, opisywane w *Fenomenologii percepcji* jako „ciało własne”, w *Widzialnym i niewidzialnym* ulega rozproszeniu w „żywej tkance cielesności”, tak zostaje w niej rozproszona mowa podmiotu. Mowa, w tym mowa filozofii, jest po prostu samym bytem, który mówi w nas. A przecież w subiektywnym doświadczeniu mowa jest artykulacją granicy między podmiotem a dostępnym mu światem. Dlatego najbardziej interesujący etap refleksji Merleau-Ponty’ego to ten, gdzie różnice konstytutywne dla doświadczenia mowy nie ulegają jeszcze rozmyciu. Krytyka metafizyki, podjęta przez francuskiego filozofa, zmierzała do przekroczenia opozycji myślącego podmiotu i przedmiotu, świadomości i świata, myśli i mowy. Czy jednak nie posunęła się za daleko, docierając do miejsca, w którym rozpuszczenie w sobie tych opozycyjnych członów skazuje filozofię na milczenie?⁶⁰ – pyta Iwona Lorenc. Jeśli bowiem przez mowę przemawia sam byt, to jak o ów byt zapytać? A może w ogóle pytać nie trzeba, jeśli stwierdzić, jak Merleau-Ponty, że filozofia jest bytem mówiącym w nas? „Pytanie filozofii o byt jest pytaniem bytu o samego siebie, «pytaniem do drugiej potęgi», i nie tyle zwraca się ono do bytu, ile do niego powraca, bo od zawsze tkwi już w nim”⁶¹.

Gdyby jednak obstawać przy filozoficznej wadze ukazania owego właściwego dla subiektywności „rozstępu”, opisanego w *Fenomenologii percepcji* jako „luka na poziomie głowy”, a w *Widzialnym i niewidzialnym* jako *écart*, okaże się, że Merleau-Ponty’emu udaje się znacznie skuteczniej zrealizować zamysł Derridy – uchwycić „źródłową różnicę” w strukturze doświadczenia *phoné*. Ukazać wyraźniej, że struktura ta jest złożona i nieprzejrzysta,

⁶⁰ Zob. I. Lorenc, „Logos estetyczny. Merleau-Ponty’ego ejdetyka języka sztuki”, *Sztuka i Filozofia* 1993, nr 6, s. 50.

⁶¹ J. Migasiński, *W stronę metafizyki...*, op. cit., s. 221.

że stanowi nawarstwienie różnych typów obecności, ich równoczesne splatanie się ze sobą i różnicowanie. Że nie ma charakteru bezpośredniego przylegania *phoné*, jako subiektywnej obecności, do wyrażanego przezeń sensu przedmiotowego. Te dwa aspekty nieustannie przechodzą w siebie i się sobie wymykają. W „odstęp” pomiędzy nimi wkracza właśnie inny podmiot, gdyż wokalna artykulacja, która dla mnie samej może mieć charakter zaledwie zbędnego rezonansu, jest sposobem uobecniania się innym. Jest on warunkiem zawiązywania się intersubiektywności, czyli transcendentalnej subiektywności *sensu stricto*. „W akcie mowy, jego tonie oraz stylu podmiot potwierdza swoją autonomię, nic bowiem nie jest mu bardziej właściwe, a tymczasem jednocześnie i bez sprzeciwu zwraca się ku wspólnocie językowej (...)”⁶². Mój głos nie jest w pełni dany ani od wewnątrz, ani od zewnątrz. Z obu tych perspektyw dociera zaledwie jako echo artykulacji, którym rezonuje, i które odbiera ciało, a jednocześnie stanowi on rozwinięcie egzystencji – jej ekspresję – odzwierciedla jej modulację – swą siłą, afektywnym zabarwieniem. Wreszcie odmową wydania.

Mowa jawi się więc jako najpełniejsza postać urzeczywistniania się aktywnej transcendencji, którą jest cielesność. Przez mowę „człowiek transcenduje siebie ku nowemu zachowaniu albo ku innemu człowiekowi, albo ku własnemu myśleniu”⁶³. Mowa jest ruchem transcendowania również siebie samej: to ów ruch stanowi tkwiącą w mowie moc wyrażania nieskończonej liczby znaczeń za pomocą skończonych środków. Zdolność tworzenia – istota człowieka – „w żadnym dziele cywilizacji nie odstawia się może z taką oczywistością jak w twórczości samego języka”⁶⁴.

„Głosy ciszy”

Szczególnie rozważania Merleau-Ponty’ego nad twórczym potencjałem mowy, jaki ujawnia się w ekspresji artystycznej, dowodzą, że konstatacja, iż w mowie przemawia sam byt, jest niewystarczająca. Zanim bowiem przemówi, jest jedynie „głosami ciszy”, milczeniem, tym, co stawia opór językowi. I co trzeba dopiero zmusić do mówienia, zmuszając jednocześnie mowę do modyfikacji jej zasobów dla wyrażenia tego, co jeszcze niewyrażone. Problem twórczej ekspresji Merleau-Ponty rozpatruje, posługując się wspomnianym już rozróżnieniem mowy wysławiającej i mowy wysłowionej. Za tę pierwszą uznaje przede wszystkim ekspresję artystyczną. Jednak każda potoczna wypowiedź, czerpiąc z repertuaru zastanego języka, może okazać się twórcza. W każdej wypowiedzi może się ujawnić ów „baśniowy mechanizm”, który w zagadkowy sposób umożliwia wysłowienie nieskończoności myśli przy użyciu skończonego zbioru znaków. Każda wypowiedź może uzyskać swoisty „styl”, wprowadzając modyfikacje w przyswojony język.

⁶² M. Merleau-Ponty, *Pochwała filozofii*, przekł. K. Mrówka, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2003, s. 52.

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

⁶⁴ K. Goldstein, „L’analyse de l’aphasie et l’essence du langage”, *Journal de psychologie* 1933, s. 496, cyt. za: ibidem, s. 217.

By uchwycić mowę w jej rodzeniu się, najlepiej jednak zwrócić się ku autentycznie nowatorskiej literaturze, w której wyraźnie widać wyłanianie się nowych znaczeń i przekształcanie starych. Taki nowy język wynika z przecucia przez twórcę owej mocy tkwiącej w języku – mocy polegającej na możliwości czynienia nieskończonego użytku ze skończonego repertuaru środków wyrazu – i zapanowania nad nią dla tworzenia i wyrażania nowych znaczeń. Taki język może być zrazu nieczytelny: „(...) słowo prawdziwe, znaczące, które w końcu uobecnia «to, co nieobecne we wszystkich bukietach», i wyzwala sens uwięziony w rzeczy, w porównaniu z użytkowaniem empirycznym, jest tylko milczeniem (...)”⁶⁵. Według zdroworozsądkowego pojmowania języka znakom przypisane są trwałe znaczenia, dzięki którym odnoszą się one do rzeczy. Przekonanie to jest związane z przeświadczeniem, że mowa mówi jedynie to, o czym już wcześniej wiadomo. Jest iluzją, że wszystko pozostałoby takie samo, gdyby mowy wcale nie było. Słowo ekspresyjne nie da się zredukować do znaku pewnej zrodzonej wcześniej myśli, będącego jedynie szyfrującym ją „dźwiękiem płynącym w powietrzu lub śladem muszych łapek na papierze”⁶⁶. Słowo ekspresyjne „krąży po omacku wokół intencji znaczącej, której nie prowadzi żaden sens, która sama dopiero go pisze”⁶⁷. W mowie twórczej znaczenie pojawia się wprawdzie w konkretnej konfiguracji znaków, a jednak unosi się ponad nimi, poza nie wykracza. Wybucha ponad znakami, a przecież jest tylko ich szczególną wibracją – pisze Merleau-Ponty w *Prozie świata*⁶⁸. Rozkosz, która może płynąć z doświadczenia tej mocy języka, wynika być może z doświadczenia jego ambiwalencji – z zadowolenia w języku, który jednak pozostaje tajemniczy, często stawiając opór mówiącemu i piszącemu, ale nagle na powrót może stać się im powolny, nie tracąc nic ze swej tajemnicy.

Rozróżnienie mowy wysłowionej i wystawiającej to sedno teorii znaczenia, jaka wyłania się z fenomenologii Merleau-Ponty’ego. Sedno rozumienia relacji między elementami znaczącymi a elementami znaczonymi języka. Pozwala ono odpowiedzieć na pytanie o źródło tkwiącej w języku mocy wyrażania nieskończoności myśli za pomocą skończonej liczby znaków, mocy transcendowania samego siebie. Podstawową własnością słowa ekspresyjnego jest to, że „element znaczony wychodzi zawsze poza element znaczący, którego rola polega właśnie na umożliwieniu tego przekroczenia”⁶⁹. W gruncie rzeczy ta różnica, ta dysproporcja, ten nadmiar cechuje każdą żywą mowę. Dla mówiącego to, co ma on do wyrażenia, intencja znacząca, jest wprawdzie jedynie nadmiarem tego, co chce on wypowiedzieć, w stosunku do tego, co już wypowiedziane, jest „niemyim życzeniem”, by ożywić i przekształcić dostępny repertuar słów. Jeśli o istocie mowy decyduje związek elementów znaczących ze znaczonymi, nie jest on dla Merleau-Ponty’ego tym,

⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł...*, op. cit., s. 119.

⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 43.

⁶⁷ M. Merleau-Ponty, *Oko i umysł...*, op. cit., s. 121.

⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *Proza świata*, op. cit., s. 51–52.

⁶⁹ Ibidem, s. 166.

co poprzedza ekspresyjny akt, lecz tym, co ustanawiane jest w wyniku tego aktu. Mowa wyraża zarówno przez słowa, jak i przez to, co pomiędzy słowami. Przez to, o czym mówi, jak i przez to, o czym nie mówi. Aby uwolnić potencjał języka wystawiania nowych znaczeń, aby wydobyć „głosy ciszy” z milczenia, nie potrzeba wiele – „lada wahanie, lada odmiana głosu, dobór pewnej składni wystarczą do jego modyfikacji”⁷⁰. Dlatego w kontekście rozważań Merleau-Ponty’ego na temat „głosów ciszy” – ukrytej i nieograniczonej potencji mowy – można umieścić również ironię. Tym, co pomiędzy słyszalnym słowem a „głosami milczenia”, jest właśnie ironia. Właściwe – jak powiada Merleau-Ponty – zadanie filozofii⁷¹. Ironia pozwala wypowiedzieć nie wprost to, o czym wydaje się milczeć.

Uznając ironię za zadanie filozofującego podmiotu, Merleau-Ponty podąża za Kierkegaardem. Dla duńskiego filozofa ironia – zgodnie z jej Heglowskim określeniem jako nieskończenie absolutnej negatywności – stanowi zasadniczy, aprioryczny, najbardziej abstrakcyjny rys subiektywności. Tak rozumiana ironia znajduje wyraz w zdolności negowania tego, co zastane: faktu, pojęcia, języka. Najpospolitszą formą ironii jest poważne mówienie o czymś nietraktowanym na serio lub, odwrotnie, mówienie kpiące o tym, co traktowane poważnie. Ironia jest więc sposobem maskowania się podmiotu mówiącego, sposobem ujawniania – ale skrywającego. I jego wolnością: możliwością wyrażenia za pomocą zużytych słów czegoś innego niż ich utrwalony sens. „Mówić w ten sposób, aby w mowie zajaśniała wolność (...). Tym jest właśnie ironia”⁷² – powiada Merleau-Ponty w *Pochwale filozofii*. Ironia jest właściwym zadaniem filozofa, o ile próbuje on wciąż na nowo wypowiadać siebie i świat, prawdę w jej wydarzaniu się. Jest utrzymywaniem dystansu do już osiągniętego rozumienia. Wyrazem świadomości, że sens świata znajduje się *in statu nascendi* i że pozostanie on „dziełem niedokończonym”.

Ironia nadaje mowie niebezpieczną lekkość. Jest możliwością rozchwiania jej znaczeń. Skrycie drąży mowę, naruszając utrwalone związki między tym, co znaczące, a tym, co znaczone. Pozwala mowie nie „nazywać rzeczy po imieniu”, rozdwaja jej intencje. Podwojenie intencji wypowiedzi – na sens jawny i sens ukryty – charakterystyczne dla ironii, jest właśnie jednym z najwyraźniejszych, a zarazem elementarnych przykładów, gdy mowa zaczyna wystawiać nowe sensory, nie potrzebując niemal niczego spoza tego, co już wysłowione. Już prosta ironiczna modyfikacja ujawnia więc potencję mowy, o której uchwycenie chodziło Merleau-Ponty’emu. Moc wypowiadania nieskończoności myśli za pomocą skończonej liczby znaków. Ujawnia obecny w mowie ruch transcendencji. Ujawnia, że mowa wysłowiona potrzebuje niewiele, by stać się wystawiającą. Rodzi się pomiędzy słowem a milczeniem – często już w odcieniu, jakim zabarwia mowę intonacja głosu.

⁷⁰ Ibidem, s. 164.

⁷¹ M. Merleau-Ponty, *Pochwała filozofii*, op. cit., s. 56.

⁷² Ibidem, s. 40.

**The Voice – Transcendence in Language.
On Merleau-Ponty's Phenomenology of Speech**

The article presents Maurice Merleau-Ponty's phenomenology of speech. Its main focus is the experience of the vocal dimension of speech as bringing out the existential, intersubjective and transcendent meaning of speech. In confrontation with Derrida, who argues that the privilege given to the experience of voice founds the metaphysics of presence and thereby makes it phonologocentric, Merleau-Ponty's view of speech and voice appears as overcoming the metaphysics of presence.