

Iwona Lorenc  
Uniwersytet Warszawski  
e-mail: lorenc@cyberia.pl

## Ontologizacja języka a koncepcja źródłowego logosu w ujęciach Heideggera i Merleau-Ponty'ego

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2017.006>

Zadaniem niniejszego szkicu jest wydobyć istotnych – moim zdaniem – rysów koncepcji, usytuowanej na linii Heideggerowskiej interpretacji fenomenologii, która staje się możliwa dzięki jej – dokonanemu przez Heideggera – hermeneutycznemu otwarciu.

Chodziłoby o wydobyć – za wybranymi ujęciami fenomenologii, głównie za Merleau-Ponty'm – ruchu ukazywania się nam świata (stawania się świata fenomenem) jako głęboko językowego i zarazem związanego z bazowymi strukturami naszej egzystencji; o pokazanie, jak dalece ów ruch fenomenalizacji związany jest z – wpisanym w nasze fundamentalne doświadczenie percepcyjne – widzeniem świata „jako” z jego interpretacją. Zasadnicze znaczenie będzie miała w owym ujęciu Heideggerowska kategoria *Als*.

Problematyka ta nabiera doniosłości w związku z kierunkowaniem współczesnej humanistyki na badania nad potrzebą i możliwością pogodzenia dwóch aspektów nowoczesnego doświadczenia, z których jeden jest aspektem uczestnictwa i zanurzenia w doświadczeniu, a drugi – aspektem dystansu refleksyjnego wobec owego uczestnictwa.

## Hermeneutyczna otwartość struktury *Dasein* u wczesnego Heideggera jako inspiracja dla fenomenologii

U wczesnego Heideggera odnajdujemy przeświadczenie, że język wyrasta ze struktury, która ma wcześniejszy (źródłowy charakter) i jest hermeneutyczną strukturą „Als” („jako”). Ma ona związek z kategorią Otwartości (*Erschlossenheit*) polegającą na możliwości bycia-odkrytym, pierwotnej wobec języka. Dzięki owej otwartości ontologicznej *Dasein*, którą Heidegger określa w kategoriach „jako” (*Als*) staje się możliwa predykcja, możliwy jest język. W wykładach fryburskich i marburskich problematyka języka jest podbudowana badaniami nad ontologiczną strukturą *Dasein*. Bazowe składniki tej struktury, jakimi są *Befindlichkeit* i *Versteien* („położenie” i „rozumienie”), wraz z wydarzeniem języka (jako *Rede* – mową) – jako fundamentalną artykulacją *Dasein*, poprzedzają i warunkują inne momenty charakterystyki życia ludzkiego. Poprzez mowę wydarza się Bycie, dany jest nam logos. Temat ten w odniesieniu do zbieżności pomiędzy Heideggerem i Arystotelesem rozwija przekonująco Franco Volpi<sup>1</sup>: logos przejawia się dzięki otwartości (*Erschlossenheit*) przysługującej *Dasein*, która na poziomie prewerbalnym stoi u podstaw wszelkich sensownych, językowych i niejęzykowych zachowań człowieka.

W nasz rozumiejący stosunek do świata wpisany jest zatem hermeneutyczny dystans, zdolność interpretacyjnego sytuowania się wobec świata postrzeganego „jako”. Konstatacja ta dotyczy zarówno wczesnego Heideggera, jak i wielu poheideggerowskich wersji fenomenologii, m.in. Merleau-Ponty’ego i innych przywoływanych w niniejszym eseju oraz niewymienianych tu fenomenologów, takich jak Richir, Maldiney, Waldenfels, Schmitz.

Zaznaczmy jednak, wychodząc naprzeciw możliwym nieporozumieniom, że nie chodzi tu o idealistyczne założenie pierwotności refleksji wobec innych składników naszego doświadczania świata. „Als” – hermeneutyczna szczelina pomiędzy nami i światem – może być równie dobrze opisywana w kategoriach naszego cielesnego i intercielesnego bycia w świecie i stanowi dopiero miejsce narodzin refleksji oraz jej artykulacji werbalnych. Jest ona bowiem prymarną strukturą rozumienia i znaczeniowości. To z niej wyrastają funkcje ekspresywne i przedstawieniowe aktów mowy. Spontaniczna, rozumiejąca aktywność *Dasein* polega zarówno na projektowaniu świata, jak i przedstawianiu go „jako”.

---

<sup>1</sup> Por. F. Volpi, *La question du logos chez le jeune Heidegger*, w: *Heidegger 1919–1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, ed. J.-F. Courtine, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996.

W poheideggerowskich wersjach fenomenologii język jest ekspresją i zarazem przesłaniająco-odstłaniającą reprezentacją świata, który został już wcześniej wyartykułowany w rudymmentarnych strukturach naszego faktycznego bycia-w-świecie. U wczesnego Heideggera otwartość *Dasein* manifestuje się zarówno w modalnościach językowych, jak i – przedjęzykowych, prewerbalnych. W przeciwieństwie do późnego Heideggera, który (szczególnie w *Der Weg zur Sprache* z 1959 r.) zmienia swoje stanowisko wobec języka i kładzie nacisk nie tyle na funkcję ekspresywną i przedstawieniową, ile na funkcję symboliczną języka, hermeneutyczna otwartość *Dasein* wczesnego Heideggera (zwłaszcza struktura *Als*) pozwala związać fenomenologiczne i hermeneutyczne motywy owego – interesującego przywoływanych tu filozofów – ruchu ukazywania się nam świata. Powiedzielibyśmy: jest kluczowa dla stawania się świata fenomenem. Zarówno fenomenologia genetyczna Husserla, jak i – idąca znacznie dalej fenomenologia cielesności Merleau-Ponty'ego – wyznaczają ścieżkę fenomenologii otwartej hermeneutycznie na prewerbalne artykulacje naszego bycia w świecie.

Merleau-Ponty (zwłaszcza w swych późnych pracach) uznaje takie obszary, jak język, artykulacje artystyczne, filozoficzne i naukowe za rodzaj spotęgowania tego pierwotnego, zmysłowego doświadczenia, które w dialektyce widzialnego i niewidzialnego wyłania obecność świata. Głównym bohaterem tego „dramatu” widzialności i niewidzialności nie jest ani postrzegający podmiot, ani postrzegające i postrzegane ciało, lecz jest nim byt. To byt „czyni siebie widzialnym” w noszącej cechy Heideggerowskie grze odkrycia i zakrycia.

Chodzi tu zatem o przebycie koła ujawniania się sensu. Podkreślimy przebycie, a nie opis z pozycji zewnętrznego obserwatora. Filozofia sama jest doświadczeniem ekspresji bytu, przysługującej doświadczeniu tej ekspresji dialektyki widzialnego i niewidzialnego.

Widzialne (w znaczeniu tego, co może się ukazać) stanowi zasadę bytu, jego żywioł, element. W postrzeganiu świata, w sztuce, w filozofii, a nawet w nauce uczestniczymy w stawaniu się widzialnym bytu. Staje się on widzialny w nas, artykułowany – również językowo – w naszym doświadczeniu. Nie my jednak, w naszej świadomej aktywności obdarzonych wolą podmiotów, konstytuujemy sens świata. Kryje się on w dialektyce widzialnego i niewidzialnego, a ludzka aktywność, słowo i myśl, to tylko momenty tego dialektycznego ruchu; sens jest do nich nieredukowalny. Filozofia, nauka, sztuka to sposoby „mowy bytu”, sposoby nieskończonego ustanawiania tajemnicy jego sensu i nigdy niespełnionego odkrywania tej tajemnicy<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Wykorzystuję w tym miejscu swoje wyniki badań z książki *Świadomość i obraz. Studia z filozofii przedstawienia*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001.

Mówiąc inaczej, hermeneutyczna otwartość fenomenologii oznacza ukierunkowanie jej badań na przestrzeń różnicy i napięć między tym, co empiryczne i transcendentálne; między tym, co dane i zanurzone w strukturach przedrozumienia a tym, co ujęte w aprioryczne struktury samorozumienia podmiotu transcendentálnego.

Przeźren powyższych napięć pojawia się i jest artykułowana już w klasycznej, Husserlowskiej wersji fenomenologii. Tkwi ona w kluczowym dla pełnego zrozumienia jej intencji, eksplorowanym przez Husserla, napięciu między sensem i znaczeniem. Dla autora *Sądu i doświadczenia* bowiem potencjalność przedmiotu jgo bycia „jakimś” w naszym zmysłowym postrzeżeniu, jego źródłowa pasywność, która jest zdolnością do bycia postrzeżonym, kieruje „hermeneutykę zmysłowości” ku otwartości pola apercepcji i pozwala ją interpretować jako próbę zdania sprawy z faktyczności świata, która przerasta transcendentálną subiektywność. Świat jest bowiem dla subiektywności transcendentálnej tyleż czymś danym, ile produktem jej sensotwórczej aktywności.

Toteż Heideggerowska fenomenologia, inspirowana przez wskazane możliwości tkwiące u Husserla, nie ogranicza pola badań do struktury noetyczno-noematycznej, ale też nie jest też wyłącznie fenomenologią pasywnej odbiorczości, której źródło ma niepojęty i niedotknięty znaczeniem charakter. Owszem, zdaje ona sprawę z naszej odbiorczej wrażliwości na to, co wymyka się skodyfikowanym strukturom poznawczym, na oddziaływanie i przedpojęciowy przekaz płynący ze świata, w którym jesteśmy zanurzeni. Zawsze jednak to nasze zanurzenie w świecie, jego faktyczny wymiar – jak chciałby to widzieć wczesny Heidegger – nosi w sobie cechy rozumienia, które ma charakter prewerbalnych strukturacji sensotwórczych. To z nich (co dostrzegał Husserl) wyrastają ujęcia językowe.

Egzystencjalny, aistetyczny, zmysłowy cielesny i intercielesny poziom owych ukształtowań (ów milczący logos przedjęzykowy, jak powiedziałby Merleau-Ponty) staje się zadaniem dla nowej hermeneutyki zmysłowości oraz dla fenomenologii otwartej na tak rozumianą hermeneutykę. W pewien zmodyfikowany przez Heideggera sposób, kontynuuje ona drogę fenomenologii genetycznej Husserla i realizuje – idąc dalej niż on sam mógł to uczynić – jeden z jego ważniejszych zamiarów: zamiar wskazania i filozoficznego ujęcia ruchu fenomenalizacji świata, w którym – jako żywi, czujący, działający i rozumiejący ludzie – jesteśmy zanurzeni; warunków i procesów, na mocy których świat ukazuje się nam jako fenomen.

Świat jest więc – zgodnie z powyższym kierunkiem interpretacji oraz z przywoływanymi wcześniej ustaleniami Heideggera – tym co, dane; zawsze jednak jest on dany „jako” (*Als*), zawsze jest dany w hermeneutycznym projekcie, który nie jest sprawą dowolnej decyzji podmiotu, ale – w kolisty sposób, również poprzez znaczeniowe artykulacje – za-

świadczą o naszym byciu-w-świecie i zarazem o otwartości przysługującej faktyczności ludzkiej egzystencji.

## Logos *Lebensweltu* a powołanie filozofii: Husserl, Derrida, Merleau-Ponty, Ricoeur

W *Sądzie i doświadczeniu* oraz w *Kryzysie* Husserl przyjmuje perspektywę dystansu zarówno wobec świata życia i naturalnej percepcji, z której wyłaniają się formy naukowej obiektywności, jak i wobec owego zanurzonego w świecie życia, „mierzalnego” świata kultury i nauki. Ów dystans (owa pozycja „pomiędzy”) oznacza – zauważa trafnie Derrida – iż Husserl swoje zadanie jako filozofa (poznawania „bytu jako bytu”) podporządkowuje odwiecznemu – nierozzerwalnie związanemu z początkami metafizyki, wręcz filozofii jako takiej – imperatywowi racjonalności.

„Wobec kryzysu nauk, filozofii, człowieczeństwa – czytamy w tej samej pracy Derridy – trzeba więc obudzić ten ideał rozumu i przywrócić mu jego funkcję archontyczną. W tym sensie fenomenolog jest „funkcjonariuszem ludzkości”, bo tylko jedność tego racjonalnego zadania może ugruntować i ocalić jedność człowieczeństwa. [...] I kiedy Husserl odmładza i przystosowuje do fenomenologii wszystkie podstawowe pojęcia metafizyki (*arché, telos, entelechia* itd.), używa ich w ich najpełniejszym, najpełniej odtworzonym sensie”<sup>3</sup>.

Patos owego aporetycznego metafizycznego powołania filozofii wykraczającej poza metafizykę będzie towarzyszył zmagającemu się z siłą ciężenia metafizycznych pojęć i rewidującemu tradycję europejskiego racjonalizmu Heideggerowi. Odezwie się echem u wielu współczesnych, korzystających z lekcji Heideggera, fenomenologów. Na przykład Merleau-Ponty – jak to deklaruje w *Widzialnym i niewidzialnym* – chciałby „odnaleźć ‘logos *Lebensweltu*’ [...], odkryć ‘historię organiczną’ pod historycznością, która przez Kartezjusza została ustanowiona jako nieskończony horyzont nauki”<sup>4</sup>.

Merleau-Ponty’owski opis logosu *Lebensweltu* na nowo „stawia problem stosunku między racjonalnością i funkcją symboliczną”. Ponowne przemyślenie funkcji języka i mowy jest dla francuskiego filozofa „drogą do ‘człowieka wewnętrznego’ oraz ‘korzeni świata’”, „wprowadza na

---

<sup>3</sup> J. Derrida, *Fenomenologia i domknięcie się metafizyki. Wstęp do myśli Husserla*, przeł. M. Kowalska, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, red. I. Lorenc, J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 158; tekst opublikowany najpierw po grecku w piśmie *Epokhè*, Ateny, luty 1966, następnie po francusku w czasopiśmie *Alter*.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Warszawa 1996, s. 172.

nowo świat mityczny"<sup>5</sup>. Pod powierzchnią przedstawień symbolicznych kultury – i poprzez nie – pulsuje ta, zakorzeniona w nieoswojonym świecie postrzeżeniowym ukryta moc kształtowania wynurzających się figur sensu.

Rozciągając swoje rozumienie tego, co językowe na szeroko ujmowane pole percepcyjnych i kulturowych doświadczeń, takich jak np. ekspresja cielesna czy sztuki wizualne, relacje znaczeniowe języka sprowadza do istotnych, ale nie najważniejszych sposobów jego istnienia, funkcjonowania i oddziaływania. Renaud Barbaras<sup>6</sup> słusznie zauważa, że dla Merleau-Ponty'ego pierwotna percepcja i przysługująca jej ekspresja jest fundowaniem sensu, inauguracją porządku, natomiast aktywność artystyczna nie jest niczym od tej percepcji oderwanym, lecz jest jej przedłużeniem, wydobyciem i urzeczywistnieniem jej najbardziej istotnych momentów.

Merleau-Ponty w typowej dla późnej nowoczesności przestrzeni niezgody na opozycję natura – kultura umieszcza swoją koncepcję bytu nieoswojonego, gdzie każdy akt mowy odtwarza na naszych oczach i przy naszym współdziałaniu to wiecznie bijące źródło, jest powrotem do *Ursprung*. Jest w tym sensie powrotem do „mowy mitycznej”, „monumentalnej”<sup>7</sup>. Łączy to, co synchroniczne i to, co diachroniczne, proces i strukturę w dynamiczne kształtowanie ulokowane pomiędzy (mówiąc po lacanowsku) „mówieniem” i „mową”. Wyrasta ono ze swego tła, amorficznego, percepcyjnego podłoża, które jest amorficzne tylko jako tło, w odróżnieniu od formy; patrząc od strony genezy jest ono początkowym kształtowaniem. Wińczy rozpoczęte tam dzieło jego formowania. Prowadzi do wyłaniania się i konstytuowania określonego świata, ustanawia jego nowe, interpretacyjne konteksty. Słowem: działa, ma performatywną – sprawczą i prawodawczą moc (również tak, jak to widzi Austin).

W pracy Ricoeura pt. *Struktura a znaczenie w mowie*<sup>8</sup> czytamy: „Kiedy Husserl stwierdza, że wszelka świadomość jest świadomością czegoś, że wszelka świadomość jest świadomością intencjonalną, stara się umieścić znak wraz z jego dynamiką o wiele niżej, niż mowa [...]. Cała filozofia, która wyszła z fenomenologii, w szczególności filozofia Merleau-Ponty'ego, poświęca się owej mocy znaczenia czegoś, która jest uprzednia wobec mowy i w której mowa tkwi. Jakoż Merleau-Ponty wykazuje nam, że w najbardziej elementarnym postrzeżeniu relacje, które zachodzą między zmysłami, między zmysłami a motorycznością, między ja-

<sup>5</sup> Ibidem, s. 174.

<sup>6</sup> R. Barbaras, *Sentir et Fair*, w: *Phénoménologie et l'esthétique*, red. E. Escoubas, Encre Marine, Paris 1998.

<sup>7</sup> Por. ibidem, s. 186.

<sup>8</sup> P. Ricoeur, *Struktura a znaczenie w mowie*, w: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. J. Skoczylas, Warszawa 1985, s. 285–286.

kościami, między przedmiotami itp. stanowią rodzaj znaczącej tkanki, która umożliwia mowę. Mówimy, bo w naszym życiu elementarnym jest coś w rodzaju pierwotnej mocy znaczenia czegoś, na której mowa będzie się artykułować<sup>9</sup>.

Należy podkreślić szczególną wagę tego ujęcia. Wskazuje ono bowiem na hermeneutyczne otwarcie Merleau-Ponty'ańskiej fenomenologii. Zadanie hermeneutyki Ricoeura jest, jak wiadomo, odmienne od Husserlowskiego i różne niż zadanie Merleau-Ponty'ego. Tym jednak, co łączy tych filozofów i co pozwoliło wygłosić Ricoeurowi powyższą opinię, jest przeświadczenie, że mowa stanowi jedynie szczególny przypadek artikulacyjny czegoś bardziej podstawowego niż ona sama. Czegoś, co wymaga interpretacyjnego wydobycia.

Dla Merleau-Ponty'ego sztuka, interpretowana jako wydarzenie tak rozumianego języka, nabiera rangi tego, co źródłowe. Doświadczenie estetyczne pozwala nam bowiem wrócić do cielesnej percepcji świata, gdzie niepotrzebne jest pośrednictwo dyskursu pojęciowego. Zarazem jednak, co brzmi paradoksalnie, nie dyskurs pojęciowy, lecz właśnie to doświadczenie jest „bliżej” istoty samego języka. Chodzi tu o język jeszcze nie wypowiedziany, „język ciszy”. Po to, aby do niego dotrzeć, trzeba przedrzeć się przez zniekształcające bariery języka pojęć. Zadanie to jest dla filozofa trudne. Wymaga ono bowiem – jak czytamy w *Widzialnym i niewidzialnym* – „...mówienia [...] nie zgodnie z regułami znaczeń słów właściwych językowi zastanemu, lecz mówienia poprzez być może trudny wysiłek posługiwania się nimi dla wyrażenia ponad nimi samymi naszego niemeo kontaktu z rzeczami, kiedy nie są jeszcze rzeczami wypowiedzianymi”<sup>10</sup>.

## ○ nowy sposób potraktowania języka

Jak wynika z cytowanej wyżej wypowiedzi, drogą do uchwycenia źródłowego związku ze światem nie jest odrzucenie refleksji, lecz przekroczenie granic jej możliwości, w szczególności granic języka pojęć, który – niczym ekran – przesłania nam rzeczy. Nie chodzi tu oczywiście o rezygnację z językowych środków wyrazu, lecz o nowy sposób potraktowania języka. To „co”, do którego język nas odsyła, to nie są znaczenia językowe, jak chciałaby teorie semantyczne, lecz jest to miejsce narodzin sensu w postrzeżeniowym polu naszych wzajemnych relacji z rzeczami tego świata.

Można by więc powiedzieć, że wbrew dystansowi Merleau-Ponty'ego do strukturalizmu w de Saussurowskiej postaci chodziłoby jednak w tych genetycznych badaniach o odkrycie jakiejś pierwotnej

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Warszawa 1996, s. 50.

struktury wyłaniającej język. Należy przyznać, że w najogólniejszym sensie – jako psycholog formy – Merleau-Ponty może być zaliczony do kręgu badaczy struktur. Jak jednak trafnie zauważa Umberto Eco, pojęcie struktury odnosi on do „przedmiotów ustrukturowanych, a nie do przekładalnych modeli strukturalnych”<sup>11</sup>. Tak rozumiana struktura nie jest narzędziem zamknięcia świata w modelu, lecz jest „możliwością nieskończonego otwarcia się na świat jako horyzont możliwości [...], grą profili, w jakiej rzecz daje się naszemu doświadczeniu i osądowi jako ciągle nowa, grą znaną już z Husserla i *L'Être et neant Sartre'a*”<sup>12</sup>. Chodzi tu więc o tkwiącą u podstaw percepcji grę między hipotetycznym modelem strukturalnym, który jest „mobilny, zmienny, odwracalny, poddany różnym możliwościom operacyjnym” a „surowymi danymi” (określenia Eco). Tak rozumiane struktury to nie stałe podłoże świata, ale stale przesuwające się granice jego percepcji.

W tej fenomenologiczno-genetycznej i zarazem hermeneutycznej płaszczyźnie słowo może być interpretowane jako gest i ekspresja. Jako szczególny przypadek czegoś bardziej podstawowego niż język rozumiany jako system znaków, a mianowicie jako „milczące wnętrze mowy”. To wnętrze jest – jak czytamy u Merleau-Ponty’ego – „zajęciem pozycji podmiotu w świecie jego znaczeń”<sup>13</sup>. Załączki mowy tkwią w naszych cielesnych relacjach ze światem i artykułowane są jako gest, decydując o ekstatycznym charakterze ludzkiego bytu. Tak widziana mowa „przestaje być narzędziem, przestaje być środkiem, jest przejawem, objawieniem intymnego bytu i psychicznej więzi, która nas łączy ze światem i z naszymi bliźnimi”<sup>14</sup>. Ekspresja słowa ujawnia milczące źródło języka: bije ono w tym, co wymyka się znaczeniu słownikowemu, a co stanowi o znaczeniu słowa jako gestu lub śladu ludzkiej pozycji w świecie.

Milcząca intencja znaczeniowa, która tkwi u podstaw języka i która jest ujawniana w geście językowym, jest w nim pewnym nadmiarem. Jest to nadmiar tego, co może być powiedziane wobec tego, co już wysłowione: „element znaczony wychodzi zawsze poza element znaczący”<sup>15</sup>. Stąd słownemu ucieleśnieniu intencji znaczeniowej towarzyszy negatywna strona: braku, niedoboru. Z drugiej strony każde użycie języka powołuje do życia nowe znaczenia tkwiące w jego gestyczno-ekspresywnej warstwie: „słowo, odrębne od języka, jest tym momentem,

<sup>11</sup> U. Eco, *Nieobecna struktura*, przeł. P. Weinsberg i A. Bravo, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 266.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 284.

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, przeł. S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 108.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 168.



w którym intencja znaczeniowa, jeszcze niema i w fazie działania, okazuje się zdolna do wcielenia w kulturę<sup>16</sup>.

Nawiązująca do Heideggera fenomenologia współczesna i jej postfenomenologiczne wersje znacznie poszerzają znaczenie kategorii mowy o to, co „poprzedza” kodyfikacje językowego dyskursu. Mową jest – dla dużej części współczesnych fenomenologów – każda artykulacja naszych rozumiejących kontaktów ze światem, począwszy od naturalnej percepcji, relacji praktycznych z rzeczami aż po artykulacje kulturowe. „Mówi” gest, dźwięk muzyczny, obraz itp. Instruktywne dla takiego sposobu interpretowania kategorii języka są prace późnego Merleau-Ponty`ego, w szczególności jego *Widzialne i niewidzialne*.

## Struktura i dynamika doświadczenia percepcji a język, w tym język sztuki

Merleau-Ponty rysuje w *Widzialnym i niewidzialnym* swoistą dialektykę przyswojenia i oddalenia, przebiegającą już w polu naturalnej, cielesnej percepcji i przysługującej wszelkim doświadczeniom kulturowym, gdzie współkonstytuują się i zarazem wchodzą w antynomiczne napięcie doświadczenia faktyczności i zarazem pozorności świata. „Wszystko przebiega tak – opisuje tę dialektykę Merleau-Ponty – jakby moja zdolność docierania do świata oraz zdolność ograniczania się do złudzeń szły zawsze w parze. Więcej: jakby dostęp do świata był tylko drugą stroną wycofywania się zeń, a owo wycofywanie się na margines świata serwitutem i innym wyrazem mojej naturalnej zdolności wkraczania weń. Świat jest tym, co postrzegam, lecz jego absolutna bliskość, odkąd się ją bada i wyraża, staje się również, w niewyjaśniony sposób, dystansem<sup>17</sup>.”

Wszelkie próby percepcyjnego i kulturowego przyswojenia świata są według Merleau-Ponty`ego zarazem sprawdzianem niemożności tegoż przyswojenia, doświadczeniem nieprzejrzystości, dystansu. Dotyczy to naszych kontaktów ze światem w ogólności, jak i prób przyswojenia światów indywidualnych: innych ludzi, a nawet głębi mojego własnego świata. Każda próba ich zrozumienia, nazwania, wyrażenia czy przedstawienia wywraca na opak relację między głębią (zakrytością) podłoża i widzialnością powierzchni: to, co ustaliło się jako powierzchnia językowego i obrazowego przedstawienia, ukazuje swą nieprzeniknioną głębię niewidzialnego. „Mogę wyjść poza siebie jedynie poprzez świat<sup>18</sup>” – zauważa Merleau-Ponty. Zarazem jednak ta próba wyjścia ku innemu – właśnie dzięki dialektyce dystansu i przyswojenia, która przysługuje

<sup>16</sup> Ibidem, s. 169.

<sup>17</sup> M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 22.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 25.

mojemu doświadczeniu świata, stwarza szansę komunikacji; modyfikuje mój świat, poszerza moje doświadczenie. W ten sposób malarstwo, literatura, muzyka sprawiają, że „wychodząc z nie wiadomo jakiego podwójnego dna przestrzeni, przeziera inny świat prywatny poprzez tkanę mojego i przez to w nim właśnie ja żyję, będąc już tylko tym, kto odpowiada na owo wezwanie, które do mnie skierowano”<sup>19</sup>. Ta swoista komunikacja, którą umożliwia nam sztuka, „czyni z nas świadków jednego i tego samego świata, tak jak synergia naszych oczu wiąże je z jedną rzeczą. Lecz w jednym i w drugim wypadku pewność, jakkolwiek nieodparta by nie była, pozostaje absolutnie niejasna; możemy nią żyć, nie możemy ani jej pomyśleć, ani sformułować, ani podnieść do poziomu tezy”<sup>20</sup>.

Nie chodzi tu o charakterystykę „wiedzy ciemnej” czy komunikacji bez pojęć, ponieważ Merleau-Ponty nie zmierza do pokazania modelu wiedzy ułomnej, zatrzymującej nas w połowie drogi do pełnego poznania. Francuskiemu filozofowi obca jest idea poznania absolutnego. To, co jest nam dane w postrzeżeniu świata, to, co się ukazuje jako zewnętrzny czy wewnętrzny obraz świata, nie jest – jak zauważa autor *Oka i umysłu* – tekstem do odczytania, za którym stałby jeden, wspólny wszystkim, obiektywny sens. Odczytywanie obrazu jako tekstu, zakładanie, że możliwe jest odkrycie jego ostatecznego sensu, „to wszak poniechanie rozumienia świata faktycznego i wkroczenie w obszar pewności takiego rodzaju, który nigdy nie odda nam owego „jest” [il y a] świata”<sup>21</sup>.

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

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

U Merleau-Ponty’ego fenomenologiczne hasło powrotu do rzeczy samych nabiera charakteru postulatu odnowienia ontologii, zerwania z ontologią obiektywistyczną<sup>22</sup>. Byt ma nieredukowalną głębię, stąd zapytywanie o byt jest zgodą na jego nieprzezroczystość, na nasze w nim zanurzenie, które powoduje, że jest on tym, co nas wiecznie przekracza. Uczestniczące zapytywanie o byt jest w ten sposób odkrywaniem jego

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>22</sup> Szersze potraktowanie tego tematu w: I. Lorenc, *Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii francuskiej*, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.

transcendencji. Transcendencja ta jest nieskończonym wykraczaniem bytu poza ten rodzaj uobecnienia go, jaki możemy osiągnąć w doświadczeniu. Postrzegana strona rzeczy jest tylko pewnym jej szkicem, który w dynamicznie rozumianym doświadczeniu percepcyjnym jest z zasady przekraczany, który nigdy nie jest ostateczny. Ów ruch transcendowania doświadczenia ku sensowi, który zawsze jest *in statu nascendi*, który jest sensem stającego się (w dialektyce widzialności i niewidzialności) świata dynamizuje sposób postrzegania świata w żywej percepcji. Świat staje się widzialny (w procesualności owego stawania się widzialnym) właśnie dzięki temu, że doświadczamy go z pozycji naszego weń zanurzenia: *percipi* należy do świata i dlatego niemożliwa jest jego pełna totalizacja, uchwycenie pełnego znaczenia bytu fenomenalnego. Tak rozumiany fenomenalny byt jest wiecznie odnawiającą się różnicą z samym z sobą, jest, jak to celnie określa Barbaras, „otwartością różnicy w łonie świata”<sup>23</sup>.

W naszym doświadczeniu chodziłoby nie tyle o ujęcie bytu w całości, ile raczej o aproksymatywne zbliżanie się do faktyczności świata, o stałe odraczanie aktu „ostatecznego doświadczenia” jego realności. Jeśli przyjąć to założenie Merleau-Ponty’ego, nie można traktować np. obrazu malarskiego jako artykulacji tego finalnego aktu. Obraz – jako nieodłączny element i czynnik naszego doświadczania świata, które jest procesem nieskończonym, ułomnym, wiecznie otwartym na korektę i nawet na samozaprzeczenie – jest również nacechowany niejednoznacznością, nietożsamością, niedosytem przedstawianego. Świadomość przedstawieniowego charakteru obrazu jest świadomością różnicy, braku, nietożsamości, które są nieodłącznym aspektem żywej percepcji świata i które wnoszą w byt obrazu to istotowe pięknięcie lub rozziw, o którym Belting pisał w kategoriach obecności i nieobecności, Merleau-Ponty zaś w kategoriach wymiany (splotu) tego, co widzialne i niewidzialne. Jeśli odbieramy obraz jako „prawdziwy”, jeśli „żyje” on w naszej percepcji, to dlatego, że dotyka on i demonstrowuje to, co wynosi ze swego podłoża: z naszych percepcyjnych związków ze światem. Jest swoistym paradoksem, że obraz wskazujący na swój przedstawieniowy charakter (a więc obraz, który czyni tematem różnicę między faktycznością i pozornością naszego doświadczenia) jest bliższy „życiu” (żywej percepcji) niż obraz iluzjonistyczny.

## Konkluzje; ogólniejszy kontekst problematyki

Badania prowadzone przez wymienianych tu fenomenologów znakomicie wpisują się we współczesne dyskusje dotyczące stanu nowocze-

<sup>23</sup> R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Librairie Philosophique d Vrin, Paris 1998, s. 262.

snego doświadczenia; warto w konkluzji eseju ów kontekst przywołać. Przedstawiałam go już zresztą gdzie indziej<sup>24</sup>. Tutaj w trybie bardziej otwierających niż zamykających uwag końcowych zasygnalizuję jedynie znaczenie optyki zarysowanej w niniejszym tekście dla współczesnych badań humanistycznych.

Wobec zjawisk postępującej utraty ciągłości doświadczenia w późnej nowoczesności pytanie o to, czy i jaki mamy dostęp do doświadczeń innych ludzi (w tym do doświadczeń minionych) nabiera kluczowego znaczenia dla współczesnego humanisty. W tym względzie korzystną furtkę dla humanistyki otworzyły badania Diltheya, zwłaszcza jego kategoria *Erlebnis* (skutecznie odróżniona od poznawczo rozumianego doświadczenia jako *Erfahrung*). Pozostając w ścisłym związku ze światem przeżywanym, utorowała ona drogę fenomenologii – zarówno w jej wersji Husserlowskiej.

Doświadczenie jako *Erlebnis* wytwarza własne ekspresje, a rozumienie owych ekspresji przebiega znacznie wcześniej niż komunikacja słowna, tym bardziej teoretyczna. Jest przedrefleksyjnym aktem zanurzenia się w życiu, umożliwiającym dostęp do życia innych ludzi. Tym właśnie, jeśli wyciągnąć pozytywne wnioski z Diltheyowskich wskazówek, byłaby interpretacja uprawiana przez humanistę: aktem rozumienia, który dokonuje powtórnego zanurzenia się w żywiole doświadczenia życia. To ponowne zanurzenie interpretatora w życiu (zwłaszcza za sprawą uczestnictwa w doświadczeniu estetycznym) uruchamia faktyczne związki i napięcia, dzięki którym możliwe jest przenikanie się doświadczeń.

Zdając sprawę z ograniczeń i anachroniczności Diltheya, należy docenić jego propozycję. Prowadzi ona ku późniejszym, m.in. fenomenologiczno-hermeneutycznym próbom ujęcia problematyki faktyczności doświadczenia. W tej optyce egzemplarycznego znaczenia nabiera problematyka doświadczenia estetycznego.

Fenomenologia doświadczenia estetycznego jako doświadczenia faktyczności życia z powodzeniem spełnia oczekiwania kierowane wobec obu formuł doświadczenia: jest ujęciem naszego prywatnego, pre-refleksyjnego stosunku do świata, ale też zdaje sprawę z naszych relacji z tym, co kulturowo i społecznie uniwersalne. Zdaje sprawę z napięć, pomiędzy naszym doświadczeniem zanurzenia w życiu i interpretacyjnym odczytaniem śladów/ekspresji owego zanurzenia.

Współczesny zwrot wielu przedstawicieli hermeneutycznie zorientowanej fenomenologii ku estetyce jest odpowiedzią na kryzys nowoczesnego doświadczenia. Odpowiedzią, która nie tyle rozwiązuje, ile potwierdza rozpoznanie trudności stojącej przed współczesną filozofią,

---

<sup>24</sup> Por. I. Lorenc, *Doświadczenie estetyczne*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN S.A., Warszawa 2016.

jak i humanistyką w ogólności. Polega ona na niemożności zintegrowania jej przedmiotu. W przeciwieństwie bowiem do faktów i praw, nad którymi pochylają się przyrodnicy, sens będący przedmiotem humanistycznej interpretacji zawsze będzie nosił ślady owej wyjściowej badawczej sytuacji rozdarcia między życiem/doświadczeniem życia i zapisem/interpretacyjnym odczytaniem.

## Bibliografia

- Barbaras R., *Sentir et Fair*, w: *Phénoménologie et l'esthétique*, red. E. Escoubas, Encre Marine, Paris 1998.
- Derrida J., *Fenomenologia i domknięcie się metafizyki. Wstęp do myśli Husserla*, przeł. M. Kowalska, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Eco U., *Nieobecna struktura*, przeł. P. Weinsberg i A. Bravo, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2002.
- Heidegger M., *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007.
- Heidegger M., *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, przeł. J. Bonecki, J. Duraj, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2007.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.
- Lorenc I., *Logos estetyczny. Merleau-Ponty'ego ejdetyka języka sztuki*, „Sztuka i Filozofia”, 1993, nr 6.
- Lorenc I., *Świadomość i obraz. Studia z filozofii przedstawienia*, Warszawa 2003.
- Merleau-Ponty M., *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Warszawa 1996.
- Merleau-Ponty M., *Proza świata. Eseje o mowie*, przeł. S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa 1976.
- Phillipe M. D., *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, Edition P. Pégui, Saint-Genère 1975.
- Ricoeur P., *Struktura a znaczenie w mowie*, w: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. J. Skoczylas, Warszawa 1985.
- Volpi F., *La question du logos chez le jeune Heidegger*, w: *Heidegger 1919–1929. De l'hermeneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, ed. J.-F. Courtine, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996.

## Streszczenie

### Ontologizacja języka a koncepcja źródłowego logosu w ujęciach Heideggera i Merleau-Ponty'ego

Celem niniejszego eseju jest wyjaśnienie istotnych cech pewnej koncepcji nawiązującej do Heideggerowskiej interpretacji fenomenologii, która staje się możliwa dzięki dokonaniu przez niemieckiego filozofa fenomenologicznego otwarcia. Głównym zadaniem jest ukazanie, wykorzystując wybrane podejścia fenomenologiczne, głównie Merleau-Ponty'ego, że ruch, w którym zjawia nam się (stający się fenomenem) świat, ma w swej istocie charakter głęboko językowy, a zarazem zakorzeniony jest w podstawowych strukturach naszej egzystencji. Tekst wskazuje też, w jakim zakresie ów ruch związany jest z postrzeganiem świata „jako” oraz z jego interpretacją, która jest wpisana w nasze podstawowe doświadczenie percepcyjne.

## Słowa kluczowe

fenomenologia, hermeneutyka, struktura *Dasein*, język, mowa, inter-cielesność, *aisthesis*

## Summary

### Ontologization of Language and the Concept of Originary Logos according to Martin Heidegger and Maurice Merleau-Ponty

The aim of this essay is to elucidate important features of a conception which is in line with Heideggerian interpretation of phenomenology, and which becomes possible thanks to its hermeneutic opening accomplished by the German philosopher. Its main purpose is to showcase – using selected phenomenological approaches, and mainly Merleau-Ponty's – the movement in which the world appears to us (the world becoming a phenomenon) as deeply linguistic and, at the same time, linked with the basic structures of our existence; to show the extent to which this movement of phenomenization is intertwined with seeing the world “as” together with its interpretation that are inherent to our fundamental perceptual experience.

## Keywords

phenomenology, hermeneutics, structure of *Dasein*, language, speech, inter-corporeality, *Aisthesis*