

Iwona Lorenc*

Sztuka jako doświadczenie językowe w fenomenologiczno-hermeneutycznym ujęciu Maurice'a Merleau-Ponty'ego

Abstrakt

W związku z poszerzeniem kategorii doświadczenia o to, co je przerasta, nawiązująca do Martina Heideggera fenomenologia współczesna i jej postfenomenologiczne wersje znacznie wzbogacają znaczenie kategorii mowy, dodając do niej to, co „poprzedza” kodyfikację językowego dyskursu. Dla dużej części współczesnych fenomenologów mową jest każda artykulacja naszych rozumiejących kontaktów ze światem, począwszy od naturalnej percepcji, przez relacje praktyczne z rzeczami, aż po artykulacje kulturowe. „Mówi” gest, dźwięk muzyczny, obraz itp.

W związku z naszkicowanymi wyżej polami problemów zadaniem niniejszego tekstu będzie wskazanie na kilka istotnych dla estetyki filozoficznej momentów hermeneutycznego otwarcia współczesnej fenomenologii. Chodziłoby o wydobycie – na przykładzie koncepcji Maurice'a Merleau-Ponty'ego – ruchu ukazywania się nam świata (stawania się przezeń fenomenem) jako głęboko językowego i zarazem związanego z bazowymi strukturami naszej egzystencji, a także pokazanie, jak dalece ów ruch fenomenalizacji związany jest z wpisanym w nasze fundamentalne doświadczenie percepcyjne widzeniem świata „jako”, czyli z jego interpretacją. I wreszcie – co najważniejsze dla estetycznego podsumowania tego tekstu – chodzi o zwrócenie uwagi na to, jak bardzo strukturyzacja owego bazowego doświadczenia przenika artykulacje artystyczne, będące jego istotowym zwieńczeniem.

Słowa kluczowe

hermeneutyka, fenomenologia, ekspresja artystyczna, logos estetyczny, ruch fenomenalizacji, doświadczenie percepcyjne

* Instytut Filozofii
Uniwersytet Warszawski
e-mail: lorenc@cyberia.pl

W związku z poszerzeniem kategorii doświadczenia o to, co je przerasta, nawiązująca do Martina Heideggera fenomenologia współczesna i jej postfenomenologiczne wersje znacznie wzbogacają znaczenie kategorii mowy, dodając do niej to, co „poprzedza” kodyfikacje językowego dyskursu. Dla dużej części współczesnych fenomenologów mową jest każda artykulacja naszych rozumiejących kontaktów ze światem, począwszy od naturalnej percepcji, przez relacje praktyczne z rzeczami, aż po artykulacje kulturowe. „Mówi” gest, dźwięk muzyczny, obraz itp.

W związku z naszkicowanymi wyżej polami problemów zadaniem niniejszego tekstu będzie wskazanie na kilka istotnych dla estetyki filozoficznej momentów hermeneutycznego otwarcia współczesnej fenomenologii. Chodziłoby o wydobycie – na przykładzie koncepcji Maurice’a Merleau-Ponty’ego – ruchu ukazywania się nam świata (stawania się przezeń fenomenem) jako głęboko językowego i zarazem związanego z bazowymi strukturami naszej egzystencji, a także pokazanie, jak dalece ów ruch fenomenalizacji związany jest z wpisaniem w nasze fundamentalne doświadczenie percepcyjne widzeniem świata „jako”, czyli z jego interpretacją. I wreszcie – co najważniejsze dla estetycznego podsumowania tego tekstu – chodzi o zwrócenie uwagi na to, jak bardzo strukturyzacja owego bazowego doświadczenia przenika artykulacje artystyczne, będące jego istotowym zwieńczeniem.

Hermeneutyczne otwarcie: struktura *Als* u wczesnego Heideggera

Zasadniczy schemat fenomenologiczno-hermeneutycznego potraktowania zagadnień źródłowego logosu pojawia się już u wczesnego Heideggera. W jego projekcie filozoficznym problematyka języka jest składową badaną nad ontologiczną strukturą *Dasein*. Wydarzenie języka (*Rede* – mowa) rozumiane jest jako fundamentalna artykulacja *Dasein*, podobnie jak inne składniki jego bazowej struktury: *Befindlichkeit* i *Verstehen* („położenie” i „rozumienie”). Są one bazowe w tym znaczeniu, że poprzedzają i warunkują inne momenty charakterystyki życia ludzkiego. Wydarzanie się Bycia poprzez mowę jest sposobem, w jaki dany jest nam logos. Pod tym względem – jak dowodzi przekonująco Franco Volpi¹ – wczesny Heidegger

¹ Por. F. Volpi, *La question du logos chez le jeune Heidegger*, [w:] Heidegger 1919–1929. *De l’hermeneutique de la facticité à la méthaphysique du Dasein*, ed. J-F. Courtine, Paris 1996.

(w wykładach fryburskich i marburskich) pozostaje pod silnym wpływem filozofii praktycznej Arystotelesa. Między innymi – za *De interpretatione* Stagiryty – pokazuje, że w języku przejawia się syntetyzująca (lub „diereetyczna”) zdolność logosu. Występuje ona nie tylko w planie werbalnym, ale również w innych ujęciach i przejawach ludzkiego życia. Heidegger odchodzi jednak od Arystotelesa, zakładając, że owa zdolność logosu przejawia się dzięki otwartości (*Erschlossenheit*) przysługującej *Dasein*, która ma charakter prewerbalny i czyni możliwymi wszelkie sensowne językowe i niejęzykowe zachowania człowieka.

Język wyrasta ze struktury, która ma wcześniejszy (źródłowy) charakter i jest hermeneutyczną strukturą *Als* („jako”). Otwartość, urzeczywistniana poprzez język, opiera się na czymś bardziej pierwotnym – na możliwości bycia-odkrytym. Dzięki owej otwartości ontologicznej *Dasein*, którą Heidegger określa w kategoriach „jako” (*Als*), stają się możliwe predykcja i język.

Innymi słowy, budując pomost między dyskursem wczesnego Heideggera i Merleau-Ponty’ego, język (w jego poszerzonej formule) możliwy jest dzięki hermeneutycznemu dystansowi wpisanemu w strukturę naszego rozumiejącego stosunku do świata, dzięki zdolności postrzegania i sytuowania się wobec świata interpretowanego „jako”. Nie oznacza to dla nich jakiegokolwiek idealistycznego wyprowadzania sensu z aktów refleksyjnego dystansu. *Als* – hermeneutyczna szczelina pomiędzy nami i światem – może być równie dobrze opisywane w kategoriach naszego cielesnego i intercielesnego bycia-w-świecie i stanowi dopiero miejsce narodzin refleksji oraz jej artykulacji werbalnych. Jest ono 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”.

Język jest ekspresją i zarazem przesłaniająco-odslaniającą reprezentacją świata, który został już wcześniej wyartykułowany w rudymenarnych strukturach naszego faktycznego bycia-w-świecie. Stąd u wczesnego Heideggera otwartość *Dasein* (*Erschlossenheit*) manifestuje się zarówno w modalnościach językowych, jak i przedjęzykowych, prewerbalnych. W przeciwieństwie do późnego Heideggera, który (szczególnie w *Unterwegs zur Sprache* z 1959 roku) zmienia swoje stanowisko wobec języka i kładzie nacisk nie tyle na funkcję ekspresywną i przedstawieniową, ile na jego symbolikę, hermeneutyczna otwartość *Dasein* u wczesnego Heideggera (zwłaszcza struktura *Als*) pozwala związać fenomenologiczne i hermeneutyczne motywy owego interesującego wspomnianych filozofów ruchu ukazywania się nam świata. Powiedzielibyśmy: jest ona kluczowa

dla stawania się przez świat fenomenem. Zarówno fenomenologia genetyczna Edmunda 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 oraz 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 sam byt. To byt „czyni siebie widzialnym” w noszącej cechy heideggerowskie grze odkrycia i zakrycia.

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

Widzialne (w znaczeniu tego, co może się ukazać) stanowi zasadę bytu, jego żywioł, element. W postrzeganiu świata, w sztuce, filozofii, nawet w nauce uczestniczymy w stawaniu się widzialnym bytu. Staje się on widzialny w nas, artykułowany jest – 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.

Egzystencjalny, aistetyczny, zmysłowy, cielesny i intercielesny poziom owych ukształtowań (ów milczący logos przedjęzykowy, jak powiedziała by Merleau-Ponty) staje się zadaniem dla nowej hermeneutyki zmysłowości oraz 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: wskazanie i filozoficzne ujęcie 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 referowanymi wcześniej ustaleniami Heideggera – tym, co dane, zawsze jednak jest on dany „jako” (*Als*), czyli w hermeneutycznym projekcie,

który nie jest sprawą dowolnej decyzji podmiotu, ale – w kolisty sposób, również poprzez znaczeniowe artykulacje – zaświadcza o naszym byciu-w-świecie i zarazem o otwartości przysługującej faktyczności ludzkiej egzystencji.

Patos owego aporetycznego, metafizycznego powołania filozofii poza metafizyką będzie towarzyszył zmagającemu się z siłą ciężenia metafizycznych pojęć i rewidującemu tradycję europejskiego racjonalizmu Heideggerowi. Odezwie się też echem u wielu współczesnych fenomenologów, korzystających z lekcji autora *Bycia i czasu*. Na przykład Merleau-Ponty – jak deklaruje w *Widzialnym i niewidzialnym* – chciałby „odnaleźć logos «*Lebenswelt*» [...], odkryć «historię organiczną» pod historycznością, która przez Kartezjusza została ustanowiona jako nieskończony horyzont nauki”².

Podjęcie tak rozumianego problemu logosu zapomnianego przez dzieje zachodniej metafizyki oznacza dla Merleau-Ponty’ego (tak jak to ma miejsce u wczesnego Heideggera) znaczne poszerzenie pojęcia języka i jego ontologizację. Kolejnym krokiem niniejszego eseju jest charakterystyka owej fenomenologicznej modyfikacji. Z uwagi na „estetyczne zwieńczenie” tekstu ograniczę się do tropu wyznaczonego przez Merleau-Ponty’ego. Zaprowadzi on nas bowiem w kierunku „milczącego” i zarazem ekspresyjnego języka sztuki.

Ontologizacja języka a koncepcja źródłowego logosu (Maurice Merleau-Ponty)

Merleau-Ponty’ański opis logosu *Lebensweltu* na nowo „stawia problem stosunku między racjonalnością i funkcją symboliczną”³. Ponowne przemyślenie funkcji języka i mowy jest dla francuskiego filozofa „drogą do «człowieka wewnętrznego» oraz «korzeni świata», [...] wprowadza na nowo świat mityczny”⁴. Pod powierzchnią przedstawień symbolicznych kultury – i poprzez nie – pulsuje zakorzeniona w nieoswojonym świecie postrzeżeniowym, ukryta moc kształtowania wynurzających się figur sensu.

² M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński et al., Warszawa 1996, s. 172.

³ Ibidem, s. 174.

⁴ Ibidem.

Rozciągając swoje rozumienie tego, co językowe, na szeroko ujmowane pole percepcyjnych i kulturowych doświadczeń, takich jak na przykład ekspresja cielesna czy sztuki wizualne, relacje znaczeniowe języka sprowadza on do istotnych, ale nie najważniejszych sposobów jego istnienia, funkcjonowania i oddziaływania. Renaud Barbaras słusznie zauważa, że dla Merleau-Ponty'ego pierwotna percepcja i przysługująca jej ekspresja są fundamentem sensu, inauguracją porządku, zaś aktywność artystyczna nie jest niczym od tej percepcji oderwanym, lecz jej przedłużeniem, wydobyciem i urzeczywistnieniem najbardziej istotnych momentów⁵.

Merleau-Ponty umieszcza swoją koncepcję bytu nieoswojonego w typowej dla późnej nowoczesności przestrzeni niezgody na opozycję natura – kultura, gdzie każdy akt mowy odtwarza na naszych oczach i przy naszym współdziałaniu to wiecznie bijące źródło, będąc powrotem do *Ursprung*, do „mowy mitycznej”, „monumentalnej”⁶. Łączy to, co synchroniczne, z tym, 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. Więńczy rozpoczęte tam dzieło formowania. Prowadzi do wyłaniania się i konstytuowania określonego świata, a także ustanawia jego nowe, interpretacyjne konteksty. Słowem: działa, ma performatywną – sprawczą i prawodawczą moc (tak widzi to również Austin).

W pracy Paula Ricoeura pt. *Struktura a znaczenie w mowie* 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 jakościami, 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 artykułować⁷.

⁵ R. Barbaras, *Sentir et Fair*, [w:] *Phénoménologie et l'esthétique*, ed. E. Escoubas, Paris 1998.

⁶ Por. Ibidem, s. 186.

⁷ P. Ricoeur, *Struktura a znaczenie w mowie*, [w:] idem, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. J. Skoczylas, Warszawa 1985, s. 285–286.

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 inne 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 artykulacyjnej czegoś bardziej podstawowego niż ona sama, czegoś, co wymaga interpretacyjnego wydobycia.

Dla Merleau-Ponty'ego sztuka nabiera rangi tego, co źródłowe. Doświadczenie estetyczne pozwala nam bowiem wrócić do cielesnej percepcji świata, w przypadku której niepotrzebne jest pośrednictwo dyskursu pojęciowego. Zarazem jednak, co brzmi paradoksalnie, nie dyskurs pojęciowy, lecz właśnie owo doświadczenie jest „bliżej” istoty samego języka. Chodzi tu o język jeszcze nie wypowiedziany, „język ciszy”. 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 niemego kontaktu z rzeczami, kiedy nie są jeszcze rzeczami wypowiedzianymi”⁸.

Drogą do uchwycenia tego źródłowego związku ze światem nie jest więc 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. Owo „co”, do którego język nas odsyła, to nie są znaczenia językowe, jak chciałoby 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 od strukturalizmu w de saussure'owskiej postaci chodziłoby w tych badaniach genetycznych o odkrycie jakiejś pierwotnej 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 ustrukturuowanych, a nie do przekładalnych modeli

⁸ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 50.

strukturalnych”⁹. Tak rozumiana struktura nie jest narzędziem zamknięcia świata w modelu, lecz „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 le Néant* Sartre'a”¹⁰. Chodzi tu więc o tkwiącą u podstaw percepcji grę między hipotetycznym modelem strukturalnym, który jest mobilny, zmienny, odwracalny, poddany różnym możliwościom operacyjnym, a surowym danymi (określenia Eco). Tak rozumiane struktury to nie stałe podłoże świata, ale stale przesuwane się granice jego percepcji.

W tej fenomenologiczno-genetycznej i zarazem hermeneutycznej płaszczyźnie słowo może być interpretowane jako gest i ekspresja, szczególny przypadek czegoś bardziej podstawowego niż język będący systemem znaków, a mianowicie jako „milczące wnętrze mowy”. To wnętrze jest – jak czytamy u Merleau-Ponty’ego – „zajęciem pozycji podmiotu w świecie jego znaczeń”¹¹. 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”¹². 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 jest ujawniana w geście językowym, stanowi pewien nadmiar. Jest to nadmiar tego, co może być powiedziane, wobec tego, co już wysłowione: „element znaczony wychodzi zawsze poza element znaczący”¹³. Stąd słownemu ucieleśnianiu intencji znaczeniowej towarzyszy strona negatywna – brak, niedobór. Każde użycie języka powołuje do życia nowe znaczenia, tkwiące w jego gestyczno-ekspresywnej warstwie: „słowo, odrębne od języka, jest tym momentem, w którym intencja znaczeniowa, jeszcze niema i w fazie działania, okazuje się zdolna do wcielenia w kulturę”¹⁴.

⁹ U. Eco, *Nieobecna struktura*, tłum. P. Weinsberg, A. Bravo, Warszawa 2003, s. 266.

¹⁰ Ibidem, s. 284.

¹¹ M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 108.

¹² Ibidem, s. 113.

¹³ Ibidem, s. 168.

¹⁴ Ibidem, s. 169.

Koncepcja milczącej mowy malarstwa (Maurice Merleau-Ponty)

Znakomitą ilustracją powyższych rekonstrukcji jest Merleau-Ponty'ńska koncepcja „milczącej mowy” sztuki, szczególnie malarstwa¹⁵. Rewolucja, jaka dokonała się za sprawą współczesnego malarstwa, polega na wyzwoleniu widzenia i przysługującego mu logosu spod władzy myślenia pojęciowego. Jego przedmiotem stał się przysługujący doświadczeniu widzenia „porządek” ukazywania się samych rzeczy, ów „system ekwiwalencji” ukryty pod siatką narzuconych widzeniu metafizycznemu schematów, „bezpojęciowa obecność uniwersalnego Bytu”.

Przykładem jest potraktowanie linii i konturu. Współczesne malarstwo ma do nich inny stosunek. Granice rzeczy nie należą tu do samych rzeczy, jak chciało malarstwo tradycyjne. Przy czym nie chodzi tu wyłącznie o zwykłe wykluczenie linii, jak w impresjonizmie, lecz raczej o jej uwolnienie, o przywrócenie jej konstytuującej władzy, jak to ma miejsce u Paula Klee czy Henriego Matisse'a. Według Klee linia nie naśladuje widzialnego, lecz właśnie czyni widzialnym. Jest ona „zarysem genezy rzeczy” i ma znaczenie diakrytyczne jako fundująca oś ludzkiego widzenia świata. Tak jak u Leonarda da Vinci, można tu mówić o swego rodzaju „wiedzy piktoralnej”, która poprzez doświadczenie zmysłowych rzeczy (tym wszak są obrazy malarskie) objawia sekrety uniwersum.

U Merleau-Ponty'ego „logos estetyczny” poprzedza porządek dyskursywnego poznania. Dzieło sztuki, w odróżnieniu od systemu języka, nie jest narzędziem uniwersalnej komunikacji. Na przykład w rozmowie, w dyskursie naukowym lub filozoficznym dźwięki mowy są podporządkowywane centralnemu zadaniu, jakim jest przekazywanie sensu. Mogą zatem być ignorowane na rzecz sensu. Natomiast idea muzyki bez dźwięku byłaby czymś absurdalnym. Sztuka, nierozłącznie związana ze zmysłowymi środkami wyrazu, jako *aisthesis* może być interpretowana w kategoriach zamkniętego uniwersum, nieodwołującego się do transcendencji znaczeń, na które ukierunkowane są intencje aktów mowy. „Logos”, do którego odnosi się sztuka, jest – jak już podkreślałam – sferą pierwotnego

¹⁵ Nieraz już pisałam o tej problematyce. W tym miejscu przywołuję fragmenty opublikowanych wcześniej analiz. Por. I. Lorenc, *Logos estetyczny. Merleau-Ponty'ego ejdetyka języka sztuki*, „Sztuka i Filozofia” 1993, nr 6; eadem, *Logos i mit estetyczności*, Warszawa 1993; eadem, *Świadomość i obraz. Studia z filozofii przedstawienia*, Warszawa 2003.

uporządkowania, zanim wyłoni się podział na słowo i rzecz, przy czym sens jest tu pojmowany w nierozłączności ze swym przejawianiem się, ze swoim zmysłowo-materialnym wymiarem.

Ów zmysłowy, milczący porządek poprzedzający artykulacje językowe nie jest jednak samoistny. W *Widzialnym i niewidzialnym* czytamy: „Zarazem jest świat ciszy, świat postrzegany, jest mimo wszystko jakiś porządek, gdzie istnieją znaczenia nie-językowe, nie są one jednak *pozytywne*”¹⁶. W innym miejscu Merleau-Ponty zauważa: „Pozostaje problem przejścia sensu postrzeżeniowego w sens językowy, zachowania w tematyżację [...] przerywając ciszę, język urzeczywistnia to, czego chciałaby, a czego nie osiąga, cisza”¹⁷. Milczenie postrzeganego świata, a w szczególności milczenie obrazu malarskiego, jego ukryty porządek, jest zespołem możliwości urzeczywistnianych przez język.

Należy zatem zdać sprawę z owego milczącego życia pojęć, zanim się one zrodziły. Nie chodzi o to, by odrzucić dyskurs, lecz o to, aby umieścić go w innej przestrzeni, w której byłby on zwieńczeniem źródłowego misterium, jakim jest nasz zmysłowy kontakt ze światem i przysługujący mu sens, rodzący się w jego obszarze rodzaj uporządkowania.

To nie my zatem mówimy przy pomocy języka, lecz to byt mówi w nas poprzez język, zaś doświadczenie estetyczne schodzące ku miejscom, z których język się wyłania, jest określoną formą reintegracji bytu, jego – rozerwanego przez kulturę Zachodu – źródłowego porządku prekonceptualnego. Marie-Dominique Phillippe twierdzi, że temu zadaniu zejścia filozofii do przedpojęciowych źródeł towarzyszy u Merleau-Ponty’ego pewne poczucie filozoficznej misji¹⁸. To filozofia bowiem, w obrębie której starzenie się intelektu jest najbardziej widoczne, winna wziąć na siebie zadanie jego „odmłodzenia”, urzeczywistniając ideę „transcendentalnej otwartości ducha” i schodząc ku temu, co przedpojęciowe.

Ekspresja językowa w ujęciu Merleau-Ponty’ego każąc „mówić” temu, co w języku milczy, ujawnia zasadniczą nieredukowalność i niesymetryczność znaczącego i znaczonego, pokazuje doświadczenie językowe jako pole możliwości przerastających akty językowej realizacji, jako logos przenikający świat kultury, do którego należą najbardziej elementarne próby ludzkiego określenia własnej pozycji w świecie. Jest to możliwe tylko dzięki otwarciu się człowieka na to, co przekracza jego doświadczenie.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, op. cit., s. 176.

¹⁷ Ibidem, s. 180–181.

¹⁸ M. D. Phillippe, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, Saint-Genève 1975.

Maurice Merleau-Ponty's Phenomenological and Hermeneutical Conceptualization of Art as Linguistic Experience

Abstract

The purpose of the article is to extract – taking Merleau-Ponty's idea as an example – the movement of emerging of the world (becoming of the world a phenomenon) as deeply linguistic and at the same time bound to the basis oriented structures of our existence; to show how deeply this movement of phenomenalization is connected with perceiving the world 'as', that is with its interpretation incorporated in our fundamental perceptive experience. Eventually – what's most important for the aesthetic conclusion of this text – to what extent structuration of the basis oriented experience penetrates artistic articulations.

Keywords

hermeneutics, phenomenologie, artistic expression, aesthetical logos, movement of phenomenalisation, perceptive experience

Bibliografia

1. Barbaras R., *Sentir et Fair*, [w:] *Phénoménologie et l'esthétique*, ed. E. Escoubas, Paris 1998.
2. Eco U., *Nieobecna struktura*, tłum. P. Weinsberg, A. Bravo, Warszawa 2003.
3. Lorenc I., *Logos estetyczny. Merleau-Ponty'ego ejdetyka języka sztuki*, „Sztuka i Filozofia” 1993, nr 6.
4. Lorenc I., *Logos i mit estetyczności*, Warszawa 1993.
5. Lorenc I., *Świadomość i obraz. Studia z filozofii przedstawienia*, Warszawa 2003.
6. Merleau-Ponty M., *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1976.
7. Merleau-Ponty M., *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński et al., Warszawa 1996.
8. Phillippe M. D., *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, Saint-Genère 1975.
9. Ricoeur P., *Struktura a znaczenie w mowie*, [w:] idem, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. J. Skoczylas, Warszawa 1985.
10. Volpi F., *La question du logos chez le jeune Heidegger*, [w:] *Heidegger 1919–1929. De l'hermeneutique de la facticité à la méthaphysique du Dasein*, ed. J-F. Courtine, Paris 1996.

