

Maria Gołębiewska

Zagadnienia semantyki w filozofii egzystencji

Tekst wskazuje i porządkuje zagadnienia semantyki, które pojawiają się lub mają swoje odniesienia w filozofii egzystencji. Celem tekstu jest prezentacja stanu badań i ich pewne podsumowanie. W filozofii średniowiecznej opisywano wzajemne relacje między ontologią, logiką i semantyką. Było to punktem wyjścia, między innymi, badań nad semantycznymi uwikłaniami sądów egzystencjalnych i sądów predykatywnych. Było to też punktem odniesienia współczesnej filozofii egzystencji, szczególnie pytań o status znaczenia i sensu. W tekście odwołuję się do trzech badawczych kontekstów współczesnej semantyki – filozoficznego, językoznawczego i psychologicznego. Zadaję szczegółowe pytanie – za filozofią poststrukturalizmu – o semantyczne aspekty słownika filozoficznego oraz różnych słowników we współczesnej kulturze (słowniki języka potocznego, słowniki wizualne, słowniki poszczególnych pisarzy), które pozwalają podmiotowi określać własną tożsamość i ujmować swój sposób istnienia w świecie kultury – w uniwersum znaków, ich znaczeń oraz wartości. Pytanie to dotyczy więc kwestii semantycznych, ale zarazem wskazuje antropologiczną i aksjologiczną problematykę w obrębie semantyki – problematykę podejmowaną w filozofii egzystencji.

Główne zagadnienia semantyki

Uważa się, że współczesna koncepcja semantyki została ukształtowana w dużej mierze pod wpływem koncepcji Charlesa Morrisa, ale

też w odwołaniu do średniowiecznych koncepcji łączących kwestie semantyki (znaku i znaczenia) z ontologią i logiką. Takie odniesienie można wskazać w koncepcji sensu i znaczenia Edmunda Husserla. Natomiast Charles Morris ujmował semantykę jako „teorię relacji” między znakiem a tym, do czego się on odnosi. Tak pojmowana semantyka byłaby działem semiotyki, czyli ogólnej teorii znaków. Semiotyka zawiera również syntaktykę jako teorię relacji między znakami oraz pragmatykę jako teorię relacji między znakami i podmiotami ich używającymi (nadawcami i odbiorcami)¹. Specyficzne pojmowanie semantyki proponował Alfred Tarski, który termin „semantyka naukowa” (obecnie „semantyka logiczna”) stosował do badań nad pojęciami ujmującymi relacje między wyrażeniami języka a oznaczanymi przezeń przedmiotami albo stanami rzeczy². Podstawowym pojęciem semantyki (w tym także semantyki logicznej) jest pojęcie znaczenia³. W tradycji filozoficznej wskazuje się następujące koncepcje znaczenia:

- 1) denotacyjna,
- 2) konotacyjna,
- 3) znaczenia jako sposobu użycia wyrażenia,
- 4) znaczenia jako struktury intensjonalnej.

Koncepcje denotacyjne umieszczają znaczenie wyrażen poza językiem (desygnat słowa „znaczenie”) – w obszarze bytu obiektywnego i realnego, co nawiązuje po części do realizmu poznawczego, w obszarze psychicznym, co łączy się z fenomenalizmem i asocjacionizmem (Locke), oraz w obszarze obiektywnie pojętego bytu idealnego, co z kolei jest stanowiskiem najbardziej rozpowszechnionym współcześnie przez kontynuatorów fenomenologii Edmunda Husserla oraz logiki Gottloba Fregego⁴. Asocjacionistyczna teoria znaczenia ma swe źródła w tezach Johna Locke’a, a ujmuje ona znaczenie słowa jako „pewne przedstawienie (idea) powiązane z dźwiękiem lub kształtem tego słowa na zasadzie praw kojarzenia”⁵.

Z kolei koncepcja znaczenia jako przedmiotu idealnego wedle Edmunda Husserla ujmuje znaczenie jako to, na co nakierowany jest akt

¹ Por. *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, red. Witold Marciszewski, Warszawa: PWN, 1987, s. 250.

² Por. tamże.

³ Por. John Lyons, *Semantyka*, tom 1, przeł. A. Weinsberg, Warszawa: PWN, 1984, s. 9–10.

⁴ Por. *Logika formalna*, dz. cyt., s. 271.

⁵ Tamże, s. 272.

intencjonalny wówczas, gdy rozpoznajemy znak. „Ponieważ o znaczeniu każdego wyrażenia można powiedzieć coś prawdziwego, a prawdziwość polega na zgodności sądu z rzeczywistością, zatem i znaczenie należy do jakiejś rzeczywistości, która nie może być ani rzeczywistością fizyczną, ani psychiczną, lecz jest jakąś trzecią dziedziną przedmiotów idealnych”⁶. Roman Ingarden rozróżniając dziedzinę przedmiotów idealnych i dziedzinę przedmiotów intencjonalnych, będących wynikiem aktów psychicznych, charakteryzował znaczenie jako przedmiot intencjonalny⁷. Natomiast Gottlob Frege traktował myśl nie tyle jako wytwór subiektywnego aktu myślenia, ile jako pewną obiektywną treść, niezależną od psychiki. Dlatego według niego „znaczeniem nazwy jest treść myślowa, którą nazwa wyraża, zaś znaczeniem zdania jest myśl”⁸, ale ma ona charakter obiektywny, można rzec poza- czy też ponadsubiektywny. Frege odróżnił znaczenie i denotację znaku – tak nazwy, jak i zdania. Denotacją nazwy jest przedmiot przez nią oznaczany, a więc desygnat, ku któremu odsyła nazwa. Denotacja zdania to jego wartość logiczna.

Pomysłodawcą konotacyjnej teorii znaczenia był John Stuart Mill. Oparł swoją koncepcję na podziale nazw na konotatywne oraz niekonotatywne, które wedle niego nie mają znaczenia. Konotacyjna koncepcja znaczenia utożsamia znaczenie z treścią nazwy (zbiór cech właściwych desygnatom nazwy) i jako takie nie przysługiwałoby ono nazwom własnym⁹. Należy podkreślić, że przy określaniu znaczenia jako zbioru cech desygnatów danej nazwy poszukuje się dla niego odniesienia w dziedzinie przedmiotów realnych, pozajęzykowych i pozapsychicznych¹⁰.

Koncepcję znaczenia znaku (wyrażenia) jako sposobu jego użycia rozwinął Ludwig Wittgenstein w swoich przemyśleniach, które zostały zawarte w *Dociekaniach filozoficznych*. Dotyczyły one w szczególności zagadnień języka i pojęć samej filozofii – sposobów użycia terminologii filozoficznej w obrębie języka naturalnego. Wittgenstein przyjmował, że dane słowo, wyrażenie jest rozumiane bądź nie („właściwość” lub „nie-właściwość” rozumienia) tylko w odniesieniu do „ogólnie przyjętych

⁶ Tamże.

⁷ Por. tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 272.

¹⁰ Por. *Mata encyklopedia logiki*, red. Witold Marciszewski, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1988, s. 233.

sposobów posługiwania się nim. Jeżeli zatem wiemy, w jakich okolicznościach użycie danego zdania jest poprawne, a w jakich niepoprawne, to znamy tym samym znaczenie tego zdania¹¹. Znaczenie wyrażenia – słowa, zdania jest bowiem zależne od tego, w jaki sposób można lub nie można go używać. Jak wiadomo, Wittgenstein rozpoznanie reguł posługiwania się językiem przyrównał do rozpoznania reguł gry w szachy, ale traktował również język jako pewne narzędzie oddziaływania na innych, wywoływania określonych zachowań. Co więcej, Wittgenstein uważał, że znaczenia wyrażenia nie można ustalić ani opisać niezależnie od jego użycia, a więc to niedomniemane znaczenie pierwotne, niezależne od kontekstu użycia, jest powodem pojmowania tego wyrażenia. Przy określaniu wyrażeń, znaków przez inne wyrażenia, znaki również wikłamy się w kontekst użycia, a prowadzi on nas do sposobu użycia pierwszego z nich¹². „Sytuacja byłaby inna tylko wówczas, gdybyśmy znaleźli znaki, które można rozumieć w jeden i tylko w jeden sposób”¹³, ale sam Wittgenstein nie odnajdując takich znaków, uznaje to za niemożliwe. Pragmatystyczną koncepcję znaczenia rozwinęli również behawiorysty, którzy utożsamiali rozpoznanie znaczenia znaku z określoną reakcją na bodziec. Morris rozwinął problematykę pragmatyki jako odrębnej dziedziny semiotyki – nauki o znaku.

Z kolei koncepcja znaczenia jako struktury intensjonalnej pojawiła się w pracach Rudolfa Carnapa. Wychodzi on od ustalenia równoznaczności wyrażeń z identycznością ich struktury intensjonalnej. Według Carnapa dwa wyrażenia mają „tę samą strukturę intensjonalną lub są izomorficzne intensjonalnie” wtedy i tylko wtedy, gdy mają taką samą strukturę syntaktyczną oraz gdy ich składniki, zajmujące te same miejsca w strukturze syntaktycznej, są logicznie równoważne (predykaty, deskrypcje określone)¹⁴. „Dwa wyrażenia są równoznaczne (synonimiczne) wtedy i tylko wtedy, gdy mają tę samą strukturę intensjonalną”¹⁵ – taka definicja Carnapa odnosi się w pierwszym rzędzie do języków formalnych i – jak łatwo się zorientować – dopiero po uwzględnieniu pewnych trudności można ją stosować w przypadku języków naturalnych (na przykład przy wyeliminowaniu wieloznaczności wyrażeń w wypowiedziach mowy potocznej).

¹¹ *Logika formalna*, dz. cyt., s. 274.

¹² Por. tamże, s. 275.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. tamże, s. 279.

¹⁵ Tamże.

W obrębie logiki wyróżnia się dwa kierunki semantyki – semantykę opisową oraz semantykę teoretyczną. Semantyka opisowa, zwana też empiryczną, zajmuje się zastanymi językami naturalnymi (Mill, Moore, filozofia oksfordzka). Natomiast semantyka teoretyczna, czysta ma za przedmiot badań języki formalne, sztuczne, „niekiedy skonstruowane przez samego badacza dla celów analizy”, a stosuje metody dedukcyjne (Tarski, Gödel, Carnap, Church)¹⁶. Carnap odróżnił dwie metody uprawiania semantyki teoretycznej. Pierwsza, „stosowana przez ogół logików”, polega na badaniu relacji między wyrażeniami a przedmiotami pozajęzykowymi, a relacje te są ujmowane jako „funkcje semantyczne wyrażen”. Metoda druga, autorstwa samego Carnapa, określa funkcje semantyczne wyrażen przy pominięciu ich odniesienia do „jakichkolwiek przedmiotów pozajęzykowych”¹⁷.

Donald Davidson w swojej teorii znaczenia odwołuje się do semantycznej teorii prawdy Alfreda Tarskiego. Davidson rozróżnia dwie kwestie dotyczące znaczenia – zagadnienia formalne budowy zdań logicznych oraz zagadnienia pragmatyki, użycia wyrażen i rozumienia ich znaczenia, danego w językach naturalnych. W pierwszym przypadku teoria formalna wskazuje, w jaki sposób własności semantyczne danego zdania są systematycznie tworzone z własności semantycznych jego poszczególnych elementów (jak w przypadku teorii Carnapa). W przypadku drugim trzeba zadać pytanie, w jaki sposób teoria taka odnosi się do poszczególnych, indywidualnych użytkowników języka i do jednostkowego użycia języka (interpretacyjna teoria prawdy – odniesienie semantycznej teorii prawdy Tarskiego do posługiwania się językiem przez jednostkowego użytkownika).

Zwolennikiem psychologicznej koncepcji znaczenia, uwzględniającej aspekty pragmatyczne, obok Charlesa Morrisa, był H. Paul Grice. Uważał on, że znaczenie zdania może być sprowadzone do intencji nadawcy, którego celem jest wywołanie pewnego przekonania u odbiorcy. Odrębnym zagadnieniem w semantyce jest deiktyczność przestrzeni i czasu (określenia dotyczące lokowania tekstu i okoliczności jego powstania w przestrzeni i czasie), a w odniesieniu do problematyki psychologicznej byłaby to kwestia deiktyczności osobowej¹⁸. Deiktyczność ta wskazuje między innymi na osobowe, indywidualne uwarunkowania powstania tekstu i na relację między autorem i tekstem.

¹⁶ Por. *Mata encyklopedia logiki*, dz. cyt., s. 175.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. John Lyons, *Semantyka*, tom 2, przeł. A. Weinsberg, Warszawa: PWN, 1989, s. 248–257.

Semantyka a problematyka filozoficzna

Trzeba podkreślić, że namysł i badanie kwestii semantycznych pojawiło się już w Starożytności w dziedzinie gramatyki, retoryki, logiki oraz jako zagadnienia filozofii. Można tu wskazać rozważania logiczne Arystotelesa, zawarte w *De interpretatione* (traktat o zdaniach) oraz w *Analitikach wtórych*¹⁹. Kwestie semantyczne były podejmowane w Średniowieczu jako związane z ontologią i logiką (zagadnienie sądów egzystencjalnych i predykatywnych u Tomasza Akwinaty). Były również uwikłane w dyskusję nominalistów z realistami teoriopoznawczymi. W Nowożytności problematyka semantyczna była podejmowana między innymi przez Johna Locke'a w III części *Rozważań*²⁰.

Odnosząc się do omówionej powyżej tradycji badawczej, można wskazać zagadnienia semantyczne, które pojawiają się w obrębie językoznawstwa, psychologii i filozofii²¹. Te ostatnie często odwołują się do ustaleń semantycznych, pojawiających się w językoznawstwie i psychologii. W szczególności dotyczy to filozofii języka i filozofii kultury. Kwestie semantyczne w obrębie językoznawstwa dotyczą: 1) języka jako systemu semiotycznego, 2) zagadnień informacji, 3) zagadnień komunikacji, 4) szczegółowych zagadnień językoznawczych, takich jak status nazw ogólnych i nazw własnych, status pojęć, status poszczególnych słowników, na przykład specjalistycznych w obrębie języka potocznego, ale także słowników wizualnych i haseł słownikowych. Zagadnienia te w części rozważane są również w obrębie filozofii, jak na przykład status pojęć (dyskusja nominalizmu i konceptualizmu), kwestie informacji i komunikacji (koncepcja „aktów mowy” Austina, koncepcja „rozumu komunikacyjnego” Habermasa). Z kolei kwestie semantyczne w obrębie psychologii dotyczą: 1) użycia systemów znakowych, 2) w szczególności użycia języka dyskursywnego, a więc kwestii pragmatyki (semantyka behawioralna Morrisa). Wiąże się to również z kwestiami komunikacji – relacji między nadawcą i odbiorcą komunikatu. Natomiast kwestie semantyczne w obrębie filozofii – obok już wymienionych – dotyczą: 1) relacji między semantyką a ontologią, 2) relacji między semantyką a logiką, 3) relacji sensu, szczególnie w semantyce strukturalnej. I właśnie semantyce strukturalnej trzeba poświęcić więcej uwagi, bowiem to

¹⁹ *Mała encyklopedia logiki*, dz. cyt., s. 174.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. *Semantics. An Interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics and Psychology*, ed. Danny D. Steinberg, Leon A. Jakobovits, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

właśnie tradycja badań strukturalistycznych wpłynęła w dużej mierze nie tylko na humanistykę XX wieku, ale także na filozofię, w tym na filozofię egzystencji (na przykład wykłady Heideggera z lat pięćdziesiątych, dotyczące mowy-języka, *Sprache*, opublikowane w tomie *Unterwegs zur Sprache, W drodze do języka*, oraz polemiki ze strukturalizmem Maurice'a Merleau-Ponty'ego w jego refleksji nad statusem ontologicznym znaczenia i sensu). Najpierw jednak trzeba określić wstępnie zagadnienia semantyczne, które pojawiają się w filozofii egzystencji.

Jak już wspomniano, terminem „semantyka” zwykło się określać ogólną teorię znaków i znaczenia. Współcześnie jest ona uznawana za jeden z działów semiotyki (Morris), który charakteryzuje związki między znakami a przedmiotami (w sensie obiektów, nie rzeczy), do których znaki odnoszą się, na przykład relację oznaczania, denotowania, konotowania, prawdziwości. Z kolei semantyka jako dział językoznawstwa zajmuje się badaniem znaczeń wyrazów, zmianami tych znaczeń i przyczynami zmian. Takie właśnie pojmowanie terminu „semantyka” pojawiło się pod koniec XIX wieku w pracach językoznawcy Michela J. A. Bréala²². Można powiedzieć, że tak pojęta semantyka zajmuje się ustaleniem relacji między językiem a tym, co pozajęzykowe, i równocześnie przyjmuje pewne założenia co do relacji między językiem a światem, a nawet określa sposób istnienia języka w świecie. Problematyka egzystencjalna, zawarta w sądzie egzystencjalnym, znajduje tu swój specyficzny przedmiot, o którym orzeka sąd egzystencjalny – przedmiotem tym jest język. Można powiedzieć, że zdanie egzystencjalne, podstawowe dla semantyki, nie tylko formalnej, ale i tej zajmującej się znaczeniem w obrębie języków naturalnych i różnych systemów znaków brzmi: „Język jest”, a w postaci rozwiniętej: „Język jest w świecie”. Język, znak i znaczenie są w świecie wówczas, gdy poszukujemy dla znaczenia odniesienia w dziedzinie przedmiotów realnych i światowych – pośród rzeczy i ich cech (denotacyjna oraz konotacyjna koncepcja znaczenia), ale przecież także, gdy szukamy znaczenia w dziedzinie psychicznej, idealnej i ostatecznie językowej (formalne uwikłania znaczenia w relacje logiczne). **Pytanie o relację języka i świata** i o sposób jego istnienia w świecie zadawało wielu filozofów. Można powiedzieć że we współczesnej filozofii było to pytanie Martina Heideggera. Takie pytanie uwikłane w kwestie filozofii egzystencji okazuje się również podstawowe dla kwestii semantycznych. Odpowiedzi na to pytanie są wpisane *implicite* w koncepcje semantyczne jako presupozycje, prze-

²² *Mała encyklopedia logiki*, dz. cyt., s. 174.

milczane założenia, ale są to odpowiedzi odmienne, różne w przypadku poszczególnych koncepcji. Można powiedzieć, że pytanie o sposób istnienia języka w świecie zadają współcześnie badacze, zajmujący się semantyką w obrębie językoznawstwa i literaturoznawstwa, filozofowie odnoszący się do problemów użycia języka oraz psychologowie, zadający wraz z filozofami pytanie o wewnętrzne intencje jako źródło znaczeń komunikowanych i interpretowanych. Zarazem jest to pytanie o istnienie świata w języku – o pojęciowość, która wydaje się adekwatna do opisu i charakterystyki tego, jak świat pojawia się nam. Jest to zatem pytanie o relację języka i wewnętrznego przedstawienia tego, co jest nam dane w egzystencji.

Podstawową kwestią semantyczną, odniesioną do filozofii egzystencji, byłoby właśnie zagadnienie relacji między językiem (systemami znakowymi) i znaczeniem a poszczególnymi użytkownikami języka – **obecność języka i znaczenia w podmiocie oraz obecność podmiotu w języku i wobec znaczenia**. Tego zagadnienia dotyczyły między innymi rozważania Jean-Paul Sartre'a na temat wyobraźni – jej statusu poznawczego i egzystencjalnego. Zagadnienia semantyczne rozpatrywane w filozofii egzystencji to wprost kwestie znaczenia i sensu, ale także kwestie sądu logicznego (sąd egzystencjalny a sąd predykatywny). To również zagadnienia filozofii języka, związane z jego indywidualnym użyciem, tożsamością jednostki określaną z pomocą językowych wyrażań, oraz z ekspresją, a w szczególności z ekspresją artystyczną (mowa potoczna a mowa poetycka według Martina Heideggera). Ta problematyka była już obecna u Sorena Kierkegarda (kwestia sensu ujawnianego w wypowiedziach jednostkowych, szczególnie w literaturze autobiograficznej), u Martina Heideggera (określenie statusu języka-mowy i wypowiedzi jednostkowej jako przejawu bycia i wykładni rozumienia bycia), oraz u Maurice'a Merleau-Ponty'ego (znaczenie językowe i gest mowy jako przejawy transcendentnego sensu egzystencji). Jednak trzeba podkreślić, że **kwestie semantyczne odniesione do filozofii egzystencji pojawiły się w dużej mierze jako wynik wpływu semantyki strukturalistycznej na humanistykę**, jak też na filozofię. I właśnie semantyce strukturalistycznej trzeba poświęcić więcej uwagi, aby dookreślić kwestie semantyczne obecne w filozofii egzystencji, ale również w poststrukturalistycznych reinterpretacjach tej filozofii, obecnych w pracach Jacques'a Derridy, Gilles'a Deleuze'a. W przypadku Derridy jest to reinterpretacja filozofii Heideggera, natomiast w przypadku Deleuze'a są to odniesienia do filozofii Merleau-Ponty'ego w koncepcji całościowego doświadczenia, w którym ujawnia się sens egzystencji. Od wspomnianych rozważań dodatkowo

jeszcze trzeba odróżnić elementy i **nawiązania do filozofii egzystencji w pracach strukturalistów**, zajmujących się przede wszystkim językoznawstwem i semiotyką, na przykład w myśli Rolanda Barthes'a.

Semantyka w badaniach strukturalizmu

Obok tradycji anglosaskiej w badaniach semantycznych odrębnym nurtem, rozpatrującym zagadnienia semantyki był strukturalizm, a obecnie jest neostrukturalizm. Strukturalizm pojawił się w badaniach językoznawczych i kulturoznawczych jako koncepcja metodologiczna, porządkująca i podsumowująca dotychczasowe ustalenia semiotyki i językoznawstwa w Europie Środkowej i Wschodniej oraz we Francji. W tradycji anglosaskiej problematyka semantyki spotyka się z zagadnieniami filozofii przede wszystkim w obrębie logiki i filozofii języka. Natomiast w przypadku strukturalizmu owe związki semantyki i filozofii są bardziej złożone. Przede wszystkim strukturalizm – jako metoda badań semiotycznych – już w założeniach badawczych Saussure'a miał być stosowany do badań wszelkich, zróżnicowanych systemów semiotycznych, pośród których język dyskursywny jest systemem szczególnym, stanowiącym przedmiot badań dziedziny wyodrębnionej w obrębie semiologii – nauki o znaku, a mianowicie językoznawstwa. To w dużej mierze strukturalizmowi zawdzięczamy podział na podstawowe typy języków, ich charakterystykę i wskazanie różnic między nimi:

- 1) język przedmiotowy (referencja do przedmiotu spoza języka),
- 2) język sztuczny (referencja do konwencjonalnie przyjmowanych zasad posługiwania się znakami językowymi; znaczenia ujmowane przez definicje – języki matematyki, logiki formalnej i inne sformalizowane) oraz

- a) język naturalny (wytworzony w procesie porozumiewania się ludzi, w związku z całą sferą zachowań społecznych i kulturowych, na przykład ze zwyczajami; uwarunkowania historyczne; otwarty charakter reguł znaczeniowych i składni, stąd pytania o zmienność znaczenia i względny, relatywny charakter reguł),
- b) język sformalizowany (podanie słownika i pełnej listy reguł znaczeniowych i składniowych).

Strukturalizm bywa określany jako pewien kierunek w metodologii, ale również w filozofii (teoria epistemologiczna i metodologiczna), który postulował badanie przedmiotów kultury ze szczególnym uwzględnieniem ich pewnej systematyczności czy struktury. Na system (Ferdinand de Saussure) bądź strukturę (Claude Lévi-Strauss) składałyby się hierarchiczne układy relacji. Strukturalizm został zapoczątk-

kowany przez językoznawców (semiologia de Saussure'a, formalizm Moskiewskiego Koła Lingwistycznego, strukturalizm Praskiego Koła Lingwistycznego), a dalsze studia były przede wszystkim kontynuowane we Francji i dotyczyły nie tylko językoznawstwa czy teorii literatury, ale zagadnień antropologii kultury, estetyki, historii czy szeroko pojętej komunikacji (również szkoła w Tartu, szkoła w Bolonii). Strukturalizm odwołuje się do ustaleń w filozofii na temat tego, co formalne. Struktura bowiem nie jest dana empirycznie, ale wymaga odsłonięcia w wyniku procesów myślowych jako to, co źródłowe dla konstrukcji przedmiotu badanego, a co ujmuje się jako pewną sieć relacji między poszczególnymi jednostkami systemu-struktury (fonemy, znaki w obrębie kodów semiotycznych). System jest zakładany i rozpatrywany jako pewien układ części w ich wzajemnych relacjach i w relacjach względem całości. Relacje te ujmuje się jako inwariantne, niezmiennie, najczęściej dwuczłonowe (binarne), ale też trójczłonowe (Georges Dumézil).

Zatem strukturę charakteryzuje się w jej aspekcie holistycznym, całościowym (pierwszeństwo całości wobec części, ale jej przemiana dokonuje się jedynie dzięki zmianom części) i synchronicznym (zasady, prawidłowości tworzenia relacji obecne w poszczególnych realizacjach systemu), lecz z uwzględnieniem transformacji, czyli wewnętrznych przekształceń, których zasady, prawidłowości próbowano uchwycić. Warto podkreślić różnicę w badaniach teoretycznoliterackich. Wczesny strukturalizm odmawiał bowiem metodologicznej ważności interpretacji na rzecz badania elementów tekstu, uznawanych na strukturalne, czyli wpływające na jego konstrukcję (na przykład słownik, budowa narracji). Inaczej jest w późnym strukturalizmie czy poststrukturalizmie, który ujmuje lekturę jako kolejne odczytanie dzieła (Umberto Eco, Jacques Derrida) i łączy z interpretacją (swoiście realizowana funkcja impresywna). Specyficzną koncepcję semantyki strukturalnej rozwinął Algirdas J. Greimas, ale też Roland Barthes (studia nad strukturami narracyjnymi, znaczeniami różnych rodzajów tekstu, znaczeniami przekazów wizualnych). Gérard Genette i Julia Kristeva prowadzili badania nad intertekstualnością i transtekstualnością, a Jurij Łotman rozwinął między innymi koncepcję wtórnych systemów modelujących w języku poetyckim. W Polsce strukturalistyczne badania nad tekstem prowadziła Maria Renata Mayenowa, która zajmowała się między innymi zagadnieniem struktur w obrębie utworów poetyckich i kwestią spójności tekstu²³.

²³ Por. Maria Renata Mayenowa: *Postówie: inwentarz pytań teorii tekstu*, [w:] *Semantyka tekstu i języka*, red. Maria R. Mayenowa, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1976, s. 291-296.

Trzeba zaznaczyć, że zagadnienia filozofii egzystencji znajdują swoje odniesienie w strukturalizmie wraz z pojawieniem się tam problematyki antropologicznej i psychologicznej (Jean Piaget i strukturalizm genetyczny, Jacques Lacan i koncepcja nieświadomości odniesiona do struktur języka). W badaniach literaturoznawczych dotyczy to założeń metodologicznych, przykładowo, na temat statusu autora wypowiedzi, narratora dzieła literackiego czy spojrzenia malarza bądź fotografa w przekazie wizualnym. Wprost do filozofii egzystencji odnosił się Maurice Merleau-Ponty, który rozwijał koncepcję pierwotnych struktur we wczesnej książce o strukturze zachowań (podstawy koncepcji ciała-podmiotu), a później polemizował ze strukturalistyczną koncepcją inwariantnej struktury językowej. Filozofem, który połączył tezy strukturalizmu i fenomenologii egzystencji Martina Heideggera, był Jacques Derrida. Dokonał on między innymi krytyki koncepcji sensu źródłowego, pełnego i stałego. Specyficzną koncepcję struktury rozwinęli badacze filmowi. Odnoszą się oni bowiem do przekazu audiowizualnego jako zapisu całości zachowań człowieka (Merleau-Ponty), jako najpełniejszej postaci przekazu w komunikacji między podmiotami (Umberto Eco) i jako specyficznego sposobu ekspresji, zawsze zapośredniczonej przez narzędzie pozornie transparentne (obiektyw kamery), ale jednocześnie wymagające wskazania znaczenia i sensu nie tylko w przedstawieniu, w dziele filmowym (Jurij Tynianow), ale w rzeczywistości, w bycie rejestrowanym i w podmiocie, który kreuje obrazy (Jean Mitry, Gilbert Cohen-Séat, Roland Barthes, Christian Metz).

Roman Jakobson, jeden z głównych i najbardziej wpływowych badaczy Praskiego Koła Lingwistycznego, był autorem wielu tez uzupełniających wobec językoznawstwa anglosaskiego. Trzeba zaznaczyć, że tezy Jakobsona są wciąż obecne w badaniach nie tylko nad językiem mówionym, ale też w badaniach nad różnymi tekstami kultury (na przykład podział na kod i indywidualne subkody w obrębie języków naturalnych, zagadnienie języków sztucznych, zagadnienie języków wizualnych). Jakobson między innymi określił na potrzeby badań językoznawczych, ale też teoretycznoliterackich, podstawowe funkcje komunikacyjne języka dyskursywnego oraz funkcje semantyczne znaku w ogóle. Podstawowe funkcje języka jako komunikatu według Jakobsona to: referencyjna (informacyjna), emotywna (ekspresywna), konatywna (impresywna), fatyczna, poetycka (estetyczna, artystyczna) oraz metajęzykowa (autoreferencyjna).

Z kolei **funkcje semantyczne** pełnione przez znak (słowny) w danym języku to: oznaczanie (desygnowanie), znaczenie (współzna-

czanie, konotacja), wyrażanie (związek znaku z *subiectum*, podmiotem) oraz symbolizowanie (denotacja), reprezentowanie (związek znaku z *obiectum*, przedmiotem), zastępowanie (wymienność znaków), wypowiedzianie (znak wytworzony z intencją zakomunikowania go komuś). Odwołując się właśnie do owych funkcji semantycznych, wskazanych przez Jakobsona, można dookreślić i **uporządkować związki strukturalistycznej semantyki i zagadnień filozofii egzystencji**. W przypadku oznaczania mamy do czynienia z odsyłaniem znaku do określonego przedmiotu, desygnatu, a więc ze związkiem podmiotu oznaczania z jednostkowymi bytami ulokowanymi w świecie. Funkcja znaczenia łączy się z oceną przedmiotu – ze wskazywaniem cech bytu, a więc z tym, na co zwraca uwagę filozofia esencjalna w charakterystyce bytu, odwołującej się do koncepcji istoty. Funkcja wyrażania bezpośrednio wiąże znak z podmiotem i z jego sposobem istnienia, bycia, manifestowanym w świecie dzięki znakom, w szczególności dzięki znakom języka dyskursywnego (naturalnego). Z kolei funkcja symbolizowania pozwala ujmować dzięki znakowi to, co ogólne w oparciu o poszczególne doświadczenie, a więc tworzyć nazwy ogólne i używać nazw ogólnych na określenie całych grup przedmiotów – bytów ujmowanych i porządkowanych w pewne ogólności. Pozwala też podmiotowi orzekać o sobie jako o części pewnej bytowej ogólności, jaką jest ludzkość. Funkcja symbolizowania daje podmiotowi możliwość odnoszenia się do przedmiotów w świecie, ale nie jednostkowych, lecz pojętych jako elementy pewnego *continuum* czasowo-przestrzennego oraz do innych podmiotów. Natomiast funkcja reprezentowania pozwala ujmować związki znaku z konkretnym przedmiotem, na przykład podobieństwo znaku ikoniznego do przedmiotu przedstawionego. Funkcja zastępowania pozwala zastępować wzajemnie znaki w ramach danego systemu znaków, co wiąże się na przykład ze wzajemną zastępowalnością słów w języku (wyrazy synonimiczne, wyrazy bliskoznaczne). Funkcja ta pozwala również na twórcze, ekspresywne posługiwanie się językiem przez podmiot, na tworzenie metafor, metonimii, skrótów oraz neologizmów leksykalnych. Funkcja wypowiedziania dotyczy znaków tworzonych z intencją zakomunikowania ich komuś, a więc jest to funkcja związana z uwzględnieniem odbiorcy znaku-komunikatu oraz z podtrzymywaniem komunikacji – relacji podmiotu z innymi podmiotami w świecie (w kulturze). Funkcja wypowiedziania dotyczy, podobnie jak funkcja wyrażania, relacji podmiotów i uwzględnia przede wszystkim aspekt informacyjny, w mniejszym stopniu aspekt artystyczny (estetyczny) znaku-przekazu. Trzeba podkreślić tezę Jakobsona, dotyczącą

jednostkowych, indywidualnych subkodów w obrębie całości danego języka naturalnego jako kodu.

Indywidualne subkody, czyli słowniki wraz z opanowanymi regułami posługiwania się językiem, według Jakobsona określają, charakteryzują jednostkę. Odnosząc się do późnych tez Martina Heideggera na temat *Sprache*, języka-mowy, można powiedzieć, że zaświadcza my o swoim zawsze indywidualnym istnieniu z pomocą zawsze indywidualnie danego języka. Trzeba zaznaczyć, że Heidegger i w tezach *Sein und Zeit*, i w późniejszej koncepcji *Sprache*, języka-mowy, ekspresję jednostkowego bycia łączy bardziej w wypowiedzianiu (jako językową wykładnią rozumienia bycia) niż z wyrażaniem. Koncepcja Jakobsona, dotycząca subkodów, dalece indywidualizuje język. Z kolei wedle Heideggera w języku-mowie znajduje swój wyraz nie tylko istnienie, bycie jednostkowe, ale język ten jest warunkiem wypowiedzi jako wykładni rozumienia bycia – bycia w ogóle. Można powiedzieć że tezy Jakobsona, ale także tezy de Saussure'a na temat *parole* – zawsze jednostkowej wypowiedzi jako realizacji możliwości systemu językowego, *langue*, ujmują języki naturalne (u Heideggera – mowa potoczna) w sposób bardziej zindywidualizowany niż Heidegger. Natomiast tezy strukturalistów bliższe byłyby koncepcji języka literackiego i stylu według Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Koncepcja Merleau-Ponty'ego ujmuje indywidualny styl pisarza jako rodzaj właśnie subkodu w obrębie mowy potocznej, w którym szczególnie podkreślony jest aspekt wyrażania, ekspresji podmiotu istniejącego. Jednak to ekspresja, wyrażanie indywidualne służy ostatecznie ujawnieniu sensu istnienia nie tylko danego podmiotu, ale sensu w jego ogólności. To ujawnienie sensu przyjmuje w języku postać znaczenia, natomiast sam sens pozostaje nieuchwytny. W koncepcji języka de Saussure'a takim miejscem obecności sensu byłby porządek systematycznych relacji, czyli język jako system relacji w obrębie synchronii. Sens byłby więc obecny w języku, ale ukryty, a badania językoznawcze miałyby na celu jego pewne ujawnienie – ujawnienie zagadki systemu, jakim jest język, to, co pozornie dobrze znane i opanowane.

Semantyka w badaniach poststrukturalizmu

Szczególne kwestie semantyczne pojawiają się w pracach poststrukturalistów, przede wszystkim ze względu na rozpatrywanie w ich koncepcjach zagadnień semiotycznych i semantycznych w odwołaniu do hermeneutyki, fenomenologii, ale też do filozofii egzystencji. To właśnie dzięki odniesieniom do tych tradycji badawczych strukturalizm, jako

koncepcja językoznawcza i teoretycznoliteracka, wychodzi poza ramy metodologii badań, zadając pytania z różnych dziedzin filozofii. Można to odnaleźć przede wszystkim we francuskim poststrukturalizmie od lat siedemdziesiątych (nazywanym „późnym strukturalizmem”), ale też w neostrukturalizmie w przypadku współczesnych badań rosyjskich, które dotyczą między innymi zagadnień teoriopoznawczych i estetycznych (badania Michaiła Jampolskiego). W szczególności są to odwołania i odniesienia Jacques’a Derridy do filozofii egzystencji – do też Martina Heideggera. To również semiotyka wizualna, badania dzieł sztuki i znaczeń w obrębie wizualnej percepcji, między innymi w przypadku Gilles’a Deleuze, którego koncepcje filozoficzne mają swoją inspirację w fenomenologii egzystencjalnej Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Jest to również zagadnienie nazw własnych i teoria tekstu wedle Derridy (nawiązania do hermeneutyki postheideggerowskiej) oraz kwestia słowników wizualnych (Christian Metz w odniesieniu do Jacques’a Lacana, ale też do kwestii wyobraźni w filozofii Jean-Paul Sartre’a).

Tradycja semantyki strukturalnej jest obecna w poststrukturalizmie szczególnie jako kwestia tekstu biograficznego – tekstu biograficznego jako zapisu indywidualnej historii oraz „indywidualnej ideologii” według Rolanda Barthes’a. Można znaleźć w tych rozważaniach inspiracje myślą Sorena Kierkegaarda na temat powtórzenia w biografii jednostkowej. Jednak przede wszystkim jest to połączenie kwestii semantyki i pytań filozofii egzystencji, które zadają filozofowie poststrukturalizmu – pytanie o sens, znak i znaczenie u Jacques’a Derridy i u Gilles’a Deleuze’a. Jest to zarazem kwestia znaczenia obecnego w przekazach kultury i w aktach komunikacji, rozpatrywanych jako akty ekspresji i akty twórcze jednostki. Łączy się to z najważniejszym pytaniem filozofii egzystencji, obecnym również w refleksji poststrukturalistów – z pytaniem o transcendentny sens istnienia każdej jednostki, który ujawnia się dzięki jednostkowej twórczości i aktom ekspresji. W przypadku poststrukturalizmu pytanie o sens wiąże się z dodatkowym zagadnieniem. Ustalenia dotyczące ekspresji jednostkowej są łączone z rozważaniami na temat wyrazistości tekstu (najpierw w fenomenologii egzystencjalnej Heideggera oraz Merleau-Ponty’ego, a wtórnie, później u Barthes’a). Poststrukturaliści zadają jeszcze dodatkowe pytanie – o wyrazistość nie tylko tekstu, ale też samego istnienia, które znajduje swój wyraz – ekspresję dzięki aktom twórczym w dziełach sztuki. Jest to w oczywisty sposób kontynuacja też Martina Heideggera na temat rozumienia sensu bycia, który ujawnia się w mowie poetyckiej – specyficznej wypowiedzi jako wykładni rozumienia bycia. W przypadku Merleau-Ponty’ego były

to tezy dotyczące dzieła malarskiego (przykład malarstwa Cézanne'a), ale też w ogóle gestu ekspresyjnego ciała, także wypowiedzenia jako specyficznego gestu – gestu mowy. Właśnie takie tezy znajdują swoją kontynuację i szczegółowe, analityczne rozwinięcie w pracach Barthes'a na temat statusu autora i narratora wypowiedzi literackiej oraz w jego koncepcji „przyjemności tekstu”. Podobne tezy rozwija Jacques Derrida w swojej koncepcji rozplenienia sensu oraz Gilles Deleuze, między innymi w charakterystyce semantyki, jaką Deleuze odnalazł w literaturze Prousta.

Pytanie dotyczące zagadnień ontologicznych i egzystencjalnych w myśli poststrukturalistów jest poniekąd wtórne wobec pytania epistemologicznego. I tak pytanie o byt w przypadku poststrukturalistów nie odnosi się do rzeczy, ale do przedstawienia – jest to konsekwencja nowożytnego zwrotu ku epistemologii i prymatu pytań o same warunki poznania. Zatem jest to pytanie, w jaki sposób przedstawienie – fenomen pojawia się podmiotowi. Odpowiedzi na to pytanie poststrukturaliści poszukują w fenomenologii Edmunda Husserla, ale też w empiryzmie – w fenomenalizmie nowożytnym. Aby pokazać obydwa odniesienia i zróżnicowanie koncepcji sensu i znaczenia w obrębie poststrukturalizmu, trzeba odwołać się do tych dwóch nurtów, których tezy odnajdujemy – w pierwszym przypadku – w filozofii Jacques'a Derridy, zaś w przypadku drugim – w filozofii Gilles'a Deleuze'a. Jednak to, co wyróżnia refleksję poststrukturalizmu nad zagadnieniami bytu i przedstawienia, to **wyjście poza koncepcje filozofii esencjalnej** – filozofii, która poszukuje odpowiedzi na pytanie ontologiczne o byt w jego cechach istotowych bądź w jego domniemanym, źródłowym i naturalnym wyposażeniu (jak w przypadku badań przyrodniczych). Filozofowie poststrukturalizmu rozpatrują bowiem byt w jego stawaniu się, przemianach, odnosząc się nie tyle do pojęcia tożsamości (identyczności) bytu, co do pojęcia różnicy. Uznają oni, że mamy poznawczy dostęp do przedstawienia, do fenomenu dynamicznie pojętego bytu w jego stawaniu się i przemianach. Właśnie dla opisu takich przemian bytu w jego stawaniu się – przemian obserwowanych w przedstawieniach bytu powołują oni nowe pojęcie. Jest to pojęcie nie struktury statycznej, synchronicznej (jak w strukturalizmie), lecz struktury dynamicznej, ujętej diachronicznie, historycznie – nie tyle struktury, ile strukturacji pojętej procesualnie. Jest to bardziej jasno omówione w przypadku filozofii Deleuze'a.

Derrida czyni założenie, że mamy dostęp do przemian fenomenów, przedstawień bytu, a odrębnym zagadnieniem jest adekwacja

przedstawienia bytu i bytu samego. Jednak Derrida proponując swoją koncepcję „różni” strukturującej (rzeczownik „*la différance*” od imiesłowu „*différant*”) – opóźnienia w czasie (zwłoki) i dyslokacji w przestrzeni (przesunięcia) przedstawienia względem bytu, odnosi się do koncepcji różnicy ontyczno-ontologicznej Martina Heideggera. Czyni on bowiem założenie, że „różnia” ujmuje nie tylko strukturację przedstawień bytu, ale uchwytuje dynamiczną relację między przedstawieniem bytu a bytem w jego dynamicznym stawaniu się, w jego istnieniu.

Z kolei Deleuze rozważa relację między tożsamością a różnicą, odnosząc się wprost do innego filozofa egzystencji – do Sørensa Kierkegaarda i jego koncepcji powtórzenia. Deleuze rozpatruje dynamikę przedstawienia bytu – również dynamicznego w swoim stawaniu się – w uwikłaniu różnicy i powtórzenia kolejnych pojawień się, fenomenów bytu w jego dynamice. Dynamizm bytu Deleuze łączy jednak nie tyle z pojęciem istnienia, ile z pojęciem życia – „pędu życiowego” Henri Bergsona. Jednak tak w przypadku Derridy, jak i w przypadku Deleuze’a można mówić o wyjściu poza filozofię esencjalną na rzecz poszukiwań odpowiedzi na ontologiczne pytanie o byt – **po stronie filozofii zorientowanej egzystencjalnie**. Łączą oni bowiem charakterystykę bytu nie z jego cechami istotowymi, ale ze sposobem ujawniania się bytu w przedstawieniu, który to ma zawsze charakter dynamiczny. Wedle tych filozofów poststrukturalistów dynamiczne, zmienne przedstawienie bytu wskazuje na również dynamiczny charakter i przemiany samego bytu, które dokonują się w jego stawaniu się, w jego istnieniu. Charakterystyki bytu poszukują oni zatem w sposobie jego przedstawienia, które byłoby przejawem jego istnienia oraz w sposobach zaistnienia bytu wobec czy też dla jednostki ludzkiej, która sama jest bytem dynamicznym w swoim stawaniu się i poznaniu (zmienny, dynamiczny charakter przedstawień mentalnych). Takie odniesienie do tradycji badawczej filozofii egzystencjalnej – jako alternatywy dla filozofii esencjalnej – pozwala rozpatrywać koncepcje poststrukturalistów w kontekście szeroko pojętej filozofii egzystencjalnej **jako alternatywy dla filozofii esencjalnej**.

Trzeba tu przypomnieć, że Søren Kierkegaard powraca po wiekach do filozofii egzystencji (nie wprost, ale *implicite* do Tomasza Akwinaty) niejako w odpowiedzi na Hegłowską koncepcję dziejów jako rozwoju bytu w jego stawaniu się. W swojej koncepcji istnienia zawsze jednostkowego bytu i egzystencji transcendentnej Kierkegaard sprzeciwia się Hegłowskiemu ujmowaniu stawania się bytu jako pewnej całości i ogólności. Jednostkowy charakter istnienia bytu poszcze-

gólnego jest właśnie podkreślany przez poststrukturalistów, ale ich sceptyczne tezy wobec możliwości przejścia od przedstawienia bytu do bytu i orzekania o nim łączą się z badawczymi zainteresowaniami samym przedstawieniem i regułami jego dynamicznego wytwarzania. Reguły te poststrukturaliści fundują na tezie o dynamice podmiotu poznającego, a więc zawsze bytu jednostkowego w swoim stawaniu się i istnieniu.

Kwestie semantyczne w filozofii poststrukturalistów są rozpatrywane przede wszystkim w odniesieniu do sfery kultury jako obszaru nadawania znaczeń, to jest świata tworzonoego przez człowieka jako świata odkrywanego, wyłaniającego się sensu. Pytanie to dotyczy w szczególności reprezentacji kulturowej, to jest przedstawienia w jego znakowej postaci. Znak jest zakładany nie jako transparentny twór, wskazujący na pierwotny byt-rzecz ukrywający się za nim – znak traci przejrzystość i nie wskazuje już na rzecz, lecz na sobie skupia uwagę. Zarazem znaki jako kulturowe źródła znaczenia i sensu ukierunkowują nasze poznanie. To rzeczy są rozważane w kontekście znaku (przedstawienia mentalnego i kulturowego) nie zaś odwrotnie. Jest to możliwe ze względu na przyjęcie stanowiska przyznającego prymat rozstrzygnięciom epistemologicznym nad ustaleniami ontologicznymi, pytaniami o warunki poznania i sensu nad pytaniami o samo istnienie. Jednocześnie podkreślają oni, że znak (w tym pojęciu) jest źródłem znaczenia zawsze odwołującym się do treści mentalnych – do *signatum*, a zatem właściwe poznanie znaku czy przedstawienia w ogóle powinno odwoływać się do racjonalności człowieka i do postawy badawczej racjonalizmu. Opinia ta jednak zostaje podważona wobec innego założenia poststrukturalizmu, bowiem to materialność znaku (*signans*) przesłania materialność rzeczy i powoduje skupienie na znaku uwagi. Znak jest prymarnie dany naszemu poznaniu w swym aspekcie materialnym i to nasza percepcja warunkuje, dopiero następne, poznanie znaczenia znaku (aspektu inteligibilnego znaku). Kwestia poznania zmysłowego okazuje się zatem pierwszorzędną wobec poznania racjonalnego.

Poststrukturaliści uznają, że w samym znaku spotyka się poznanie racjonalne i poznanie zmysłowe, że on sam stanowi pewną próbę wykroczenia poza problem dualizmu epistemologicznego (o czym pisze Michel Foucault w książce *Słowa i rzeczy*), próbę zharmonizowania elementu zmysłowego i inteligibilnego, połączenia tego, co materialne i mentalne w celu informowania o pewnym stanie wiedzy.

Można wyróżnić dwa stanowiska poststrukturalistów dotyczące poznania samego znaku:

- 1) z prymatem racjonalizmu (Derrida, Foucault, Lyotard),
- 2) z prymatem empiryzmu (Deleuze).

Derrida podkreśla prymat poznania racjonalnego, ponieważ skupia swoje badania na zagadnieniach reprezentacji mentalnej i odniesienia znaku do znaczonego (*signifié, signatum*). Podkreśla on brak trwałości i stałości elementu inteligibilnego, treści myślowej ukrytej za znakiem i dlatego pyta o porządek diachroniczny znaków i historyczny (oraz kulturowy) charakter znaczenia, które błędnie było uznawane za inwariantne lub źródłowo idealne. Pyta zatem o różnicowanie znaczenia inteligibilnego, do którego odsyła wszelki znak – przedstawienie kulturowe.

Natomiast Deleuze skupia się na aspekcie materialnym znaku i jego zmysłowym poznaniu jako źródle wiedzy o znaczeniu. Porządek czasowy i historyczny jest ważny wedle Deleuze'a ze względu na porządkowanie danych percepcyjnych w czasie i różnicowanie sensu. Heterogeniczność czasu przeżywanego jest wynikiem heterogenicznego charakteru danych percepcji i jej źródeł (rzeczy, znaków słownych i ikonicznych indywidualnie interpretowanych, wygłądów). Czasowość jest warunkiem różnicowania znaczenia, a zarazem różnych i zmiennych postaci świata, które dane są nam w naszym poznaniu.

Derrida zakłada, że występowanie znaku w danym tekście kulturowym, jego poszczególne użycie i odbiór, czyli rozumienie i interpretacja znaczenia, są zawsze zindywidualizowane. Deleuze zakłada, że dane percepcyjne są zawsze indywidualne i szczegółowe, a jako takie nie mogą być źródłem uogólnienia w wiedzy jednostkowej. Takie uogólnienie jest wprowadzone wraz z reprezentacją kulturową – ze znakami jako nośnikami znaczenia, a zarazem i wiedzy o charakterze społecznym i kulturowym. Poststrukturaliści zakładają konieczne pośredniczenie poznawczego dostępu do rzeczy przez reprezentacje kulturowe o charakterze umownym – konwencjonalnym i arbitralnym (moja wiedza dotychczasowa i dane percepcyjne uzyskują bądź nie potwierdzenie społeczne i kulturowe). Zgodnie z tą postawą kulturalizmu znak jest rozpatrywany jako społeczny i kulturowy weryfikator wiedzy (ustanowiony arbitralnie na mocy konwencji) – potwierdzania, odrzucania bądź korygowania danych percepcji.

Poststrukturaliści wobec kryzysu reprezentacji i pojęcia prawdy stawiają ponownie pytania o prawdę samej reprezentacji, o jej prawomocność. Pytają, co warunkuje autorytet reprezentacji kulturowej (znaku) jako poręczyciela rzeczywistości (rzeczy i przypisywanych im cech). Jakże są narzędzia uprawomocnienia znaku w kulturowej sytuacji róż-

nicowania i indywidualizacji znaczenia i rozumienia? Szukają oni tego uprawomocnienia w strukturach poznawczych człowieka, a zatem pojawiają się tu silne założenia antropologiczne.

Można wskazać następujące inspiracje w koncepcji znaku poststrukturalistycznej filozofii języka i semantyki:

1) Charles Sanders Peirce – zróżnicowanie interpretacyjne znaczenia znaku w aktach rozumienia, odsyłanie poszczególnego znaku („representamen”) do innych znaków (reprezentacji kulturowych), które go potwierdzają; traktowanie treści mentalnych – interpretacji znaków („interpretant”) również jako pewnej postaci znaku; treść myślowa jako interpretacja znaków nie ma charakteru ostatecznego czy idealnego i podlega kulturowym modyfikacjom w następnych interpretacjach;

2) strukturalizm – struktura relacyjna znaczeń w danej kulturze ustanowiona arbitralnie jako pewna konwencja; poststrukturaliści – odwołanie do kontekstu kulturowego, ale podkreślanie zmiennego charakteru aktualizacji znaczenia w miejsce inwariantnej, stałej struktury znaczeń; przejście terminologii strukturalistów, sięgającej średniowiecznych badań nad znakiem (*signans* i *signatum*);

3) Edmund Husserl – poststrukturaliści przejmują założenie o konstytucji sensu i znaczenia, ale odrzucają możliwość znaczenia idealnego oraz sensu źródłowego (ich badania diachroniczne nie są badaniami etymologii, ale przyczyn kulturowego różnicowania sensu).

Derrida a poznawcze ujęcie stawania się w fenomenologii esencjalnej Husserla

Jacques Derrida polemizuje z esencjalnymi założeniami fenomenologii Edmunda Husserla, w tym z tezą o *Bedeutung* (francuski przekład to „*vouloir-dire*”) – z tezą o znaczeniu idealnym, które Derrida określa, odwołując się do terminologii strukturalistów, jako „znaczone transcendentalne”. Jednak krytyka Derridy, między innymi w pracy *Głos i fenomen*, kieruje się przeciw inaczej pojętemu znaczeniu – nie znaczeniu, które wiąże się z rozpoznaniem i poznaniem ejdetycznym przedmiotów logiki, matematyki i geometrii jako przedmiotów idealnych bądź transcendentalnych. Derrida polemizując z Husserlowskim pojmowaniem znaczenia rozważa: „To prawda, że zakres fenomenologicznego pojęcia «sensu» wydaje się początkowo znacznie szerszy, w znacznie mniejszym stopniu określony. Trudno jest nawet rozpoznać jego granice. Wszelkie doświadczenie jest doświadczeniem sensu (*Sinn*). Wszystko, co jawi się świadomości, wszystko, co jest dla świadomości

w ogóle, jest sensem. Sens jest fenomenalnością fenomenu. W *Badaniach logicznych* Husserl odrzucił proponowane przez Fregego rozróżnienie między *Sinn* i *Bedeutung*. Nieco później to rozróżnienie okazało mu się przydatne [...] dla oznaczenia podziału między sensem i jego najbardziej ogólnym zakresem (*Sinn*) i sensem jako przedmiotem wypowiedzi logicznej lub lingwistycznej, sensem jako «*Bedeutung*». Husserl po to, aby odizolować sens (*Sinn* lub *Bedeutung*) od wypowiedzi lub intencji znaczeniowej (*Bedeutung-Intention*), która «ożywia» wypowiedź, potrzebował ścisłego rozróżnienia między stroną znaczącą (zmysłową), której przyznał pierwotność, ale którą wykluczył ze swojej problematyki logiczno-gramatycznej, i stroną sensu znaczonego (inteligibilną, idealną, «duchową»). [...] W ten sposób «sens» – czy to «znaczony» lub «wyrażony», czy też nie, «spLECiony» lub nie z procesem znaczenia – jest idealnością inteligibilną lub duchową, która ewentualnie może łączyć się ze stroną zmysłową *signifiant*, mimo że nie ma w ogóle takiej potrzeby. Obecność tej idealności, sens lub istota sensu jest pojmowalna poza tym powiązaniem wtedy, gdy fenomenolog, podobnie jak semiotyk, odwołuje się do czystej jedności, do ściśle identyfikowalnej strony sensu lub *signifié*²⁴.

Derrida odnosi się również do innej tezy Husserla, dotyczącej pustej intencji znaczeniowej wyrażen języka naturalnego, ponieważ własna koncepcja języka Derridy, pisma i tekstu dotyczy właśnie tego języka, nie zaś sądów logicznych ani matematycznych. Według Husserla w przypadku języka naturalnego mamy do czynienia z wypełnianiem owej pustej intencji znaczeniowej przez poszczególnych użytkowników języka. To właśnie w języku naturalnym Derrida nie jest w stanie wskazać domniemanej idealności znaczenia, co jest oczywiste już wedle strukturalistów²⁵. Bowiem arbitralność znaczenia poszczególnych słów w danym języku naturalnym nie pozwala odwoływać się do argumentu transcendentnego w ogóle. Natomiast pozwala odwoływać się do argumentu empirycznego, to znaczy do konwencji jako przyjętych (ustalonych w historycznym procesie kształtowania się danego języka) reguł, ograniczających ową arbitralność w obrębie danego języka. Zdaniem strukturalistów są to przede wszystkim reguły systemu fonetycznego wraz z różnicami dystynktywnymi, inwariantnymi, ale też jest to, na

²⁴ Jacques Derrida, *Pozycje*, przeł. A. Dziadek, Bytom: „Kwartalnik Literacki Fa-art”, 1997, s. 30–31.

²⁵ Por. Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris: PUF, 1990.

przykład, konwencja alfabetu jako graficznego zapisu języka. De Saussure pojmował sam system języka jako zbiór reguł, obecnych w różnych językach naturalnych, które to reguły – choć zróżnicowane w przypadku języków poszczególnych – występują powszechnie. Są zatem zróżnicowane empirycznie, ale źródło samej systemowości pozostaje nieokreślone.

Pytanie o charakter *langue*, systemu języka, ale też o pojmowanie *langage* przez de Saussure'a jest wciąż przedmiotem dyskusji językoznawców. Poststrukturaliści redefiniują pojęcie samego systemu języka, wskazując na dynamiczny i zmienny historycznie charakter samej systemowości, która pozwala powoływać i rozpoznawać znaczenie poszczególnego wyrażenia. Dlatego krytyka Derridy nie tyle dotyczy Husserlowskiego znaczenia idealnego, bo założenie o idealnym charakterze znaczenia jest już wykluczone przez prymarne założenia koncepcji języka naturalnego poststrukturalistów. Inaczej mówiąc, krytyka ta jest już wpisana w założenia koncepcji Derridy. Celuje ona jednak nie wprost we wszelkie tezy na temat idealności znaczenia wyrażen językowych, ale też wszelkich znaków wytwarzanych w obrębie danej kultury, które mogą podlegać reprodukcji, powtórzeniu, a więc wszelkich znaków kultury jako znaków pisma.

Derrida od Husserla przejmuje natomiast fenomenologiczną koncepcję intencji znaczeniowej jako intencji danej do indywidualnego wypełnienia przez użytkownika nie tylko języka naturalnego, ale użytkownika wszelkich znaków w obrębie „pisma”, czyli reprodukowanych, powtarzalnych znaków kultury. Teza Husserla pozwala Derridzie uprawomocnić poststrukturalistyczną koncepcję reprodukcji znaku przez jednostkowego użytkownika jako twórczego powtórzenia w indywidualnej praktyce językowej czy też w ogóle semiotycznej. Poststrukturaliści przejmują od Husserla założenie dotyczące wewnętrznej struktury świadomości, uznając jednak jej zmienność i podkreślając obok konstytutywnej – selektywny charakter świadomości (Jacques Derrida, Michel Foucault).

Derrida w swojej polemice z Husserlem podąża też za jego tezami dotyczącymi materialnego *a priori*, czyli tego, co wykracza poza dychotomię empiryczne – transcendentálne²⁶. Jak już wspomniałam, właśnie język naturalny wykracza poza dychotomię: empiryczne – transcendentálne. Można uznać, że poszukiwanie właściwej charakte-

²⁶ Por. Piotr Łaciak, *Derrida a problem materialnego «a priori»*, [w:] „Sztuka i Filozofia”, 2001, nr 20, s. 12.

rystyki języka i znaku oraz ich genezy było przesłanką refleksji Derridy nad tezami Husserla. Owo wykroczenie poza Kantowską dychotomię empirycznego i transcendentального jest ważne w fenomenologii Husserla ze względu na przeformułowanie charakterystyki świadomości, ale też ze względu na zagadnienie genezy i historyczności – zagadnienie szczególnie ważne w późnych pracach Husserla. Materialne *a priori* Husserl łączy z różnymi dziedzinami materialnymi, a więc z przyrodą, ale również ze społecznością. Wedle Husserla dziedziną materialną byłaby także świadomość indywidualna, ponieważ jest ona indywidualnym przedmiotem konkretnym. Natomiast całość tego, co konstytuuje indywidualną świadomość jako przedmiot konkretny, byłoby właśnie pewną dziedziną. Trzeba więc tu odróżnić konkretną świadomość, dziedzinę bytu i dziedzinę świadomości w ogóle, czyli pradžedzinę, źródłową w sensie genetycznym i zarazem absolutną podstawę sensu bytu w całości²⁷.

Husserl w swojej fenomenologii pyta, za Kantem, o *a priori*, ale zarazem przyjmuje, że nie jest to formalny, lecz materialny warunek, a więc uwikłany w to, co historyczne. Kant uważał bowiem to, co historyczne za „empiryczne odsłonięcie” czy też raczej empiryczną realizację tego, co dane jest już apriorycznie, formalnie. Historia więc jako to, co empiryczne, miałaby charakter aposterioryczny. Jednak zdaniem Husserla, materialne *a priori* zarazem umożliwia pewną „historię czystą”, transcendentálną. Właśnie ów aspekt genezy, źródłowości wskazuje, że relatywny charakter poszczególnych momentów historycznych powinien mieć pewne absolutne odniesienie w „absolutnym *a priori*”. Husserl tak pisał w tekście *O pochodzeniu geometrii*: „nasze szczegółowe problemy nader szybko prowadzą do ogólnego problemu uniwersalnej historyczności sposobu istnienia skorelowanych ze sobą ludzkości i świata kultury oraz do tkwiącej w tej historyczności struktury apriorycznej”²⁸. Byłby to domniemany *eidos* historyczności, którego można dopatrzeć się w historyczności poszczególnych bytów. Historyczność ta pozwalałaby ujawnić się sensowi bytu. To, co empiryczne (ukonstytuowane) znajduje więc tutaj swoją podstawę transcendentálną (konstytuujące). Koncepcja materialnego *a priori* łączy to, co empiryczne i to, co transcendentálne, ukazując materialny charakter wszelkiej genezy, która zarazem ukazuje

²⁷ Por. tamże, s. 13–18.

²⁸ Edmund Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, red. J. Rolewski, S. Czerniak, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1991, s. 27.

się jako zasada transcendentálna. Geneza ta pociąga za sobą i kreatywność podmiotową, i stawanie się pojęte obiektywnie. Z kolei fenomenologiczna koncepcja intencjonalności, jak wiadomo z podstawowych założeń fenomenologii Husserla, pozwala uzgadniać to, co podmiotowe i to, co przedmiotowe w poznaniu, świadomość i świat, ale też podmiot działania i obiektywność znaczeń logicznych. Koncepcja materialnego *a priori* może uniknąć sprzeczności między prawdą pojętą logicznie, związaną z sensem i znaczeniem idealnym, a czasem, który łączy się z relatywizacją sensu i znaczenia.

Zdaniem Husserla, „tylko odsłonięcie istotnościowo ogólnej struktury, tkwiącej w naszej i w każdej przeszłej lub przyszłej teraźniejszości historycznej jako takiej, oraz odsłonięcie – w całości – konkretnej epoki historycznej, w której żyjemy, w której żyje cała nasza ludzka wspólnota, odsłonięcie jej całościowej istotnościowo ogólnej struktury – tylko takie odsłonięcie może umożliwić powstanie rzeczywiście rozumiejącej, poznającej naocznie historii, naukowej we właściwym sensie. Jest to konkretne *a priori* historyczne, które obejmuje każdy byt w tym, czym się historycznie stał i staje”²⁹. W późnych tezach Husserla fenomenologia genetyczna byłaby ejdetyką historii pojętej jako historia trwania czasu obiektywnego – wspólnoty podmiotów i danego wraz z tradycją. Jednak tak pojęta historia byłaby obiektywna w znaczeniu „intersubiektywna”. Dlatego Derrida łączy refleksję Husserla nad materialnym *a priori* z uprawomocnieniem relatywności historycznej i kulturowej. Poszukuje w ejdetyczności historycznej Husserla warunku takiego relatywizmu. Zarazem Derrida występuje w swoich tezach przeciw dookreśleniu wszelkiej genezy. Wskazywał bowiem niemożność określenia źródłowej *arche*, której się doszukujemy, zadając pytanie o historię. Derridę interesuje pytanie o historię i genezę, ale nie w odniesieniu do świadomości czy historii subiektywnej, indywidualnej, jak Husserla. Interesuje go historia i geneza tego, co językowe i znakowe w odniesieniu do podmiotu, do subiektywności. Wedle niego ani odpowiedź Husserla na temat idealnej i zarazem źródłowej *Bedeutung*, ani odpowiedź de Saussure’a na temat formalnych i źródłowych aspektów *langue*, systemu języka – nie są dostatecznymi ani uprawomocnionymi tezami. Derrida rozpatruje systematyczność języka jako pewną domniemaną systematyczność przemian – nie struktury, ale strukturacji wciąż obserwowanej w „faktach językowych” (termin strukturalistów). Można powiedzieć, że zdaniem Derridy owa strukturacja byłaby zarazem

²⁹ Tamże, s. 29.

regułą aprioryczną, ale daną zawsze empirycznie w swoich przejawach, a więc w empirycznych realizacjach. Podobnie jak materialne *a priori*, byłaby to aprioryczna reguła (idealizowana przez Husserla), ale zarazem materialnie i empirycznie dana w stającej się zawsze aktualnie teraźniejszości. Prowadziłaby ona nas w nieskończoność historii bez możliwości wskazania tam genezy pod postacią *arche*. Owa geneza stawania się „faktów językowych” czy raczej faktów pisma – wedle Derridy dokonywałaby się wciąż i na nowo w momencie „teraz”. Byłaby ona genetyczna i historyczna w mikroskali istnienia i poznania jednostkowego, subiektywnego, ale wpisanego w makroskalę intersubiektywności – *Lebensweltu* jako świata życia i pisma zarazem.

Derrida a poznawcze ujęcie stawania się w fenomenologii egzystencjalnej Heideggera

Jak już wspomniano, odwołania Jacques’a Derridy do filozofii Martina Heideggera dotyczą podstawowej kwestii w koncepcjach obydwu – kwestii różnicy, jak też hermeneutycznej kwestii rozumienia i interpretacji wypowiedzi jako wykładni rozumienia (między innymi problematyka metafory). Dotyczą one także zagadnienia czasowości istnienia jednostkowego podmiotu i czasowego charakteru poznania i przedstawienia – reprezentacji mentalnej oraz reprezentacji kulturowej (tekstu pisma). Według Derridy tekst nie posiada wyraźnie wyznaczonych granic, ale poddaje się wpływom – kolejnym odczytaniom, to jest nadawaniu znaczeń w kolejnych praktykach czytelniczych. Punktem wyjścia tych praktyk jest zapytywanie o domniemany sens tekstu, założony jako dany do odczytania. Sens ten jednak (jako *signifié*, znaczone tekstu) umyka odczytaniom, jest on bowiem nie odczytywany z tekstu (w tekście), lecz mu przypisywany. Zapytywanie takie jest więc Heideggerowskim zapytywaniem jako samym celem praktyki filozofowania. W ten sposób pojmowana praktyka lektury wynika z zakładanej otwartości tekstu na nowe znaczenia. Z kolei praktyka dekonstrukcji jest pewnym powtórzeniem praktyki czytelniczej, jej działań, dokonywanych ze świadomością specyfiki tekstu („dziania się” tekstu) i pewnej „metodyczności” jego lektury (dziania się praktyki czytelnika).

Tekst i jego „dzianie się” (francuskie słowo „*texture*” oznacza tekst, tkaninę i tkankę zarazem) Derrida ujmuje z pomocą metafory odwołującej się do biologicznego, żywego i żyjącego organizmu, do metafory bliskiej filozofii życia. Mnożenie sensu na powierzchni tekstu, jego multiplikacje, Derrida porównuje do rozsiewania, „rozplenienia”

(„*dissémination*”). Tekst rozsiewa, „pleni” nasiona sensu na powierzchni tekstu, pozostającego wciąż w ruchu, „żywego” (mnoży „efekty sensu” powiedzieliby strukturaliści). Z kolei proces cytowania, przywoływania tekstu przez tekst, praktykę odwoływania się czy powoływania się, Derrida ujmuje jako „szczepienie” („*greffe*”) tekstu na tekście. Jak wiadomo, Derrida krytykuje strukturalizm za rozpatrywanie struktury, tego, co synchroniczne, jako statycznej, funkcjonalnej, niezmiennej (inwariantnej) i pozaczasowej. Dlatego proponuje koncepcję nie tyle struktury, ile strukturacji – koncepcję dynamicznej struktury znaczenia i sensu, którą wiąże z dynamiką siły życia czy nawet „pędu życiowego”³⁰ (nawiązanie do tez filozofii życia, do Nietzschego i Bergsona). Byłoby to strukturowanie znaczenia i sensu poszczególnych znaków „pisma” (czy też zróżnicowanych „pism”, kodów zapisu w kulturze) w obrębie danego tekstu jako kontekstu występowania danego znaku. Jako taka, poddana przemianom w czasie, strukturacja byłaby zmienna, wariantna, również dlatego, że kształtowałaby się w praktykach językowych poszczególnych użytkowników języka (a więc uzgadniając ich subkody w obrębie języka naturalnego – powiedziałaby Jakobson).

Te metaforyczne ujęcia praktyk językowych – praktyki pisania, lektury i dekonstrukcji oraz tekstu – są jak najbardziej zgodne z Derridańskimi założeniami o nieadekwatności pojęciowego ujmowania świata i jego dziania się (świata pisma i jego przedstawieniowych faktów czy wydarzeń). Można nawet powiedzieć, że sama lektura tekstu jak i jej specyficzna odmiana – dekonstrukcja, sama służy metaforyzacji tekstu i pisma jako mnożenie znaczeń. Warto podkreślić, że metafora Derridy wprowadzona na określenie tekstu i jego lektury unika mechanistycznego ujmowania uniwersum pisma. Metaforyka Derridy jednocześnie nie unika biologicznych skojarzeń (tak ważnych, na przykład, u Barthes’a w jego rozumieniu znaku i tekstu w kategoriach fizjologii i cielesnej, biologicznej zmysłowości). Można powiedzieć, że Derrida po raz kolejny w swojej koncepcji pisma odwołuje się nie wprost do kategorii „istnienia” czy też do Heideggerowskiego pojęcia „bycia” (*Sein*), pojmowanego metaforycznie na oznaczenie tego wszystkiego, co związane ze stawaniem się bytu, ale też z działaniem jednostki, *Dasein* – podmiotu istniejącego, któremu dane jest rozumienie własnego bycia. Pośrednio zaś pojęcie „bycia” byłoby – według Derridy – związane z oznaczeniem tego wszystkiego, co łączy się ze stawaniem, z ruchem i z energią. Albo

³⁰ Por. Jacques Derrida, *L’écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, s. 44–45.

inaczej – to nie istnienie byłoby odniesieniem metaforycznym dla pisma, ale – być może wedle Derridy – to pismo byłoby metaforą tak szeroko pojętego istnienia.

Deleuze – sens i znaczenie a czas istnienia jednostkowego

Gilles Deleuze jako pierwszy publikował opracowania dotyczące nowego nurtu w badaniach antropologicznych, społecznych i literackich, który potem nazwano neo- i poststrukturalizmem (tekst z roku 1967 *Co to jest strukturalizm?* omawiający nowe, wówczas pojawiające się propozycje metodologiczne). On również napisał książkę dotyczącą koncepcji przedstawienia mentalnego i kulturowego w filozofii Foucault, która była w dużej mierze jego własną interpretacją. Prace historyczno-filozoficzne, które publikował, dotyczyły myślicieli, którzy byli ważni dla jego własnych studiów i propozycji filozoficznych. Jego studia nad ontologią koncentrowały się między innymi wokół problemu dualizmu metafizycznego. Swoje własne rozwiązanie nazywał „monizmem heterogenicznym” albo pluralistycznym (wielość odmian jednego źródłowo bytu, poddanego czasowemu, heterogenicznemu procesowi powtarzania i różnicowania), a myślicielami, którzy stanowili inspirację, byli między innymi Benedykt Spinoza i przede wszystkim Henri Bergson.

Deleuze uznawał monizm za ontologiczny warunek poznawczego scalenia wiedzy w świadomości przy jej zróżnicowaniu, również zróżnicowaniu źródeł percepcji (różne zmysły, sygnały z wnętrza ciała) oraz przedmiotów percepcji (rzeczy i przedstawienia rzeczy – znaki w ich aspekcie materialnym, współwystępujące obok siebie jako równorzędne przedmioty poznania dla zmysłów, percepcji).

W rozstrzygnięciach epistemologicznych Deleuze odwoływał się do angielskiego fenomenalizmu, w szczególności do Davida Hume’a, któremu poświęcił swoje publikacje³¹. Własne stanowisko badawcze w zakresie epistemologii nazywał „empiryzmem transcendentnym” i pojęcie transcendentności zestawiał z pojęciem immanencji, czyli z tym, co mentalne, racjonalne, co utożsamiano z wytwarzaniem pojęć abstrakcyjnych, ogólnych. To, co pojęciowe uznawał za wynik procesów poznawczych, których punktem wyjściowym jest percepcja zmysłowa.

³¹ Por. Gilles Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume’a*, przeł. K. Jarosz, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.

W swoich dyskusjach z formalizmem Kantowskim podkreślał „żywiolowy” charakter przedstawienia zniesiony w pojęciu, czyli w przedstawieniu poddanym formalizacji, natomiast obecny w sztuce i w przedstawieniach na przykład wizualnych.

Bardzo ważnym punktem odniesienia w rozstrzygnięciach Deleuze’a jest Nietzscheańska koncepcja negacji-afirmacji i koncepcja wiecznego powrotu jako odpowiedź na Heglowską dialektykę wraz z *Aufhebung*, zniesieniem sprzeczności oraz wizją determinującego porządku dziejów. Odpowiedzią Deleuze’a w polemikach z heglizmem jest jego własna koncepcja porządku ontologicznego i epistemologicznego, których poszczególne elementy dają się konceptualizować i porządkować w triady, czyli porządku trójdzielonego (być może wzorem Peirce’a). W tak ujętej ontologii różnicy i przypadku oraz w epistemologii trzeci element nie stanowi przewyżczenia opozycji dwóch poprzednich, ale ich konieczne dopełnienie. Ów trzeci element może być też uznany za punkt wyjścia następnej triady, tak jak na przykład pojęcie jest punktem wyjścia dokonywanych uporządkowań w ramach percepcji, zaś afekt jest wewnętrzną reakcją związaną z perceptem.

Termin „empiryzm transcendentny” wiąże się z założeniem Deleuze’a o koniecznym wykraczaniu zmysłowej percepcji poza obszar zmysłowości ku temu, co abstrakcyjne, inteligibilne i pojęciowe. „Najwyższy żywiol zmysłowości transcendentnej, *sentiendum*”, który „z władzy na władzę”, zostaje uznany za „niemyślane i niemyślące” aż do ujęcia tego, co zmysłowe jako koniecznej formy empirycznej, „w jakiej myśl w pękniętym Ja myśli w końcu *cogitandum*, czyli transcendentny żywiol, który może być tylko myślany”³². To, co stanowi podstawę filozofii i myślenia, do czego myśl powraca i odwołuje się, Deleuze nazywa „obszarem immanencji”, którego nie można łączyć z indywidualną subiektywnością czy podmiotowością. Pole immanencji to obszar tego, co mentalne, inteligibilne, czemu zagrażać może idealizm subiektywny, a który ściśle wiąże się ze sferą pojęciową języka i z całym obszarem lingwistyki poddanej, na przykład, grom językowym (obszar pojęć filozoficznych). Relację między rzeczą i przedstawieniem rzeczy (znakiem) można ująć również w kontekście wzajemnego przekraczania, a zarazem potwierdzania, czyli zgodnie z systemem różnicowania (odmienności) i powtarzania (podobieństwa) jednocześnie. W podobny sposób Deleuze interpretował wzajemne dopełnianie się danych percep-

³² Gilles Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1997, s. 223.

cji i słowa – pojęcia. Uznał za Michelelem Foucault i jego książką *Słowa i rzeczy*, że *dicible* (mowa, pojęcie) oraz *visible* (widzialne, naoczność) to dwa konieczne, dopełniające się elementy poznania percepcyjnego rzeczy (z uprzywilejowaniem percepcji wizualnej), wytwarzania reprezentacji (przede wszystkim słownej, pojęciowej) i na jej podstawie znów rozpoznawania rzeczy oraz wizualnych przedstawień, tworzonych na zasadzie podobieństwa przedstawienia i percepcji człowieka. To właśnie przedstawienie wizualne wraz z uprzywilejowaniem naoczności w tradycji zachodniej przemawia za tym, by uznawać percepcję i empirię za punkt wyjścia wiedzy i jej weryfikacji, również wiedzy zawartej w znakach i pojęciach. Pojawia się tu problem sądów analitycznych *a priori* i pojęcia jako źródła prawomocnej wiedzy, opartej jednak na percepcyjnym rozpoznaniu materialnego znaku, a także na redundancji sensu przez inne przedstawienia kulturowe, w szczególności wizualne. Łatwo dostrzec, że jedno z podstawowych pytań Deleuze’a dotyczy prawomocności wiedzy zawartej w przedstawieniach – znakach.

Można tu wskazać między innymi dwa podane przez niego rozstrzygnięcia.

1) Deleuze, jak też i inni myśliciele (przede wszystkim Maurice Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji*), zestawia ze sobą dwa znaczenia słowa „sens” – znaczenie oraz zmysł, wskazując na wspólnotę łacińskiego źródłosłowa „*sensus*”, które potoczną oczywistość znaczenia lokuje po stronie zmysłu, czucia i tam je zakorzenia (również w domniemanym zmyśle wewnętrznym, który zawdzięcza swój autorytet poznawczy zmysłowi percepcji, odczucie – czuciu zmysłów (refleksja i zmysł wewnętrzny fenomenalistów wydaje się oczywistym punktem odniesienia). Sens reprezentacji bazuje zatem na zmyłowej percepcji w ogóle i o tyle, że znaki są rozpoznawane przez nas w swym aspekcie materialnym, *signans*.

2) Drugie rozwiązanie dotyczy obszaru samych przedstawień i uwzględnienia powtarzalności sensów i ich wzajemne wspomaganie (redundancję w celu ujednoznaczenia i wzmocnienia przekazu). Dlatego Deleuze wprowadza własny, dość swoisty podział znaków ze względu na dostępność w nich sensu i zarazem uzależnia tę dostępność od sytuacji komunikacyjnej (sens dla jednych jasny i oczywisty dla innych jest sensem ukrytym czy niedostępnym).

Można powiedzieć, że Deleuze’a podział poznania na trzy wzajem dopełniające się momenty: percept – afekt – koncept jest pewną analogią fenomenalistycznej relacji: wrażenie – wyobrażenie – idea. Deleuze odwołuje się tu do pojęcia perceptu zaproponowanego przez

Firtha w 1949 roku, a tłumaczącego standaryzację percepcji, której podlegają dane percepcyjne ze względu na społeczną i kulturową weryfikację (na przykład przez przedstawienia słowne – pojęcia i ikoniczne – wizualizacje). Firth zdefiniował perceptory jako elementy podmiotowego doświadczenia, towarzyszące spostrzeganiu obiektów i zdarzeń. Perceptory odróżnia on od wrażeń i danych zmysłowych, są one bowiem poznawczo wzbogacone przez dawne doświadczenia, pamięć, a także tak zwane „mechanizmy stabilizujące” (dla kształtu, koloru, rozmiaru...), dzięki którym nasze doświadczenie miałoby być bliższe obiektywnemu stanowi rzeczy (bodziec pośredni) niż stanowi organów zmysłowych (bodziec bezpośredni). Percept tak pojęty może nasuwać skojarzenia na przykład z Ingardena „wyglądami uschematyzowanymi”. Dlaczego Deleuze odwołuje się właśnie do tego pojęcia, charakteryzując mechanizmy poznawcze związane z percepcją? Pojęcie perceptu odwołuje się do całości nagromadzonej dotychczas wiedzy i jest zatem uwikłane czasowo – percept włącza nowe dane percepcyjne do obszaru dotychczasowej wiedzy o charakterze heterogenicznym (reprezentacje mentalne pamięci, również reprezentacje kulturowe, czyli znaki jako weryfikacja obiektywizująca indywidualne, subiektywne dane). Percept to według Deleuze’a wynik percepcji kulturowo zobiektywizowany: „Percept jest krajobrazem rozciągającym się przed człowiekiem – pod nieobecność człowieka”³³, jak na przykład w literackich opisach przyrody. „To, co się utrwała, rzecz” jest „blokiem wrażeń, to znaczy połączeniem perceptów i afektów”³⁴. „Wrażenia, perceptory i afekty to byty znaczące”, reprezentacje mentalne niosące pewne znaczenia, a wykraczające poza wszelkie przeżycie w dziele sztuki, które samo jest utworem reprezentacji mentalnych³⁵.

Deleuze pyta, co znaki „pozwalają nam zrozumieć same z siebie i w danej chwili?”. Heterogeniczność reprezentacji – znaków dla świadomości Deleuze ujmuje jako „pluralizm w systemie znaków”³⁶. Wskazuje on następujące **grupy znaków, które łączą się z ujmowaniem czasu doświadczeń i zarazem istnienia** w tekście autobiograficznym (*W poszukiwaniu straconego czasu* Marcela Prousta):

³³ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2000, s. 186.

³⁴ Tamże, s. 180.

³⁵ Por. tamże, s. 181.

³⁶ Por. Gilles Deleuze, *Proust i znaki*, przeł. M. P. Markowski, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, 2000, s. 83–86.

- 1) znaki „światowe”, czyli reprezentacje o charakterze kulturowym, będące potwierdzeniem powszechności znaczeń uznawanych za „obiektywne” (na mocy konwencji językowej czy w ogóle kulturowej),
- 2) znaki „miłosne”, czyli inaczej znaki dialogowe, powoływane na potrzeby komunikacyjnej umowy między partnerami (o ograniczonej możliwości odczytywania dla innych),
- 3) znaki „zmysłowe”, które *de facto* są reprezentacjami mentalnymi danych percepcyjnych w świadomości poszczególnych osób,
- 4) znaki te komunikowane są w dziełach sztuki jako znaki sztuki i w ten sposób wchodzą w obszar obiektywności znaków-reprezentacji kulturowych, nie tracąc jednak waloru indywidualnego i subiektywnego; znaki sztuki zawierają „idealną esencję”.

Obszar reprezentacji kulturowych (czyli tego, co w semiotyce rozumie się pod terminem „znak”) Deleuze uznaje za obszar znaków „pustych” – o najbardziej skonwencjonalizowanym znaczeniu, czyli zobiektywizowanym, które nie poddaje się indywidualnej interpretacji. Píše on o materii „z jakiej wykonany jest znak” – „Znaki światowe, które znajdują swój kres w pustce, są najbardziej materialne”³⁷, służą bowiem nazwaniu i opisowi wspólnego świata i rzeczy danych wszystkim w percepcji. Znaki dialogowe bazują na kontakcie dwojga osób i służą wzajemnemu rozpoznaniu oraz nazwaniu relacji, służą zatem definicjom antropologicznym, odnosząc się zarazem do przeżyć psychicznych moich i Innego. Natomiast „znaki zmysłowe mają jeszcze jakości materialne: przede wszystkim zapachy i smaki”³⁸, a znajdują one swoje szczególne rozwinięcie w znakach sztuki. „Tylko w sztuce znak traci materialność, a jego sens staje się duchowy”³⁹, służąc ekspresji indywidualnych, subiektywnych przeżyć. Znaki zmysłowe pozwalają kwalifikować jako reprezentacje sensu, na przykład, przedmioty używane przez jednostkę w celu zakomunikowania innym jakiegoś sensu. Deleuze charakteryzuje „sposób, w jaki coś jest wysyłane i odbierane jako znak, ale też [...] niebezpieczeństwa interpretacji obiektywistycznej i subiektywistycznej”⁴⁰. „Każdy typ znaków odsyła nas do przedmiotu, który go wysyła, ale też do podmiotu, który go odbiera i interpretuje. Wierzmy, że trzeba patrzeć i słuchać [...], że trzeba obserwować i opisywać rzecz zmysłową, a także pracować, starać się my-

³⁷ Tamże, s. 83.

³⁸ Tamże, s. 84.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

śleć, by uchwycić obiektywne znaczenia i wartości. Oszukani, rzucamy się w wir subiektywnych skojarzeń⁴¹. Jednak w każdym rodzaju znaków obecne są momenty obiektywne i subiektywne, materialne i duchowe, ale o różnym natężeniu.

Deleuze wspomnianym porządkom znaków przypisuje inny sposób przeżywania czasu przez ich „użytkowników”. Można w jego tezach **dopatrzyć się inspiracji tezami Martina Heideggera** na temat prymarnie czasowego charakteru wszelkiego bycia, a w szczególności – **na temat sensu troski *Dasein* o własne bycie**, o swoje istnienie w świecie (*In-der-Welt-sein*), obok Innych i wraz z Innymi (*Mitsein, Mitdasein*). Deleuze pisze: „Interpretacja znaku wymaga zawsze czasu, wszelki czas jest czasem interpretacji, czyli rozwinięcia. W wypadku znaków światowych traci się czas, gdyż znaki te są puste i odnajdują się takie same, w stanie nienaruszonym na końcu rozwoju. Jak potwór, jak spirala, odradzają się one dzięki metamorfozom⁴², kulturowej reprodukcji sensu, w której uczestniczy każdy użytkownik języka i uczestnik kultury. Wraz ze znakami dialogowymi „wkraczamy w czas utracony: czas, który odmienia osoby i rzeczy i który skazuje je na przemijanie”, a prawda, która pojawia się dotyczy nas i innych – jest ona „wieloraka, przybliżona, wieloznaczna⁴³. Natomiast znaki zmysłowe, związane z naszym indywidualnym przeżywaniem realności „mają określoną władzę pobudzania za pomocą pożądania i wyobraźni lub też wskrzeszania za pomocą pamięci mimowolnej Ja⁴⁴, wspomnień i skojarzeń w obszarze indywidualnych doświadczeń. „W końcu, znaki sztuki definiują czas odzyskany: pierwotny czas absolutny, prawdziwą wieczność, która na nowo połączy znak i sens⁴⁵ poza uwarunkowaniami „tu i teraz”.

Według Deleuze’a jednym z podstawowych celów filozofii jest wytwarzanie pojęć, które ze względu na swoje oddziaływanie zarazem budują pewne wizje świata i życia. „Pojęcia są zdarzeniami” pisze Deleuze⁴⁶. Pojęcie próbuje opanować w porządku racjonalnym żywioł życia, a filozofia powinna objaśniać twórczą naturę pojęcia. Deleuze argumentuje: „Empiryzm nie jest w żadnym przypadku reakcją na pojęcia

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 85.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 86.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 44.

ani zwykłym odwołaniem do przeżytego doświadczenia. Przeciwnie, podejmuje się najbardziej szalonej ze znanych dotąd kreacji pojęć. Empiryzm to mistycyzm pojęcia i jego matematyzacja” – „Jedynie empirysta może powiedzieć, że pojęcia są samymi rzeczami, ale rzeczami w stanie wolnym i dzikim, poza «antropologicznymi predykatami». Tworzę, od-twarzam i niszczę moje pojęcia”⁴⁷. I dalej: „Dzięki Nietzschemu odkrywamy, że niewczesność jest bardziej podstawowa niż czas i wieczność: filozofia nie jest ani filozofią historii, ani filozofią tego, co wieczne, lecz jest nie na czasie, zawsze i tylko nie na czasie”. Termin *Erewhon* oznacza pierwotne „nigdzie” oraz wciąż tworzone na nowo „tu-teraz”⁴⁸. Z ową faktycznością terażniejszości jest związana teza podstawowa Deleuze’a, dotycząca podmiotu istniejącego i poznającego – teza, którą wcześniej można odnaleźć jako deklarację Maurice’a Merleau-Ponty’ego i jego fenomenologii egzystencjalnej. Deleuze pisze, powtarzając za Merleau-Ponty’em: „Warunek powinien być w istocie warunkiem rzeczywistego doświadczenia, nie zaś doświadczenia możliwego. Stanowi on genezę wewnętrzną, nie zaś uwarunkowanie zewnętrzne. Prawda pod każdym względem jest kwestią wytwarzania, nie zaś odpowiedniości. Kwestią rodzenia, nie zaś wrodzoności ani przypomnienia”⁴⁹. Pojawia się zatem tu jeszcze inny wątek fenomenologii – podstawowy dla fenomenologii Husserla problem genezy.

Podsumowanie – semantyka esencjalna a egzystencjalna?

Tekst ma na celu wstępne zarysowanie relacji między zagadnieniami semantyki a filozofią egzystencji. Jest to semantyka w obrębie filozofii egzystencji, ale też dostrzeżenie wątków filozofii egzystencjalnej w zagadnieniach semantycznych, rozwijanych w obrębie współczesnej filozofii języka – w neostrukturalizmie i poststrukturalizmie. Nurty te stanowią pewne podsumowanie semantyki strukturalistycznej oraz semantyki rozwijanej w kręgu anglosaskim (na przykład inspiracje tezami Morrisa w pracach Barthes’a z lat sześćdziesiątych – charakterystyka tego, co paradygmatyczne, syntagmatyczne i pragmatyczne).

Można przeprowadzić podział w obrębie badań semantycznych na badania:

⁴⁷ Gilles Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁸ Tamże, s. 24.

⁴⁹ Tamże, s. 224.

- 1) zorientowane esencjalnie, które pytają o związki znaczenia i bytu w jego istotowości (semantyki i ontologii) oraz badania
- 2) zorientowane egzystencjalnie, które pytają o związki znaczenia i bytu w jego stawaniu się, w jego istnieniu.

W tym drugim przypadku można mówić o obecności zagadnień egzystencjalnych w rozważaniach semantycznych językoznawców oraz w filozofii języka i jest to przypadek poststrukturalizmu. Specyficznym przedmiotem badań jest zagadnienie sądów egzystencjalnych, rozpatrywane przede wszystkim przez logików.

Bardzo ważnym aspektem egzystencjalnym w filozofii języka jest kwestia czasowego charakteru znaczenia w kulturze oraz czasowych aspektów istnienia (stawania się bytu) powiązanych z sensem istnienia – istnienia zawsze czasowego. Mówiąc inaczej, sens podlega ujawnieniu (manifestacji albo konstytucji) zawsze w istnieniu czasowym i zasadnicze pytanie dotyczy tu stałości bądź zmienności sensu istnienia. Koresponduje ono z pytaniem o znaczenie językowe jako manifestację lub konstytucję sensu istnienia – o znaczenie, które podlega zmianom w kulturze i w przypadku rozmaitych tekstów kultury. Podlega ono różnicy, ale czy sens podlega zasadzie różnicy czy też zasadzie tożsamości, identyczności? Oto pytanie filozofii egzystencji ściśle semantyczne, które dotyczy istnienia jednostkowego i zarazem relacji między językiem a poszczególnym podmiotem istniejącym – *Dassein*. Pytanie to znajduje swoje odpowiedzi w teorii literatury i w teorii sztuki. Odpowiedzi te dotyczą słowników poszczególnych pisarzy („subkodów” według Romana Jakobsona) czy też słowników wizualnych w obrębie sztuk plastycznych. Kwestie semantyczne są tu rozpatrywane w odniesieniu do przedstawień kulturowych jako manifestacji jednostkowego istnienia, ale również są to badania dotyczące typów wypowiedzi, które zaświadcniają w obrębie tekstu (literackiego, dziennikarskiego, naukowego) o obecności podmiotu istniejącego (na przykład różne powoływanie i statusy narratora tekstu według Rolanda Barthes’a).

Pytanie kolejne to pytanie o sposób istnienia samego języka naturalnego oraz o wyrazistość istnienia, które znajdowałoby swój wyraz, ekspresję dzięki językowi i w języku. Roland Barthes pisał: „Docieramy w ten sposób do paradoksu, który określa (w stosunku do innych typów wypowiedzi) całą ważność dyskursu historycznego: fakt jako składnik dyskursu ma tylko i wyłącznie egzystencję lingwistyczną. Jednakże wszystko dzieje się tak, jakby ta egzystencja była tylko czystą i prostą «kopią» innej, umieszczonej w polu pozastrukturalnym: egzystencji tego, co

«rzeczywiste». Jest to bez wątpienia jedyny dyskurs, w którym desygnat chce się ująć jako zewnętrzny wobec dyskursu; nie byłby jednak nigdy możliwy do osiągnięcia poza tym dyskursem⁵⁰. Bowiem dyskurs historyczny jako świadectwo rzeczywistości lokuje siebie w rzeczywistości, zapominając o swojej „egzystencji językowej” – w świecie i jednocześnie dodanej do świata, w podmiocie i zarazem dodanej do podmiotu. Owa „egzystencja językowa” miałaby charakter intersubiektywny, ale zarazem zaświadczałaby o obiektywnym charakterze egzystencji samych podmiotów, subiektywności. Tekst powyższy ukazuje wstępnie warunki postawienia tych pytań i przez filozofię egzystencji, i przez filozofię języka, odwołującą się do ustaleń językoznawczych, w szczególności przez filozofię poststrukturalizmu.

⁵⁰ Roland Barthes, *Dyskurs historii*, [w:] „Pamiętnik Literacki”, 1984, z. 3, s. 234.