

Sensotwórcza rola ciała w samopoznaniu według Maurice'a Merleau-Ponty'ego.

Maria Gołębiowska

Maria GOŁĘBIEWSKA

Sensotwórcza rola ciała w samopoznaniu według Maurice'a Merleau-Ponty'ego

Celem tego tekstu jest przybliżenie koncepcji jednostkowego samopoznania, zaproponowanej przez Maurice'a Merleau-Ponty'ego wraz ze wskazaniem uwarunkowań tej samowiedzy, w szczególności cielesnych źródeł sensu. Merleau-Ponty rozpatruje zagadnienie samopoznania zgodnie z założeniami swojej filozofii egzystencji. Za Kierkegaardem i Heideggerem przyjmuje on za punkt wyjścia refleksji nad egzystencją w ogóle – istnienie poszczególne i poznanie jednostkowe, czyli pewne indywidualne zasoby wiedzy.

Owe indywidualne zasoby wiedzy opierają się na doświadczeniu jednostkowym, które jest ujmowane przez Merleau-Ponty'ego w kategoriach doświadczenia wewnętrznego, znanych z fenomenalizmu. Te właśnie doświadczenia o różnorodnym charakterze (w tym przeżycia związane z nadawaniem sensu) stanowią podstawę rozumienia własnej egzystencji i samorozumienia. Według Merleau-Ponty'ego subiektywne doświadczenie jednostkowe i wiedza stąd pochodząca, zwana „wiedzą bezpośrednią” (Bertrand Russell), pozostaje zawsze w związku z obiektywną sferą „wiedzy opisowej” zarówno w przypadku rozpoznawania świata-środowiska, jak i samopoznania. Założenie takie jednak nie odwołuje się do wiedzy pojętej jako *episteme*, ale jako *doxa* – do przekonań i mniemań powszechnie uznawanych, które są dane jednostce w jej świecie-środowisku sensów podzielanych z Innymi, między innymi dzięki językowi potocznemu.

Egzystencja a poznanie jednostkowe

Filozofia egzystencji Merleau-Ponty'ego ujmuje, za Heideggerem, człowieka jako bytującego w świecie, jako dialektycznie związanego ze światem, bowiem nie można go rozumieć poza światem. Francuski filozof określa świat jako obszar doświadczeń, dzięki któremu Ja poznaje siebie. To w związkach ze światem nadaje-

my sens naszej egzystencji i ustanawiamy naszą jednostkową tożsamość. Świat stanowi źródło i obszar sensów ujmowany jako s y t u a c j a. Zarazem świata nie można rozumieć poza sensami nadawanymi mu przez człowieka, ani poza relacją, która funduje samopoznanie jednostki na rozpoznaniu świata. Wiąże się to z pojęciem *réversibilité*, o d w r a c a l n o ś c i. Pojęcie to Merleau-Ponty stosuje do opisu wzajemnego uwikłania podmiotu poznającego i świata-środowiska, a zarazem do ujęcia zależności samopoznania jednostki od owego uwikłania w świat – w obszar przedmiotów i zarazem sensów. W *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty zauważa, że ciało widzące i dotykające próbuje postrzegać siebie – widzieć siebie i dotykać siebie – jako widzącego i dotykającego, czyli uchwycić siebie z zewnątrz w trakcie poznawania, ująć w zwrotnej relacji samopoznania (*réflexion*^{1/}). W książce *Widzialne i niewidzialne* ta relacja samopoznania została ujęta jako powracanie tego, co aktywne w bierności i tego, co przeżywające w przeżywanym, jako relacja ciała i świata, którą Merleau-Ponty uznał za fundamentalną strukturę ontologiczną cielesności w ogóle^{2/} (*chair*). Merleau-Ponty pojmuje *chair* jako ciało przeżywane bądź ciało ożywione (*le corps vécu, animé*^{3/}), a status podmiotowy owego ciała-podmiotu jest legitymizowany właśnie przez związki z życiem i egzystencją, nie zaś – jak w filozofii nowożytnej i przed Heideggerem – przez prymarne odniesienie do poznania.

Merleau-Ponty zakłada, że na wspólnym obszarze świata-środowiska sensów podzielanych z Innymi trzeba widzieć jednostkową subiektywność jako zajmującą pozycję równą pozostałym podmiotom, zarazem przypisując Innym równy status podmiotu konstytuującego. Merleau-Ponty zatem odwołuje się do jednostkowości podmiotu konstytuującego oraz do zawsze jednostkowego i zindywidualizowanego charakteru użycia języka. Obszar znaczeń jest dany każdemu z nas w swej aktualności – jako aktualna mowa, ale też jako inne przekazy, na przykład znaki ciała, których jednostkowe i indywidualne realizacje potwierdzają wspólnotową sferę znaczeń w danym, aktualnym momencie. *De facto* owa sfera wspólnych znaczeń dana jest nam do poznania, rozumienia i badania jedynie dzięki jednostkowym, indywidualnym aktom mowy i to one stanowią przedmiot poznania (co strukturalizm ujmuje jako warianty inwariantnych struktur językowych, decydujących o znaczeniu). Według Merleau-Ponty'ego w przypadku badania sfery intersubiektywności pojętej jako obszar wspólnych znaczeń, jako świat kultury, jako specyficzne środowisko człowieka, należy wychodzić również od rozpoznania i badania jednostkowej świadomości, subiektywności wraz z aktami mowy i ciała. Wytwory tych aktów, z podkreśleniem szczególnej roli dzieł sztuki, są potwierdzeniem indy-

^{1/} Por. P. Dupond *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, Paris 2001, s. 55.

^{2/} Problematyki ciała w *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty'ego swoją książkę poświęcił M. Maciejczak *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji”*, Warszawa 2001; patrz również: M. Drwięga *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Kraków 2002.

^{3/} Tamże, s. 5.

Gołębiewska Sensotwórcza rola ciała w samopoznaniu...

widualnego rozumienia i przeżywania sensów wspólnych, a zarazem same są sensotwórcze w sferze intersubiektywności pojętej jako obszar kultury.

Merleau-Ponty prymat jednostkowych aktów poznania uprawomocnia tezami dotyczącymi świadomości transcendentalnej. Wielokrotnie odwołując się do późnych prac Husserla i jego formuły: „intersubiektywność jest świadomością transcendentalną”, Merleau-Ponty podkreśla, że „każdy fakt świadomości zawiera w sobie to, co transcendentalne”⁴. To właśnie przeżycia jednostkowej jaźni są punktem wyjścia w poszukiwaniu samej transcendentalności jako warunku możliwości. Łatwo zauważyć, że między jednostkową subiektywnością a intersubiektywnością można dostrzec relację wzajemnego wspomaganie i zależności, którą Merleau-Ponty określał jako dialektyczną, odwołując się do idei dialogu i zarazem redefiniując Hegłowskie rozumienie relacji dialektycznej jako relację wzajemnego uwikłania dwóch elementów dopełniających się, ale nie wykluczających.

Można powiedzieć, że taki dialektyczny typ relacji charakteryzowałby: 1) związek podmiotu i przedmiotu poznania, w którym elementem pośredniczącym jest ludzkie ciało, 2) związek sensu indywidualnego przeżywania i rozumienia oraz intersubiektywnej sfery znaczeń kultury (znak, w tym również symbol jako element pośredniczący), 3) związek jednostkowej egzystencji i świata (bycie-w-świecie jako element pośredniczący), a także 4) związek indywidualnych zasobów wiedzy i wiedzy jako dziedzictwa kulturowego (doświadczenie i przeżywanie indywidualne jako *modus* weryfikacji wiedzy, sensów i wartości jej przypisywanych).

Tak rozumiana dialektyka ma zatem zaprzeczać opozycjom, przyjętym na mocy Kartezjańskich rozstrzygnięć: dualizmu podmiotu i przedmiotu, ducha i materii, ale także – „złej dialektyce”. Pojawia się ona wraz z ujmowaniem świadomości już nie jako wyłaniającej się z doświadczenia, ale jako „wiedzy o doświadczeniu”⁵. Myśl jest ujmowana błędnie jako „czysta wewnętrzność” i zarazem ogranicza to, co poza nią do „czystej zewnętrzności”⁶, jak w przypadku Kartezjańskiej *res extensa*.

Merleau-Ponty, za Heideggerem, ujmuje człowieka jako projekt, wychodzący od przeszłości, ale zawsze ukierunkowany rozwojowo w przyszłość. Zestawia on projekt intelektualny człowieka (odwołujący się do autorytetu poznania naukowego) z projektem egzystencjalnym, w którym „moja decyzja nawiązuje do spontanicznego sensu mojego życia, który może potwierdzić lub uchylić, ale którego nie może anulować”⁷. Zarazem przeciwstawia on „egzystencjalną” analizę – tej „intelektualistycznej”⁸.

^{4/} M. Merleau-Ponty *Filozof i socjologia*, przeł. A. Zinserling, w: *Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 141.

^{5/} Por. P. Dupond *Le vocabulaire...*, s. 11-12.

^{6/} Tamże.

^{7/} M. Merleau-Ponty *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 468.

^{8/} Tamże, s. 144.

Dociekania

Polemizując z tezami Cassirera, w kontekście założeń własnej analizy egzystencjalnej i egzystencyjnego podłoża sensu i symbolizacji, Merleau-Ponty postuluje „rzeczywistą” legitymizację sensu i wartości, zakorzenionych w całości egzystencji i w przeżywającym ciele-podmiocie. Według Merleau-Ponty’ego „powinniśmy opisać środowisko”, w którym wylaniają się znaczenia. Jak jednak rozumieć to pierwotne środowisko, o którym pisze francuski filozof? Warto przywołać jego pojęcie „bytu surowego” (*l'être brut*) czyli „świata przed poznaniem, którego dotyczy poznanie”, „świata przeżywanego” (*le monde vécu*), „świata percypowanego” (*le monde perçu*), na który jesteśmy otwarci w naszej „wierze percepcyjnej” (*la foi perceptive*)⁹. Byt ten jest „dziki” w tym sensie, że nie jest „zredukowany do naszych idealizacji” i pozostaje wciąż kwestią filozofii, pytaniem czy problemem nie podającym się rozstrzygnięciom. Ponieważ byt ten pojawia się w „relacji świata i nas”, dany jest rozpoznaniu człowieka¹⁰, ale raczej jako horyzont poznania niż jego przedmiot. Świat bowiem „ma sens autochtoniczny, który powstaje w wymianie świata z naszą wcieloną egzystencją”¹¹.

W swych późnych rozstrzygnięciach, proponowanych celem dokonania dystynkcji między tym, co widzialne, a tym, co niewidzialne, Merleau-Ponty powtarza po raz kolejny swą tezę, że właśnie przez tkankę cielesności świata możliwe jest ostatecznie zrozumienie ciała własnego w ich dialektycznej relacji. Wymaga to pewnej racjonalności i konceptualizacji, ale tak by uniknąć ujęcia ciała w kontekście przedmiotów czy materii świata zewnętrznego, „hylozoizmu”. Merleau-Ponty pisze:

Tkanka cielesności świata, to jest widzialnego Bytu, znaczy Byt, który jest w *zupelności* *percipi* i to dzięki niej można zrozumieć *percipere*: owo postrzeżone, które zowie się moim ciałem odnoszącym się do całej reszty tego, co postrzegane.¹²

Jest to zatem ciało uznające samozwrotny charakter własnej percepcji, traktujące samo siebie jako to, co przez „siebie postrzegane”, a więc jako postrzegające.

Zakładany jako istniejący w świecie-środowisku ciało-podmiot jest zarazem postrzegającym i postrzeganym, a dzięki temu Byt może zostać częściowo ujęty, odsłonięty i widzialny. Człowiek bowiem, jako istota egzystująca, doświadczająca i przeżywająca własne istnienie refleksyjnie, uzyskuje świadomość Bytu w ogóle, pojętego jako egzystencja.

⁹ Por. P. Dupond *Le vocabulaire...*, s. 22.

¹⁰ Tamże.

¹¹ M. Merleau-Ponty *Fenomenologia...*, s. 462.

¹² M. Merleau-Ponty *Widzialne i niewidzialne*, oprac. J. Migasiński, Warszawa 1996, s. 249.

Podmiot poznania i jego cielesność

Merleau-Ponty polemizuje z Kartezjańskim *Cogito* i rozwiązuje problem dualizmu podmiotowo-przedmiotowego, odwołując się do intencjonalności Husserla i jego późnej koncepcji intersubiektywności, którą reinterpretuje w odwołaniu do Heideggerowskiego rozwiązania bycia-w-świecie. Jak wspomniano, określa on za Heideggerem egzystencję jako specyficzne bycie-w-świecie, gdzie określenie świata jako przedmiotu poznania jest wtórne wobec pierwotnej dostępności świata danej dzięki ciału i w przeżywaniu ciała. Ciało bowiem nie jest tu utożsamiane ani z tym, co definiowano jako podmiot poznania, ani z tym, co miałoby być przedmiotem poznania, a jego status jest dwuznaczny i poznawczo, i egzystencjalnie. Stanowi ono warunek dostępu do przedmiotu poznania samo będąc podmiotowym.

Jak Merleau-Ponty ujmuje podmiot poznania? Polemizując z Kartezjańskim ujęciem *Cogito*, wciąż obecnym w naukach i filozofii, pisze:

Ja sam nie jestem serią aktów psychicznych ani zresztą jakimś centralnym Ja, które je łączy i zbiera w syntetycznej jedności, lecz jedynym doświadczeniem nieodłącznym od siebie, „życiową więzią”, jedyną czasowością, która rozwija się od chwili narodzin, potwierdzając je w każdym momencie terażniejszości.¹³

Merleau-Ponty określa dalej podmiot jako „projekt świata”:

Jeśli podmiot jest w sytuacji, jeśli nawet nie jest niczym innym niż możliwością sytuacyjną, to znaczy, że realizuje on swoją tożsamość, jedynie będąc faktycznie ciałem i wkraczając dzięki niemu w świat. Jeżeli zastanawiając się nad istota podmiotowości, odkrywam jej związek z istotą ciała i z istotą świata, znaczy to, że moje istnienie jako podmiotowości stanowi jedno z moim istnieniem jako ciałem i z istnieniem świata i że ostatecznie konkretny podmiot, którym jestem, jest nieodłączny od tego ciała i od tego oto świata. Świat i ciało jako byty ontologiczne, jakie odnajdujemy w centrum podmiotu, nie są ideą świata czy ideą ciała. Jest to sam świat skondensowany w globalnym ujęciu, jest to samo ciało rozumiane jako ciało poznające¹⁴,

skupione w konkretnym podmiocie.

Merleau-Ponty podkreśla, że przedmiot poznania jest konstytuowany w kontakcie z podmiotem poznającym i jako taki nie ma on charakteru „autonomicznego”, który przypisywała mu tradycja Kartezjańska. Dlatego nie tylko formalne czy transcendentne warunki możliwości poznania, ale aktualne warunki percepcji wpływają na konstytucję przedmiotu i jego sensu, a więc ku nim należy się również zwracać przy opisie warunków poznania. Merleau-Ponty również zakłada, że dzięki pewnym sensom danym w pierwotnej percepcji (nie nazywa ich sensami przedmiotowymi), istnieje pewne przejście od prymarnej percepcji do sensów danych

^{13/} M. Merleau-Ponty *Fenomenologia...*, s. 428-429.

^{14/} Tamże, s. 429-430.

Dociekania

jako element intersubiektywności, sfery *Objektivität* wedle terminologii Husserla. To tam obiektywizacji miałyby podlegać sensory subiektywne, a obiektywizacja byłaby zarazem aktualizacją sensu nie tyle idealnego, wedle Merleau-Ponty'ego, co możliwego.

Francuski filozof odróżnia to, co dane dzięki refleksji od tego, co dane w doświadczeniu pozbawionym refleksji. Występuje z postulatem radykalnej refleksji, która byłaby zaprzeczeniem metody analitycznej, tak przez niego krytykowanej. Analiza i myślenie analityczne rozbiłaby bowiem całość doświadczenia na elementarne części, znane z opisu Kartezjusza czy fenomenalistów wrażenia i jakości, by wskazać na pewną możliwość syntezy – władzę konieczną do odtworzenia i ujęcia pierwotnego, domniemanego doświadczenia. Wedle niego – a zgodnie z założeniami zdroworozsądkowymi – wszelką analizę wyprzedza pierwotny kontakt ciała ze światem (środowiskiem). Merleau-Ponty przeciwstawia się więc ujmowaniu za wartościową jedynie wiedzę uzyskaną w ściśle określonych warunkach eksperymentu, wiedzę autonomiczną wobec zmiennych warunków życia. Zarazem zakłada on, że rozumienie wyprzedza poznanie systematyczne i znajdujące wyraz dzięki językowemu opisowi (rozumienie przedjęzykowe sensów danych cielesności). Uważa, że to rozumienie przekracza poznanie ujęte w wiedzy opisowej, bowiem stanowi element indywidualnych zasobów wiedzy, decyduje o subiektywnym ujęciu sensów wspólnych zarówno wiedzy naukowej, jak i potocznej. Rozumienie i samorozumienie uznaje on za ważne w procesie samopoznania jednostki, a również w określeniu wiedzy historycznej.

Merleau-Ponty uważa, że przekroczenie dualizmu psychofizycznego, obecnego w tradycji filozoficznej nowożytności, nie może się dokonać dzięki zabiegom redukcjonizmu na obszarze nauk szczegółowych – dominacji w badaniach materii i ciała bądź ducha czy psychiki. Dlatego w *La structure du comportement* wskazuje gradacyjną hierarchię form („poziomów”) podmiotowości i świadomości, aby uniknąć ujęcia dualistycznego, oraz trzy porządki – fizyczny, życiowy, ludzki. Celem Merleau-Ponty'ego było wykazanie, że to nie działania umysłu – jako działania świadomości, wywodzące się jedynie z ciała – są źródłem domniemanego życia umysłowego odrębnego od ciała. Dowodzi on, że ciało ma charakter podmiotowy, to znaczy jest źródłem podmiotowości człowieka jako podmiotu egzystencji, przeżywającego swoje własne istnienie w cielesności i umysłowości zarazem. Odwołuje się do Husserlowskiego pojęcia intencjonalności przedpredykatywnej, która według niego dotyczy właśnie ciała-podmiotu.

Merleau-Ponty rozważa percepcję jako przedmiot badania i uznaje ją za sposób istnienia cielesności podmiotowej na etapie przedrefleksyjnym. Jak wspomniano, zakłada on dialog między cielesnością podmiotową a światem-środowiskiem jako uprzedni wobec refleksyjnych ujęć świadomości, ale dany świadomości w postaci aktów. Dlatego Merleau-Ponty wypowiada się przeciwko mechanistycznym koncepcjom ciała, rozpatrywaniu przedmiotowemu ciała jako poddanego bodźcom bez uwzględniania domniemanego reagowania psychicznego. Występuje tak przeciwko empiryzmowi, jak i przeciw jednostronnemu intelektualizmowi w bada-

niach¹⁵. W *La structure du comportement* definiuje człowieka jako organizm (to, co jest nośnikiem życia, nie zaś przedmiotem) poddany wpływowi zewnętrznym i obserwacji. Merleau-Ponty zakłada „perspektywiczne działanie” organizmu, już na etapie przedrefleksyjnym ukierunkowane na cele czy sensory. Uznaje to za „zdolność organizmu do sensownej reakcji” i uważa, że kwestia znaczenia pojawia się już na etapie percepcji¹⁶. Relację organizmu i środowiska ujmując nie jako obustronne mechanistyczne determinowanie, ale jako dialektyczną relację wzajemnego przyczynowego oddziaływania, znacznie bardziej skomplikowaną niż behawiorystycznie ujęta relacja bodziec-reakcja. Uznaje, że można organizmowi przypisać walor podmiotowości, gdy w relacji z tym, co zewnętrzne, obce mu elementy tej relacji stanowią dla niego środowisko-świat, postrzegane są jako otoczenie. Zatem Merleau-Ponty zakłada, że już na etapie zachowania postrzeniowego pojawia się całościowe środowisko, otoczenie jako element dialektycznej relacji egzystencjalnej i poznawczej, uzależniony od możliwości poznawczych jednostki-podmiotu.

Merleau-Ponty przyjmuje fenomenologiczne założenie, że działania podmiotu nadają sens temu, co pojawia się w doświadczeniu, czyli w relacji ze środowiskiem. Możliwe więc jest nadawanie sensu i ustanawianie środowiska (otoczenia) bez świadomości tego działania, bez relacji samoodnoszenia, ale w ciągłej relacji odnoszenia do owego „swojego” świata. Ustanowienie i rozpoznanie środowiska jako przedmiotu poznania i egzystencjalnego przeżywania byłoby zatem prymarne wobec rozpoznania własnych warunków poznawczych, samoświadomej refleksji, ale obydwa te procesy również należałoby rozpatrywać w kategoriach dialektycznego, wzajemnego uwikłania („świadomość percepcyjna” jako rozwiązanie problemu dualizmu psychofizycznego). Zatem świadomość w ogóle łączyłaby się tu ściśle z samoświadomością, skoro samo rozpoznawanie środowiska byłoby prymarnie czynnością przedświadomą („życie świadomości” i świadomość właściwa człowiekowi¹⁷; *les comportements supérieurs* właściwe człowiekowi¹⁸). W percepcji faktycznej bowiem,

wziętej *in statu nascendi*, zanim pojawi się słowo, znak zmysłowy i jego znaczenie nie dają się oddzielić nawet idealnie. Przedmiot jest organiczną całością (*un organisme*) kolorów, zapachów, dźwięków, odczuć dotykowych, które wzajemnie się symbolizują i modyfikują i które odpowiadają sobie zgodnie z rzeczywistą logiką; nauka ma za zadanie ją rozjaśnić, ale daleka jest jeszcze od zakończenia tej analizy¹⁹.

Dlatego Merleau-Ponty uznaje sztukę za prawomocne źródło doświadczenia będącego punktem wyjścia do orzekania przez jednostkę o sobie i świecie. W póź-

15/ Por. M. Merleau-Ponty *La structure du comportement*, Paris 1967, s. 97-102.

16/ Tamże, s. 240-241.

17/ Tamże, s. 189-191.

18/ Tamże, s. 133-138.

19/ M. Merleau-Ponty *Widzialne...*, s. 58.

Dociekania

nych pracach poświęconych sztuce, między innymi w pracy *L'oeil et l'esprit* (wydanej w 1961 r.) odwołuje się do sztuki malarskiej, którą uznaje za źródło prawomocnych informacji o związkach ciała ze światem. W swych późnych rozważaniach nad tym, co widzialne i niewidzialne, po raz kolejny wiąże cielesność z sensem.

W *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty podkreśla, że pisząc o ciele nie można pozostać jedynie przy badaniu świadomości, bowiem

Doświadczenie ciała każe nam uznać takie „ustanawianie” sensu, które nie jest dziełem konstytuującej świadomości, sensu, który ściśle przylega do pewnych treści [a nie jest czymś do nich dołączonym – dop. aut.]. Moje ciało jest tym znaczeniowym jądrem.²⁰

Nie można też ograniczać się do wyjaśnienia fizjologicznego. Polemizując z behawioryzmem pisze:

Jeżeli gest pokazywania odniesiemy do świadomości, jeżeli choć raz bodziec przestanie być przyczyną reakcji, aby stać się jej przedmiotem intencjonalnym, trudno będzie pojąć, że kiedykolwiek mógłby funkcjonować jako czysta przyczyna albo że ruch mógłby być kiedykolwiek ślepy²¹,

pozbawiony sensu u samych podstaw, a który miałby być mu nadawany później.

Nie można bowiem wiązać niektórych ruchów z cielesną mechaniką, a innych ze świadomością; ciało i świadomość nie ograniczają się nawzajem, mogą być tylko współbieżne.²²

Należałoby więc przyjąć, że

ciało może być ciałem na wiele sposobów, a świadomość może być na wiele sposobów świadomością. Dopóki definiujemy ciało przez istnienie w sobie, dopóty funkcjonuje ono wyłącznie jako mechanizm, dopóki duszę definiujemy przez czyste istnienie dla siebie, dopóty zna ona tylko przedmioty stojące naprzeciwko niej²³,

jej przeciwstawione. Ponieważ język opisu naukowego, a również język potoczny, są nacechowane dualizmem psychofizycznym i wartościowaniami zeń kojarzonymi, konieczne staje się poszukiwanie nowego języka i sensu na ujęcie ciała jako tego, co podmiotowe.

Język, gest, znaczenie

Trzeba podkreślić, że zarówno w przypadku wiedzy o człowieku, o jego cielesności, tak i w przypadku języka Merleau-Ponty rozróżnia dziedzinę wiedzy obiektywnej, związaną z paradygmatem nauk ścisłych (językoznawstwo) oraz wiedzę

^{20/} M. Merleau-Ponty *Fenomenologia...*, s. 167.

^{21/} Tamże, s. 143.

^{22/} Tamże.

^{23/} Tamże.

Gołębiewska Sensotwórcza rola ciała w samopoznaniu...

subiektywną na temat języka, dla której punktem wyjścia jest posługiwanie się nim, sfera jego codziennego użycia, mowy i wiedzy potocznej (*doxa*).

Rozróżnienie fenomenologii słowa i obiektywnej naukowej wiedzy o języku daje początek dialektyce, dzięki której obie dyscypliny nawiązują łączność ze sobą. Przede wszystkim „subiektywny” punkt widzenia obejmuje „obiektywny” punkt widzenia, synchronia spowija diachronię²⁴,

badamy bowiem indywidualne akty językowe (wypowiedzenia, mowę, *parole*) jako przypadki użycia języka w ogóle (*langue*).

Zatem wedle Merleau-Ponty’ego język „jest nie tylko obiektywnym systemem znaczeń. Jest również subiektywnym doświadczeniem mówienia”²⁵. Zarazem z powodu wielości indywidualnych wypowiedzi zagraża nam „niebezpieczeństwo uprawomocnienia niekończącego się mnożenia tekstów”²⁶. Jednak „zawsze tak faktycznie było – prace pozbawione tego rozplenienia są pracami «uniwersyteckimi»”²⁷. Łatwo zauważyć, że takie rozwiązanie zakłada rozpatrywanie języka w aktach wypowiedzeniowych konkretnego użytkownika języka, gdzie samo pomyślenie jest już językowym wyrażaniem się subiektywności. Według Merleau-Ponty’ego bowiem, „świadomość nie ustanawia języka, ale bierze go na siebie” – „ani słowo, ani sens słowa nie są w rzeczywistości konstituowane przez świadomość”²⁸, ta bowiem pozostaje w ścisłym związku z językiem, pojętym jako sfera transcendentna (egzystencjalna mowa).

Merleau-Ponty odrzuca stanowczo rozróżnienie między językiem a myślą (podobnie jak strukturaliści, do których odwołuje się w tomie *Signes*). Zakłada on, że myśl nie tylko przybiera językowy wyraz, ale że istnieje tylko dzięki językowi. Szczególnie dobrze uwidacznia się to w przypadku „mowy mówiącej”, to jest w poszukiwaniu nowych sensów przez artystę. Właśnie wtedy łatwo dostrzec nierozdzielność języka i myśli, istnieje bowiem przedjęzykowe rozumienie otoczenia przez ciało-podmiot, a myśl jako element świadomości refleksyjnej pojawia się wraz z językiem i jego ekspresją. W „mowie mówionej” (*parole parlée*) manifestuje się to, co wspólnotowe w podmiocie, zaś w „mowie mówiącej” (*parole parlante*) to, co jednostkowe, także indywidualna zdolność do przekraczania wspólnej perspektywy intersubiektywności i jej sensów. Jednak również „mówimy, że ciało coś zrozumiało i nabrało przyzwyczajenia, kiedy dało się przeniknąć przez nowe znacze-

24/ M. Merleau-Ponty *Proza świata. Eseje o mowie*, oprac. St. Cichowicz, Warszawa 1976, s. 160-161.

25/ L. Lorenc *Język jako istota doświadczenia estetycznego w filozofii sztuki Merleau-Ponty’ego*, w: *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*, red. T. Szkolut, Lublin 1992, s. 135.

26/ M. Merleau-Ponty *Widzialne...*, s. 238.

27/ Tamże.

28/ M. Merleau-Ponty *Fenomenologia...*, s. 424.

Dociekania

nie, kiedy przyswoiło sobie nowe jądro znaczeniowe²⁹, pisze Merleau-Ponty w kontekście zagadnienia intencjonalności ciała. „Mowa mówiona” to zatem sensy i znaczenia wyrażen, przyjęte i uznane na danym obszarze społecznym i kulturowym. Natomiast „mowa mówiąca”, jako nadawanie znaczenia swemu światu przez jednostkę, tworzona jest między innymi w literaturze, a jej rezultatem są nowe sensy, pojawiające się na wspólnym obszarze dzięki indywidualnej ekspresji, przede wszystkim artystycznej. Ta ostatnia

jest mowa, w której intencja znacząca dopiero się rodzi. Egzystencja polaryzuje się tu w pewien „sens”, którego nie można zdefiniować przez żaden przedmiot naturalny, bo egzystencja usiłuje dotrzeć do siebie samej ponad bytem.³⁰

Tak właśnie pojawia się „mowa mówiona”,

która korzysta ze znaczeń będących do naszej dyspozycji niczym z nabytego majątku. [...] Właśnie na tym polega funkcja, której domyślamy się w całym języku³¹,

polegającą na repetycji, powtarzaniu i potwierdzaniu znaczeń zastanych.

Merleau-Ponty zakłada potencjalność pojawienia się sensu i „plan potencjalności znaczeń”.

Nie jest to potencjalność samego myślenia, odnosi się ona raczej do możliwości wyrażenia myśli. Tę możliwość artykulacji nazywa on po Husserlowsku – intencją. Jest to „niema” intencja języka.³²

Merleau-Ponty zatem musi odpowiedzieć na pytanie o intencję, która z kolei uzewnętrznia znaczenie. Husserla intencję znaczeniową ujmuje Merleau-Ponty właśnie jako „potencjalność uzewnętrzniania”, a jest ona

szczególnym przypadkiem intencjonalności cielesnej, która ma już w sobie znaczenia, zanim zostaną one nazwane. To dzięki tej właściwości ciała możliwa jest łączność ciała ze światem – już sensowna, a jeszcze przedtematyczna i jeszcze milcząca.³³

Intencja znaczeniowa stanowi więc rodzaj intencji cielesnej, zakładanej jako dana w rozumieniu przedświadomym. Zarazem komunikacja prymarnie jest nawiązaniem kontaktu z Innym za pośrednictwem cielesnej ekspresji, która okazuje się warunkiem komunikacji psychicznej i przekazywania sensów języka mówionego³⁴.

29/ Tamże, s. 166.

30/ Tamże s. 218.

31/ Tamże.

32/ I. Lorenc *Język jako...*, s. 135.

33/ Tamże.

34/ Por. R.L. Lanigan *Speaking and semiology. Maurice Merleau-Ponty's phenomenological theory of existential communication*, Paris 1972, s. 185.

Gołębiewska Sensotwórcza rola ciała w samopoznaniu...

Francuski filozof z doświadczeniem i intencjonalnością ciała wiązał „sens żywego ciała” lub też „żywy sens”. Pisał:

Związek słowa z jego żywym sensem nie jest zewnętrznym związkiem kojarzenia, sens zamieszkuje słowo, a język „nie towarzyszy procesom intelektualnym z zewnątrz”. Okazuje się więc, że musimy uznać gestowe lub egzystencyjne znaczenie mowy³⁵.

I dalej:

Język ma wprawdzie wewnątrz, ale tym wnętrzem nie jest zamknięta w sobie i świadoma siebie myśl. Cóż więc wyraża język, jeżeli nie wyraża myśli? Ukazuje on, a raczej *jest* zajmowaniem przez podmiot stanowiska w świecie jego znaczeń. Termin „świat” nie jest tu tylko przenośnią, znaczy, że życie „umysłowe” lub kulturowe zapożycza swoje struktury z życia naturalnego i że podmiot myślący musi opierać się na podmiocie wcielonym. Dla podmiotu mówiącego i dla tych, którzy go słuchają, gest fonetyczny dokonuje pewnej strukturyzacji doświadczenia, urzeczywistnia pewną modulację egzystencji dokładnie tak samo, jak zachowanie mojego ciała obdarza pewnym sensem – dla mnie i dla innego – otaczające mnie przedmioty.³⁶

Merleau-Ponty wskazuje hierarchizację subiektywności, która zarazem jest zgodna z wzrastającą możliwością nadawania sensu własnemu otoczeniu czy światu. Aby lepiej objaśnić relacje sensu z poziomem przedrefleksyjnego oraz świadomości refleksyjnej, można odwołać się do odróżnienia mowy egzystencjalnej jako tego, co transcendentalne, od języka empirycznego – nośnika sensów powszechnie podzielanych³⁷. Merleau-Ponty ujmuje mowę używaną na co dzień – podkreślając jej rolę opisową oraz komunikacyjną w potwierdzaniu intersubiektywnej sfery znaczeń – jako język empiryczny. Z kolei transcendentalną mowę egzystencjalną uznaje za związaną z intencjonalnym powoływaniem znaczeń, z indywidualnym użyciem języka i z kreacją sensu przez jednostkę w celu ujęcia porządku i specyfiki własnej egzystencji³⁸. Francuski filozof uznaje mowę transcendentalną (wraz z należącą do niej ciszą i milczeniem³⁹) za warunek języka używanego. Mowa ta, ów przedświadomy etap sensów, sama stanowi pewien warunek możliwości sensów nadawanych przez człowieka na obszarze kultury, rozpoznawania sensów naturalnych oraz refleksyjnego samopoznania, które zarazem byłoby rozpatrywaniem własnego jednostkowego istnienia w kontekście całości istnienia, aż do ujęcia tego, co transcendentalne. Włączanie nowych, indywidualnych sensów do sfery intersubiektywnej Merleau-Ponty uznaje za możliwe właśnie na mocy założenia, do-

35/ M. Merleau-Ponty *Fenomenologia...*, s. 214.

36/ Tamże.

37/ Por. R.L. Lanigan *Speaking and...*, s. 185-186.

38/ Por. tamże, s. 187.

39/ Por. M. Merleau-Ponty *Signes*, Paris 1960, s. 63-75.

Dociekania

tyczącego dialektyki strukturującej relacje języka empirycznego i mowy egzystencjalnej (transcendentalnej).

Trzeba zarazem podkreślić, że Merleau-Ponty w swojej „semiotyce egzystencjalnej” uznaje brak znaków ściśle naturalnych i ściśle konwencjonalnych. Wskazuje na współwystępowanie w różnym stopniu tego, co naturalne i konwencjonalne w dziedzinie semiotycznej, czyli na pewną hierarchizację znaków oraz sensów na obszarze świata-środowiska.

Jaka zatem byłaby relacja domniemanego sensu naturalnego i sensu językowego (znaczenia znaku konwencjonalnego)? Merleau-Ponty ten drugi uznaje za ufundowany na podstawie sensów wcielonych, choć ta relacja ma również charakter dialektycznego, wzajemnego uwikłania, dobrze widoczny w przypadku ekspresji jednostkowej.

Nie widziano tego, że aby móc wyrażać, ciało musi w ostatecznej instancji stać się myślą lub intencją, która dla nas znaczy [...]. To objawienie immanentnego albo rodzącego się w żywym ciele sensu rozciąga się, jak zobaczymy, na cały świat zmysłowy, a nasze spojrzenie, pouczone przez doświadczenie ciała własnego, odnajdzie cud ekspresji we wszystkich innych „przedmiotach”⁴⁰,

w przedmiotach kultury, w artefaktach i znakach. Dotyczyłoby to w szczególności przedmiotów artystycznych i dzieł sztuki.

Poszerzanie obszaru wiedzy wiąże on między innymi z indywidualną interpretacją sensów tradycji, ale też z sensami naturalnymi (sensy związane z doświadczeniem indywidualnym, „wcielonym”, i z intencjonalnością przedpredykatywną, z potwierdzaniem bądź negowaniem relacji jednostki ze zbiorowością). W kontekście tych tez trzeba zadać pytanie, czy możliwe byłoby powołanie zbioru sensów indywidualnych, które nie służyłyby komunikacji (kwestia języka prywatnego)? Czy można pomyśleć samorozumienie jednostki osiąganę dzięki wykraczaniu poza intersubiektywne sensy zastane? W kontekście innego założenia Merleau-Ponty’ego, określającego intersubiektywność – sferę znaczeń wspólnych, jako warunek samorozumienia jednostki – wydaje się to niemożliwe. Zarazem biorąc pod uwagę inne założenie, że intersubiektywność jest sferą transcendentalną, można powiedzieć, iż Merleau-Ponty wskazuje miejsce aktów mowy, które nie spełniałyby warunku wspólnotowości sensu. Jako im właściwą należałoby wskazać sferę Ja empirycznego (język „empiryczny”, poszczególne wypowiedzenia, również nonsensowne), nie zaś sferę Ja transcendentalnego (mowa „egzystencjalna”), a więc nie byłoby związane z samorozumieniem i rozumieniem sensu indywidualnej egzystencji.

Uwagi polemiczne

Merleau-Ponty uznaje, że egzystencja jako przedmiot poznania – namysłu świadomości nad samą sobą jako istniejącą – jest specyficzną formą samopoznania

^{40/} Tamże, s. 218.

Gołębiewska Sensotwórcza rola ciała w samopoznaniu...

i samorozumienia. Taka forma samoświadomości jako świadomości własnego istnienia wydaje się ulokowana najwyżej w hierarchii form podmiotowości i świadomości. Zarazem trzeba zauważyć, że namysł nad egzystencją i różne *modusy* samowiedzy podmiotu jako wiedzy dotyczącej własnego istnienia, pojawiają się zarówno na obszarze *episteme* (psychologia, elementy fizjologii, również historia, antropologia, nauki społeczne jako dziedziny badań intersubiektywności), jak i na obszarze *doxa* – powszechnych przekonań i mniemań dotyczących ludzkiego istnienia. One to, z kolei, same stają się przedmiotem badań wspomnianych nauk społecznych czy nauk o kulturze. Merleau-Ponty zakłada zatem, że obszar myślenia potocznego, *doxa*, jest miejscem dającym poszczególnym jednostkom możliwość ekspresji, ujawnienia samoświadomości własnego istnienia zgodnie z sensami przyjętymi i powszechnie podzielanymi, a więc rozumienia Innych, poczucia wspólnoty istnienia. Nie odwołuje się on jednak do pojęcia „świadomości zbiorowej”, której możliwość negował. Zarazem *doxa* stanowi obszar wiedzy niespecjalistycznej, danej wszystkim jednostkom, a mającej związku z „egzystencyjnym podłożem funkcji symbolicznej”.

Można powiedzieć, że francuski filozof uprzywilejowuje obszar *doxa*, myślenia potocznego, jako miejsce ekspresji sensów zaświadczających o jednostkowej egzystencji. Uprzywilejowuje zarazem nauki społeczne i humanistyczne na obszarze *episteme*, ze szczególnym uwzględnieniem psychologii i antropologii. Ujmuje te nauki w kontekście samowiedzy człowieka, uzyskanej dzięki poznaniu i rozumieniu własnego istnienia, danego przede wszystkim w wymiarze cielesnym. Zatem to egzystencja (jako to, co źródłowe dla istnienia człowieka i jego sensu, oraz to, co jest celem jego poznania) wyznacza ów ważny i uprzywilejowany charakter tych nauk, zgodny z deklarowanym humanizmem filozofa. Trzeba zauważyć, że mimo krytyki nowożytnej filozofii kartezjanizmu, wskazana przez Merleau-Ponty'ego hierarchizacja istnień pod względem stopnia świadomości (hierarchiczne poziomy zachowania i doświadczenia wskazane w *La structure du comportement*, między innymi poziomy zachowania postrzeżeniowego, nauki, świadomości refleksyjnej) jest sama oparta na waloryzacjach tradycyjnej filozofii, do których odwoływał się Kartezjusz i nowożytna tradycja podmiotu poznającego. Choć Merleau-Ponty rozważa istnienie człowieka w kontekście ciała-podmiotu jako struktury monistycznej, to jednak ujętej dialektycznie, dualistycznej wizji ciała i duszy, ze szczególnym podkreśleniem roli cielesności.

Można stwierdzić krytycznie, że Merleau-Ponty rozszerza pojęcie podmiotowości i stosuje je do samodzielnie działających organizmów przypuszczalnie rozpoznających warunki działania w otoczeniu. Zarazem jednak odmawia czynnościom cielesnym (pojmowanym jako zachowania postrzeżeniowe, przedświadome w znaczeniu przedrefleksyjne) waloru czynności świadomych przy założeniu, że podmiot nie kieruje na nie refleksyjnie swojej uwagi. Francuski filozof wiąże więc właściwie pojęcie świadomości z samoświadomością poznającego i działającego podmiotu. To ona bowiem jedynie gwarantuje zapośredniczenie poznawczej relacji podmiotowo-przedmiotowej ciała-podmiotu przez zarazem cielesne i psychiczne

ne uwarunkowania percepcji siebie oraz otoczenia, świata-środowiska. Można zadać pytanie, na ile takie odmienione rozumienie pojęcia świadomości każe widzieć podmiot poznający jako na powrót zwrócony ku swym własnym stanom i w nich zamknięty, skoro świadomość jest przede wszystkim samoświadomością wraz z poznawczym ujęciem samych warunków poznania? Zarazem Merleau-Ponty uznaje świadomość jako samoświadomość własnej egzystencji podmiotu za cel poznawczy. Czy nie byłoby to ponownie wskazanie dystynkcji między podmiotem a przedmiotem poznania, gdzie podmiot jest świadomy uwikłania w środowisko zewnętrzne oraz uwarunkowań własnej percepcji?

Trzeba również zapytać o możliwość istnienia świadomości, która nie byłaby samoświadomością. Organizmy czy istoty, którym Merleau-Ponty przyznaje status podmiotowości, skupiając się na czynnościach ciała w ich ukierunkowaniu celowym czy sensownym, muszą podejmować pewne decyzje, nawet jeśli mają one charakter instynktowny (a więc nie indywidualny, ale nacechowany fizjologicznie czy gatunkowo) i trudno tym istotom przypisać walor życia psychicznego. Pojęcie celu czy sensu naturalnego zakłada pewien sensowny charakter samej tej natury, jednak nie na mocy jej źródłowego charakteru, ale ze względu na założenie, że to co istniejące jest sensowne, czyli jest źródłem sensu i sensotwórcze zarazem (jest warunkiem pojawiania się sensu). Na mocy właśnie tego egzystencjalnego założenia świat przejawiający się w relacjach ciała-podmiotu ze środowiskiem jest światem sensów, gdzie człowiekowi, jako istocie na wyższym poziomie świadomości, Byt i istnienie dane są do rozpoznania.

Merleau-Ponty ujmuje relacje między ciałem-podmiotem a światem-środowiskiem – na etapie przedrefleksyjnych zachowań postrzeżeniowych – w kategoriach dialogu, choć jeszcze nie wymiany racji, to już nacechowanych sensownie działań i zachowań. Píše on: „Sens gestu nie zawiera się w geście rozumianym jako zjawisko fizyczne lub fizjologiczne”⁴¹. I dalej:

do definicji ludzkiego ciała należy to, że w nieskończonej serii nieciągłych aktów przyswaja ono sobie znaczeniowe załączki, które przekraczają i przeobrażają jego możliwości naturalne. Ten akt transcendencji spotykamy najpierw w nabywaniu jakiegoś zachowania, potem w niemej komunikacji gestu: ta sama moc sprawia, że ciało otwiera się na nowe zachowania i czyni je zrozumiałymi dla zewnętrznych świadków.⁴²

Wcześniej jednak pisze w odniesieniu do ciała-podmiotu ludzkiego: „Nawet ruchy «automatyczne» muszą być dane świadomości, co znaczy, że w naszym ciele nigdy nie występują ruchy w sobie”⁴³, ale też, że takiej cielesności nie można rozpatrywać jako niewikłanej w relację ze świadomością u jej podstaw.

Zatem trzeba zapytać: czy wspomniane transcendowanie ciała poza to, co naturalne jest tylko przekraczaniem w komunikowaniu własnej cielesności ku innej

41/ Tamże, s. 214.

42/ Tamże, s. 214-215.

43/ Tamże, s. 143.

Gołębiewska Sensotwórcza rola ciała w samopoznaniu...

cielesności danej prymarnie w postrzeżeniu, czy też jest łączeniem tego, co cielesne i świadomościowe (mimo zakładanego prymarnego przedświadomościowego rozumienia znaczeń)? Czym bowiem jest „przyswajanie” znaczeń, jeśli wykluczy się z udziału w tym procesie to, co psychiczne? I jak jest możliwa konwencjonalizacja znaczeniowa gestu bez udziału tego, co psychiczne, związane ze świadomością (jej nieświadomymi procesami), skoro według Merleau-Ponty’ego nie ma znaków i sensów czysto naturalnych (wszystkie sensory podlegają konwencjonalizacji, ale w różnym stopniu)? Zarazem samo pojęcie „sensu naturalnego”, nawet rozumianego jako pewien typ idealny, służący opisowi tego, co napotykamy w świecie, budzi wiele wątpliwości⁴⁴.

Jak się wydaje, francuski filozof używa w swoich pracach określenia „ciało” dla podkreślenia cielesnej determinacji ludzkich procesów poznawczych, zachowań i również refleksyjnych procesów dotyczących rozumienia własnej egzystencji. Trzeba więc podkreślić, że zgodnie z własną tezą Merleau-Ponty’ego o hierarchizacji stopni świadomości i samoświadomym, refleksyjnym charakterze ludzkiego poznania, w przypadku człowieka należałoby mówić konsekwentnie o ciele-podmiocie, w którym to, co cielesne splata się zawsze z tym, co psychiczne i duchowe.

^{44/} Por: T. Sugeno *The Fallacy of „Natural Signs”*, w: *Immersing in the Concrete. Maurice Merleau-Ponty in the Japanese Perspective* („Analecta Husserliana”, volume LVIII), ed. A.T. Tymieniecka, S. Matsuba, Dordrecht 1998, s. 97-113.