

Iwona Lorenc

Logos estetyczny : Merleau-Ponty'ego ejdetyka języka sztuki

Sztuka i Filozofia 6, 30-50

1993

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

LOGOS ESTETYCZNY. MERLEAU-PONTY'EGO EJDETYKA JĘZYKA SZTUKI¹

1. Logos i myślenie istotne (Heidegger)

W rozważaniach o Heraklicie Heidegger powiada, iż istotne myślenie zmierza do tego, by wybadać (*vernehmen*) to, co niewypowiedziane (*Ungesagte*) w przemyśleniu tego, co powiedziane (*Gesagte*) i że zdąża ono do porozumienia z tym, co milczy wobec nas w tym niewypowiedzianym. Zakres zwykłego myślenia i myślenia istotnego dzieli przepaść. Zwykłe myślenie (tj. myślenie myślące *Seiende*-będące) posługuje się logiką, ta zaś poprzestaje na tym, co wypowiedziane.

Autor *Sein und Zeit* wytycza, jak wiadomo, drogę badań Merleau-Ponty'ego nad językiem sztuki, gdy proponuje ejdetykę mowy wykraczającą poza jej zachodnie rozumienie. Owe Heideggerowskie inspiracje mają przede wszystkim wymiar krytyczny.

Niemiecki filozof twierdzi, iż metafizyka, której dzieje są nierozłącznie związane z wąskim rozumieniem logosu jako wypowiedzi, zrodziła logikę, przesłaniającą jej dostęp do Logosu źródłowego. Dla zachodniego myślenia oznacza to jednostronną interpretację greckiego rozumienia istoty człowieka jako istoty „mającej Logos”, wyróżnionej przez Logos. Ta jednostronna interpretacja zrównała Logos z pojęciowym myśleniem, zaś człowieka uczyniła *homo rationalis*: oznaką mocy rozumu stało się dla niej myślenie zdominowane przez logikę, tj. przez panowanie gatunku nad rzeczą.

Logika udostępnia logos tylko w takim znaczeniu, jakie jest zgodne z jej kierunkiem zapytywania. Dla logiki logos ma miejsce w wypo-

¹ W artykule wykorzystuję pewne fragmenty książki pt. *Logos i mit estetyczności*. Uniwersytet Warszawski. Instytut Filozofii 1993.

wiedzi, w sędzie, jest czynnością ratio, działaniem rozumu. Logika w swym uroszczeniu do pojmowania logosu samą siebie określa jako naukę o rozumie. W tym sensie logiką jest metafizyka. Dla logiki logos jako wypowiedź należy do mowy (*Rede*) i języka (*Sprache*). W zachodniej metafizyce logos jest zjawiskiem języka, jest słowem.

Logos posokratejski był również mówieniem. Podstawowe znaczenie słowa Logos nie sprowadza się jednak do obszaru językowego. Jeśli dla Heraklita logos jest czymś słyszalnym, jeśli jest jakimś rodzajem mowy (*Rede*) i głosu (*Stimme*), to nie jest to już głos człowieka. Ani „mowa”, ani „głos” nie stanowią tu o pierwotnym znaczeniu Logosu.

Ludzka mowa jest bowiem komunikatem. Mowa Logosu, w którą każe wsłuchiwać się Heraklit, nie jest komunikatem ani wypowiedzią. Wypowiedź wypowiada jakąś obecność. To, co się przejawia ujmuje w kategorii. Od Platona i Arystotelesa począwszy metafizyka porusza się w przestrzeni odniesień między logosem i kategorią. Posługiwanie się rozumem (*ratio*) w obrębie metafizyki oznacza przejście logosu w logikę. Istotą metafizycznego myślenia jest sąd — „podawanie czegoś za coś”. Jako *veritas* jest zaprzeczeniem umiejętności słuchania i zapytywania.

Nie chodzi o to, aby dążąc do odzyskania pierwotnego znaczenia presokratejskiego logosu, w powrocie do zapomnianej umiejętności pytania i słuchania odrzucić jakkolwiek logikę, zapytywać poza porządkiem pojęć i kategorii. Heidegger nie głosi zamiaru powrotu do obszaru predyskursywnego czy rezygnacji z wszelkiego dyskursu. Rzecz w tym raczej, aby uznać przejściowy charakter logiki, aby w ponownym przemyśleniu potraktować ją jako etap jedynie przygotowawczy do myślenia istotnego. Z perspektywy Logosu, który objawia nam Byt (*Sein*) i który w ten sposób odkrywa się istotnie myślącemu, owa logika w zwykłym sensie ma szansę przeistoczyć się w Logikę jako pierwotny sposób doświadczania tego, co jest do-myślenia (*Zu-denkende*). Poprzez tak pojętą Logikę sam Byt pomaga nam otworzyć się na to, co do-myślenia, pomaga nam wsłuchać się w istoczenie się Bytu w jego prawdzie.

Doświadczenie Logosu jest doświadczeniem warunkującym realizację istoty człowieka. Heidegger odnajduje w myśli Heraklita przeświadczenie o ludzkim posłannictwie, dla którego najwyższym myślowym odniesieniem jest odniesienie do Logosu. W nim znajdują swe ugruntowanie wszystkie pozostałe relacje człowieka do ludzi i do rzeczy.

Logos jest zatem właściwą potrzebą ludzkiej duszy, zaś logos metafizyki Zachodu to tylko ograniczona odpowiedź na tę potrzebę. Zadaniem myślenia istotnego byłoby zatem odniesienie owego logosu do Logosu, przemyślenie, jak Byt (*SEIN*) udostępnia się poprzez to odniesienie.

Logos presokratejski nie jest słowem. Jest bardziej pierwotny, przed słowem jakiegokolwiek mowy (*Vorwort*). Nie chodzi jednakże o to, by zstąpić do tego źródłowego Logosu poprzez całkowitą destrukcję logosu Zachodu. Słowo (to, co wypowiedziane w zachodniej metafizyce) domaga się raczej zabiegu ponownego zrozumienia. Program zrozumienia ludzkiej mowy (również w znaczeniu wypowiedzi) jako sposobu przejawiania się Bytu jest zatem programem dekonstrukcji logosu. Dekonstrukcja ta jest możliwa pod warunkiem rezygnacji z uroszczeń rozumu do wystarczalności, odkrycie stałej obecności Logosu Heraklitejskiego w tym, co nam objawia sam Byt (*Sein*).

Wyrażna jest inspiracja Heideggera w tych próbach dekonstrukcji, jakie podjęli Merleau-Ponty, Lévinas czy Derrida. Filozofowie ci idą dalej, niż uczynił to Heidegger w swoich rozważaniach poświęconych fenomenowi języka i mowy. Ciężar zabiegów dekonstrukcyjnych spoczywa u nich na wydobyciu z obszaru języka, wypowiedzi, pisma tego, co w tradycji Zachodu jest ukryte pod przedstawiającą funkcją znaku językowego. Chodzi o dotarcie do rudymenarnych pokładów mowy, przesłoniętych przez metafizyczną relację znaczącego i znaczonego, przedstawiającego i przedstawianego. Filozofie te — jeśli można zaryzykować określenie wspólnej im tendencji — dążą do „rozsadzenia” samowystarczalności pojęciowej struktury języka nie tyle poprzez zwykłą negację owej racjonalnej pojęciowości, ile — przez wyprowadzenie jej ze sfery znaczeń pierwotnych. Z jej perspektywy problem języka i mowy widziany jest radykalnie inaczej, niż w klasycznych semiologiach.

Do propozycji odbiegających od ujęć klasycznej semiologii należy również koncepcja Susanne Langer. Przywołam niektóre z idei głoszonych przez autorkę *Nowego sensu filozofii* nie po to, aby — wbrew jej własnym intencjom i oczywistej odmienności od poglądów Heideggera — wskazywać na jakieś pokrewieństwo z rozwiązaniami autora *Sein und Zeit*. Odniesienie do Langer w jej namyśle nad językiem, a następnie do Ricoeura pomoże mi zaprezentować problematykę znaczenia i mowy, w takim kształcie, w jakim zarysował ją Merleau-Ponty

— jeden z tych filozofów, którzy znacznie „wydłużyli” drogę Heideggera o nieprojektowane przez niego możliwości.

2. Wyrazić myśl poza dyskursem (Langer, Ricoeur)

Jak sądzi Hanna Buczyńska-Garewicz², problematyka znaczenia w ujęciu Susanne Langer nie mieści się w neopozytywistycznej logicznej perspektywie analizy języka. Co prawda, podziela ona zarówno z neopozytywizmem, jak i z brytyjską szkołą analityczną (inspirowanymi przez Wittgensteina) przekonanie, że właściwym zakresem filozofii jest język i jego znaczenia, że język określa granice ludzkich możliwości dostępu do świata, pozbawia racji bytu wszelkie wykraczające poza rzeczywistość języka pytania esencjalne. Jednak przekonanie Langer co do symbolicznego charakteru środowiska człowieka nabiera znacznie szerszej wymowy niż ta, którą mogłyby sugerować powyższe filiacje.

Podkreśla się psychologiczny wymiar tej koncepcji (symbolizowanie jest elementarnym aktem ludzkiej psychiki), zbliżając ją do amerykańskiego pragmatyzmu typu Meada czy Deweya i zarazem odcinający od aprioryzmu typu Cassirera. Nie ten aspekt poglądów Langer jest jednak dla mnie w tej chwili interesujący. Warto natomiast — mając na względzie omawiany kontekst — zatrzymać się przy proponowanym przez nią rozumieniu symbolu.

Dla autorki *Nowego sensu filozofii* symbol jest jedyną badaną rzeczywistością. Wszelkie doświadczenia, percepcje, kultura wreszcie mają charakter symboliczny. Nie ma w tej koncepcji relacji odpowiedniości między symbolem i jego przedmiotowym odpowiednikiem, relacji między tym, co reprezentujące i tym, co reprezentowane. Symbol nie odnosi się do czegoś poza sobą, do czegoś wobec siebie zewnętrznego. Bowiem „symbole nie zastępują przedmiotów, lecz są przekąźnikami **wyobrażeń** pojęciowych **przedmiotów**. Wyobrazić sobie jakąś rzecz czy sytuację, to nie to samo, co „zareagować na nią” jawnie, czy też uświadomić sobie jej obecność. Mówiąc o rzeczach, mamy ich pojęciowe wyobrażenia, nie zaś rzeczy same i symbole bezpośrednio „znaczą” właśnie wyobrażenia, nie zaś — rzeczy”³.

² H. Buczyńska-Garewicz: *Filozofia a świat symboli*. W: S. Langer: *Nowy sens filozofii*, przeł. A.H. Bogucka. Warszawa 1976.

³ S. Langer: *Op.cit.*, s. 118.

Takie ujęcie problematyki symbolu wyłącza koncepcję Langer z tradycyjnego nurtu semiologicznego, gdzie — wedle np. krytycznego ujęcia Derridy — słowo zastępuje utraconą obecność przedmiotu, jest czymś w miejsce tej obecności podstawionym. Zarazem jednak ta wspólna z Derridą intencja, aby „nowy sens filozofii” nie był sensem jakiegś obecności, nie sytuuje Langer „po stronie” Derridy. Można bowiem i trzeba — powiada ona — poszukiwać Logosu. Odrzucenie racjonalności dyskursywnej — ponieważ wspiera się ona na idei przedstawienia obecnego sensu — nie musi być argumentem przeciwko racjonalności jako takiej.

Langer uznaje semantykę czysto konotacyjną, tj. taką, w której znaczenie nie musi mieć charakteru przedstawieniowego odniesienia do przedmiotu, np. w muzyce. „Znaczenie” symboli wypływa z jakiegś ukrytej racjonalności, niesprowadzalnej do sfery dyskursu. „Opinia, jakoby racjonalność cechowała tylko systematyczne rozumowanie, jest podstawowym błędem”⁴ — czytamy w *Nowym sensie filozofii*.

Zadanie odkrycia dostępu do Logosu ukrytego — w toku dziejów Zachodu — pod logosem przedstawiającego dyskursu było, jak widzieliśmy, zadaniem Heideggera. W tym szerokim wymiarze badania nad symbolami prowadzone przez Langer zdają się zmierzać w podobnym, jak u Heideggera, kierunku. W obu przypadkach chodzi o to, by nie dać się zwieść zniekształcającym barierom języka czy dyskursywności wspartej na klasycznej *veritas*, nie uznać kapitulacji rozumu dyskursywnego za klęskę wszelkiej racjonalności i wszelkiego znaczenia. Tylko w ten sposób można bowiem uniknąć pułapki alternatywności: albo rozum dyskursywny, albo całkowite wyrzeczenie się rozumu. „Po dzień dzisiejszy — zauważa Langer — moim zdaniem, każda poważna epistemologia, która uważała życie umysłowe za pojęcie szersze, niż rozum dyskursywny i robiła ustępstwa na rzecz »uczucia« czy intuicji, kapitulowała jednak przed nedorzecznnością, mistycyzmem i irracjonalizmem. Każda wycieczka poza myśl wyrażającą sąd logiczny obchodziła się całkowicie bez myśli i zakładała jakąś najgłębszą istotę czystego odczucia w bezpośrednim kontakcie z Rzeczywistością niesymbolizowaną, nieskupioną i niewyraźną”⁵.

Uzupełnijmy to spostrzeżenie. Wyrzeczenie się Logosu jako wyraz

⁴ J.w., s. 168.

⁵ J.w., s. 159.

braku zaufania do dyskursywnych środków rozumu grozi przejściem na pozycję filozoficznej wiary w predyskursywne źródła wszelkich artykulacji: źródła bezpośredniej „bliskości” sensu, jego nie skażonej przez rozum i myślenie obecności. W takim przypadku Logos ustępuje miejsca Mitowi. Z filozoficznej wiary w źródłowość sensu wyrasta m.in. mit estetyczności — romantyczne przeświadczenie o możliwości dotarcia poprzez artystyczne media do źródła sensu nieskażonego jeszcze przez „ratio”.

Myśl nie zamyka się jednak w granicach dyskursu — powiada Langer. Tak jak w Heideggerowskim myśleniu istotnym, tutaj również chodzi o to, aby wyrazić myśl poza dyskursem.

Nie sądzę, aby propozycja autorki *Feeling and Form* sprostaa temu teoretycznemu wyzwaniu. Poddaje się ona bądź kwalifikacjom psychologicznym, bądź ewoluuje w stronę marburskiej interpretacji Kanta, poszukując obszarów preracjonalności zmysłowo-myślowej (jest nim, zdaniem Langer, np. widzenie) jako przestrzeni transcendentalnej aktywności o formalnym charakterze. Poprzez niedyskursywne symbole wyrażamy idee nie poddające się „językowej projekcji”. Ta niedyskursywna symbolika wywodzi się z czysto zmysłowego postrzegania form i ma aprioryczny (w sensie Kantowskim) charakter. Langer nie mogłaby zrealizować Heideggerowskiego postulatu odnowienia ejdetyki mowy i znaczenia poza dyskursem wąsko pojętego *ratio*, ale w zgodzie z myśleniem. Aprioryzm formalno-zmysłowy zamyka jej możliwość pytania o świat, który jeszcze nic nie znaczy, uniemożliwia pytanie o to, jak znaczenie wyłania się z tego, co jeszcze znaczeniem nie jest.

Znacznie głębiej urzeczywistnił zamiysł „wyrażenia myśli poza dyskursem” Merleau-Ponty. Nie jest to zdanie odosobnione: przywołać można by w tej kwestii chociażby autorytet Ricoeura, którego uznanie dla autora *Fenomenologii percepcji* wyrasta z określonych filozoficznych założeń. Wbrew wszelkiemu aprioryzmowi i wszelkiej, również tej psychologizującej antropologii, uważa on, że „zadaniem filozofa, którego symbol prowadzi, będzie przerwanie zakłętego kręgu samowiedzy, kręgu subiektywności, odarcie refleksji z przywilejów, wyjście poza antropologię”⁶. Filozofię tak rozumianej refleksji przeciwstawia on filozofii świadomości, Heideggera — Heglowi. Refleksja, która ma

⁶ P. Ricoeur: *Symbol daje do myślenia*. W: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. S. Cichowicz. Warszawa 1985, s. 74.

być według Ricoeura interpretacją, winna szukać śladów istnienia w „znakach rozproszonych w świecie”. Poprzez symbol — po Heideggerowski — sam byt daje o sobie znać. Mowa należy do bytu, stanowi dzieje bytu. „Nie jest to po prostu klucz, którym otwieramy, ale to raczej sam byt otwiera nas dzięki kluczom symbolicznych języków”⁷.

Tym, co nam, interpretatorom, umożliwia nabycie umiejętności słuchania, są lekcje udzielone przez nurt postfenomenologiczny, nawiązujący do Husserlowskich pojęć intencjonalności i Lebenswelt. W pracy Ricoeura *Struktura a znaczenie w mowie* czytamy: „Kiedy Husserl stwierdza, że wszelka świadomość jest **świadomością czegoś**, że wszelka świadomość jest świadomością intencjonalną, stara się umieścić znak wraz z jego dynamiką o wiele niżej niż mowa (...). Cała filozofia, która wyszła z fenomenologii, w szczególności filozofia Merleau-Ponty’ego poświęca się rozwinięciu owej mocy znaczenia czegoś, która jest uprzednia wobec mowy i w której mowa jakby tkwi. Jakoż Merleau-Ponty wykazuje nam, że w najbardziej elementarnym postrzeżeniu relacje, które zachodzą między zmysłami, między zmysłami a motorycznością, między jakościami, między przedmiotami itp. stanowią rodzaj znaczącej tkanki, która umożliwia mowę. Mówimy, bo w naszym życiu elementarnym jest coś w rodzaju znaczości, jest coś w rodzaju pierwotnej mocy znaczenia czegoś, na której mowa będzie się artykułować”⁸.

Zadanie hermeneutyki Ricoeura jest, jak wiadomo, odmienne od Husserlowskiego i różne, niż zadanie Merleau-Ponty’ego. Tym jednak, co łączy tych filozofów i co pozwoliło wygłosić Ricoeurowi powyższą opinię jest przeświadczenie, że mowa stanowi jedynie szczególny przypadek artykułacyjny czegoś bardziej podstawowego, niż ona sama.

3. Sztuka i język ciszy (Merleau-Ponty)

Według Merleau-Ponty’ego ekspresja estetyczna jest ruchem powrotu do cielesnej percepcji świata, niezakłóconej jeszcze przez zniekształcające pośrednictwo dyskursu pojęciowego, jest bardziej rzetelnym, niż ów dyskurs, zdaniem sprawy z samej istoty języka. Języka jeszcze nie wypowiedzianego, „języka ciszy”.

⁷ Tenże: *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, przeł. J. Skoczylas. W: J.w., s. 135.

⁸ J.w., s. 285–286.

W *Widzialnym i niewidzialnym* filozof eksplikuje wyraźnie swój zamiar filozoficzny przezwyciężenia zniekształcających barier refleksji pojęciowej. Ważną rolę w realizacji tego zamiaru przypisuje namysłowi nad „milczącym” językiem sztuki: „Przewiduję konieczność jakiejś innej operacji, niż konwersja refleksyjna, bardziej fundamentalnej, niż ona, rodzaj **nadrefleksji**, która zdawałaby sprawę również i z siebie samej i ze zmian, jakie wprowadza do spektaklu, która zatem nie traciłaby widzenia rzeczy i surowej percepcji i która wreszcie nie zacierałaby ich poprzez hipotezę nieistnienia więzami organicznymi percepcji i rzeczy percypowanej, lecz dawałaby refleksję nad transcendencją świata jako transcendencją, możliwość mówienia nie według praw znaczeń zawartych w danym języku, lecz według wysiłku używanego do wyrażania poza nimi samymi naszego **milczącego kontaktu z rzeczami** (podkr. I.L.), gdy nie są one jeszcze rzeczami nazwanymi”⁹.

Chodzi zatem o wyrażenie związku ze światem, który byłby uprzedni wobec dyskursu językowego. Drogą do tego nie jest odrzucenie refleksji, lecz przekroczenie jej, wyjście poza granice jej możliwości. Są one granicami, ponieważ język, jakim posługuje się filozofia, niczym ekran przesłania nam rzeczy. Czy należy przeto odrzucić język, czy należy milczeć, aby być prawdziwym? Merleau-Ponty nie idzie tak daleko. Nie należy rezygnować z języka, ale też nie można poprzestawać na jego znaczeniach werbalnych: należy wsłuchać się w język, jest on bowiem pewnym sposobem mówienia samych rzeczy. Błędem filozofii semantycznych jest takie traktowanie języka, jakby mówił on tylko o sobie. Język żyje ciszą (milczeniem).

Taki język nazywa filozof logosem i dopiero w tym znaczeniu perspektywa wokół tej kategorii organizowana może być z pełnym uzasadnieniem nazwana perspektywą logocentryczną. Píše o niej: „Jest ona językiem operującym, takim językiem, który może o sobie wiedzieć tylko od wewnątrz, poprzez praktykę jest otwarty na rzeczy, przywołany przez głos ciszy i kontynuuje próbę artykulacji, która jest Bytem wszelkich bytów”¹⁰.

Ta niewidzialna, „milcząca” strona wszelkiej językowej artykulacji jest bezpośrednim tematem sztuki. Literatura, muzyka, malarstwo są eksploracją niewidzialnego. „Tak, jak ukryta czerń mleka, o której mó-

⁹ M. Merleau-Ponty: *Le Visible et L'Invisible*. Paris 1986, s. 18.

¹⁰ J.w., s. 197

wił Valéry, dostępna jest jedynie poprzez jego biel, idea światła lub idea muzyczna istnieją poprzez (bycie) pod światłem i dźwiękiem, są ich drugą stroną lub głębią. Ich tkanka cielesna prezentuje nam nieobecność jakiegokolwiek cielesności”¹¹. Jeśli zatem, zgodnie z intencjami Husserla, filozofia Merleau-Ponty’ego zmierza do restytucji możliwości znaczenia, narodzin sensu, ekspresji doświadczenia poprzez doświadczenie, to szczególnie predystynowane do takiego zadania jest doświadczenie estetyczne.

Ważne jest podkreślenie faktu, iż doświadczenie to nie przywołuje rzeczy w całej ich brutalnej i surowej „inności”. Odsyła ono do sfery obecności świata dla nas, do tego pierwotnego doświadczenia percepcyjnego, w którym rzecz jest dla nas jako rzecz. Jest to jedno, fundujące wszelką ekspresję doświadczenia i dlatego Merleau-Ponty może napisać w *Znakach*, iż nie ma wyboru między światem a sztuką.

Czy każda sztuka jest w jednakowym stopniu przybliżeniem do owego pierwotnego doświadczenia obecności świata? Temat ten wykracza poza ramy niniejszego szkicu i domagałby się osobnego opracowania. Tutaj warto wspomnieć o uznaniu przez Merleau-Ponty’ego wyższości malarstwa współczesnego nad malarstwem tradycyjnym, przyjmującym założenia klasycznej perspektywy. Ta bowiem w takim samym stopniu „spłaszcza”, unieruchamia i zniekształca naturalne widzenie właściwe wolnej percepcji, jak język pojęć — „spłaszcza” pierwotne znaczenie rzeczy.

W *Języku nie wprost i głosach ciszy*¹² odnajdujemy sugestywny przykład percepcji przedmiotów różnej wielkości: księżycy i monety. W wolnej percepcji przedmiot oddalony wydaje się większy, na papierze rysujemy je podobnej wielkości. W swobodnej percepcji moje oko przeskakuje z „małego przedmiotu widzianego z bliska” na „duży przedmiot widziany z daleka” — nieporównywalny z pierwszym. Na rysunku utrwalam to, co mogłoby być widziane z pewnego statycznego punktu widzenia przez oko unieruchomione w jednym punkcie. Przestaję tu zatem widzieć jak człowiek otwarty na świat, w którym się znajduje; myślę i dominuję nad moją wizją tak, jak mógłby to czynić Bóg.

Co implikuje ta analiza?

¹¹ Tamże.

¹² M. Merleau-Ponty: *Le langage indirect et les voix du silence*. W: M. Merleau-Ponty: *La prose du monde*. Paris 1969.

Jeśli w wolnej percepcji widzenie księżycy jako dalekiego narzuca nam sposób widzenia monety jako bliskiej, to znaczy, że widzenie jednej rzeczy decyduje o horyzoncie widzenia rzeczy pozostałych, powoduje, iż rzeczy widziane niejako „konkurują ze sobą”. **Sens pojawiający się w polu tego widzenia ma charakter różnicy, jest diakrytyczny.**

Zarazem ten milczący świat percepcji nie jest tylko światem sensów odsyłających do siebie nawzajem. Nie jest to świat znaczeń gotowych, w którym obserwator pojawia się *post factum*, ani świat dopiero oczekujący na nadanie mu znaczenia. Zarówno księżyc, jak i moneta mają swoją własną miarę przystługującą im jako fenomenom.

Świat przywołany w języku i w sztuce jest tylko pozornie światem obecnym. Nazywając rzecz lub ją rysując przywołujemy raczej jej nieobecność. To nie świat w całej jego rozciągłości w całej jego surowej faktyczności staje przed nami za sprawą języka. Linia, kolor, słowo odsyłają do czegoś jeszcze wcześniejszego, niż rzecz, do czegoś, dzięki czemu rzecz w ogóle staje się dla nas obecna, a świat obdarzony sensem.

Kolor np. nie jest wcale naśladowaniem koloru naturalnego. Tak jak w języku mamy tu tylko do czynienia z różnicami w pozytywnym sensie. Linie rysunków w Lascaux nie są widzialne dla nich samych; układają one w polu widzialności świata pewne uporządkowanie przestrzeni, ich funkcja jest funkcją diakrytyczną. Linia nie jest widzialna w malarstwie, gdyż przywołuje ona to, co niewidzialne. Ona przede wszystkim różnicuje. W *Oku i umyśle* czytamy: „Figuratywna czy nie, linia w żadnym wypadku nie jest już imitacją rzeczy ani rzeczą. Jest to jakaś zagospodarowana nierównowaga w niezróżnicowaniu białego papieru”¹³. Linia otwiera wymiar ukrytej, niewidzialnej przestrzenności rzeczy i świata.

To, co konstytuujące, jest poza dziełem, w jakiejś nadwyżce, w nadmiarze, którego oko nie może dojrzeć, a którego jest ono świadkiem i stróżem. Ten „ultraświat” nadaje sztuce jej doniosłość. Znaki nie ograniczają nas również do języka zamkniętego, zwróconego ku samemu sobie. Niewidzialne, ku któremu one odsyłają, przybywa spoza rzeczy, nie zajmuje żadnego miejsca. Ciało doświadczające swojej funkcji jest ciałem widzącym i widzialnym. Może ono jednak doświadczyć swojej funkcji, gdy otworzy się na niewidzialne, które się nim otacza.

¹³ M. Merleau-L-Ponty: *L'Oeil et l'Esprit*. Paris 1964, s. 76.

Malarstwo ujmuje w formę to misterium metafizyczne, które jest doświadczeniem ciała. W tym sensie jest ono prawdziwym organonem bytu — nieskończonego i niewyczerpalnego. Niewidzialne „przeświecające” z dzieła sztuki malarskiej jest jedynie odbiciem tego, co jest samo w sobie niedostępne.

Jacques Derrida wyciąga daleko idące wnioski z takiego usytuowania dialektyki obecności i nieobecności w języku. Sens, aby mógł się wyosobnić jako sens, powinien być powiedziany lub napisany — powiada Derrida — przypisując tę myśl Husserlowskiej pracy o geometrii. Nie ma zatem sensu ani przed, ani po akcie mowy. To właśnie akt mowy „... bierze na siebie śmiertelne ryzyko wyzwolenia sensu z całego pola aktualnej percepcji”¹⁴. Znak bowiem, którym mowa się posługuje, nie jest czymś wtórnie czy doraźnie podstawionym w miejsce samej rzeczy, jak tego chciałaby klasyczna semiologia. Artysta i filozof, kreując sens w akcie mowy, za każdym razem „zaczynają od początku”, a ta obarczona ryzykiem absolutna wolność mówienia zawiera w sobie ukrytą dialektykę kreacji i destrukcji.

4. Wiara percepcyjna i kartezyjańskie demony

Czy ryzyko kreacji sensu, o którym pisze Derrida jest ryzykiem dowolności tej kreacji? W czym filozof i artysta odnajdą ostoję pewności, iż mówią o świecie, a nie o jego fantomie i że to, co mówią dotyczy również świata innych ludzi? Te ważne pytania stanowią o wewnętrznej dramaturgii późnych poszukiwań Merleau-Ponty’ego od *Widzialnego i niewidzialnego* po *Oko i umysł*.

Aby dokonać rekonstrukcji odpowiedzi, należałoby raz jeszcze wrócić do problemu obecności świata, poczynając od najbardziej elementarnego doświadczenia tej obecności. Późny Merleau-Ponty, podobnie jak w okresie *Fenomenologii percepcji*, za podstawowe uznaje doświadczenie zakorzenione w sferze zmysłowości. Język, artykulacje artystyczne, filozoficzne, naukowe są spotęgowaniem tego pierwotnego, zmysłowego doświadczenia, z którego obecność świata wyłania się w dialektyce widzialności i niewidzialności. Głównym bohaterem tego „dramatu” widzialności i niewidzialności nie jest ani percypująca subiektywność, ani percypujące i percypowane ciało, lecz — byt. Byt, który

¹⁴ J. Derrida: *L'écriture et la différence*. Paris 1967, s. 24.

sam czyni się widzialnym w doświadczeniu cielesności, będącym — po Heideggerowsku — zarazem odkryciem i zakryciem bytu.

W *Widzialnym i niewidzialnym* Merleau-Ponty pisze, iż istotą mowy jest milczenie. Rozwijając tę myśl francuski filozof podtrzymuje swoją wczesną, inspirowaną przez Husserla, koncepcję języka. Nadal również tę swoistą „logocentryczną” perspektywę, mimo wielu zastrzeżeń wobec tzw. filozofii refleksyjnej, utożsamia z ontologią sensu: nawiązuje w tej książce do tradycji kantowsko-husserlowskiej. Od końca lat pięćdziesiątych jest to tradycja pogłębiona o recepcję Heideggera.

Filozofia ta pyta o świat w horyzoncie doświadczenia świadoma własnej aporetyczności jako refleksji dążącej do prawdy o świecie, a narażonej na status prawdy o „fantomie świata”. Obawa, którą przeniknięte jest *Widzialne i niewidzialne*, wydawałoby się nieuzasadniona, gdyż akceptacja fenomenologii Husserla oznacza również zawieszenie pytania o istnienie świata w sobie, dotyczy jednak czegoś innego. Nie tego mianowicie, że być może świat, który jawi się w mym spojrzeniu jest konstrukcją złośliwego demona, lecz raczej tego, czy w ogóle możliwe jest zapytywanie o doświadczenie świata, gdyż zapytywanie takie wymagałoby przekroczenia horyzontu tego doświadczenia.

Jeśli zatem możliwe jest postawienie przez filozofię problemu doświadczenia świata, to dzięki temu, że filozofia, podobnie jak świadomość naturalna, wspiera się na mniej lub bardziej jawnej wierze w to, że są rzeczy i że jest świat. Możliwe jest ono dzięki temu, iż zarówno filozofia jak i świadomość naturalna wypływają z tego samego źródła, z tej samej pierwotnej wiary. Tę wiarę nazywa Merleau-Ponty wiarą percepcyjną.

Użycie tej kategorii jako odnoszącej się do obszaru poprzedzającego wszelką refleksję, oznacza u Merleau-Ponty'ego nie tyle chęć zastąpienia filozofii refleksyjnej jakąś dziedziną doświadczenia przedrefleksyjnego, ile — zamiar pogłębienia filozoficznej refleksji o namysł nad jej przedrefleksyjnymi początkami, o pewien rodzaj krytycyzmu: aby konstytuować świat, należy mieć pojęcie o świecie jako prekonstytuowanym. Autor *Widzialnego i niewidzialnego* powołuje się na tradycję wielkich myślicieli (m.in. na Kanta i Spinozę), którzy odnoszą się do tego prerefleksyjnego doświadczenia świata, traktowanego jednakowoż jak drabina, którą się przyciąga do siebie po wejściu. „Myśl wykastrowana

z początków”¹⁵ przestaje być refleksją otwartą na świat, jest „wiedzą, która odbija jedynie swoje własne światło”¹⁶. W takiej filozofii świat jest obecny tylko w formie myślenia o świecie i ani ona, ani jej przeciwieństwo — dogmatyczne założenie „tępej ociążałości świata” nie wyczerpują w istocie naszych z nim kontaktów.

Nie chodzi zatem o porzucenie refleksji, lecz o pewien rodzaj „nadrefleksji” sięgającej do początków: do wiary percepcyjnej. Zdaniem francuskiego filozofa, jest ona najlepszym sposobem na kartezjańskiego demona niepewności: pierwotna, naturalna obecność świata we mnie i moja w świecie chroni przed niepewnością odpowiedzi na pytanie, czy to, co postrzegam jest rzeczą samą, czy moim dowolnym wytworem.

Nadrefleksja proponowana w *Widzialnym i niewidzialnym* nie jest przeciwko naukom czy filozofii. Ma być ona jedynie doświadczeniem ich genezy, usytuowaniem ich wobec transcendencji bytu, ukazaniem ich nie jako dziedzin eksplorujących znaczenia „dane” w języku, lecz jako sposobów artykulacji tego, co jeszcze nie nazwane, wyrażenia naszego milczącego kontaktu z rzeczami. Jeśli zatem refleksja winna zawieszać wiarę w świat, to tylko po to, aby badać tajemnicę więzi percepcyjnej z owym światem. Winna ona używać słów tylko po to, aby wyrazić prelogiczną więź, do słów niesprowadzalną.

Filozofia prawdziwie otwarta na świat to filozofia, która siebie jako refleksję przekracza ku transcendencji świata. Żywi się ona doświadczeniem cielesności, wciąż przywołuje własną „ślepą plamkę”, którą jest wiara percepcyjna. Bowiem radykalne przekroczenie wiary percepcyjnej — wbrew temu, co zdaje się zakładać filozofia świadomości — jest z zasady niemożliwe. Jeśli doświadczam swojego bytu, to tylko przez swoją sytuację. Jestem w ekstazie, w rzeczach, zaś świat, który nie jest mną ma sens tylko jako przedłużenie mojego ciała. To zatem, o co mogę pytać, to moja sytuacja.

Nie chodzi o to, aby określić, czym jest wiara percepcyjna. Rzeczą filozofii jest poprzestanie na pytaniu o istotę doświadczenia przedrefleksyjnego, rodzącego dopiero wszelką refleksję, a zatem chodzi tu o przebycie koła ujawniania się sensu. Podkreślimy: przebycie, a nie opis z pozycji zewnętrznego obserwatora. Filozofia powinna zatem zdemonstrować doświadczenie, w którym dokonuje się dialektyka widzial-

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et L'Invisible*, op.cit., s. 56–57.

¹⁶ M. Merleau-Ponty: *L'Oeil et l'Esprit*, op.cit., s. 16.

ności i niewidzialności, w którym sam byt dokonuje ekspresji poprzez nasze widzenie.

Widzialność (tak jak cielesność) rozumie Merleau-Ponty jako zasadę bytu, jego żywioł, jego element. Uczestniczymy w urzeczywistnianiu się tej zasady, w stawaniu się widzialnym bytu (jest on widzialny w nas), nie my jesteśmy jednak głównymi bohaterami tego procesu. Nie my konstytuujemy sens świata. Sens (znaczenie) kryje się w dialektyce widzialnego i niewidzialnego, ma charakter przedrefleksyjny i przedwerbalny. Słowo i myśl są tylko momentami tego dialektycznego ruchu: zatem sens — niesprowadzalny do nich — zachowuje status transcencji i tajemnicy.

Filozofia, nauka, sztuka — to sposoby „mowy bytu”, sposoby nieukończonego ustanawiania tajemnicy jego sensu i nigdy nie spełnionego odkrywania tej tajemnicy. Odegnane przez wiarę percepcyjną demony niepewności wróciły w innej postaci: w postaci pytania o granice możliwości samej filozofii. Merleau-Ponty zapyta: Jak możliwe jest wyrażenie przez filozofię pierwotnego doświadczenia obecności świata? Jak możliwe jest na tej drodze „doprowadzenie do ekspresji samych rzeczy”?

5. Malarstwo i misterium widzialności

Widzimy rzeczy. Jednak to nie rzeczy same są nam dane w tym widzeniu. Nasze spojrzenie je spowija, ubiera je w ich cielesność. Jak to się zatem dzieje, że moje spojrzenie je odkrywa? W widzeniu pozostajemy w jakiejś przedustawnej harmonii z rzeczami. Nie można powiedzieć, abyśmy my dominowali nad nimi, lub one nad nami. Nasze spojrzenie i rzeczy wspólnie dokonują jakiegoś mistrium, w którym znika opozycja „w sobie” i „dla siebie”, w którym rozwiązany zostaje paradoks filozofii: paradoks żądania i równoczesnej niemożności przekroczenia granic myślenia przez samo myślenie.

Ten sformułowany już przez Schellinga paradoks, Merleau-Ponty wywodzi z paradoksu Bytu przejawiającego się w widzialności. Chodzi tu — co trzeba wyraźnie podkreślić — o ontologiczną własność Bytu, a nie o paradoks kondycji człowieka. Ludzkie doświadczenie cielesności jest tylko tym miejscem, w którym dokonuje się to przysługujące Bytowi misterium widzialności.

W owym misterium widzialności „strona fenomenalna” i „strona

obiektywna” Bytu stają się jednością: Byt jest widziany i widzący razem.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, iż Merleau-Ponty nadal pozostaje wierny w swojej koncepcji widzialności „późnemu” Husserlowi. Chodzi tu — jak u Husserla — o pogłębienie pierwszej oczywistości *Lebensweltu* jako milczącego doświadczenia i źródła sensu. Francuski filozof wykracza jednak znacznie poza te zamierzenia. Nie tyle odwołuje się do doświadczenia ciała, ile stara się pokazać zakorzenienie tego doświadczenia ciała w widzialności i potraktować ciało jako sposób odniesienia do Bytu, poprzedzający wszelkie myślenie. Tutaj już nie subiektywność konstituuje centrum odniesień, lecz Byt.

Tam, gdzie Merleau-Ponty traktuje Byt jako centralną kategorię, odnajdujemy ślady recepcji Heideggera: ciało jest nie tylko miejscem „zakorzenienia Bytu w świecie”, jest ono tym enigmatycznym momentem, gdzie rodzi się otwartość na Byt. To poprzez ciało ów milczący Byt objawia swój sens.

Taką niepojęciową, przedrefleksyjną prezentacją Bytu uniwersalnego jest malarstwo. Ku objawieniu sensu tego Bytu — trasą malarstwa — zmierza filozofia. Malarstwo ujmuje w formę mistrium widzialności, filozofia — zdaje z niego sprawę. I w sztuce i w filozofii „Byt sam przybywa do człowieka”, zaś człowiek jest rozumiany jako „rodzaj spotęgowania Bytu wewnątrz niego samego”. W swoich ostatnich pracach Merleau-Ponty dokonuje radykalnego zerwania z fenomenologicznym subiektywizmem na rzecz tendencji mistycznej, dającej się nawet interpretować religijnie. Również w warstwie językowej, przywołującej formy „powrotu na łonie Bytu do pierwotnej ciszy”, jest bliższy Heideggerowi, niż Husserlowi. W *Oku i umyśle* inspiracje Heideggerowskie są wyraźne. Chodzi tu — podobnie, jak w słynnej analizie *Butów* Van Gogha — o pokazanie, iż malarstwo jest tą wybraną dziedziną ekspresji Bytu, która znajduje się najbliżej źródła naszego pierwotnego kontaktu z rzeczami, źródła nie skażonego jeszcze znaczeniami słów.

Zwornikiem sensu jest samo ciało malarza: „Tylko użycząc swojego ciała światu malarz przekształca ten świat w malarstwo”. Tajemnica i transcendencja sensu Bytu zostaje skupiona i wyrażona w ciele malarza — widzącym i widzianym zarazem. Widzi on siebie widząc rzeczy. Widzenie jest, z jednej strony, stawianiem widzącego w centrum rzeczy, które są dane do widzenia, z drugiej zaś — gdy staje się ono widzialnym

— usytuowaniem go jako rzeczy pomiędzy rzeczami. Staje się to możliwe, gdyż widzenie jest przypadłością Bytu, ponieważ „rzeczy i moje ciało są z tego samego materiału”¹⁷. Malarz — ten „praktyk magicznej teorii widzenia” jest w swej cielesności zwierciadłem i spotęgowaniem uniwersum.

Dokonując przekształcenia świata w malarstwie zastępuje je wszakże fantomami mającymi tylko wizualną egzystencję. Czy malarstwo jest zatem tworzeniem fantomów? Pytanie to staje się bezzasadne, gdy uzmysłowimy sobie, że malarstwo objawia widzialność, która jest własnością Bytu i gdzie podział na to, co realne i nierealne nie ma sensu.

Aby opisać wyjątkowy charakter sytuacji, Merleau-Ponty używa metafory zwierciadła¹⁸. Odbicie w lustrze wydobywa zewnętrzną mojego ciała i umieszcza ją między rzeczami, które widzę. Tym samym staje się ono narzędziem jakiejś „uniwersalnej magii, która przemienia rzeczy w spektakl i spektakl w rzeczy, mnie w innego i innego we mnie”¹⁹. Wydzielanie kategorii istoty i istnienia, wyobraźni i rzeczy-wistości, widzialności i niewidzialności jest zatem w obrębie malarstwa bezzasadne. Jeszcze raz, tym razem już poza fenomenologią, w obszarze swoiście pojętej ontologii sensu, dzięki kategorii widzialności — tego „atrybutu Bytu” — Merleau-Ponty próbuje przekroczyć granice narzucone filozofii przez myśl metafizyczną. Próbuje zrealizować postawione sobie w *Widzialnym i niewidzialnym* zadanie wypełnienia krytycznych i transcendentálnych intencji Kanta poprzez przewyciężenie metafizyki. To metafizyka bowiem, wraz z podziałem na rzeczywistość i jej fantomy jest źródłem pokartezjańskich demonów obawy o realność naszych konstrukcji sensu.

Jesteśmy tu zatem — jak chciałby tego autor *Oka i umysłu* — dalecy od podziału na rzeczywistość i jej iluzję: „Kartezjańczyk — czytamy w tej książce — nie widzi siebie w zwierciadle: widzi on manekina, zewnętrzną, o której ma wszelkie podstawy myśleć, że inni widzą ją podobnie, lecz która, tak dla niego, jak i dla innych, nie jest żadną cielesnością (*une chaire*). Jego »obraz« w zwierciadle jest efektem mechaniki rzeczy; jeśli on się w nim rozpoznaje, jeśli wydaje

¹⁷ J.w., s. 37.

¹⁸ Por. j.w., s. 33–35.

¹⁹ J.w., s. 34.

się sobie podobny, to tylko poprzez **myśl** (podkr. I.L.), która zawiązuje tę więź, ten wyspekulowany obraz nie jest w niczym **jego** obrazem”²⁰.

Czy jednak istotą obrazu nie jest podobieństwo, a jeśli tak, to czym ono jest? Obraz, podobnie jak znaki i mowa, odpowiada francuski filozof, nie przywołuje gotowych rzeczy. Jest jedynie wskazówką, środkiem do uformowania idei rzeczy, która rodzi się w nas przy tej właśnie okazji. Jest jak gdyby „tekstem zaproponowanym nam do odczytania”, a nie — mylącą ułudą umieszczoną między nami i rzeczami. Widzenie nie jest metamorfozą samych rzeczy w ich widzenie, rodzajem podwójnego uczestnictwa rzeczy w świecie. Podobieństwo to dopiero rezultat rozszyfrowania przez myśl znaków danych w sferze cielesności. Sztuka nie jest zatem onirycznym światem analogii do realnego świata²¹.

W metafizyce kartezjańskiej malarstwo nie może być operacją centralną, gdyż odnosi się ono do świata już zawładniętego przez myśl intelektualną i oczywistość. Kolor jest jedynie ornamentem, linia — odsyła do już uregulowanych relacji przestrzennych. Malarstwo jest tutaj czymś sztucznym, prezentującym podobieństwo rzeczy, takich, jakie już zapisały się we wspólnej percepcji, unaocznia nam ono nieobecność prawdziwego przedmiotu. Przedmiotu identycznego z sobą, bez tajemnic, całkowicie danego mi w oczywistości intelektualnego poznania.

Dla Kartezjusza nie ma widzenia bez myślenia, jak powiada Merleau-Ponty, lecz „nie wystarczy myśleć, aby widzieć: widzenie jest myślą uwarunkowaną, powstaje ono przy okazji tego, co wydarza się w ciele, jest ono pobudzane do myślenia przez nie. Nie wybiera ono między być czy nie być, ani między — myśleć o tym czy o tamtym”²². To „myślenie widzenia” nie działa według jakiegoś założonego z góry programu, w centrum tego myślenia tkwi jakieś „misterium pasywności”.

Tymczasem gdy mówimy i myślimy o widzeniu, czynimy je własnością myśli. A zatem „widzenie” jak gdyby się upodwójnia: jest „widzenie”, o którym myślę (i nie mogę myśleć inaczej, niż jako o przed-

²⁰ J.w., s. 39.

²¹ Wątki te są wyraźną dyskusją z levinasowską koncepcją podobieństwa, wyrażoną w artykule z 1948 r. pt. *Rzeczywistość i jej cień*. Merleau-Ponty — przypuszczalny autor wstępu do tej pracy — z pewnością ją znał.

²² M. Merleau-Ponty: *L'Oeil et l'Esprit*, op.cit., s. 52.

miocie myślenia) i jest „widzenie”, które ma miejsce, ma swoje ciało, o którym wiemy tylko poprzez doświadczenie. Czy możliwe jest myślenie doświadczenia widzenia? Tylko wówczas — powiada Merleau-Ponty — gdy założymy, że myślenie zawiera się w widzeniu.

Fundamentalną cechą widzenia jest bowiem to, że wskazuje ono na coś więcej, niż na samo siebie. Trochę farby wystarczy, aby uczynić widzialnymi lasy i burze. Ta transcendencja widzenia nie polega na mówieniu o lasach i burzach, o przestrzeni i o świetle, lecz na tym, że „każe się mówić przestrzeni i światłu, które tam są (*qui sont là*)”²³. Doprowadza się do ekspresji samych rzeczy.

Paradoks jest zatem do przewyciężenia. Wymaga on jednak — jak postuluje Merleau-Ponty — innej filozofii, niż klasyczna metafizyka: „Zatem filozofią, która jest do zrobienia, jest ta, która animuje malarza, nie wtedy, gdy wyraża on opinie o świecie, lecz w chwili, w której przekształca w gest swoje widzenie, gdy jak powiada Cézanne, »myśli on malarstwem«”²⁴. Doświadczenie widzialności stapia malarstwo i filozofię w jeden gest, jedną ekspresję, w jedną „milczącą” jeszcze mowę świata.

Istota malarstwa (ta, która — zdarzało się — bywała zaprzepaszczana w dziełach renesansowej perspektywy) i istota filozofii (zapoznawana w metafizycznym idealizmie bądź dogmatyzmie) — to zarazem istota logosu świata. Tego logosu, w którym rzeczy mają już swoje znaczenia, swój sens zanim pojawiło się pojęcie. Merleau-Ponty pisze o owym logosie, iż jest on „systemem ekwiwalencji, Logosem linii, światła, kolorów, mas, obecnością bezpojęciową Bytu uniwersalnego”²⁵.

Wysiłek współczesnego malarstwa polega na spotęgowaniu tego systemu ekwiwalencji, na rozerwaniu ich przylegania do zewnętrznej powłoki rzeczy. Przykładem jest potraktowanie linii konturu. W malarstwie współczesnym nie ma linii widzialnych w sobie ani konturów. Granice rzeczy nie należą do rzeczy samych. Nie chodzi też o zwykłe wykluczenie linii z malarstwa, jak chcieli tego impresjoniści, lecz raczej o jej uwolnienie, o przywrócenie jej konstytuującej władzy, jak ma to miejsce u Klee’go czy Matisse’a. Według Klee’go bowiem, linia nie

²³ J.w., s. 59.

²⁴ J.w., s. 60.

²⁵ J.w., s. 77.

naśladuje widzialnego, ona „czyni widzialnym”, jest ona „zarysem genezy rzeczy”, jej znaczenie jest znaczeniem diakrytycznym.

Linia to fundująca oś ludzkiego widzenia świata. W tym sensie miał rację Leonardo da Vinci pisząc o swego rodzaju „wiedzy piktoralnej”, która wszelako nie posługuje się słowami ani liczbami, lecz — poprzez dzieła istniejące cieleśnie, tak jak zwykłe rzeczy — objawia sekrety uniwersum.

Malarzowi dana jest pewność, o którą tak chodzi filozofom, a która przysługuje wierze percepcyjnej, pewność, o którą bezskutecznie zabiega Kartezjańczyk: „Malarz nie może odczuwać, że nasze otwarcie na świat jest iluzoryczne lub nieprawidłowe, że to, co my widzimy nie jest samym światem (...). Należy przystąpić do odczytania tego, co dla nas znaczy widzenie: tego, że poprzez nie dotykamy słońca, gwiazd, że jesteśmy równocześnie wszędzie, równie oddaleni, jak rzeczy są bliskie (...)”²⁶.

Widzenie, którego istotę demonstrowa malarstwo, jest splotem aspektów Bytu: ów milczący Byt sam objawia poprzez nie swój własny sens. W zgłębieniu jego tajemnicy malarstwo poszło znacznie dalej, niż operująca słowem filozofia.

6. Dekonstrukcja logosu

Sięganie do źródeł sensu, odczytywanie ich ze „śladów” ekspresji (szczególnie artystycznej) jest również dążeniem do uzyskania filozoficznej samoświadomości. Tak jak w klasycznej filozofii niemieckiej filozofia sztuki jest tutaj elementem metafizologii. W *Widzialnym i niewidzialnym* czytamy: „Wszelki akt świadomości dotyczy zawsze czegoś szerszego, niż ona sama. Jedynie ta matryca, jaką jest ogólna widzialność świata może zdać sprawę z niezakończonego charakteru tego, co rozciąga się przed moimi oczami”²⁷.

Ekspresyjność sztuki jest w tym sensie wcześniejsza od ekspresyjności pojęciowej refleksji. Logos świata estetycznego poprzedza logos poznania poprzez język (piszą o tym B. Waldenfels oraz M. Lefeuve)²⁸.

²⁶ J.w., s. 89.

²⁷ M. Merleau-Ponty: *Le Visible et L'Invisible*, op.cit., s. 164.

²⁸ M. Lefeuve: *Merleau-Ponty au dela de la phénoménologie*. Paris 1976; B. Waldenfels: *Phänomen und Struktur bei Merleau-Ponty*. „Integrative Therapie” nr 2-3, 1981.

Dzieło sztuki nie jest narzędziem uniwersalnej komunikacji, w odróżnieniu od systemu języka sztuka nie komunikuje. W rozmowie czy w dyskursie filozoficznym dźwięki zdają się być ignorowane na rzecz sensu, podczas gdy idea muzyki bez dźwięku byłaby absurdem. W przeciwieństwie zatem do komunikacji językowej, gdzie istnieje pewna transcendencja znaczeń wobec sfery zmysłowomaterialnej, sztuka jest uniwersum zamkniętym na sobie samym, jest bowiem nierozłącznie związana ze środkami materialnymi.

Sztuka — ów „logos estetyczny” — otwiera zatem drogę, która poprzez dekonstrukcję kultury Zachodu, wspartej na idei intelligibilności świata, wiedzie ku logosowi w sensie presokratejskim, logosowi przed podziałem na słowo i rzecz. Tę koncepcję logosu w sensie presokratejskim odnajdujemy w *Widzialnym i niewidzialnym*, gdzie Merleau-Ponty pisze o niemożności „oczyszczenia” sfery sensu z jego materialnego wymiaru. Logos jest, jak czytamy w tej książce, zawsze „więźniem materialności słów,” jest on dotykiem, tak, jak dotyk ręki. Wbrew temu (...) tradycja Zachodu dąży do dotknięcia logosu w jego czystości. Jest to dążenie niemożliwe i skazane na niepowodzenie, gdyż nie ma logosu w stanie czystym ukrytego pod przejawami świata, lecz jedynie ruch refleksji, powrotu do siebie, który jest dokładnym przeciwieństwem wyjścia z siebie, jakiegoś dążenia ek-statycznego²⁹.

W *Znakach* dokonując radykalnej krytyki kultury Zachodu Merleau-Ponty twierdzi, iż jest on przede wszystkim cywilizacją pojęcia. Zarazem jednak widzi w tej cywilizacji tendencje powrotu do źródeł: Ziemia, którą skonstruował Zachód została już częściowo skruszona. Autor *Znaków* pragnąłby, aby jego filozofia była teorią tej erozji. Przywołując Husserla pisze, iż dzisiaj ważnym problemem filozoficznym jest, aby tak „otworzyć pojęcie”, żeby go nie unicestwić. Rewizja zrodzona z kryzysu Zachodu winna prowadzić do przekroczenia pojęciowej perspektywy logocentrycznej, ku miejscu, z którego bierze ona swój początek, miejscu dla pojęć nieprzeniknionemu. Należy zatem zdać sprawę z ukrytego, milczącego życia pojęć, z którego same pojęcia nie mogą zdać sprawy.

Nie chodzi o to, by odrzucić dyskurs, lecz o to, by umieścić go w innej przestrzeni: dyskurs byłby w tej perspektywie sposobem ujęcia jakiegoś wyjściowego misterium. Misterium, które zapisane w ciele, jest prawdą wszelkiej ekspresji artystycznej. Jest również prawdą filozofii.

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Le Visible ...*, op.cit., s. 235.

Filozofia to byt, który mówi w nas. To, podobnie jak sztuka, ekspresja doświadczenia, to twórczość. Ta twórczość jest jakąś formą re-integracji bytu, jego powrotu do — rozerwanego przez zawłaszczającą kulturę Zachodu — źródłowego porządku prekonceptualnego. Phillippe³⁰ twierdzi, iż ta tendencja filozofii do powrotu do jej przedpojęciowych źródeł wynika u Merleau-Ponty'ego z pewnych przeświadczeń dotyczących misji filozofii współczesnej. Jest ona tą dziedziną bytu, gdzie starzenie się intelektu jest widoczne. Intelekt, ograniczony dzisiaj do funkcji krytycznej lub logicznej, chciałby „odmłodnieć” odrzucając pojęcia, wracając do tego, co przedpojęciowe, do jakiejś „otwartości transcendentalnego porządku ducha”.

Czy nie oznacza to skazywania filozofii na milczenie? Nie powinna ona przecież — będąc przed pojęciami — mówić czegokolwiek poza fundamentalnym stwierdzeniem owej jedności w bycie ja i świata. Zrazem jednak trudno jest zaprzeczyć istnieniu posługującej się słowami filozofii. Merleau-Ponty twierdzi zatem, iż filozofia jest bytem mówiącym w nas, jest twórczością, poprzez którą możemy doświadczać bytu, być z nim w kontakcie. Phillippe uważa, iż ów model filozofii Merleau-Ponty'ego jest wyrazem nostalgii za mądrością boską, pozapojęciową mądrością miłości i milczenia. Czy nie oznacza on — dodam od siebie — ukrytej tęsknoty za absolutem?

Krytyczny wymiar refleksji Merleau-Ponty'ego dotyczył przede wszystkim rozwiązań metafizycznych filozofii, separujących myślący podmiot i myślany przedmiot, świadomość i świat. Jednak — nie wypada w tym miejscu pominąć wątpliwości C. Leforta — czy rzeczywiście autor *Widzialnego i niewidzialnego* zerwał z metafizyką? Czy nie rządzi ona jego filozofią w jakiś ukryty sposób? Czy poszukiwanie tego, co pierwotne, nie jest w istocie zadaniem metafizycznym jako poszukiwanie ostatecznego tekstu, mimo iż Merleau-Ponty jest przeświadczony, iż jesteśmy wiecznie otwartą księgą? Wreszcie: „Czy ta chęć zrównania refleksji z nierefleksyjnym życiem świadomości nie prowadzi do odbudowania tego, co miało ulec zniszczeniu, a więc fikcji pełnoprawnej zbieżności bycia i myślenia?”³¹

³⁰ M.D. Phillippe: *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*. Edition P.Pégué, Saint-Genève 1975.

³¹ C. Lefort: *Merleau-Ponty: ciało, żywy miąższ*. „Teksty” 1977, nr 2/32, s. 199.