

Maria Gołębiowska

Koncepcja sensu w semiotyce egzystencjalnej Maurice'a Merleau-Ponty'ego

Sztuka i Filozofia 29, 183-198

2006

Artykuł został 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.

Maria Gołbiewska

KONCEPCJA SENSU W SEMIOTYCE EGZYSTENCJALNEJ MAURICE’A MERLEAU-PONTY’EGO

Maurice Merleau-Ponty, formułując swój program fenomenologii egzystencjalnej, odnosił się do całej tradycji fenomenologicznej – do Kanta, Hegla, Husserla i Heideggera. Punktem wyjścia jego koncepcji była inspiracja m.in. Husserlowskim pojęciem intencjonalności przedpredykatywnej, ale przede wszystkim ideami Husserla z późnego okresu jego filozofii – intersubiektywnością jako subiektywnością transcendentálną, koncepcjami języka oraz komunikacji. Inspirując się późnymi pracami Husserla, Merleau-Ponty dokonuje krytyki podstawowych założeń fenomenologii tego filozofa wraz z kategoriami transcendentálnego *ego*, redukcji transcendentálnego i konstytuującego charakteru świadomości transcendentálnego. Proponuje własną drogę ku ‘nowej filozofii transcendentálnej’, opierającą się na całościowym doświadczeniu egzystencjalnym, którego początkiem jest doświadczenie nie autonomii podmiotu, ale egzystencji cielesnej w świecie. Celem filozofii egzystencjalnej, a zarazem ‘nowego transcendentálnizmu’ byłoby rozpoznanie niedającej się przewyczyć dwuznaczności życia, to jest ciała i psyche, Ja i świata, immanencji i transcendentacji, wszechobecności i umiejscowienia świadomości. Wzajemne, dialektyczne warunkowanie owych dwuznaczności Merleau-Ponty uznaje za to, co ‘prawdziwie transcendentálne’, czego dopełnieniem jest m.in. jego definicja bytu jako niewidzialnego wymiaru tego, co widzialne. Projekt ten dopełnia Merleau-Ponty również w swojej semiotyce egzystencjalnej i koncepcji języka jako warunkowanego przez to, co cielesne i wspólnotowe (jest to bliskie koncepcji języka i komunikacji Edmunda Husserla, ale z osłabionymi założeniami kulturalizmu).

Celem rozważań przedstawionych w tym tekście jest odpowiedź na pytanie o sposób pojmowania sensu oraz znaczenia przez Maurice’a Merleau-Ponty’ego, zawarty przede wszystkim w dziele *Fenomenologia percepcji*. Można powiedzieć, że sens jest rozpatrywany przez Merleau-Ponty’ego w trzech kontekstach: ontologicznym (byt-egzystencja jako sens), epistemologicznym (sens jako warunek poznania) i semiotycznym (sens rozważany w kontekście ekspresji – znaków jako kulturowych reprezentacji).

1. SENS WEDLE MERLEAU-PONTY'EGO

Merleau-Ponty w *Fenomenologii percepcji* wskazuje na uwikłanie pojęciowe i filozoficzne słowa „sens”, sens bowiem w języku francuskim, wywodzącym się z łaciny, to synonim kierunku, strony, znaczenia, jak i zmysłu¹. Filozof pokazuje, jak te poszczególne ujęcia sensu wpływają na jego pojmowanie i w myśleniu potocznym, i w filozofii. I tak sens – kierunek, strona – rozpatrywany przez Merleau-Ponty'ego jako pewne ukierunkowanie uwagi, łączy się z pojęciem intencjonalności. Jak pisze autor w odniesieniu do sensu pojętego jako kierunek: „to słowo nic nie znaczy, jeżeli nie zakładam podmiotu, który patrzy z pewnego miejsca w stronę innego miejsca”², i jeśli nie rozpatruje się tego ukierunkowania uwagi jako pewnej postaci intencjonalności. Sens ujmowany jako zmysł wiąże się ze zmysłową percepcją i jej prymarnym ukierunkowaniem refleksywnym na własne ciało podmiotu. Bowiem

„moje ciało jest znaczeniowym jądrem, które zachowuje się jak ogólna funkcja, ale które egzystuje i jest podatne na chorobę. To w nim uczymy się rozpoznawać węzeł istoty i istnienia, które odnajdziemy w percepcji”³.

Z kolei sens rozpatrywany jako znaczenie wymaga umieszczenia rozważań nad sensem na obszarze semiotyki i uwzględnienia aspektu materialnego znaków – ich zmysłowego sposobu prezentacji inteligibilnego znaczenia.

Dwa podstawowe konteksty badawcze, stanowiące przedmiot inspiracji, ale także polemik Merleau-Ponty'ego, to fenomenologiczna koncepcja sensu i znaczenia Edmunda Husserla oraz strukturalizm Ferdinanda de Saussure'a.

2. HUSSERL A KONCEPCJA SENSU MERLEAU-PONTY'EGO

Merleau-Ponty, dyskutując z tezami Husserla, odwołuje się do jego ostatnich prac i w ten sposób prowadzi dialog niejako we wnętrzu jego własnej fenomenologii. Dzięki temu również uprawomocnia swoje tezy, m.in. semiotyczne, częściowo inspirowane badaniami semiotycznymi strukturalizmu.

Inspiracje fenomenologią Husserla dotyczące sensu to przede wszystkim: 1. „Husserlowska koncepcja znaczenia (sensu) jako kategorii predys-

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przekł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 451.

² Ibidem.

³ Ibidem, s. 167.

kursywnej”, przedpredykatywnej; 2. analogiczne jak u Husserla pojmowanie sensu jako pewnej struktury ejdetycznej i znaczenia przedmiotowego⁴. Trzeba jednak podkreślić, że według Merleau-Ponty'ego, choć istnieje sens źródłowy, to znaczenie, również znaczenie przedmiotowe, wiąże się z reprezentacją kulturową – semiotyczną, w tym językową. **Reprezentacja** znaczenia zawarta w znakach modyfikuje w pewien sposób nasze obcowanie ze światem i jego przedmiotami, warunkowane przez ciało-podmiot – przez to, co podmiotowe i co zarazem stanowi element świata.

Merleau-Ponty występuje natomiast:

1. przeciw synonimicznemu używaniu słów „sens” i „znaczenie”; sens wiąże on z porządkiem bytu, ujmuje jako to, co ukryte, a co **przejawia się** w ekspresyjnych aktach człowieka (ciała-podmiotu) i co jest potwierdzane oraz powtarzane w **reprezentacjach** kulturowych – znakach; Merleau-Ponty używa pojęcia znaczenia konsekwentnie w odniesieniu nie do **przejawów** sensu w prymarnym, ekspresyjnym porządku jego manifestowania się (gest, ekspresja cielesna), ale wobec kulturowych **reprezentacji** sensu, przede wszystkim języka mówionego, jak też wobec innych kulturowych systemów znakowych (to zbliża jego koncepcję semiotyczną m.in. do tez Rolanda Barthes'a);

2. przeciw bezałożeniowości ejdetycznego uchwytowania sensu u Husserla; Merleau-Ponty podkreśla, że „doświadczenie istoty rzeczy (jej znaczenia) jest doświadczeniem percepcyjnym. Percepcja zaś, tak w sensie rozumienia, jak i widzenia świata, nie jest percepcją czystego, ograniczonego do sfery świadomości *ego*, lecz jest stopiona w jedną całość z uwarunkowaniami kulturalnymi, historycznymi, językowymi” i nakazuje powrót do postawy naturalnego nastawienia⁵;

3. przeciw czynieniu punktem odniesienia doświadczenia transcendentalnego, na rzecz doświadczenia naturalnego, które byłoby „konkretne, nietknięte przez jakąkolwiek interwencję świadomości refleksyjnej”⁶;

4. przeciw umiejscawianiu genezy sensu na obszarze subiektywności transcendentalnej⁷; cel Merleau-Ponty'ego stanowi wydobywanie sensu, „który jest nam dany w doświadczeniu”⁸, nie zaś – jak u Husserla – sensu

⁴ I. Lorenc, „Język jako istota doświadczenia estetycznego w filozofii sztuki Merleau-Ponty'ego” (w:) T. Szkołut (red.), *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej: wokół postmodernizmu*, Wydawnictwa UMCS, Lublin 1992, s. 134, 135.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, s. 137.

⁷ Por. ibidem.

⁸ Ibidem.

danego w świadomości, którego warunkiem pojawienia się jest świadomość transcendentálna;

5. przeciw tezą Husserla dotyczącym świadomości i *ego* transcendentálnego; Merleau-Ponty toczy dyskusję niejako we wnętrzu idei samego Husserla, czyni punktem wyjścia swojej koncepcji odnoszącej się do prymarnej relacji *ego* (ciała-podmiotu) i świata (społecznego, kultury) późną tezą Husserla dotyczącą *Lebensweltu* i intersubiektywności – tezę, która brzmi: „transcendentálna subiektywność jest intersubiektywnością”; dlatego Merleau-Ponty rozwija swoje koncepcje semiotyczne, wychodząc od zawsze indywidualnych aktów sensotwórczych ciała-podmiotu oraz od ich potwierdzenia w społecznej i kulturowej sferze komunikacji – znaków; konstytucja sensu ma bowiem swe źródło subiektywne (akty świadomości i percepcja), ale zarazem jest zapośredniczona przez to, co intersubiektywne – przez język i inne kody porozumiewania się w danej kulturze oraz społeczeństwie, których punkt wyjścia stanowi gest ciała jako prymarny sposób komunikacji jednostki ze światem;

6. przeciw ujmowaniu języka (jak u Husserla) jedynie jako pośrednika albo narzędzia komunikowania bezpośrednio świata czy bezpośredniej obecności przedmiotu⁹; według Merleau-Ponty’ego język nie może być sprowadzany do roli jedynie narzędzia myśli, gdyż – zgodnie z tezą Wilhelma von Humboldta, a później strukturalistów – język jako zastany obszar znaczeń warunkuje myślenie i nawet cisza czy nonsens są już wpisane w struktury znaków-reprezentacji i znaczeń. Według Merleau-Ponty’ego szczególnie język-mowa, ale i inne systemy znakowe (w tym gesty ciała wpisane w kulturowe systemy komunikacji – znaków i znaczeń) stanowią możliwość:

a) **reprezentowania** sensu danego uprzednio (jest to „język empiryczny”), ale i

b) ekspresji tego sensu – ujawnienia czy **przejawiania się** sensu w akcie twórczym, na przykład w mowie poetyckiej; jest to „mowa transcendentálna” jako warunek języka empirycznego i jej związek ze świadomością¹⁰.

3. ONTOLOGICZNE UJĘCIE SENSU – ŚWIAT A CIAŁO-PODMIOT

Można powiedzieć, że ontologiczne ujęcie sensu wiąże się w koncepcji Merleau-Ponty’ego z pojęciem świata oraz ciała ludzkiego rozumianego jako ciało-podmiot; w tym ujęciu podstawową cechą podmiotowości jest

⁹ Ibidem, s. 134.

¹⁰ Por. M. Merleau-Ponty, op. cit., s. 425.

cielesność jako warunek i odrębności, i związku ze światem. Trzeba przypomnieć tu założenie Merleau-Ponty'ego dotyczące *ego* jako bytu-w-świecie, *être-au-monde*, inspirowane tezami Martina Heideggera z *Sein und Zeit* na temat bycia-w-świecie. Ciało jest zakładane przez autora *Fenomenologii percepcji* jako warunek zarówno poznania świata, jak i samopoznania podmiotu, dlatego stosuje on termin „ciało-podmiot”, uznając go za polemiczny wobec Kartezjańskiego Ja autonomicznego. Jak pisze Merleau-Ponty, „świat nie daje się oddzielić od podmiotu, ale od podmiotu, który nie jest niczym innym niż projektem świata, a podmiot jest nieodłączny od świata, ale od świata, który on sam projektuje”¹¹.

Świat jako źródło sensu nie jest jednak – jak piszą niektórzy interpretatorzy – domniemaną znakową konstrukcją czy strukturą, przez którą wyższy byt coś nam komunikuje (metafora księgi¹²). Merleau-Ponty sam określa sens jako „zagadkowy” i nie interpretuje go w kontekście semiotycznym – jakichś domniemanych struktur znakowych, językowych. Ów charakter semiotyczny sensu zyskuje dopiero na obszarze świata ludzkiego – sensotwórczych, ekspresyjnych działań człowieka – ciała-podmiotu i refleksywnej świadomości. To wówczas manifestacje czy przejawy owego sensu danego wraz z bytem w ogóle i z indywidualną egzystencją znajdują swoje reprezentacje o charakterze znakowym, semiotycznym. Są one uwikłane w kulturowe struktury znaczenia na obszarze świata pojętego jako specyficznie ludzki świat **sensów odnajdowanych i znaczeń potwierdzanych** w kulturowych reprezentacjach. Według Merleau-Ponty'ego wraz z egzystencją dana jest możliwość odnajdywania i ekspresji sensu oraz możliwość jego reprezentowania znakowego, czyli semiozy. Inaczej mówiąc, zakładany sens nie ma źródłowo charakteru znakowego, semiotycznego, ale to człowiekowi w jego egzystencji dana jest możliwość zarówno ekspresji sensu, jak i jego znakowego reprezentowania, semiotycznego ujmowania znaczenia zawsze w ramach pewnej struktury języka i jego kodu.

O relacjach ciała-podmiotu i świata Merleau-Ponty pisze:

„Ciało jest naszym ogólnym sposobem posiadania świata. Czasem ogranicza się do gestów koniecznych do zachowania życia i wówczas ustanawia wokół nas świat biologiczny; czasem, grając tymi pierwotnymi gestami i przechodząc od ich sensu właściwego do sensu przenośnego, ukazuje poprzez nie nowe jądro znaczeń: dzieje się tak w wypadku nawyków motorycznych takich jak taniec. **Czasem wreszcie do ujmowanego znaczenia nie można dotrzeć naturalnymi środkami ciała i wtedy ciało musi stworzyć sobie narzędzie, projektując wokół siebie świat kultury**”¹³ (podkr. M.G.).

¹¹ Ibidem, s. 451.

¹² Por. I. Lorenc, op. cit., s. 143.

¹³ M. Merleau-Ponty, op. cit., s. 166.

Wedle Merleau-Ponty'ego ciało charakteryzuje bowiem pewna motoryczność związana z ukierunkowaniem działań, z tym, co intencjonalne i wolicjonalne, oraz z tym, co określa on szerokim terminem „gestu”. Píše: „Te wyjaśnienia pozwalają nam wreszcie jednoznacznie zrozumieć motoryczność jako oryginalną [źródłową – M.G.] intencjonalność. Świadomość przejawia się źródłowo nie jako ‘myślę, że’, ale jako ‘mogę’”¹⁴. Merleau-Ponty podkreśla, że „już motoryczność w stanie czystym posiada elementarną zdolność nadawania sensu (*Sinngebung*)”, to jest kierunku oraz znaczenia¹⁵. I dalej: „Motoryczność jest sferą pierwotną, w której rodzi się sens wszystkich znaczeń (*der Sinn aller Signifikationen*) w obszarze przestrzeni przedstawianej”¹⁶, czyli znaczeń jako reprezentacji sensu na obszarze ludzkiego świata kultury. Ciało jest tu rozpatrywane jako pewien warunek pojawienia się intencji znaczeniowej (gest), to jest przejawu sensu (domniemany sens „naturalny”), a również jako warunek przyporządkowania intencji znaczeniowej – znaku, natomiast znak jest tu rozumiany jako przekaz znaczenia w kulturowym porządku semiotycznym.

4. EPISTEMOLOGICZNE UJĘCIE SENSU – GEST A INTENCJONALNOŚĆ

Można powiedzieć, że pojęcie gestu (wraz z pojęciem intencjonalności) pojawia się w pracach Merleau-Ponty'ego w kontekście sensu rozważanego w porządku epistemologicznym. Trzeba podkreślić, że filozof łączy pojęcie gestu z ekspresją sensu w ogóle, intencję zaś wiąże ze znaczeniem – z ujawnianiem, manifestacją sensu, pojętą jako nadawanie znaczenia w kulturowym, semiotycznym porządku reprezentacji. Merleau-Ponty rozważa prymarnie gest jako gest ciała, to, co związane z motoryką ciała, z jego orientacją w przestrzeni i świecie. Wtórnie zaś jest to gest pojęty przenośnie – gest językowy, ukierunkowujący myślenie i działanie. Jak uważa Merleau-Ponty, w ludzkim poznaniu i działaniu ostatecznie trzeba sprawić, „by znaczenie powstało”, by można było „wykroczyć poza siebie jako gest”. Człowiek bowiem „jest gestem, który jako gest sam siebie znosi, by wykroczyć poza siebie ku znaczeniu”¹⁷, by powołać kulturową sferę znaków. Gest zatem jest tu ujęty jako prymarna czynność powołująca reprezentacje-nośniki znaczenia – gest wskazuje na coś poza sobą, zarazem

¹⁴ Ibidem, s. 157.

¹⁵ Ibidem, s. 161.

¹⁶ Ibidem, s. 162.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, oprac. S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 73.

i przykuwa uwagę, i ją odsyła ku czemuś innemu – ku znaczeniu. Trzeba zauważyć, że w takim ujęciu gestu już jako pewnego znaku została podkreślona rola znaku jako wskaźnika, wskazywanie jako prymarne wobec oznaczania. Podkreślona została również ekspresywna funkcja języka jako komunikatu. Wyeksponowano też reprezentowanie (związek języka z przedmiotem oznaczania, którym jest sens) i wyrażanie (związek znaku z podmiotem oznaczania), czyli główne funkcje semantyczne pełnione przez znak (nazewnictwo Romana Jakobsona).

Merleau-Ponty pisze:

„Musi być tak, że sens słów jest ostatecznie indukowany przez same słowa, a dokładniej mówiąc, musi być tak, że ich znaczenie pojęciowe powstaje na gruncie *znaczenia gestowego*, które jest dla mowy immanentne”¹⁸.

Owo znaczenie „gestowe”, czyli wskazujące, ukierunkowujące uwagę, byłoby zarazem wypełnieniem intencji znaczeniowej specyficznie pojmowanej jako ukierunkowanie ciała-podmiotu ku światu i ku Innym w świecie. To prymarne znaczenie gestowe Merleau-Ponty nazywa znaczeniem egzystencyjnym. Warunkuje ono zarazem:

1. ekspresję, **przejawy** sensu jako jego jednoczesne ustanowienie na obszarze świata człowieka,

2. jego znakowe **reprezentowanie**, wtórne wobec tego pierwszego.

Jak pisze autor *Fenomenologii percepcji*, „pod pojęciowym znaczeniem słów odkrywamy znaczenie egzystencyjne”¹⁹. Objasnia, że

„sens gestów nie jest dany, ale rozumiany, to znaczy na nowo chwyтany przez akt widza. Cała trudność polega na tym, aby właściwie pojąć ten akt i nie mylić go z operacją poznawczą. Do komunikacji albo rozumienia gestów dochodzi dzięki wzajemności moich intencji i gestów innego człowieka, moich gestów i intencji dających się odczytać w zachowaniu innego. Wszystko dzieje się tak, jakby intencja innego zamieszkiwała moje ciało albo jakby moje intencje mieszkaly w jego ciele. Gest, którego jestem świadkiem, zarysowuje przedmiot intencjonalny. Ten przedmiot staje się aktualny i zostaje w pełni zrozumiany, kiedy władze mojego ciała dopasują się do niego”.

gest bowiem „jest przede mną niczym pytanie”²⁰, uwikłane w dialog pytań i odpowiedzi prowadzony z Innym.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 200.

¹⁹ Ibidem, s. 203.

²⁰ Ibidem, s. 206.

5. SEMIOTYCZNE UJĘCIE SENSU

a. Sens a reprezentacja sensu w znakach (znaczenie)

Merleau-Ponty nie podaje definicji znaku czy znaczenia, ale można powiedzieć, że przyjmuje koncepcję znaku de Saussure'a wraz z wyodrębnieniem elementów znaczonego i znaczącego²¹. Wedle Merleau-Ponty'ego „Znaczenie znaku” jest równoczesne z wiedzą na temat jego odróżnienia od innych znaków. Nawet nieobecność znaku *jest znakiem*²². Poza tym „znak jest zawsze znakiem w użyciu, czyli znak jest gestem. Ale właśnie jako gest jest poznawany w kontekście swego użycia, zatem znak jest poznawany tylko dzięki kontekstowi innych znaków”²³.

Merleau-Ponty, całkowicie odmiennie niż de Saussure, zakłada zarazem, że nie sposób oddzielić znaków naturalnych i konwencjonalnych. Píše on: „Znak sztuczny nie sprowadza się do znaku naturalnego, ponieważ u człowieka nie ma znaków naturalnych”²⁴. Znaki ciała są bowiem kulturowo, konwencjonalnie nacechowane, znaki języka zaś, uznawane za konwencjonalne i arbitralne, są zawsze źródłowo uwikłane w biologiczne uwarunkowania naszego poznania i naszej percepcji. Zdaniem Merleau-Ponty'ego percepcja jest warunkiem zarazem rozpoznania znaków, jak i ich tworzenia (gest i sens w nim odnajdowany); znaków – trzeba dodać – nie tylko uznawanych za naturalne, lecz także konwencjonalnych. Zakłada on bowiem, że znak jest przedmiotem percepcji pośród innych przedmiotów – nie przedstawień bytu (jak znak), ale bytów samoistnych, rzeczy. Można powiedzieć, że Merleau-Ponty podkreśla kwestię percepcyjnego – materialnego – charakteru znaku i różnic w percepcji znaków oraz uznaje ją za wyjściową w rozumieniu znaczenia.

Wydaje się, że Merleau-Ponty zarazem łączy, jak i rozdziela kwestie sensu oraz znaczenia. Według niego pojęcie znaczenia wiąże się ściśle z kwestiami semiotycznymi, znakovymi, pojęcie sensu zaś jest pojmowane prymarnie epistemologicznie (sens jako przedmiot poznania, na który zostaje nakierowana nasza uwaga) i ontologicznie (sens jako przedmiot poznania związany z kwestią istnienia), a dopiero wtórnie semiotycznie (gesty ciała jako domniemane „sensy naturalne” i zarazem znaki na obszarze kultury). Merleau-Ponty uważa, że sens jest zawarty w znakach kultury, które go **ujawniają** i zarazem **reprezentują**, wykraczając

²¹ Por. R.L. Lanigan, *Speaking and semiology. Maurice Merleau-Ponty's phenomenological theory of existential communication*, The Hague: Mouton, Paris 1972, s. 85.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 209.

– dzięki twórczej ekspresji, zawsze indywidualnemu działaniu artysty – poza oczywistość znaczeń zastanych, danych uczestnikom kultury. Merleau-Ponty nazywa to „pierwotną funkcją ekspresywną”²⁵. Z kolei świat – rozpatrywany przez autora *Fenomenologii percepcji* jako specyficznie ludzki, intersubiektywny i znakowy świat kultury – daje ciału „znaki”, czyli jest źródłowo znaczący²⁶. Według Merleau-Ponty'ego znaki jako kulturowe reprezentacje są pewnym nośnikiem sensu, czyli przekazem sensu w aktach komunikacji. Znaki są zarazem **ujawnieniem i reprezentacją** sensu, uwikłaną w struktury semiotyczne i kulturowe, a więc ustalone arbitralnie i konwencjonalnie, transcendujące domniemany „naturalny” porządek sensu, a zarazem go potwierdzające. Merleau-Ponty argumentuje:

„Bo to zdanie [struktura wypowiedzi – M.G.] każdemu wyrazowi [jako znakowi – M.G.] nadaje jego sens, bo to dzięki temu, że wyraz był używany w różnych kontekstach, nabierał on stopniowo sensu, którego nie można ustalić w sposób absolutny raz na zawsze. Słowa wypełnione treścią, dobra książka narzucają swój sens, a więc w pewien sposób noszą go w sobie”²⁷.

Można uznać, że Merleau-Ponty przejmując od de Saussure'a założenie, iż sens słowa jest związany z ekspresją słowa, z wypowiedzią, i że zarazem pozostaje tym, co wywoływane u odbiorcy – słuchacza. Sens okazuje się tym, o czym myślimy, mówiąc, pisząc, słuchając lub czytając. Tak pojęty sens nie jest zakładany jako istniejący w samych rzeczach. Sens to sposób organizowania naszych przedstawień mentalnych i słownych oraz sposób przypisywania wszystkim przedstawieniom mentalnym – miejsca w ich zakładanym czy domniemanym systemie. System ten dotyczy relacji arbitralnych, opartych na przyjętej konwencji przypisywania znaków – rzeczom (*la langue* – system języka według de Saussure'a). Z kolei posługiwanie się znakami prowadzi do indywidualizacji sensu w poszczególnym użyciu, w indywidualnej ekspresji sensu, która jest zarazem jego pewnym przejawem (*la parole* według de Saussure'a).

b. Język-mowa jako szczególny porządek sensu i znaczenia

W późnych tekstach Husserl pisał, że słowo, mowa (*parole*), realizuje „umiejscowienie” (*localisation*) i „uczasowienie” (*temporalisation*) sensu idealnego, który sam – zgodnie z sensem bytu, istnienia – nie posiada ani aspektu miejsca, ani czasu. Mowa jest tu otwarta na wielość podmiotów i nie wiąże się z kształtowaniem domniemanego jednego podmiotu wzor-

²⁵ Ibidem, s. 411.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Proza świata...*, op. cit., s. 69.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 410.

cowego. Merleau-Ponty podkreśla, że trzeba wskazać pewien ruch, dzięki któremu „istnienie idealne” (*existence idéale*) znajduje swój aspekt miejsca i czasu (podlega umiejscowieniu oraz uczasowieniu), ale również ruch przeciwny. Byłby to ruch, dzięki któremu akt mowy tu i teraz funduje idealność prawdy²⁸. Obydwa te ruchy Merleau-Ponty rozpatruje w układzie kolistym, przywodzącym na myśl Heideggerowskie koło hermeneutyczne. Za punkt wyjścia i dojścia uznaje on to, co idealne – idealność egzystencji bez umiejscowienia i czasu; potem ta idealność uzyskuje aspekt miejsca i czasu wraz z mową, która nie może pochodzić ze świata przedmiotowego, a więc ostatecznie odwołuje się do domniemanego idealnego porządku słowa i mowy.

Merleau-Ponty rozważa w kontekście języka Husserlowską tezę: „subiektywność transcendentálna jest intersubiektywnością”, jako związaną z moim samorozumieniem w danym języku („to, co mówię, ma sens”²⁹). Autor *Fenomenologii percepcji* podkreśla, że proces rozumienia dokonuje się *de facto* dzięki ciągłym ćwiczeniom mowy, w dialogu z Innym, dzięki czemu uczę się rozumieć język, którym mówię, wraz z jego sensami danymi mnie i Innym³⁰. W akcie mowy i samorozumienia nie wiemy w końcu, kto mówi, a kto słucha; i jak podkreśla Merleau-Ponty – można rozpoznać w tym Kantowskie powszechne, konieczne uzgodnienie, zgodność transcendentálną zarówno w obrębie samego podmiotu, jak i w relacjach między podmiotami, jako transcendentálny warunek tych sensotwórczych relacji komunikacyjnych.

Znaki kultury, czyli wytwory ekspresji – nośniki sensu, są wedle Merleau-Ponty’ego niezbywalnym elementem specyficznie ludzkiego świata, dopełnieniem bytu i egzystencji, a zarazem przedmiotem percepcji – doświadczania, przeżywania, poznawania. Semiologia tego myśliciela „jest systemem znaków, w którym ekspresja i percepcja” są ściśle związane, szczególnie „za pośrednictwem mowy”³¹. Ponieważ ciało-podmiot nie może mieć bezpośredniego dostępu do psychiki Innego, kontakt musi być realizowany pośrednio w jego cielesnej ekspresji. W fizycznym kontakcie realizowane jest również psychiczne spotkanie Ja i Innego³². Doświadczenie, w którym Ja napotyka mowę Innego jako język, zakłada relację subiektywności i mowy jako analogiczną z relacją subiektywności-jaźni i ciała. Semiotyka mowy jest w ten sposób semiotyką percepcji (język roz-

²⁸ Por. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, s. 156.

²⁹ Ibidem, s. 157.

³⁰ Por. ibidem.

³¹ R.L. Lanigan, op. cit., s. 184.

³² Por. ibidem, s. 185.

patrywany w swojej materialności, w artykulacji dźwiękowej i zapisie graficznym). Ciało-podmiot procesu mówienia–słuchania to Ja przeżywające i Ja przeżywane. W wiedzy i poznaniu jaźni realizują się subiektywność, a zarazem intersubiektywność, dzięki uwikłaniu Ja w semiotyczne – znakowe systemy danej kultury, społeczności.

Merleau-Ponty, polemizując ze strukturalistami (tezy de Saussure'a), wyróżnia w obrębie języka (*langage*) dwie modalności: język (*langue*) jako „język empiryczny”, obowiązujący, domagający się powszechnego rozumienia, oraz mowę (*parole*) jako „język egzystencjalny” czy też „autentyczny”³³. Zarazem łączy on „język empiryczny” z intersubiektywną sferą komunikacji, porozumiewania się, wraz z przyjętym sposobem rozpoznawania i stosowania znaków z ich znaczeniem. Natomiast „mowę egzystencjalną” (zwaną też „mową transcendentalną”) uznaje on za związaną z indywidualną ekspresją, z modyfikacją znaczeń dokonywaną przede wszystkim w artystycznych wypowiedziach (wyróżniona rola poezji). To właśnie dzięki „mowie egzystencjalnej” ujawnia się to, co właściwe egzystencji i porządkowi transcendentalnemu, m.in. sens. Można dopatrzeć się w takim rozwiązaniu Merleau-Ponty'ego inspiracji koncepcją języka Martina Heideggera. Według tez Heideggera z *Sein und Zeit* język stanowi przejaw mowy, a w mowie z kolei manifestuje się Bycie (również wyróżniona rola mowy poetyckiej).

Według Merleau-Ponty'ego refleksywna wiedza dotycząca subiektywności odwołuje się do obu porządków językowych. Ta wiedza Ja o sobie i o własnej egzystencji pozwala rozpoznać się jednostce w intersubiektywnym porządku *langue* (percepcja, odbiorczość sensów), a zarazem dać wyraz własnej egzystencji, myślom i przeżyciom (*parole*). Porządek mowy jest transcendentalny wobec porządku empirycznego języka, którym posługujemy się na co dzień, i to on daje możliwość idealizacji sensów, pozwala, aby „idea zaistniała”³⁴. Można powiedzieć, że porządki empirycznego języka i egzystencjalnej mowy są uwikłane w relację dialektyczną elementów semiotycznych: sensu jako warunku wyrażania oraz znaczenia jako warunku pojawienia się sensu w języku – w pewnym systemie znaków.

Merleau-Ponty pisze również o immanencji i transcendencji – o dwóch aspektach znaczenia znaku w każdym językowym użyciu. Filozof uznaje mowę transcendentalną za warunek i miejsce spełniania pewnej idealności semiologicznej. Mowa egzystencjalna stanowi artykulację prymarnych

³³ Por. ibidem.

³⁴ Por. ibidem, s. 186.

znaków, które łączą się z intencjonalnością „przerwania ciszy”. Zatem mowa egzystencjalna jest intencjonalną transcendencją poza immanentną ciszę, a znaczenie zostaje w tym przypadku ujęte jako przedmiot intencjonalny, powoływany w doświadczeniu autentycznym, spontanicznym. Z kolei cisza jest „intencjonalną transcendencją” (milcząca mowa, mowa ciszy) poza możliwy język³⁵, zakładany jako to, co immanentne. Odwrotnością semiotyki mowy egzystencjalnej byłaby sfera znaków w ich materialności, artykulacji (*gestalt* znaków), a oba te porządki zakładałyby dialektycznie siebie nawzajem, gdyż pojęcie znaku (*gestaltu* znakowego czy językowego) wiąże się z porządkiem empirycznym języka.

Według Merleau-Ponty’ego z kolei empiryczny język jest powoływany dzięki założeniom o „znaku przedustawnym”, a ów przedustawny znak w relacji z ciszą (pojmowaną przez francuskiego filozofa również jako znak) tworzy dialektyczną relację (także określaną jako pewien *gestalt*). To znak przedustawny wobec naszego doświadczenia, ale porządek empirycznego języka nie jest przecież prymarny czy pierwotny. Nie daje on bowiem możliwości przedstawienia ani ujęcia tego, co jest właściwym przedmiotem wiedzy o egzystencji, choć próbuje ująć nie egzystencję w jej przemianach i idealności, nie to, co istotowe. To właśnie ujmuje mowa egzystencjalna. Merleau-Ponty podkreśla opisową rolę języka empirycznego i uznaje go za – przede wszystkim – narzędzie komunikacji (sfera intersubiektywna znaków i ich znaczeń). Natomiast mowa egzystencjalna byłaby związana z powoływaniem, z intencjonalną kreacją sensu nadawanego przez jednostkę wraz z użyciem języka do ujęcia porządku własnej egzystencji (również z odniesieniem do pewnej domniemanej idealnej egzystencji)³⁶.

Lanigan podkreśla w swojej interpretacji semiotyki Merleau-Ponty’ego dwojaką funkcję podmiotu mówiącego, co wiąże się z dwiema modalnościami komunikacji. Po pierwsze, mówiący używa języka jako immanentnego znaczenia (wewnątrz transcendentnej ciszy) w porządku egzystencjalnej mowy, czyli przerywa ciszę dzięki indywidualnej ekspresji. Jest to bezpośrednia prezentacja znaków, które mogą być percypowane jako takie w swojej materialności. Albo też, po drugie, mówiący używa języka jako transcendentnego znaczenia (wewnątrz immanentnego języka) w porządku języka empirycznego. Jest to bezpośrednia prezentacja znaczeń, do których odsyłają znaki – przedustanowione w egzystencjalnej mowie. Zatem egzystencjalna mowa okazuje się prymarną, pierwotną komunikacją (*parole*

³⁵ Ibidem.

³⁶ Por. ibidem, s. 187.

parlante, mową mówiącą), która używa języka szeroko pojętego – języka codziennej komunikacji (*langage*) – jako niedookreślonych, niesprecyzowanych znaków. Z kolei język empiryczny jest komunikacją wtórną (*parole parlée*, mową mówioną), która używa języka (*langage*) jako określonych już znaków (uznanych za przedustawne lub motywowane) wraz z ich znaczeniem i porządkiem systematycznym (*langue* w nazewnictwie de Saussure'a)³⁷.

Byłyby to więc zarazem dwa sposoby posługiwania się językiem danym nam na co dzień w komunikacji:

1. z elementami indywidualnej ekspresji w jednostkowym, twórczym użyciu języka, wpływające na jego przekształcenia,
2. jednostkowe użycie języka spełniające przede wszystkim jego zasady systemowe, gramatyczne, komunikacyjne.

Merleau-Ponty pisze:

„Należałoby oczywiście odróżnić autentyczną mowę, która formułuje coś po raz pierwszy, i wtórną ekspresję, mowę o mowie, która zwykle dominuje w empirycznym mówieniu. Tylko ta pierwsza jest tożsama z myśleniem”³⁸.

Dalej objaśnia relację języka empirycznego i mowy transcendentalnej, w której sens się przejawia czy manifestuje dzięki indywidualnej ekspresji, powołującej znaki jako reprezentacje sensu:

„można by odróżnić mowę mówiącą i mowę mówioną. Pierwsza jest mową, w której intencja znaczeniowa dopiero się rodzi. Egzystencja polaryzuje się tu w pewien 'sens', którego nie można zdefiniować przez żaden przedmiot naturalny”.

Taka mowa egzystencjalna „jest wykraczaniem naszej egzystencji poza naturalny byt”, poza to, co zakładane jako czysto biologiczne. Jednak „akt ekspresji ustanawia świat językowy i świat kultury, w którym to, co wykraczało poza byt, znowu pogrąża się w bycie”, znaczenie znajduje swoją materialną reprezentację w znaku.

„Stąd mowa mówiona, która korzysta ze znaczeń będących do naszej dyspozycji niczym z nabytego majątku. Na gruncie tych zdobyczy stają się możliwe inne akty autentycznej ekspresji – akty pisarza, artysty lub filozofa”

i właśnie „na tym polega funkcja, której domyślamy się w całym języku”, funkcja ujmowania sensu, czyli manifestacji sensu z pomocą reprezentacji językowej, ale też znakowej w ogóle³⁹. Merleau-Ponty nazywa mowę „paradoksalną operacją”, usiłujemy bowiem

³⁷ Por. ibidem, s. 191–192.

³⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 199, przypis.

³⁹ Por. ibidem, s. 217–218.

„za pomocą słów, których sens jest dany, i za pomocą gotowych znaczeń – nawiązać kontakt z intencją, która z zasady idzie dalej i modyfikuje, ostatecznie ustala sens słów, poprzez które usiłuje się wyrazić”⁴⁰.

Intencja zatem ujawnia, wyraża, realizuje sens w znakach słownych jako znaczenie, a jednocześnie reprezentuje ten sens i utrwała go w postaci materialnej dzięki artykulacji – materialnemu elementowi znaku (*signans*).

6. PODSUMOWANIE – SENS ŹRÓDŁOWY A EKSPRESJA SENSU (EFEKT SENSU)

Można uznać, że Merleau-Ponty traktuje sens jako źródło, jako pewien transcendentálny sensotwórczy warunek odnajdowania i nadawania znaczenia. Zarazem taki prymarny sens jest *de facto* nam poznawczo niedostępny, gdyż jako związany źródłowo z tym, co egzystencyjne, wymyka się temu, co egzystencjalne. Pojawienie się sensu Merleau-Ponty uznaje za coś zagadkowego, co byłoby związane z porządkiem („strukturą”) tego, co egzystencyjne, z czego się wyłania. W przypadku refleksyjnego *ego*, obserwującego własne działania czy procesy sensotwórcze (ujawniania i nadawania znaczenia), okazuje się to utrudnione, ów sensotwórczy proces bowiem jest dany jako naturalny i ściśle związany z poszczególnymi momentami życia-egzystencji (świat i to, co istnieje, jest zakładane w myśleniu potocznym jako mające sens). Z kolei w przypadku Innego owo nadawane przez Ja znaczenie ma wypełniać pustkę, brak znaczenia, który domaga się jego rozpoznania lub wprowadzenia na podstawie analogii do własnych znaczeń *ego*. Można powiedzieć, że ułatwieniem jest tu odwołanie się do komunikowanych potocznie czy powszechnie sensów – do języka empirycznego – i niewykraczanie poza ten język, czyli pewne ograniczenie ekspresji indywidualnej.

Trzeba podkreślić, że Merleau-Ponty nie definiuje bezpośrednio ani egzystencji, ani sensu, wskazując, że i egzystencja, i sens są uwikłane w paradoksalny dublet – wzajemny związek tego, co naturalne (gest ciała, m.in. jako prymarna orientacja w przestrzeni), i tego, co kulturowe (znaczenie nadawane w porządku konwencjonalnym i arbitralnym, a jako takie rozpoznawane wraz z dziedzictwem historycznym oraz kulturowym). Według Merleau-Ponty’ego obszar kultury – obszar związany z refleksyjnym namysłem podmiotu, z jego samoświadomością, a także warunkujący

⁴⁰ Ibidem, s. 411.

samopoznanie – jest pewnym transcendowaniem sfery naturalnej, uznanej za immanentną oraz podstawową tak dla istnienia, jak i dla sensu.

Sens zatem jest zakładany przez autora *Fenomenologii percepcji* jako to, co prymarne, a zarazem poznawczo niedostępne, co wyznacza warunki nadawania znaczenia. To nadawanie znaczenia łączy się z subiektywną i indywidualną intencją znaczeniową, wywodzącą się z pierwotnego postrzeżenia tego, co naturalne, jako tego, co sensowne. Wedle Merleau-Ponty'ego celem działań człowieka jest m.in. ekspresja, to znaczy konstytuowanie we własnej praktyce (szczególnie w praktyce artystycznej) sensu warunkowanego przez ów sens pierwotny (na przykład mowa transcendentalna), którego rozpoznanie nie zostało nam samym dane. Ów sens pierwotny można przyrównać do sensu idealnego Husserla, *Bedeutung*, który jednak w przypadku Merleau-Ponty'ego nie ma cech sensu idealnego. Byłby to raczej sens podlegający idealizacji, a to ze względu m.in. na swoją poznawczą niedostępność i uznanie za transcendentalny warunek konstytucji sensu i znaczenia (w aktach ekspresji oraz poznania). Można powiedzieć zatem, że wedle Merleau-Ponty'ego podmiotowi nie tyle jest dany sens, co dane są mu efekty sensu.

Sens przejawiałby się zatem prymarnie w cielesnych aktach ekspresji jako efekt sensu. Merleau-Ponty rozpatruje zarazem mentalne manifestacje sensu i, jako wtórne wobec nich, kulturowe reprezentacje sensu w znakach wraz z ich znaczeniami. Filozof wiąże pojęcie znaczenia z kulturowymi reprezentacjami, ze znakami, a więc jednocześnie z procesami poznawczymi i działaniami, dokonującymi się dzięki językowi. Jego analizy intencji znaczeniowej dotyczą przede wszystkim mowy w jej aspekcie twórczym („mowa mówiąca” – poetycka) i odtwórczym („mowa mówiona” – podlegająca regule „re-prezentacji” jako ponownej prezentacji, powtarzalności struktur semiotycznych, języków, kodów i samych znaków).

„Efekt sensu” można zatem rozpatrywać w odniesieniu do koncepcji Merleau-Ponty'ego jako: 1. **manifestację** sensu i 2. **reprezentację** sensu. Myśliciel wskazuje wprost tę odmienną przejawu i reprezentacji:

„Sens powstaje dla nas wtedy, gdy jedna z naszych intencji zostaje wypełniona, lub odwrotnie, kiedy **wielość faktów albo znaków** poddaje się naszemu ujęciu, które je ogarnia, w każdym razie kiedy jedno lub wiele ogniw **istnieje jako... reprezentacja lub ekspresja czegoś innego niż one same**”⁴¹ (podkr. M.G.).

Intencję znaczeniową można więc ujmować jako uobecnianie sensu (w postaci efektu sensu prymarnego) w indywidualnych, subiektywnych aktach cielesnych i mentalnych jako **przejawach** sensu (ekspresja). Jed-

⁴¹ Ibidem, s. 450.

nocześniej jest to uobecnianie sensu w jego **reprezentacjach** językowych i znakowych w ogóle (danych w intersubiektywnym porządku kulturowym), czyli **przekształcanie cielesnego przejawu sensu w znakową reprezentację sensu**, gdy gest staje się elementem całego systemu znaczeń, gdy funkcjonuje w kulturowym porządku dystynkcji i rozróżnień.

Wedle Merleau-Ponty'ego subiektywność zatem nie jest źródłem sensu ani znaczenia – jest tylko i aż możliwością ekspresji sensu, pewnym warunkiem możliwości ujawnienia sensu w sposób dostępny poznawczo zarówno jednostkowej refleksywnej świadomości, jak i Innemu na obszarze intersubiektywności. Jak pisze Merleau-Ponty,

„znaczenia, które teraz mają status obiegowych, kiedyś musiały być nowe. **Musimy więc uznać, że ostatecznym faktem jest ta otwarta i nieokreślona moc znaczenia – to znaczy zarazem chwytania i przekazywania sensu** – dzięki której człowiek transcenduje siebie ku nowemu zachowaniu albo ku innemu człowiekowi, albo ku własnemu myśleniu poprzez swoje ciało i swoją mowę”⁴² (podkr. M.G.),

co warunkuje samopoznanie i wiedzę o sensie swego istnienia.

THE CONCEPTION OF THE SENSE IN THE EXISTENTIAL SEMIOTICS OF MAURICE MERLEAU-PONTY

The aim of the text is to answer the question on the conception of the sense and also of the signification, presented by Maurice Merleau-Ponty in the work *Phenomenology of Perception* (1945).

Merleau-Ponty in his considerations units, but also separates the problems of the sense and of the signification. According to Merleau-Ponty the signification is strictly connected with the context of the semiotics. The sense has to be conceived, first of all,

1. in the context of the ontology (the sense as one of the objects of knowledge concerning the existence) and of the epistemology (the sense as the object of knowledge concerning the conditions of knowledge itself), and only then

2. in the context of the semiotics (the gestures of the body as the supposed „natural senses” and, at the same time, as the signs of the culture).

Merleau-Ponty analyses this sense given with the signs of the culture, which manifest and also represent the sense. He characterises the signs of the culture as some „effects of sense”, since the original sense is considered by him as a transcendent sense given in its cultural manifestations and representations.

⁴² Ibidem, s. 215.