

*Ivan Blecha*

## Znak, ślad i fenomen

### *I. Lingwistyczny zwrot i klauzura semiotyczna*

Nie na darmo przy próbach całościowej charakterystyki współczesnej filozofii mówi się o tzw. *linguistic turn*. Zwrot ku tematyce języka i mowy można zaobserwować nie tylko w koncepcjach wyraźnie deklarujących swój związek z filozofią analityczną, lecz także w tych, które pierwotnie wyrosły z pozycji w najwyższym stopniu metafizycznych oraz spekulatywnych. Za oczywiste można uważać, że neostrukturalizm podąża w ślady de Saussure'a w rozważaniach nad problemem języka, lecz temu zwrotowi lingwistycznemu (już nie tak oczywiście) poddaje się również postmodernizm jako całość, szkoła frankfurcka (por. Habermasa teorię działań komunikacyjnych), fenomenologia (za pośrednictwem hermeneutyki oraz dekonstruktywizmu Derridy), a nawet współczesna metafizyka (Strawson czy Quine).

Sugestywna moc, z jaką we współczesnej filozofii forsuje się problemy lingwistyczne i którą pod pewnym względem należy przyjąć z uznaniem, ma niewątpliwie także swoją problematyczną stronę. Język jest we wspomnianych koncepcjach uważany często za system znaków, tj. przedmiotów, które zastępują rzeczywistość, lecz w żaden sposób z nią nie korespondują, ustanowione są bowiem konwencjonalnie, arbitralnie. „Znak jest arbitralny w tym, że nie istnieje żaden naturalny związek między oznaczającym a oznaczanym.”<sup>1</sup> Po *oznaczanym* nie można rozpoznać, czy jest zastąpione jakimś zna-

<sup>1</sup> J. Culler, *Saussure*, Bratislava 1993, s. 21.

kiem i czy ten znak pozostaje w jakimś stosunku wobec niego. Ważne jest nawet to, że aby znak mógł coś reprezentować, stosunek znaku i oznaczanego musi być negatywny oraz niesymetryczny.<sup>2</sup> Nie inaczej niż przez język możemy uzyskać wiedzę o czymś rzeczywistym i nie inaczej niż za pomocą języka możemy przekazać jakąś wiedzę drugiemu podmiotowi. Musimy pogodzić się z tym, że jedyną sensowną i filozoficznie ujmowalną rzeczywistością jest rzeczywistość języka. Już sam twórca semiotyki wiedział, że rzeczy nigdy nie możemy poznawać bezpośrednio, intuicyjnie, ale tylko za pośrednictwem znaków, i że za każdym znakiem pojawia się zawsze tylko dalszy znak. Poznanie jest interpretacją znaków i nie ma ani początku, ani końca.<sup>3</sup> Bez wątpienia zatem to, co dla nas jest, jest konstrukcją, zależną od użycia umownego systemu znaków. „Každy język artykułuje albo organizuje świat inaczej.”<sup>4</sup> Zewnętrzny świat jest niedostępny i musimy razem z Wittgensteinem konstatować, że „*Granice mego języka oznaczają granice mego świata*”<sup>5</sup>.

Dla koncepcji zbudowanych na takich twierdzeniach wynikają z nich ważne konsekwencje. Jeżeli „świat”, o którym coś powiadamy, jest jedynie naszą „wersją” świata, to filozofii nie pozostaje nic innego jak skoncentrować się na interpretacji i klasyfikacji owych wersji, na poszukiwaniu możliwych „przekładów” między nimi oraz na strzeżeniu ich zbawiennego pluralizmu.

Przykładem radykalnym tego kierunku jest Nelson Goodman ze swoją koncepcją „światotwórstwa”. Ponieważ każda wypowiedź o rzeczywistości jest według niego zależna od „referencyjnych” ram i ponieważ referencyjne ramy należą raczej do systemów opisu niżeli do tego, co się opisuje (a więc do rzeczywistości), nie można powiedzieć, jaki jest świat poza referencyjnymi ramami.<sup>6</sup> Na przykład

---

<sup>2</sup> G. Abel, „Realismus, Pragmatismus, Interpretationismus. Zu neueren Entwicklungen in der Analytischen Philosophie”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1988, H. 3, s. 56.

<sup>3</sup> N.C. Stefansen, „Charles Sanders Peirce. Der Stammvater des Pragmatismus”, w: A. Hügli, P. Lübcke (Hrsg.), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, Bd. 2, Hamburg 1993, s. 38.

<sup>4</sup> J. Culler, op. cit., s. 22.

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, 5.6.

<sup>6</sup> N. Goodman, *Jak tworzymy świat*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1997, s. 14.

informacje: „Słońce wschodzi” lub „Słońce zachodzi” są właściwie opisami zdarzeń w pewnych ramach referencyjnych, same w sobie nie mają zaś żadnego korelatu i żadnego sensu. Wersję świata kształtujemy i musimy tworzyć dlatego, że świata nigdy tylko nie recypujemy – zawsze także współtworzymy, urządzamy i konstruujemy. Według Goodmana nie istnieje niewinne oko, postrzeganie bez pojęcia, czyste dane, absolutna bezpośredniość, substancja jako podstawa itp. „Dyskusja o nieustrukturalizowanej zawartości albo o niepojęciowych danych czy o bazie bez własności neguje samą siebie, ponieważ dyskusja wymusza ustrukturalizację, konceptualizację, przypisanie własności.”<sup>7</sup> Nie istnieje sterylny świat i jego obiektywne odzwierciedlenie oraz opis. Poznawanie jest ingerencją w świat i jego tworzeniem: zawsze, ze względu na to, co ostatecznie chcemy uzyskać. „Jak zostało to zademonstrowane, postrzeganie ruchu często polega na jego kształtowaniu [...]. Zrozumienie i tworzenie idą razem ręka w rękę.”<sup>8</sup>

Oznacza to, że poprawność wypowiedzi w pewnych referencyjnych ramach nie da się sprawdzić przez porównanie z jakimś „rzeczywistym” światem poza tymi ramami, lecz – znowu – tylko z inną wypowiedzią. Należy przy tym zachować ich pluralizm – usiłowanie redukcji wszystkich wypowiedzi (wersji świata) do jakiejś bazy, jednolitej dla wszystkich, jest szkodliwe, błędne i bezsensowne.<sup>9</sup>

Niemal identyczny sąd o relacji języka i rzeczywistości wyraża prominentny postmodernistyczny myśliciel Václav Bělohradský. Nic nie jest dane bezpośrednio, nic nie jest oczywiste, niczego nie można widzieć bezpośrednio: „[...] jeden obraz rzeczywistości jest zgodny tylko z innym obrazem rzeczywistości, jedno zdanie mówiące coś o rzeczywistości jest w sprzeczności z innym zdaniem mówiącym coś o rzeczywistości, ale żaden obraz i żadne zdanie nie jest w zgodzie czy w sprzeczności z samą rzeczywistością, ponieważ żaden obraz i żadne zdanie nie zostaną postawione ‘beppo-

---

<sup>7</sup> Ibid., s. 18.

<sup>8</sup> Ibid., s. 33.

<sup>9</sup> Ibid., s. 16.

średnio przed rzeczywistością'. Nie istnieje taki obraz, który by odsłaniał czy nawet rzucał cień, nie istnieje taki język, który by informował czy nawet zasłaniał, który by ukazywał nam rzeczywistość taką, jaką jest. Możemy ją widzieć tylko tak, jak jest zobrazowana i wypowiedziana"<sup>10</sup>. Słowa, którymi opisujemy rzeczywistość, są przykryte konwencjami. Społeczeństwo jest płataniną konwencji i tekstów, w których nasze zdania i żywoty uzyskują sens i ponownie go tracą. Wszystko, co ma i może mieć sens, jest po prostu zapośredniczone tradycją i językiem. Sens jest rzeczą konsensusu. Sens nie jest nigdzie objawiony, zagwarantowany, nie jest nigdzie do odczytania i do wypełnienia. Sens jest zawsze wytworem historycznie ograniczonym.

Z takich poglądów, które są typowe dla wielu myślicieli współczesnych, wyprowadza radykalne antyrealistyczne wnioski Günter Abel w swoim „interpretacjonizmie”. Według niego antyrealiści (jak Dummett), wewnętrzni realiści (jak Putnam), pragmatyści (jak Rorty i w pewnym sensie także Davidson), konstrukcjoniści (jak Goodman) i interpretacjoniści charakteryzują się tym, że wspólne im jest odrzucenie realizmu metafizycznego.<sup>11</sup> Kwestia istnienia przedmiotów powinna zmienić się w kwestię stosowanych systemów interpretacji i ich „słowników”. Myśli o jakimś przedmiotowym „byciu-w-sobie” nie można z tego powodu zasadnie eksplikować. Nie istnieje jedyny prawdziwy opis świata, tym bardziej nie istnieje ich wielość, przy czym przedmioty (opisy) te mogą całkiem dobrze służyć jako modele dla teorii, które nawzajem są nie do pogodzenia. Istnieje tyle światów, ile jest koherentnych interpretacji takich światów.<sup>12</sup>

Zatem lingwistyczny zwrot nakazuje nam nawet, abyśmy zrezygnowali z bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, pogodzili się z jakąś „semiotyczną klauzurą”, z której nie ma ucieczki, odrzucili jakąkolwiek formę realizmu i zajęli się pracą interpretacyjną, hermeneutyką języka, analizą systemów znaków. Jednakże

---

<sup>10</sup> W. Belohradský, *Mezi svety a mezsuvety*, Olomouc 1997, s. 9 n.

<sup>11</sup> G. Abel, op. cit., s. 52.

<sup>12</sup> Ibid., s. 54.

wśród kierunków filozoficznych, które można zaliczyć do paradygmatu lingwistycznego, pojawiają się próby schodzenia z poziomu krytycznych i transcendentálnych analiz językowych do ontologii, próby ujęcia języka – przynajmniej w niektórych jego przejawach – nie tylko jako konwencjonalnego zbioru znaków, ale jako swego rodzaju bytu, jako przedmiotu, który domaga się uprawomocnienia i który w jakiś sposób partycypuje we własnej transcendentnej rzeczywistości albo sam nią jest. Interesujące jest przy tym, że w tym celu zaczyna się coraz częściej badać język także jako czynności mowy, jako aktualną wypowiedź, wreszcie nawet jako tekst, w postaci „zapisanej”. Właśnie „pisanie” i jego produkt – tekst – przyciągają szczególną uwagę tych, którzy próbują przełamać klauzurę lingwistycznego paradygmatu. Takie zamiary widoczne są np. w pracach Paula Ricoeura<sup>13</sup>, najbardziej jednakże znana jest próba Jacquesa Derridy.

Starania Derridy są ciekawe z różnych powodów, równocześnie jednak uważam jego wysiłki za niewystarczające.

## II. Derrida

Derrida, jak wiadomo, jest skrajnie krytyczny wobec całej tzw. fonocentrycznej tradycji dotychczasowej metafizyki.

Według niego tradycyjna metafizyka wyznacza granice bycia jako obecność, uważa ją bowiem za gwaranta identyczności każdego istnienia. „Tożsamość obecności, oddana pod panowanie powtórzenia, ukonstytuowała się pod ‘obiektywną’ postacią idealności *eidos* lub substancjalności *ousia*. Obiektywność ta zyskuje teraz postać *przedstawienia*, *idei* jako przemiany substancji obecnej dla siebie, świadomej i mającej pewność siebie w momencie odnoszenia się do siebie. W swej najbardziej ogólnej postaci panowanie obecności zyskuje swego rodzaju nieskończoną rękojmię. Moc powtórzenia, którą *eidos* i *ousia* uczyniła dysponowalną, zyskuje, jak

---

<sup>13</sup> Por. P. Ricoeur, *Teoria interpretacji: Dyskurs a prebytok významu*, Bratislava 1997.

się wydaje, całkowitą niezależność. Idealność i substancjalność odnoszą się do siebie samych w żywiole *res cogitans* za pośrednictwem ruchu czystego samopobudzenia. Świadomość jest doświadczeniem czystego samopobudzenia.”<sup>14</sup>

Idea przedstawia rzecz, a ideę przedstawia znak. Znak jest więc przedstawieniem przedstawienia i spełnia całkowicie pochodną, drugorzędą funkcję. Jego zadaniem jest zastępowanie idei pod jej nieobecność. Znak jest dowodem tego, że w swej istocie świadomość musi być świadomością czegoś obecnego. Jeśli tym obecnym nie jest to, do czego realnie się odnosi, to przynajmniej jest nim (w zastępstwie) znak. Znak jest zawieszoną, różnicową obecnością.<sup>15</sup> Swą funkcję najlepiej spełnia taki znak, który własną obecnością zasłania zastępowaną obecność reprezentowanej idei i w możliwie najmniejszym stopniu zapośrednicza rzecz. Takim znakiem jest „fonem”. Dlatego można tradycyjną metafizykę nazwać „fonocentryzmem”. Głosowi przypada w niej znaczące miejsce, gdyż „głos, będąc wytwórcą *pierwszych symboli*”, nie jest tylko prostym *znaczącym* wśród innych. „Oznacza ‘stan duszy’, która sama odzwierciedla czy odbija rzeczy na zasadzie naturalnego podobieństwa” – „W każdym razie głos jest najbliżej znaczonego, bez względu na to, czy określa się je ściśle jako sens (myślany czy przeżywany), czy bardziej swobodnie jako rzecz. Wobec nierozdzielności głosu z duszą albo z myślą o oznaczanym sensie, a nawet z rzeczą samą (pojmowaną albo jak u wspomnianego przed chwilą Arystotelesa, albo jak w teologii średniowiecznej, która uznaje *res* za rzecz stworzoną w oparciu o jej *eidos*, o jej sens pomyślany w logosie lub w nieskończonym intelekcie Boga), wszelkie *znaczące*, przede wszystkim zaś *znaczące pisane*, byłoby pochodne. Byłoby zawsze techniczne i przedstawiające. Nie miałyby żadnego konstytutywnego sensu. Ta pochodność jest właściwym źródłem ‘znaczącego’.”<sup>16</sup>

Także poglądy de Saussure’a zaliczyć można do fonocentryzmu. Badacz ten wprowadził, według Derridy, istotną zmianę: oddzielił znak od znaczonego przez to, że uczynił go arbitralnym. Znak stał

<sup>14</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak, Warszawa 1999, s. 144.

<sup>15</sup> J. Derrida, *Texty k dekonstrukcji*, Bratislava 1993, s. 153.

<sup>16</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, op. cit., s. 144.

się nieprzezroczysty i utracił swoją zależność od znaczonego. Zyskał na zwięzłości i nie musiał już być łączony z *parole*. Drugą zmianą, ściśle uzależnioną od pierwszej, było to, że znak zaczął nabierać znaczenia przez stosunek do innych znaków. W ten sposób system znaków mógł uwolnić się od wszelkich przypadkowości i stać się jedynie *langue*: siecią kodów i relacji.

Przewiną fonocentryzmu w całej metafizycznej tradycji, poczynając od Platona (np. w dialogu *Faidros*), było lekceważenie pisma. Pismo, zbiór „grafemów”, było uważane za zbędne, a nawet za szkodliwe. Język i pismo są dwoma odmiennymi systemami znaków, przy czym jeden przedstawia drugi (i wzajemnie). Pismo jest tak odległe od rzeczywistości, że już nie może mieć żadnego znaczenia.<sup>17</sup> Despekt wobec pisma, który wyraził de Saussure, jest więc tylko potwierdzeniem jego zależności od tradycji platońskiej.

Ale Derrida twierdzi, że akurat pismo wnosi do lingwistyki całym nowym elementem. Sposób istnienia pisma jest na tyle odmienny od sposobu istnienia jakiegokolwiek innego znaku albo systemu znaków, że wymaga całkowicie nowego podejścia i skrupulatnego rejestrowania wszystkiego, czym się przejawia. Pisemny „znak” funkcjonuje bowiem nawet wtedy, kiedy uwolni się od obecności tego, co reprezentuje.

Podstawowa teza fonocentryzmu może być także wyrażona twierdzeniem, że czego nie można oznaczyć, a zatem uobecnić, tego nie można wypowiedzieć. Derrida natomiast dowodzi, że istnieją rzeczy, których nie można wypowiedzieć, które jednakże nie tylko nie są niczym, ale nawet są w sposób specyficzny „obecne”. Przedstawia przykład istnienia czegoś, co jest „niesłyszalne”, co z tradycyjnego punktu widzenia jest „nie-uobecniające”, a zatem „niezastępowalne” znakowo, co jednak pomimo tego funkcjonuje, oddziałuje i pojawia się w języku. Ma na myśli różnicę między słowami *différance* i *différence*. W języku francuskim są to dwie odmiennie znaczeniowo formy (przy czym *différance* uzyskała „znaczenie” z nadania samego Derridy), które w głośnym wypowiedzeniu nie wykazują żadnej różnicy. Fonem nie potrafi zarejestrować ich

---

<sup>17</sup> P. Michalovič, P. Minár, *Úvod do štrukturalizmu a postštrukturalizmu*, Bratislava 1997, ss. 197-202.

odmienności. Okazuje się jednak, że to, czego nie potrafi fonem, potrafi pisemny „znak”, „grafem”. Przy tym od razu jest widoczne, że to, co w tym przypadku oznacza grafem, nie jest czymś, co można by było w jakikolwiek sposób uobecnić. Grafem wyraża różnicę, odległość, dyferencję, coś, do czego nie można się odnosić. Dlatego nie jest możliwe rozumienie grafemu jako znaku i stosowniej jest uważać go raczej za „śląd”. Derrida twierdzi, że „każdy znak pozbawiony odniesienia” zmienia się w grafem.<sup>18</sup>

Jak można się przekonać, dopiero grafem może nas wyzwolić z fonocentryzmu i przez to także z metafizyki „obecnego”. Jest zdolny odnosić się do trwałego i niezmiennego kontekstu, a mimo to mierzyć w „nieobecne”. Ponieważ „oznaczaniu” w takim rodzaju nie pozostaje nic z „zastępowania”, musimy grafemy i ich zestawy – napisany tekst – pojmować jako samodzielną, samoistną realność. Tekst sam konstruuje swój własny świat i swój sposób odsyłania do znaczenia oraz przekazywania tego znaczenia. To przekazywanie – dlatego że już nie może być związane z dającym się dowieść, jednoczącym, jedynym i obecnym kontekstem – musi opierać się na całkiem szczególnej możliwości. Możliwością tą jest spacja- lizacja – przestrzenne rozdzielanie. Grafemy przez swój fizyczny charakter domagają się faktycznych przerw, realnych odległości, umiejscowienia w systemie różnic („Ta siła oderwania związana jest z rozsunieniem konstytuującym znak pisany, rozsunieniem, które pozwala każdemu znakowi na oddzielenie się od innych elementów kontekstualnego łańcucha wewnętrznego (pozostaje ciągle otwarta możliwość wyrwania z kontekstu lub przeszczepienia w inny kontekst), lecz również od wszelkich form obecnego jakoś odniesienia (przeszłego lub przyszłego w zmodyfikowanej formie obecności przeszłej lub przyszłej)”<sup>19</sup>)

Skoro w taki sposób tekst uzyskuje swoją własną rzeczywistość, to nie może już być arbitralny, nie może już być przedmiotem umowy. Tekst oznacza się nie tylko „semantyczną autonomią”, jak o tym pisze zresztą również Ricoeur<sup>20</sup>, ale staje się wprost pełnopraw-

<sup>18</sup> J. Derrida, *Texty k dekonstrukcji*, op. cit., s. 289.

<sup>19</sup> J. Derrida, „Pismo i telekomunikacja”, przeł. J. Skoczylas, *Teksty* 1975, nr 3, s. 86.

<sup>20</sup> P. Ricoeur, op. cit., s. 47.



nym fizycznym obiektem, już niezależnym od kontekstu, w którym powstał. Pismo może oddziaływać i bez obecności autora oraz odbiorcy. „Pisanie jest to wytwarzanie znamion, które same staną się rodzajem maszyny wytwarzającej i którym moje przyszłe zniknięcie nie przeszkodzi w sposób istotny funkcjonować, dawać się odczytywać i przepisywać na nowo.”<sup>21</sup> Napisany tekst musi być czytelny także po jakimś czasie, kiedy autor tekstu już nie odpowiada za to, co napisał.

### III. Zarzuty

Sądzę, że pierwotnym dążeniem Derridy było uniknięcie klauzury semiotyki. Ze względu na to, że Derrida uważał ją za jeden z przejawów fonocentryzmu (i logocentryzmu), to jest „metafizyki obecności”, wyjście z tej klauzury oznaczało dla niego jednocześnie przezwycięzenie „metafizyki obecności” za pomocą „ontologii nieobecności”. Zamiana „znaku” na „ślad” miała w rezultacie dać dostęp do nowej płaszczyzny językowych danych, do świata tekstu, który dzięki specyficznemu sposobowi istnienia grafemów („grze dyferencji”, spacji) uzyskuje nowy status ontyczny – wyzwala się z tradycyjnego dyktatu, według którego wszystko „językowe” musi być tylko znakową reprezentacją (znowu – czymś uobecnianym), i ustala swój własny obszar, pomimo tego dyktatu. „Rzeczywistość”, którą zbiór grafemów (tekst) konstytuuje, jest niezależna od procedury „oznaczania”, nie może więc być arbitralna, jest bowiem samoistną realnością. Jest to „świat”, który może być dostępny jako fakt, w swym własnym czasie i przestrzeni.

Funkcja tekstu jest nieustannym różnicowaniem, odrywaniem się od powiązania z czymkolwiek, co byłoby identyfikowalne, powtarzalne, uobecnione. Grafem nie oznacza, nie zastępuje niczego innego niż radykalną „dyferencję” od wszystkiego. Lecz tu moim zdaniem pojawia się zasadnicza trudność. Różnicowanie jest możliwe tylko od czegoś, co jest przekonująco identyfikowalne. „Absolutna władza samej odmienności nie jest możliwa bez tego, *czego*

---

<sup>21</sup> J. Derrida, „Pismo i telekomunikacja”, op. cit., s. 83 n.

jest różnicą, więc bez czegoś jednakowego. Odmienność jest intencjonalna i musi korelować z czymś, co się rozdziela.”<sup>22</sup> Dyferencja potrzebuje czegoś ściśle identycznego, aby widoczne było, „od” czego się dyferencjuje. W stosunku do czego bowiem byłby tekst jako zbiór grafemów niezależny, z czego wypływałaby jego „rzeczywistość”? Wydaje się zatem, że to, co metafizyczne, „obecne”, nie ginie, tylko jest *obecne* „w innym miejscu”. Bez niego nie można by mówić o dyferencji.

Derrida niewątpliwie przeoczył jedną ważną rzecz. Metafizyka obecności w większym stopniu opiera się na założeniu „gotowości” do bycia niż na jego obecności. Obecność bytu jest dana metafizyce dopiero wówczas, gdy byt może być ujęty jako „cały”, „gotowy”, jako w sobie ufundowany, sobie-wystarczający bez aspektów i odsyłania do czegoś innego. Derrida obawia się bytu „obecnego”, lecz nie zwraca uwagi na to, że większe obawy należałoby żywić wobec faktu, iż znak sugeruje, że oznaczane jest „pełne” i „gotowe”.

Ponadto odsłaniają się nowe powiązania. O „pełności” bytu, który ma być zastąpiony znakiem, nie decyduje bowiem jego „obecność” tu i teraz, ale pozycja podmiotu, który patrzy na taki byt „z pewnej perspektywy”. Jest to sytuacja, w której oglądający podmiot wymusza przedstawianie się rzeczy w pewnej optyce.

Znacznie wcześniej niż redukcja bytu do tego, co jest „obecne”, dana jest redukcja bytu do jego „wyglądu”, to jest do ogółu tych cech, które „zupełnie” mieszczą się w czystym spostrzeżeniu i które już nie odsyłają do niczego innego. Platońska metafizyka zakłada w bycie właśnie taki podstawowy *eidos*. Arystoteles twierdzi, że tym, co określa charakter bytu, jest *to ti en einai*, to, czym coś jest, co już jest zawsze jakoś gotowe. Takie również było podstawowe rozumienie esencji w średniowieczu, esencja bowiem rozstrzyga o charakterze naturalnej substancji wcześniej, niż faktycznie stanie się ona obecną w czasie i przestrzeni.

Bycie korelatem oglądu oznacza zatem bycie uchwyconym jedynie w jednym z możliwych aspektów, tylko z perspektywy tego, kto ogląda, z perspektywy, którą ustalili jako oglądający. Można

---

<sup>22</sup> M. Frank, *Was ist neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main 1984, s. 550.

powiedzieć: platońska (i cała tradycyjna) metafizyka jest hipostazą oraz petryfikacją właściwości, które rzeczywistość uzyskuje z poglądu wyprowadzonego z już zajętego stanowiska. Lecz zanim to stanowisko zostało określone, byt nie mógł być jeszcze do dyspozycji w „całości”. Przejawiał się w rozmaitych aspektach i musiał być wyodrębniony z wachlarza różnych aspektów, musiał być określony sposób jego przedstawienia. Wynika z tego, że każde oznaczenie jest wprawione w ruch dopiero z pewnej już wybranej perspektywy i reprezentuje tylko ten aspekt oznaczanego, tylko tę jego postać, która przeszła *specyficzną artykulację*. Znak funkcjonuje w pewnym wycinku rzeczywistości, reprezentuje jedynie fragmenty bytów, jest właściwie bardziej „znamieniem” wycinka, który dla naszego ujęcia został przez nas jakoś ustalony. Jeśli za Derridą „zniesiemy” obecność oznaczanego i jeśli przełożymy znak na ślad, to rozwiążemy problem zaledwie w jednej z wybranych perspektyw, zaledwie w jednym ze sposobów artykulacji rzeczywistości. Ale *sama aktywność artykulacyjna* musiała mieć *swoje* pole nieartykułowanej rzeczywistości, swój korelat, który musiał się przedstawiać jako *przesłanka* następującego dalej ustalenia. Pole, w którym artykulacja rzeczywistości może przebiegać, musi mieć swoją „logikę”, właściwą zrozumiałość, i to także dlatego, że niemożliwe jest w pełni zastąpienie interpretacją, zatem znakami lub systemem znaków. Tę „logikę” ma jako swoją przesłankę każda postępująca za nią zrozumiałość wszystkiego, w czym można produkty artykulacji substytuować, re-prezentować. Do artykulacji i do jej doświadczenia trzeba jednakże jakoś przeniknąć. Nie pomoże proste odsłonięcie re-prezentatywnej funkcji znaków, jak to poleca Derrida. Ta strategia nigdy nie doprowadzi do jakiegokolwiek realnego korelatu artykulacji. Możliwe, że przełamamy klauzurę znaków, jednakże klauzury perspektywy, która ustala sposób artykulacji, przez to nie usuniemy.

Uważam, że trzeba pogodzić się z faktem, iż oznaczane nigdy nie jest w całej pełni fizycznie obecne w jakimkolwiek kontekście. Oznaczający, znak, nigdy nie oddaje pełni tego, co jest oznaczane, zawsze jest tylko zapisem aspektu oznaczanego. Sama aktywność petryfikująca ten aspekt nie ma zdolności oznaczającej. Nie może więc być ujęta ani wyjaśniona w jakimś systemie znaków; nie zna-

czy to jednak, że nie byłaby doświadczana i że nie miałyby swojego „znaczenia”. Musi być „kierowana” jakimś „interesem”, motywem, charakterem kontekstu i sytuacji, w której była wprawiona w ruch. Ma swój korelat, wobec którego określa swoją pozycję, i który jest zewnętrzny wobec niego (jest więc koniecznie intencjonalna). Ponieważ aktywność nie może panować nad kontekstem, w którym się przejawia, dlatego podporządkowana jest także formom, w jakich intendowany byt może się prezentować. W literaturze fenomenologicznej to pierwotne przysposobienie aktywności artykulatoryjnej do rzeczywistego świata określa się jako „korelacyjne apriori”.

Na podstawie powyższych ustaleń można powiedzieć, że Derrida przeoczył rolę korelacyjnego apriori. Twierdząc więc, iż starania Derridy o tekstualizację wypowiedzi, o przejście fonemu w grafem, jedynie pomnażają możliwości interpretacyjne, umożliwiają bardziej urozmaicone konfrontacje „wersji” świata, lecz nie przekraczają klauzury, którą ustala nam semiotyka. Derridy świat tekstu wciąż jeszcze nie jest tekstem świata. Jest to tekst pewnej konwencji, która może być raczej konfrontowana z inną konwencją. W stosunku do tekstu w każdych okolicznościach jesteśmy interpretatorami. Deszyfrować i interpretować możemy tylko procedury (i z nich wyrosłe struktury), powstawanie, łamanie, spacjalizację samego tekstu. Intelktualny wysiłek może koncentrować się jedynie na trafności przekładu jednej wersji na drugą, na precyzji informowania, na dochodzeniu do sensu utrwalonego w tekście i na oszacowaniu takiej konfrontacji ze względu na sposób, w jaki mogą rozumieć swoje konwencje, swoje wersje świata. Rzeczywistość poza tekstem pozostaje dalej nieosiągalna.

W tym miejscu nasuwa się refleksja: dotrzeć do rzeczywistości, pokonać klauzurę lingwistyczną oznaczałoby *rewokować doświadczenie artykulacji*; oznaczałoby doświadczenie przebywania w „preartykułowanym polu”<sup>23</sup>; oznaczałoby doświadczenie, jakie musimy mieć, zanim jeszcze zostaną spetryfikowane jego częściowe wyniki. Przez rewokację takiej aktywności moglibyśmy ożywić doświadczenie o bycie, osiągnąć ponowne jego przeżycie i zewidencjonowanie. Analiza struktur tej aktywności mogłaby następnie powiedzieć coś o charakterze samej rzeczywistości. Byłoby to dotarciem do

---

<sup>23</sup> M. Ajvaz, *Znak a bytí. Úvahy nad Derridovou Grammatologií*, Praha 1994, s. 25.

aktów biorących udział w „konstytucji” świata. Akty te zapewne mają jakieś swoje parametry i uprawnione być musi pytanie, w jakich warunkach oraz w jaki sposób mogą być realizowane.

Te kwestie podejmuje i próbuje rozwiązać fenomenologia. Poszukuje warunków konstytucji wszelkich możliwych przedmiotów, poszukuje więc właśnie owej aktywności, która w fundamencie naszego podmiotu apriori koreluje z rzeczywistością jeszcze przed tym, nim jest artykułowana, lecz która jest równocześnie przez tę rzeczywistość wzbudzona do artikulacyjnej (konstytutywnej) czynności. To zakłada zstąpienie do przedpredykatywnego doświadczenia<sup>24</sup>, do pozycji, w której system znaków nie odgrywa jeszcze żadnej roli, a więc do pozycji „logiki transcendentalnej”<sup>25</sup>.

Poglądy Derridy wyrosły z fenomenologii. Nie podziela on jednakże jej ambicji, a jego intelektualne osiągnięcia w zakresie strukturalizmu nie ukrywają sceptycyzmu wobec tych ambicji. W tradycji fenomenologicznej był jednak jeszcze jeden myśliciel, który także zajmował się językiem, słowem i tekstem, a dokładniej – dziełem literackim, i który pozostaje w obrębie fenomenologii, ponieważ sądzi, że funkcją pierwszorzędną tekstu jest właśnie owa rewokacja pierwotnej artikulacyjnej aktywności. Mam tu na myśli polskiego filozofa Romana Ingardena. Jestem przekonany, że jego rozważania o dziele literackim (pisanym) są w konfrontacji z Derridą w najwyższym stopniu interesujące i że jego orientacja fenomenologiczna mogłaby nas wyprowadzić z błędnego koła semiotycznej (lingwistycznej) klauzury. Najpierw chciałbym zastanowić się nad koncepcją Ingardena, aby potem spróbować wyprowadzić kilka wniosków.

#### IV. Ingarden

Roman Ingarden, uczeń Edmunda Husserla i do pewnego czasu jeden z jego najbliższych współpracowników, zasłynął już przed

<sup>24</sup> E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Praha 1939, s. 21 n.

<sup>25</sup> Por. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Husserliana*, Bd. XVII, ed. Paul Janssen, Den Haag 1974.

wojną jako autor godnego uwagi dzieła z pogranicza estetyki i filozofii. Nosi ono tytuł *O dziele literackim* i ukazało się w 1931 roku. W wyniku rozpracowania niektórych jego pomysłów powstała późniejsza praca *O poznawaniu dzieła literackiego*.

Praca Ingardena jest szczególna dzięki temu, że autor inspirując stara się zastosować metody fenomenologiczne w dziedzinie wiedzy o literaturze, jej sukces zaś polega na tym, że do dzisiaj dzieła jego w tym zakresie uważa się za klasyczne.

Ingarden wyróżnia cztery warstwy dzieła literackiego: dźwiękową, znaczeniową, uschematyzowanych wyglądów i przedmiotów przedstawieniowych.

Określając *warstwę dźwiękową* dzieła, Ingarden opiera się na ustaleniu, że przy czytaniu tekstu nie spostrzegamy szczegółowo kształtu każdej litery – ani nawet wszystkich liter. „Już tedy pierwsza podstawowa funkcja czytania dzieła literackiego nie jest zwykłym i czysto zmysłowym spostrzeganiem, lecz wychodzi poza nie przez skoncentrowanie nastawienia na to, co typowe w przestrzennej i brzmieniowej postaci słów.”<sup>26</sup> Jednocześnie przy tym ewokowana jest *dźwiękowa* jakość każdego słowa. Czytanie łączy kształt i dźwięk – tekst jest funkcjonalny jedynie jako odsyłacz do aktualnej wypowiedzi. A więc według Ingardena (w odróżnieniu od Derridy) pisemna forma tekstu nie wystarcza do samodzielnego istnienia dzieła literackiego. Pisarskie znaki są to „sygnały użycia odpowiednich brzmień słów”, bodźce informujące czytelnika, „które brzmienia słów powinien ukonkretyzować w rzeczywistym wykonaniu (jak np. przy głośniejszej recytacji) lub tylko w wyobrażeniowej rekonstrukcji (jak np. przy cichym czytaniu)”<sup>27</sup>.

Drugą warstwą dzieła literackiego jest *warstwa znaczeniowa*. Kiedy spostrzegamy wyraz lub cały szereg wyrazów, pierwszym krokiem do zrozumienia jest odkrycie tej ściśle znaczeniowej intencji słowa, która w pewnym języku mu przysługuje. Następnie przechodzimy bezpośrednio od ustalenia znaczenia do uchwycenia w aktualizacji odkrytej znaczeniowej intencji słowa. Wykonujemy

---

<sup>26</sup> R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, Warszawa: PWN 1976, s. 26.

<sup>27</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa: PWN 1988, s. 450 n.

specyficzne akty myślowe z identyczną intencją (zawartością), jaką mają słowa występujące w pewnym kompleksie słownym i – przede wszystkim – w zdaniu<sup>28</sup>. Zazwyczaj dzieje się to tak, że rozumiejąc tekst, wprost (natychmiast, zaraz) myślimy całe zdania – *wprost* (*natychmiast, zaraz*), co oznacza, że słowa danego zdania, spostrzeżane na początku, oddziałują na nas jako impulsy do tego, aby rozwinęła się w nas operacja zdaniotwórcza, pewien specyficzny myślowy strumień, tj. myślenie zdania.<sup>29</sup> Jeżeli uda się nam wykorzystać wszystkie czynniki zawarte w tekście i zaktualizować zorganizowaną znaczeniową całość danego dzieła zgodnie z intencjami rzeczywiście występującymi w znaczeniowej warstwie dzieła, to zrozumiemy właściwie jego treść. Treść dzieła literackiego nie jest niczym innym jak zorganizowaną sensowną całością tworzącą znaczeniową warstwę dzieła.<sup>30</sup>

Czytanie dzieła może być bądź pasywne, bądź aktywne. Pasywne czytanie pozostaje przy znaczeniowej warstwie dzieła. Czytelnik myśli tylko sens czytanych zdań i nie tworzy z tego sensu obiektu, nie stara się nawet w myślach przejść do przedmiotów, których dotyczy. Przedmioty te są wprawdzie automatycznie ustalone poprzez sens zdań, *resp.* znaczenie słów, ale przy pasywnym czytaniu nie mamy potrzeby kształtować sobie syntetycznego wyobrażenia o nich<sup>31</sup>. „Wiemy wówczas jeszcze, co czytamy [...]. Jednak nie zdajemy sobie jasno sprawy, o czym czytamy i jakie to posiada własności.”<sup>32</sup> Aktywne czytanie dzieła literackiego ma miejsce wtedy, kiedy „myślimy sensy zdań czytanych z ową w szczególności sposób pierwotną samorodnością i aktywnością, dzięki której we współtwórczej postawie *przenosimy się* w dziedzinę *przedmiotów* wyznaczonych przez sensy zdań. [...] nie jest on [sens zdań – przyp. tłum.] wcale ‘obiektem’. Myśląc bowiem aktywnie pewne zdanie, *nie zwracamy się ku jego sensowi*, lecz ku temu, co przez ten sens albo w nim zostaje wyznaczone, albo pomyślane. Można powiedzieć,

---

<sup>28</sup> R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego*, op. cit., s. 32.

<sup>29</sup> Ibid., s. 36.

<sup>30</sup> Ibid., s. 37.

<sup>31</sup> Ibid., s. 40.

<sup>32</sup> Ibid., s. 41.

[...] że przy aktywnym myśleniu zdania tworzymy albo *wykonywamy* jego sens i, czyniąc to, *eo ipso docieramy do przedmiotów* odpowiednich zdań, a więc do *stanów rzeczy* i, [...] wychodząc stąd, uchwyтуjemy same rzeczy, które się w nich pokazują”<sup>33</sup>.

Nad warstwą znaczeniową jest jeszcze następna, którą Ingarden nazywa *warstwą przedmiotów przedstawieniowych*. Zdania mają swoje znaczeniowe referencje, lecz na podstawie ich całości czytelnik (często niezależnie od kolejności przedstawianych znaczeń) dodatkowo konstytuuje specyficzną warstwę przedmiotową (przedmioty intencjonalne albo stany rzeczy). Ingarden jako przykład podaje scenę z powieści Sienkiewicza, w której pan Wołodyjowski walczy z Bohunem. Opis walki zbudowany jest ze zdań wypełnionych znaczeniami, których odniesieniem są domniemane „przedmioty”: szlachcic, obraz walki, Bohun itp., ewentualnie bardziej szczegółowe opisy ich ubiorów, oręża czy *visage*. Jednak dopiero aktywne czytanie konstytuuje z tych znaczeniowych całości intencjonalny przedmiot czytania, który może być odmienny u różnych czytelników, bez względu na znaczenia zdań. Jeden czytelnik na przykład może się w tym konstytuowaniu skłaniać ku zwycięskiemu Wołodyjowskiemu, inny – w stronę zwyciężonego Bohuna; ostateczny stan rzeczy nie jest tylko obiektywnie zrozumiałym i komunikowalnym odniesieniem zdaniowym, lecz stanowi swoisty wytwór aktywnego czytania. „W następstwie obiektywizacji warstwa przedmiotów przedstawionych uzyskuje pewną samoistność i niezależność wobec warstwy jednostek sensu. Między innymi przybiera *odmienne uporządkowanie* niż uporządkowanie według kolejności zdań.”<sup>34</sup> Sensy zdań mogą się zastępować (nawet w sposób zamierzony) w różnych częściach tekstu, napomykać, powtarzać, powracać, lecz stan rzeczy, który na tej podstawie czytelnik obiektywizuje, ma *swoją* specyficzną logikę, *swoją* kolejność i *swoje* uporządkowanie.

Do uchwycenia tych wszystkich funkcyjnych aspektów tekstu służą szczególne środki, nazwane przez Ingardena *uschematyzowanymi wyglądami*, które tworzą ostatnią warstwę dzieła literac-

---

<sup>33</sup> Ibid., s. 43 n.

<sup>34</sup> Ibid., s. 50.



kiego. Należą do nich: styl, metafory, metonimie, zwroty poetyckie, obrazowość, stany metafizyczne itp. Uschematyzowane wyglądy kryją w sobie swoistą dynamikę. Uaktywniają bowiem rewoakację konstytutywnej aktywności i umożliwiają ponowne jej przeżywanie. Właśnie te uschematyzowane wyglądy, a nie słowa i ich znaczenia, prowokują aktywne czytanie oraz inicjują ponowne przeżywanie tego, co kiedyś robiliśmy przy artykulacji świata rzeczywistego, w którym fizycznie i cielesnie przebywamy, w którym istniejemy. Przywołują wspomnienie czynności, które wykonywaliśmy przy tej artykulacji, i przeżycia, które były z nimi związane.

Uschematyzowane wyglądy są jednakże w pewien sposób jednostronne, przedstawiają tylko fragment rzeczywistości, do której odsyłają, a więc intendowana rzeczywistość ma wiele tzw. miejsc niedookreślonych. Miejsca te nie są defektem tekstu, ale jego podstawowym uposażeniem. Nie da się nigdy za pomocą ograniczonej liczby zdań trafnie oddać nieskończonej skali postaci i własności przedmiotów przedstawieniowych. Niemniej właśnie miejsca niedookreślone są zachętą do aktywnego czytania – przymuszają do „konkretyzacji”, do „rekonstytucji” przedmiotów i stanów rzeczy, z których powstały i do których odsyłają.<sup>35</sup> Konkretyzacja może dokonywać się na wielorakie sposoby; zresztą wszyscy to znamy z własnego doświadczenia. Na przykład przy czytaniu jakiejś powieści każdy wytwarza sobie własną konkretyzację wyobrażeniową głównego bohatera. Można jednak być zawiedzionym, kiedy widzi się w książce ilustrację, która jest konkretyzacją ilustratora, albo gdy ogląda się dzieło sfilmowane z konkretyzacją zaproponowaną przez reżysera. Jednakże wyglądy przedmiotowe nie oznaczają jakiejś goodmanowskiej „wersji świata”, ponieważ w obiektywnej logice swej konstytucji mają widoczne powiązanie z rzeczywistością.

Już powierzchowne porównanie idei Ingardena z koncepcją tekstu Derridy pozwala dostrzec zasadniczą różnicę. Sam sposób, w jaki według Derridy tekst organizuje swoją ontyczną autonomię, jest sporny. Wypowiedź staje się tekstem dzięki temu, że jest fizycznie osadzona w postaci graficznych znaków. Jej rzeczywistość musi być podtrzymywana przez rzeczywistość wyrysowania, pociągnięcia pió-

---

<sup>35</sup> Ibid., s. 45.

rem, farbą drukarską itp. Derrida uważa, że dopiero w ten sposób istotnie ucieleśnia się owa zasadnicza własność grafemu, z której wyłania się „trwająca obecność”. Ale Ingarden, jak można się było przekonać, pokazuje, że dla czytania fizyczny kształt języka, samo pismo, jest tylko zwykłym instrumentem rewokacji strony słuchowej. Przy czytaniu – jak dowodzą psychologiczne testy, a nie jest to tylko kwestia rutyny – nie spostrzegamy pisma we wszystkich jego fizycznych przejawach. Czytając, zazwyczaj śpieszymy się, przeskakujemy, „połykamy”, wybieramy znaki pisarskie w szybkim oglądzie, wykańczamy i wypełniamy, jakbyśmy chcieli mieć to najszybciej za sobą. Czytanie uwalnia od oddziaływania grafemów. Ich postać nie ma wpływu na treść informacji. I trzeba byłoby zapytać Derridę, czy tekst zapisany alfabetem łacińskim różni się faktycznie od tekstu napisanego grażdanką, czy informuje o czymś zupełnie innym. Albo czy tekst dopiero co napisany (aby pozostać w tym kontekście) ma inną faktyczność niż tekst poźółkły, wyblakły, częściowo znikły? Stawianie takich pytań jest oczywiście absurdalne, lecz jakie inne znaczenie może mieć zapisany tekst niż to, jakie mu przydziela – w odróżnieniu od słowa mówionego, fonemu – właśnie jego graficzna, fizyczna postać? W tej sytuacji chyba tekst powróci na poziom *parole*, na poziom kontyngencji, a więc tam, gdzie straci swoją ontyczną ważność i gdzie przestaje być czymś wyjątkowym, czymś, co dostarczałoby okazji do interesującego porównania interpretacji.

Zasługą Ingardena jest, że pokazał trwałe powiązanie tekstu (i czytania tekstu) z możliwym do zrozumienia światem korelacyjnego apriori. Tekst czyni zrozumiałym dopiero konieczna konkretyzacja i obiektywizacja, lecz ta dokonuje się jako wypełnianie schematów uzyskanych z artykulacji rzeczywistości.

Mówiąc językiem fenomenologii: przedmiotowa warstwa jest schematyzacją korelacyjnego apriori i wariacji eidetycznych. Czytanie wywołuje konkretyzację tych schematów i rewokuje pierwotne doświadczenie artykulacji. W tym także tkwi pierwotna przyjemność estetyczna i siła sztuki. Tekst jest środkiem wzbudzenia konkretyzujących procedur, ale nie jest kompetentny w opisie i substytucji tych procedur. One bowiem dokonują się na innym poziomie rozumienia, definiowania i przekazywania informacji, a to znaczy w innym „świecie”, poza światem tekstu, poza „językiem”.

## V. Kinemy i artykulacja rzeczywistości

Ingarden nie wskazuje bezpośrednio na pierwotne źródło uchwytowania świata, które język (i pismo) poniekąd ukrywa: na nasz cielesny ruch i jego składowe – kinemy. Najbliżej tego pojęcia był uczeń Husserla – M. Merleau-Ponty, a wynikającymi z tego pojęcia możliwymi następstwami kompleksowo zajmuje się obecnie B. Waldenfels.

Zacznę od powtórzenia: znak reprezentuje tylko aspekt pewnego bytu, jego częściowe *data*, chwilowy stan. Sugeruję przy tym, że jego odniesienie jest trwałe oraz zupełne i że w każdych okolicznościach to, co zastępuje, jest tym samym.

Pierwotne działanie cielesne na pewno jest zależne od stosunku do tego, co dopiero czeka na swoje rozpoznanie, a więc zależy od czegoś, co z zasady nie da się zastąpić znakiem. To, co później będzie reprezentowane przez znak (a następnie słowo), najpierw jest artykułowane jako kinem. Intencjonalność kinematyczna ma za swój korelat coś nieokreślonego – jak mówi Merleau-Ponty – „pewną próżnię”<sup>36</sup>. Nastawia się na coś, co nie będzie nigdy możliwe całkowicie do stematyzowania, ale co jest oczywiście przesłanką każdej tematyzacji. Ruch ciała, gest jako wyraz cielesnej „wypowiedzi”, zawsze wyraża więcej niż to, co można w nim następnie zreflektować i zastąpić znakiem. Także „sens” i „znaczenie”, dwa aspekty językowego wyrażania rzeczywistości, są tu najpierw w stadium początkowym: ruchy ciała ustrukturuują swoje środowisko, współustalają sposób, w jaki przejawiają się rzeczy, *jakie* okaże się to, co w końcu będzie „domniemane”; ruchy ciała artykułują warunki, aby to, co „domniemane”, mogło później mieć jakieś „znaczenie”. Dlatego należy zwrócić uwagę „na przedjęzykowe i pozajęzykowe czynności kształtowania i ustrukturywania, które same są jeszcze wstępnym warunkiem i tłem werbalnych wyrażań oraz werbalnej wymiany”<sup>37</sup>, a także potrzeba „zwrotnego połączenia mowy z cielesnymi wyrażeniami, z mową gestów, które niosą w sobie jesz-

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *Oko a duch*, Praha 1971, s. 100.

<sup>37</sup> B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt am Main 1980, s. 21.

cze przed jakimkolwiek ustaleniem pojęciowym pewien sens, tak jak gniew jest obecny w afektywnych ruchach”<sup>38</sup>.

Ciało w swej otwartości wobec „pewnej próżni” już od narodzin jest „naprzeciwlegle skoncentrowane” na swoim otoczeniu jako *całości*. Mówiąc fenomenologicznie – ma swoją „utajoną motoryczną intencjonalność”<sup>39</sup>. Według J. Piageta ta „aprioryczna forma aktywności” dana jest w asymilacyjnych i akomodacyjnych schematach, które są potencjalnym wyposażeniem noworodka i które dalej kształtują się w wykonywanych pierwszych ruchach. Swoimi cielesnymi ruchami świat dosłownie zamieszkujemy – rozpościeramy się w nim, obejmujemy go, obmacujemy. Cieleśność nasza nie jest wymierzona „masą” ciała, lecz zasięgiem naszej skutecznej aktywności i strukturą narzędzi, których w tym celu używamy. Sami na sobie możemy przeprowadzić mały test: jeśli piszemy ołówkiem po papierze, to mamy nieodparte wrażenie, jakby wrażliwość naszych palców rozpościerała się aż po szpic ołówka. Negatywnym dowodem wspomnianego rozpościerania się w świecie (na co w tym kontekście wskazuje także Merleau-Ponty) jest syndrom brakującego organu. Ludzie z amputowanymi kończynami często mają silne odczucie, jakby tej nogi czy ręki w ogóle nie utracili.<sup>40</sup> Można zatem z Merleau-Pontym powiedzieć: „Świadomość jest byciem przy rzeczy za pośrednictwem ciała. Doświadczenie ruchu naszego ciała [...] otwiera nam sposób dostępu do świata i do przedmiotów, jest ‘praktognozją’, którą należy uznać za samodzielną, a nawet za pierwotną. Moje ciało ma swój świat lub świat ten zawiera, i wcale nie musi najpierw przechodzić przez ‘wyobrażenia’ czy też podporządkowywać się ‘obiektywizującej’ lub ‘symbolizującej’ funkcji”<sup>41</sup>.

Jest rzeczą zrozumiałą, że całościowy ruch ciała dokonuje się zawsze razem z wyznaczeniem miejsca, częściowej perspektywy w rzeczywistości, a więc z ostrą artykulacją sytuacji i „kontekstu”. Od początku ruch ciała nadaje pewien kształt swojemu otoczeniu

<sup>38</sup> Ibid., s. 149.

<sup>39</sup> X. Tilliette, A. Métraux, „Maurice Merleau-Ponty: Das Problem des Sinnes”, w: J. Speck (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, Bd. 2, Göttingen 1991, s. 204.

<sup>40</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, ss. 104-106.

<sup>41</sup> Ibid., s. 170.

– jednakże zawsze taki, na jaki mu to otoczenie samo pozwala, w określonych ramach, w inwariancie możliwości. Pierwotne doświadczenie cielesne dlatego musi być doświadczeniem zadowolenia lub niezadowolenia, swobody lub oporu, w każdym razie musi mieć strukturę dychotomiczną. Obie składowe tej dychotomii są konstytutywne dla późniejszego „zrozumienia” sytuacji naszego cielesnego odnajdywania się i jedna nie może być stawiana ponad drugą.

Jeśli organizujemy siebie i otaczające przedmioty w jakies układy, w których dokonuje się nasze pierwsze ich doświadczenie i w których doświadczenie to możemy później potwierdzać czy korygować, to oznacza to, że od początku rzeczywistość jest jakoś przez nas „interpretowana”. Ta pierwotna, spontaniczna interpretacja, będąca pierwszą artykulacją struktur, jest zapewne dopełniana później interpretacjami wtórnymi. Po zasymilowaniu podstawowego schematu ruchowego ustalamy za jego pośrednictwem następne dane doświadczenia. Jeśli sytuacja tego nie wymaga, to schematy asymilacyjne utrwalają się i niepotrzebna jest ich korekcja. Jestem przeświadczony, że te wtórne, utrwalone schematy są dopiero źródłem możliwego idealizowania, substytuowania i oznaczania. Lecz aktywność, w której posługujemy się środkami zastępczymi – znakami (i suwerennym systemem znaków, językiem), jak widać, opiera się na sytuacji już jakimś sposobem „ukonstytuowanej”. Opiera się na aspekcie artykulacji, który nie jest całością struktury. Nośnikiem podstawowego „znaczenia” jest całość sytuacji, w której poruszamy się, w której wybieramy swoje możliwości i korygujemy chwilowe stany, a tego nawet najlepszy system znaków nigdy nie zastąpi.

Wynika z tego, iż nie sprawdza się twierdzenie, że jesteśmy zamknięci w określonych „wersjach świata”. Sposoby działania ludzkiego tworzą znaczenia, „które transcendują swoje anatomiczne zakotwiczenie, przy tym jednak pozostają immanentne działaniu jako takiemu – bowiem takie działanie jest przecież możliwe do nauczenia się oraz zrozumienia, a ustrzec się przed tymi irracjonalnymi zdolnościami tworzenia znaczeń i komunikowania się z nimi jest całkowicie niemożliwe. Język jest jedynie szczególnym przypadkiem rozwinięcia tej zdolności”<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Ibid., s. 224.

Uwolnienie się z klauzury semiotyki nie oznacza popadnięcia w gramatologię, lecz skierowanie się (pomijając klauzurę znakową) ku sposobowi, w jaki zjawia się rzeczywistość, oraz ustalenie, jaką aktywność możemy przejawiać w tym procesie i na czym się ta aktywność koncentruje (w którą stronę intenduje). Należy tę aktywność obserwować, przez nią bowiem uczestniczymy w artykulacji kontekstu, przy czym mniejsze ma znaczenie aktywność pozwalająca nam tylko „inaczej” interpretować już jako gotowy kontekst. Taka interpretacja może jedynie ukazać wgląd co do sposobu, w jaki mówca (czy autor piszący) „zamyslił” to, co mówi. Może ukazać, jakie z tego wynika „znaczenie” oznaczanego dla dalszej komunikacji. Nie jest jednak w stanie nic nam powiedzieć o samych przedmiotach. Język referuje to, co już ma swoją pozycję i umiejscowienie (co później nazywa się „sensem i znaczeniem”) i co w stosunku do naszej aktywności już się określiło w pewnym sposobie dania, co ustaliło dla siebie swoją tożsamość w przemienności intendujących aktów. Nie może jednak referować samego doświadczenia tej identyfikacji, która ma przecież własną „logikę”. „Artykulacja czegoś rozumianego w wykładającym przybliżaniu bytu [...] lokuje się *przed* tematyczną wypowiedzią o tym.”<sup>43</sup>

Stwierdzenie powyższe pozwala sformułować zastrzeżenie wobec Goodmana. Jeśli dowodem faktu, iż przez postrzeganie i poznawanie tworzymy „wersje świata”, nie korespondujące z rzeczywistością, ma być teza, że „postrzeganie ruchu często polega na jego kształtowaniu”, to staje się widoczne, że pomieszane zostały tu dwie odmienne płaszczyzny aktywności. Referencyjne ramy („wersje świata”) mogą tworzyć się jedynie w celu *opisu* ruchu, a w żadnym razie nie w celu jego *wykonywania*. W samym wykonywaniu ruchu konieczne jest uwzględnienie parametrów rzeczywistości, nie zaś swoich jej „wersji”.

## VI. Dygresja: Cézanne i malarstwo abstrakcyjne

Interesującą paralelę i pewną pomocą w wyjaśnieniu tego, o czym wyżej powiedziano, byłaby dygresja o współczesnym malarstwie i zmianie jego „paradygmatu”.

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: PWN 1994, s. 212.

Także malarstwo ma swój „język”, swój sposób opowiadania. I ono także, mówiąc z pewną upraszczającą przesadą, często ulegało semiotycznej klauzurze. I ono opierało się na arbitralnych, konwencjonalnych „znakach”, którymi na obrazie zastępowano rzeczywistość. Takimi znakami były na przykład perspektywa, kompozycja, operowanie światłem i cieniami itp.

Lecz we współczesnym malarstwie, poczynając od Cézanne’a, dochodzi do godnego uwagi przełomu. Zazwyczaj przedstawiane jest to jako proces „odsymbolizowywania”, który osiągnął swój szczyt w malarstwie abstrakcyjnym. Zasadą tego procesu było z początku (u Cézanne’a) dążenie do uwolnienia się od wcześniejszych konwencji, od umownych środków przedstawiania, i pozostanie przy rzeczywistości, tak aby nie ukazywała się ona zapośredniczona, ale aby przejawiała się sama. Proces ten później (w malarstwie abstrakcyjnym, które zresztą wychodziło od Cézanne’a) zmierzał do ujmowania obrazu funkcjonującego jako samoistny byt bez jakiegokolwiek odsyłania do czegoś innego poza nim samym.

W malarstwie Cézanne’a widoczne jest, jak usilnie pozbywa się on w obrazach współrzędnych geometrycznych i tradycyjnej perspektywy. O tożsamości i charakterze rzeczy na obrazie nie rozstrzygają (jedynie) linie, ale kolory, treściowa zwięzłość, płaszczyzny. Przedmioty na tych obrazach nie nabierają swojej określoności przez arbitralną, z ludzkiej perspektywy wyprowadzoną sieć stosunków geometrycznych, ale przez swoją treściową zwięzłość, dzięki której mogą dopiero osiągnąć swoje zlokalizowanie w szeregu pozostałych rzeczy. Akademicki manieryzm, posługujący się konwencjonalnymi, arbitralnymi „znakami” do zastępczego uobecnienia rzeczywistości, którą obraz miał odzwierciedlać, ustępuje u Cézanne’a na rzecz „mowy” rzeczy samych. Oglądający obraz nie patrzy nań z jakiejś gotowej perspektywy, ale sam musi ją artykułować.

Według Malewici właśnie w malarstwie Cézanne’a to, co zobrażowane, „nie odpowiada rzeczywistości”. Jabłko na talerzu mają „dziwny” kształt, brakuje im linii, nie są wycieniowane (materialność jest unaoczniona kolorowymi plamami). „Jest taki autoportret Cézanne’a, który jako wyraz malarskiego postrzegania jest wspaniały. Z anatomicznego punktu widzenia autoportret nie jest zgodny z rzeczywistością – ani co do kształtu linii, ani kolorystyki.

Nie można go więc nawet nazywać autoportretem. Forma wzoru i jej artystyczna reprodukcja różnią się zasadniczo, pozostaje tylko ogólny charakter czy oznaki podobieństwa niektórych rysów oblicza. Taka sama, a nawet jeszcze większa różnica występuje w kolorystyce. W tym przypadku oblicze jest pokryte taką kolorową maską, że ledwo co odpowiada rzeczywistości i nie bardzo może wywołać przeżycie cielesności.”<sup>44</sup>

Lecz Cézanne nie zamierzał uciekać od rzeczywistości, wręcz przeciwnie – chciał dotrzeć do *rzeczy samej*. To, przed czym uciekał – było konwencjonalnym widzeniem rzeczywistości. Chciał, aby kolory, płaszczyzny i linie ponownie objawiały pierwotność będącego (istniejącego), nie zaś, aby reprezentowały jego interpretację. Za sprawą Cézanne’a obraz przestał być znakiem, a środki malarzkie przestały być konwencjonalnymi symbolami zastępującymi rzeczywistość. Stały się samoistne właśnie w tym, jak się przejawiają.

Tradycyjny język malarski przeceniał kształt (mówiąc po „deridiańsku”, był „morfocentryczny”). Kształtem były „symbolizowane” także przestrzeń i perspektywa. Od Cézanne’a kształt stopniowo traci swoją hegemonię. Nie jest całkowicie pomijany, jednakże jest przesunięty na poziom innych artefaktów rzeczywistości. Jest równowartościowy w stosunku do koloru i płaszczyzny, *resp.* musi być z koloru i płaszczyzny dopiero wydobywany. „Nie istnieje linia, nie istnieje modelacja, są tylko kontrasty. [...] Modelacja nie jest niczym innym jak właściwymi stosunkami pomiędzy kolorowymi tonami. [...] Nie powinno się mówić modelować (bryły), lecz modułować (kolory).”<sup>45</sup> W. Kandinsky później zwrócił uwagę na intuicyjnie doznawaną zależność między kształtem a kolorem: żółć jest spiczasta, błękit owalny. „Ostre kolory rozbrzmiewają swoimi własnościami silniej w spiczastych formach (na przykład żółć w trójkącie). Kolory ciężące do głębi wspomagają swoje działanie formą zaokrągloną (na przykład błękit kołem) [...]. Linia pozioma jest chłodna, milcząca i ‘czarna’. Linia pionowa jest aktywna, ciepła,

<sup>44</sup> K. Malevič, *Suprematické zrcadlo. Texty k bezpředmětnosti*, Brody, Praha 1997, s. 176 n.

<sup>45</sup> M. Lamač, *Myšlenky moderních malířů*, Praha 1968, s. 32.



‘biała’. Swobodne linie proste są ruchliwe, ‘niebieskie’ i ‘żółte’. Płaszczyzna zaś jest u dołu ciężka, w górze lekka, w lewo jako ‘dal’, w prawo jako ‘dom’.<sup>46</sup> Rzeczywistość nie jest bezkształtna: kształty rzeczywistości są generowane, a dokonuje się to w aktach, które najpierw ją konstytuują – jest więc częściowa, aspektualna i wszystko to, co się z niej następnie wyłoni, nieodzownie zachowuje w sobie tę aspektualność.

Cézanne rozpoczął proces rozwoju współczesnego malarstwa, które osiąga szczyt w abstrakcji. Stąd należy malarstwu abstrakcyjnemu przydać paradoksalną charakterystykę: jest to malarstwo w najwyższym stopniu *realistyczne*. Świadomie narusza stosunek znak – oznaczane. Chce przypomnieć, że w pierwotnym widzeniu nic nie jest „na poczekaniu”, że w nim nie jest dane nic, co mogłoby być nazwane i zastąpione znakiem. Abstrakcja pokazuje, jak świat wzroku i widzenia całkowicie emancypuje się od języka oraz pojęcia. Rzeczywistość sama w sobie jest amorficzna, jest tylko możliwością X wizualnych ukształtowań, sama z siebie nie jest do spostrzegania, ale jest nieustaloną przestrzenią przyszłego widzenia.<sup>47</sup> „A ponieważ ilość kolorów i form jest nieskończona, to także ilość ich kombinacji jest nieskończona, a dotyczy to również efektów.”<sup>48</sup> Malarstwo abstrakcyjne „odprzedmiotowuje”: ukazuje samodzielną, konstytutywną rolę linii, kolorów i płaszczyzn. Malarstwo to, podobnie jak fenomenologia, zmierza do odsłonięcia warunków konstytucji przedmiotów. Linia, kolor czy płaszczyzna pojawiają się jako wyjściowe przesłanki naszego spostrzegania, jako potencja, z której rodzą się rzeczy i ich znaczenie. Nie są znakami, ale są przewodnikami artykulacji. Wzrok patrzącego (widza) sprawdza

---

<sup>46</sup> Ibid., s. 172.

<sup>47</sup> G. Boehm, „Abstraktion und Realität. Zum Verhältnis von Kunst und Kunstphilosophie in der Moderne”, *Philosophisches Jahrbuch*, 1990, Heft 2, s. 231 n. Powiązaniami fenomenologii ze współczesnym malarstwem zajmują się np. H. R. Sepp i M. Henry (por. np. H. R. Sepp, „Phänomenologische Reduktion und konkrete Kunst. Zur Affinität von Phänomenologie und moderner Malerei am Beispiel von Husserl und Kandinsky”, w: G. Scaramuzza (ed.), *La fenomenologia e le arti*, Milano 1991; M. Henry, „Die abstrakte Malerei und der Kosmos (Kandinsky)”, w: M. Henry, *Radikale Lebensphenomenologie*, Freiburg u. München 1992).

<sup>48</sup> M. Lamač, *Myšlenky moderních malířů*, Praha 1968, s. 173.

się na nich jako konstytutywna aktywność. Malarstwo abstrakcyjne przypomina o pierwotnej motoryce, przez którą mieścimy się w strukturze sytuacji. Stara się zastąpić oryginalne malarskie „środki” tym, co bez-pośrednie, z czym jesteśmy w kontakcie w swym cielesnym istnieniu. „Język” malarstwa abstrakcyjnego jest niesymboliczny. Jest osobliwą syntezą spostrzegania i ruchu. Sprowadza do jawności ruchem, pociągnięciami pędzla, osadza kinemy, demonstruje w archetypie to, z czym jesteśmy współobecni w naturalnym świecie. O ile malarstwo coś re-prezentuje (uobecnia), to są to pierwotne akty artykulacji, a obraz domaga się bynajmniej nie odczytywania (deszyfrowania umownych znaków i konwencjonalnych odniesień), lecz uczestnictwa, rewokacji przeżyć. Rozbudza podobne doświadczenie estetyczne (i estetyczne przeżycie), jakie miał na myśli Ingarden przy opisie konkretyzacji i obiektywizacji przedmiotowej warstwy dzieła literackiego. Uschematyzowane wyglądy dzieł literackich są właśnie owymi „liniami, płaszczyznami i kształtami” malarstwa abstrakcyjnego, zachęcającymi nas do ich aktywnego odbioru.

### VII. Zakończenie

Dane jakiejś rzeczy, które pokazują się jako niepełne, które odsyłają do tego, co w niej samo nie jest widoczne, ale co umożliwia jej przejawienie się, można uznać za *fenomen*. Już w tym określeniu widać, że fenomen różni się od znaku i że może być ono z powodzeniem zastosowane do trafnego przedstawienia sposobu dania będącego, korelatem kinematycznej artykulacji rzeczywistości.

Fenomen pokazuje bycie tego, co objawia, jednak nie do końca i jednoznacznie, a zatem wcale nie w re-prezentacji (w substytucji), jako znak. Jest obecnością w dyferencji do nieobecnego jako niepełnego oraz niejednoznacznego. Uobecnia się w nim to, co inaczej w swojej pełni obecne być nie może, co wobec tej obecności znajduje się w dystansie. Dlatego fenomenowi nie da się zastąpić znakiem, ponieważ ambicją znaku jest trwała obecna substytucja pełnych dat jakiegoś innego bytu. Derrida słusznie obawia się tej

redukcją funkcji znaku. W miejsce jego trwałej obecności przedstawia podobnie „trwałą” i podobnie „pełną” nieobecność śladu reprezentowanego bytu. Rzeczywistość Derridy rozpada się w sieć dyferencji, które nie mają żadnego oparcia. Odwrotnie niż „dyferencja fenomenologiczna”, która ma swoje oparcie w fenomenie.

Być fenomenem oznacza oczywiście być w korelacji, mieć intencjonalny biegun, czynnik będący w stanie wprowadzić byt w położenie, w którym się zjawia. Fenomen potrzebuje wyartykułowania sytuacji, aktywnej zmiany pozycji wobec tego kogoś, komu się coś w ogóle może zjawiać. Wykonawcami takiej artykulacji możemy być i my, ale zawsze tylko jako cielesne istoty. Jednostką cielesnej aktywności jest kinem. Do zrozumienia procedury zjawiania i znaczenia dyferencji fenomenologicznej nie wystarczy jednakże analiza mentalnych (a więc drugorzędnych) ustaleń tej cielesnej aktywności – czym zajmował się także Husserl – potrzebna jest analiza cielesnego ruchu ludzkiej istoty i intencjonalnej motoryki kinemu. W dziejach myśli fenomenologicznej można rzeczywiście zaobserwować interesujący rozwój poglądów od zwrócenia uwagi na aktywność „spozrzegania” do badań nad „działaniem” (nawet „egzystowaniem”) człowieka jako cielesnej istoty w świecie (Heidegger, Patočka, Fink, Merleau-Ponty, Lévinas). Ostatnio podobny rozwój – zasługujący na specjalną uwagę – dostrzegam także w filozofii analitycznej, chociaż ta wydaje się być tak odległa od fenomenologii. Również wypowiedź językowa jest obecnie coraz częściej pojmowana jako „akt mowy”, jednostka „działania komunikacyjnego”. Stwierdza się też (jak to na przykład czyni Quine), że mówić o języku można tylko przez deskrypcję działań wywoływanych przez wypowiedź językową.

Fenomen ma także zdolność odsyłania do jego początków: do możliwych horyzontów nieaktualności, z których powstał. Ma zdolność rewokowania doświadczenia artykulacji. Znak nie jest dynamiczny – nie jest w stanie odsyłać do czegoś, co byłoby niegotowe, co wzbudzałoby doświadczenie transcendencji tego, co dane. Odwołując się do przykładu z malarstwa, można powiedzieć tak: kiedy jabłko z martwej natury holenderskiego mistrza z XVII w. jest „znakiem”, który ma re-representować rzeczywisty byt, prowadzić spostrzeżenie do gotowego przedmiotu, to jabłko na obrazie Cézanne’a

jest „fenomenem” – pozwala ukazać to jabłko w horyzoncie niedookreśloności, w prowokacji kinemem, który musimy przy oglądaniu obrazu rewokować, abyśmy zrozumieli to, na co patrzymy. Holenderska martwa natura odsyła do „logiki” konwencji przyjętej przez nas dla pewnego rodzaju reprezentacji tego, co będące. Przeciwnie obraz Cézanne’a, który odsyła do „logiki” doświadczenia tego, co będące. Nie odsyła do gotowego przedmiotu, lecz do warunków przedmiotowości, do wachlarza możliwych wariacji jakiegoś bytu (jabłka) w zakresie, którego ów byt sam się domaga, do husserlowskiego *eidos* jabłka. *Eidos* ten to nie „przedmiot sam”, lecz styl, w którym przedmiot się prezentuje, reguła jego zjawiania się.

Dla fenomenologii wynika stąd, że noetyczno-noematyczną strukturę należy zastąpić strukturą kinematyczno-fenomenalną. Husserl był bliski takiemu stanowisku, ponieważ myślenie i spostrzeganie rozumiał jako aktywność (konstituowanie), a eidetyczne *data* pojmował jako inwariant (zatem jako wynik jakiejś artykulacji). Noezę natomiast pojmować należy jako węższy przypadek „kinezy”, a nie jako jedyną aktywność, jedyne źródło procedur wariacyjnych. Dopiero jako korelat *kinesis* (a nie *noesis*) byt staje się fenomenem.

Rzeczywistość przejawia się dla nas poprzez fenomeny i *właśnie dlatego* jesteśmy z nią w bezpośrednim kontakcie. Nie jesteśmy odcięci od świata klauzurą znaków, które miałyby swoją własną („faktyczną”) egzystencję także w nieobecności tego, co oznaczają. Nasze pierwotne doświadczenie świata jest fenomenalistyczne, wcale nie sygnałne, jest zatem bezpośrednio i niezapośredniczone. Wyjście z klauzury semiotycznej do rzeczywistości jest możliwe.

Za przejrzenie tłumaczenia i pomoc w ustaleniu terminologicznej poprawności tekstu dziękuję dr. hab. Bogdanowi Dembińskiemu i dr. Andrzejowi Norasowi z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego.

*Bogusław Szubert*