

# Przekłady





## Przekraczanie granic czasu: fenomenologia Merleau-Ponty'ego a teorie językoznawstwa kognitywnego

Współczesne językoznawstwo kognitywne twierdzi, że w wielu językach naturalnych abstrakcyjne pojęcie czasu wyraża się metonimiczną relacją, na którą składają się elementy takie, jak ukierunkowanie, nieodwracalność, ciągłość, podzielność, mierzalność, oraz jedna z dwóch możliwych wersji metafory czasu jako orientacja w przestrzeni: porusza się albo czas, albo obserwator. W *Fenomenologii percepcji* [wyd. 1945], Merleau-Ponty opowiada się za możliwością pojmowania tego, co określa mianem „pierwotnego doświadczenia” czasu, polegającą na badaniu, analizowaniu, porównywaniu i ocenianiu nie tyle samych metafor wyrażających pojęcie czasu, co badaniu ich przez pryzmat tego, co inni kognitywiści rozważali z punktu widzenia subiektywności, tworzenia pojęć i integracji pojęciowej. „Pierwotne doświadczenie” czasu jest możliwe dzięki naszemu ucieleśnieniu w świecie i leży u podstaw teorii ontologii ciała Merleau-Ponty'ego. Fakt, że jesteśmy raczej częścią („of”) świata, niż w nim tkwimy („in”), jest natomiast podstawą jego teorii czasu jako głębi. W niniejszym artykule pokażę jak fenomenologia czasu Merleau-Ponty'ego może:

- 1) wyjaśnić obraz istnienia czasu podany przez Lakoffa i Johnsona,
- 2) dostarczyć filozoficznych podstaw, które łączą różne współczesne lingwistyczne teorie kognitywne.

Złośliwości anglosasko-francuskie typu „oddać statwę wolności za bojadom” mają o wiele głębsze źródło niż mogą na to wskazywać ostatnie wydarzenia, a dowodami są następujące dwa fakty:

- wydanie *The Handbook of Western Philosophy* z 1998 roku zawiera tylko jedno krótkie odniesienie do Merleau-Ponty'ego, umieszczone we wstępie.
- George Lakoff i Mark Johnson także wymieniają Merleau-Ponty'ego tylko raz – na stronie 565, w ostatnim rozdziale książki *Philosophy in the Flesh* z 1999 roku.

Powyższe spostrzeżenia wskazują na dominację nurtu angloamerykańskiego nad równie ważnymi i wartościowymi prądami w filozoficznej myśli Zachodu. *The Handbook* usprawiedliwia pominięcia pewnych kon-

tyntalnych teorii ograniczeniami objętościowymi tekstu i dążeniem do przejrzystości przekazu. Lakoff i Johnson cytują jedynie wyrażenie Merleau-Ponty'ego „ciało świata” („flesh of the world”) nie rozwijając tego odniesienia do możliwych związków między własnym myśleniem a ontologią ciała Merleau-Ponty'ego. Przemilczenie przez Lakoffa i Johnsona tego wątku jest niefortunne. Zrównując zachodnią filozofię z tradycją angloamerykańską, autorzy nie tylko zniekształcili naturę tej pierwszej, ale także osłabili pozycję swoich własnych argumentów, traktując je jako rzecz zupełnie nową w historii zachodniej filozofii. Co gorsza, lekceważąc dalsze filozoficzne implikacje swego podejścia, narazili się na ryzyko jego całkowitego wykluczenia w taki sam obcesowy sposób, w jaki sami wykluczyli wszystko to, co nazywają zachodnią filozofią.

Zdumiewa mnie, jak mało uwagi poświęca się w kręgach językoznawców kognitywnych rozwojowi fenomenologii, jaki nastąpił w dwudziestym wieku, a szczególnie pracom Merleau-Ponty'ego. Już w swojej *Fenomenologii percepcji*, Merleau-Ponty przedstawiał filozofię alternatywną wobec dwóch sprzecznych stanowisk: racjonalizmu i empiryzmu, uważając, że oba wpadły w pułapkę obiektywizmu. Kolejne teksty, napisane tuż przed przedwczesną śmiercią w 1961 roku i opublikowane później w wersji angielskojęzycznej pt. *The Visible and Invisible* [wyd. ang. 1968] przynoszą dalsze rozwinięcie idei ontologii ciała. Oba stanowiska – atak na obiektywizm i rozwój ontologii ciała – uprzedzają późniejszą pracę Lakoffa i Johnsona i w wielu miejscach pokrywają się z teoriami amerykańskich kognitywistów z kręgu Lakoffa. Zbieżność między teorią Merleau-Ponty'ego a teoriami Lakoffa i Johnsona jest widoczna w ich stosunku do koncepcji czasu.

Jedną z głównych doktryn językoznawstwa kognitywnego w ujęciu amerykańskich kognitywistów jest założenie, że pojęcia takie jak miłość, piękno, moralność są pojmowane i wyrażane przede wszystkim za pomocą metaforycznego mapowania z konkretnego i ucieleśnionego doświadczenia. Przykładowo, w opisie Lakoffa i Johnsona [1999: 137-169], abstrakcyjne pojęcie czasu w wielu językach naturalnych wyrażane jest drogą metonimicznej relacji (opartej na korelacji zdarzeń określających czas takich jak kierunek, nieodwracalność, ciągłość, segmentacja, mierzalność) i jednej z dwóch możliwych wersji metafory CZAS TO ORIENTACJA W PRZESTRZENI, w której porusza się albo obserwator, albo sam czas. Zdaniem Lakoffa i Johnsona, wybór z metonimiczno-metaforycznego pojęcia czasu jednego aspektu, który miałby być poznawczo czy obiektywnie bardziej prawdziwy od innych, nie ma większego sensu. Wszystkie one mają swój udział w naszym rozumieniu samych siebie i świata, w którym żyjemy. Mimo to autorzy dokładają wszelkich starań, by dowieść, że czas nie jest wyłącznie konstruktem biologicznym, spo-

łecznym czy kulturowym. Ich zdaniem, metafora czasowo-przestrzenna „pociąga za sobą niemetaforyczne przewidywania, które mogą być weryfikowane, albo falsyfikowane”, jak w przypadku teorii względności Einsteina [1999: 160]. Wydaje się jednak, że w swoim opisie sami nie są pewni fizycznej czy naukowej rzeczywistości czasu: „nie możemy obserwować samego czasu – jeśli czas w ogóle istnieje jako samoistny byt” [1999: 138].

W rozdziale poświęconym czasowości w *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty omawia metafory czasu, które ponad pięćdziesiąt lat później Lakoff i Johnson opisują w swojej *Philosophy in the Flesh*. Jednak w przeciwieństwie do nich, Merleau-Ponty opowiada się za możliwością pojmowania tego, co określa mianem „pierwotnego doświadczenia” czasu, polegającego na badaniu, analizowaniu, porównywaniu i ocenianiu nie tyle samych metafor wyrażających pojęcie czasu, co badaniu ich przez pryzmat tego, co inni kognywiści rozważali z punktu widzenia subiektywności [Langacker 1987, 1991], tworzenia pojęć [Talmy 2000] i przestrzeni mentalnych [Fauconnier & Turner 2002]. W niniejszym artykule, omówię fenomenologię czasu Merleau-Ponty’ego przez pryzmat aktualnych teorii językoznawstwa kognitywnego, by wykazać, iż 1) drugie pokolenie teorii kognitywnych jest rzeczywiście głęboko zakorzenione w fenomenologii; 2) ontologia ciała Merleau-Ponty’ego nie tylko wyjaśnia trochę zagmatwany obraz istnienia czasu, prezentowany przez Lakoffa i Johnsona, ale także dostarcza filozoficznej podstawy mogącej posłużyć jako czynnik łączący różne teorie lingwistyczne, rozwijane w kręgach amerykańskich kognitywistów.

W rozdziale o czasie w *Philosophy in the Flesh*, Lakoff i Johnson odkrywczą wskazują na różne metafory, używane do konstruowania pojęcia czasu, odróżniając przy tym elementy o charakterze uniwersalnym od elementów uwarunkowanych kulturowo. Ich zdaniem, nie potrafimy pojmować czasu w sposób inny niż metaforyczny, co jednak nie oznacza, że te pojęcia nie mogą być równocześnie „celne” czy prawdziwe. Wydaje się, że są one prawdziwe, kiedy budujemy nasze systemy kulturowe przy użyciu metafor urzeczowiających czas, co przejawia się na przykład w istniejącej w naszej kulturze praktyce liczenia czasu, czy kiedy metafory czasu okazują się głęboko motywowane i niearbitralne, co ma miejsce w przypadku metafor przestrzennych, które, zdaniem Lakoffa i Johnsona [1999: 168], są „zakotwiczone w naszych ciałach i umysłach w nieustannym cielesnym doświadczeniu”. Koncentrując uwagę przede wszystkim na konceptualnej konstrukcji metafory, Lakoff i Johnson pozostawiają otwartą kwestię doświadczenia rekonstrukcyjnego, nie dociekając co to znaczy, że niektóre metafory są głęboko motywowane swoim ucieleśnieniem, inne zaś – nie? Innymi słowy, co sprawia, że jedna meta-

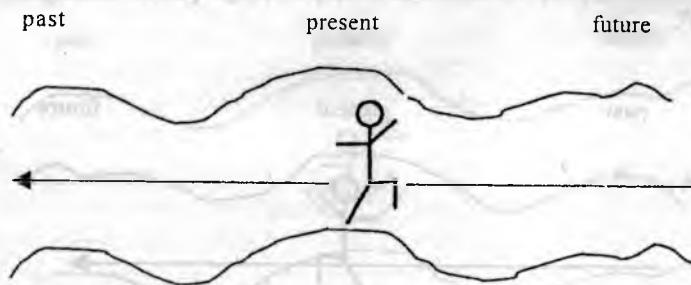
fora jest celniejsza od innej? Ponieważ nie badają oni doświadczenia prekonstruktywnego, ich wyjaśnienie procesu tworzenia metafory wystawia się na zarzut Kartezjańskiego dualizmu, który wszelkimi sposobami odrzucają. Tak jak metafora PRZEWODU jest myląca w zastosowaniu do komunikacji, gdyż przedstawia idee jako rzeczy, które mogą być przekazywane z jednego umysłu do drugiego, tak proponowana przez Lakoffa i Johnsona metafora POJEMNIKA w zastosowaniu do czasu jako miejsca w przestrzeni urzeczowia zarówno czas, jak i przestrzeń jako niezależne byty, z których jeden może zawierać się „w” drugim. Wydaje się, że Lakoff i Johnson traktują przestrzeń dosłownie: jako coś, co jest nam dane w określonym kształcie, coś, co samo w sobie jest niemetaforyczne. W *Philosophy in the Flesh* nie ma rozdziału poświęconego metaforycznej przestrzeni, który odpowiadałby rozdziałowi o metaforycznym czasie, jak w *Fenomenologii percepcji*. W rezultacie Lakoff i Johnson podają nam jedynie część teorii o kognitywnym ucieleśnieniu, czy też, jak o tym mówi Merleau-Ponty, „zmysłowe”, „cielesne” idee ucieleśnionego poznania.

W tym krótkim artykule nie jestem w stanie w pełni przedstawić tezy Merleau-Ponty’ego; po taki pełny obraz warto sięgnąć do jego pism. Jednakże dołożę wszelkich starań, by w skrócie omówić ideę ucieleśnionego poznania w odniesieniu do pojęcia czasu, aby pokazać, że potwierdza ona podejście językoznawców kognitywnych do kognitywnego ucieleśnienia oraz je rozwija i wyjaśnia.

Pierwsza uwaga, jaką czyni Merleau-Ponty w rozdziale dotyczącym przestrzeni, wskazuje na fakt, iż nie istnieje coś takiego, jak absolutna orientacja w przestrzeni, niezależna od naszej cielesnej w niej obecności. Przykładowo, pojęcia „góra” i „dół” nie istnieją niezależnie od poczucia kierunku percypującego podmiotu. Merleau-Ponty omawia eksperymenty, w których polecano badanym nałożyć okulary, odwracające widziany obraz o 180 stopni, lub pokazywano im pokój przez lustro, które odchyła obraz o 45 stopni od pionu. Początkowo badany czuł się zdezorientowany, ale po chwili dopasowywał się, tak jakby jego ciało dostosowywało się do nowego położenia. Metafory pojęciowe Lakoffa i Johnsona nie są zatem prostym odwzorowaniem naszego konkretnego doświadczenia na myślenie abstrakcyjne. Konkretnie doświadczenie samo w sobie ma charakter metaforyczny lub „emblematyczny”. Jak zauważa Merleau-Ponty, „ruch w górę jako kierunek w przestrzeni fizycznej i ruch pragnienia dążącego do swojego celu wzajemnie się symbolizują, ponieważ oba wyrażają tę samą istotną strukturę naszego bytu jako bytu usytuowanego wobec pewnego środowiska, a widzieliśmy już, że ta struktura nadaje sens kierunkom w górę i w dół w świecie fizycznym” (2001: 309). Innymi słowy, ukierunkowanie nie jest czymś, co stanowi część przestrzeni samej w sobie, ale wynika z faktu, że „jesteśmy zakotwiczeni w naszych ciałach

i umysłach i ciągle cieleśnie doświadczani”. W swoim traktowaniu przestrzeni, Merleau-Ponty wyprzedza Langackerowską orientację figura-tło w gramatyce kognitywnej, pojęcie fikcyjnego ruchu w semantyce kognitywnej Talmy’ego, czy usytuowanego ucieleśnienia u Zlateva – teorie, które podkreślają znaczenie rozpoznania sposobu, w jaki przestrzeń jest konfigurowana z perspektywy kotwiczenia i punktu widzenia postrzegającego podmiotu.

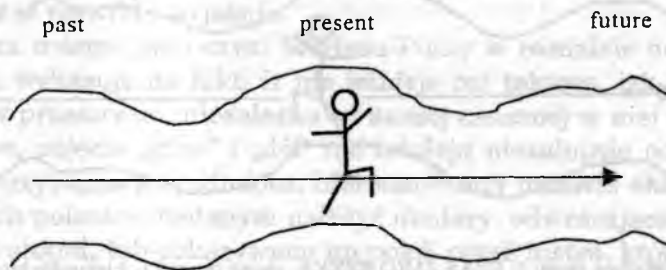
By pokazać, w jaki sposób rozumienie ukierunkowanej przestrzeni przez Merleau-Ponty’ego wyjaśnia i pogłębia orientacyjne metafory czasu Lakoffa i Johnsona, powinien wystarczyć jeden przykład. Ukierunkowanie czy też linearność jest jednym z atrybutów, przypisywanych czasowi przez Lakoffa i Johnsona. Ale czas przecież nie jest bardziej linearny niż przestrzeń. Omawiając metaforę czasu jako rzeki, która przepływa obok nas, Lakoff i Johnson opisują ją w następujący sposób [1999: 158]: „teraźniejszość jest częścią rzeki, która nas mija, przyszłość stanowi tę część rzeki, która płynie w naszym kierunku, natomiast przeszłość jest tą częścią, która już przepłynęła przez miejsce, w którym stoimy. (rys. 1)



Rys. 1. Metafora czasu 1: CZAS JAKO RZEKA: stojąc twarzą w kierunku biegu rzeki

Jak zobaczymy, ta orientacja jest spójna z wizją Merleau-Ponty’ego. Dzieje się tak, ponieważ obserwator stoi twarzą w kierunku biegu rzeki. Innymi słowy, przeszłość, teraźniejszość i przyszłość są tutaj utożsamiane z perspektywą obserwatora, który patrzy na zbliżającą się wodę jak na coś, co jest przyszłością względem jego doświadczenia, zaś wodę, która przepłynęła, postrzega jako swoje minione doświadczenie. Jeśli natomiast patrzący jest zwrócony w tym samym kierunku, w którym płynie rzeka, wówczas czas, zdaniem Merleau-Ponty’ego [2001: 432], „płynie z przeszłości ku teraźniejszości i przyszłości. Teraźniejszość jest konsekwencją przeszłości, a przyszłość konsekwencją teraźniejszości” (rys. 2).

Tutaj przeszłość, terażniejszość i przyszłość raczej kojarzone są z biegiem rzeki niż perspektywą obserwatora. Kiedy myślimy o wodzie, która wypłynęła ze swojego źródła w górach przed kilkoma dniami, w gruncie rzeczy umieszczamy obserwatora na wcześniejszej scenie, w chwili, gdy ta woda się pojawia (czy też, używając terminów Fauconniera i Turnera, dokonujemy projekcji na przestrzeń mentalną inną niż przestrzeń rzeczywista, w której jesteśmy zakotwiczeni). W obu przypadkach metafory CZAS TO RZĘKA, zarówno wówczas, gdy kierunek biegnie od przeszłości do przyszłości, czy od przyszłości do przeszłości, metafory wynikają się z pozycji, w jakiej umieszczamy obserwatora na scenie zdarzeń. Nasza percepcja poruszającego się czasu zależy od tego, jak ustawimy obserwatora. Metafora czasu płynącego z przeszłości przez terażniejszość do przyszłości jest mniej celna od metafory, w której czas płynie z przyszłości, przez terażniejszość do przeszłości, gdyż sami jesteśmy istotami czasowymi i konstytuujemy czas zawsze z własnej perspektywy. Jesteśmy wprawdzie zakotwiczeni w rzeczywistej przestrzeni terażniejszości, ale w ujęciu Merleau-Ponty'ego [2001: 433], to nie przeszłość „popycha terażniejszość i to nie terażniejszość popycha przyszłość do bycia; przyszłość nie rodzi się za obserwatorem, powstaje przed nim jak burza na horyzoncie”.



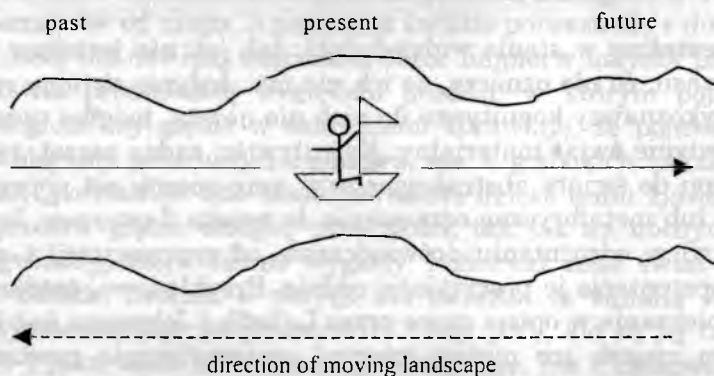
Rys. 2. Metafora 2: CZAS TO RZĘKA. Stojąc twarzą w kierunku biegu rzeki

Warto zauważyć, że obie metafory czasu umiejscawiają obserwatora na brzegu, z którego patrzy on jak płynie rzeka czasu. Jest to jednak mylące, gdyż zakłada, że obserwator jest nieruchomy w czasie, oddzielony od zjawiska jego przepływu. Metafora poruszającego się obserwatora u Lakoffa i Johnsona konceptualizuje czas jako krajobraz, w którym się on porusza. Merleau-Ponty ujmuje to następująco [2001: 433]: „jeżeli obserwator, umieszczony w łodzi, płynie z biegiem wody, można wprawdzie powiedzieć, że płynie z prądem ku swojej przyszłości, ale przyszłość to nowe widoki, które czekają na niego u ujścia rzeki, a bieg czasu nie



jest już samym strumieniem: to rozwijanie się krajobrazów dla obserwatora w ruchu” (rys. 3).

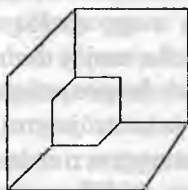
Mimo że ta metafora nadal zawiera pojęcie linearnego ukierunkowania, umiejscawia przynajmniej obserwatora w tym nurcie i wprowadza pojęcie czasu, który nie jest „systemem obiektywnych pozycji, przez które przechodzimy, ale ruchomym środowiskiem” [Merleau-Ponty 2001: 441], którego doświadczamy albo jako oddalającego się od nas, albo zbliżającego się, podczas gdy my sami jesteśmy w ruchu. Oznacza to, że metafora czasu jako krajobrazu nie jest bardziej statyczna niż metafora płynącej rzeki. Wprowadza natomiast do metafory czasu nowy, przestrzenny wymiar, czyli odległość nieliniarną, „głębę”. To ruch umożliwia nam postrzeganie głębi. To, że mogę rozłożyć ramiona i dotknąć ściany w moim gabinecie, wprowadza do mojej dwuwymiarowej percepcji przestrzeni trzeci wymiar. Zdolność do postrzegania przestrzeni za pomocą ruchu sprzyja myśleniu o niej jako trójwymiarowym pojemniku. Ale poprzez takie działania wprowadzamy w naszą metaforyczną reprezentację świata ideę statyczności, widząc go jako pojemnik z granicami czy ograniczeniami. Nieadekwatność tego pojęcia, której istota tkwi w rozróżnieniu między granicami a horyzontami, ujawnia właśnie czas.



Rys. 3. Ruch poruszającego się krajobrazu  
Metafora 3: CZAS TO RZEKA: płynąc z nurtem rzeki

Mówienie o granicach implikuje ich przestrzenne istnienie w ramach wyznaczonego ograniczenia. Natomiast horyzonty, na które wskazuje Merleau-Ponty, zawierają wymiar przestrzenno-czasowy nieskończonej perspektywy czy głębi. Jak zauważa James P. Carse w książce *Finite and Infinite Games* [1980: 70], „nie sposób dotrzeć do horyzontu. Nie stanowi on bowiem ani linii, ani sam nie zajmuje żadnego miejsca, nie ogranicza przestrzeni. Jego umiejscowienie jest zawsze zależne od miejsca, z którego się na niego patrzy. Ruch w kierunku horyzontu jest usta-

nawianiem nowego horyzontu”. Tę nieskończoną perspektywę, głębię, daje nam potencjalność ruchu. Merleau-Ponty twierdzi, że właśnie czas wnosi wymiar głębi do dwuwymiarowej przestrzeni, którą zamieszkujemy. Jego pojęcie głębi można rozumieć w kategoriach odwróconego układu figura-tło – jak na rysunku sześciangu, będącego przykładem złudzenia optycznego, a więc którego nie jesteśmy w stanie równocześnie oglądać z obu perspektyw. Nasza fizyczna percepcja tego sześciangu pojawia się lub znika w zależności od tego, czy widzimy trójwymiarowe pudełko w rogu otwartego pojemnika, czy sześciang wycięty z trójwymiarowego pudła (rys. 4).



Rys. 4. Rysunek sześciangu, będący przykładem złudzenia optycznego (oparty na szkicu Anthony'ego J. Steinbocka, 1987. Pojęcie głębi Merleau-Ponty'ego. *Philosophy Today* 31: 339)

Nie jesteśmy w stanie widzieć głębi, tak jak nie jesteśmy w stanie widzieć czasu, co nie oznacza, że ich nie ma. Jedynie skrajny materialista, a językoznawcy kognitywni do nich nie należą, mógłby twierdzić, że istnieje jedynie świat materialny. Kognitywiści sądzą raczej, że nie mamy dostępu do świata abstrakcyjnego w inny sposób niż poprzez metonimiczne lub metaforyczne odniesienie do świata fizycznego. Istota problemu tkwi w odróżnianiu doświadczenia od reprezentacji i w ocenie, która reprezentacja je precyzyjniej oddaje. Przykładowo, źródłem możliwości zamieszania w opisie czasu przez Lakoffa i Johnsona jest jego definicja jako czegoś, „co można mierzyć systematycznie powtarzalnymi umysłowymi zdarzeniami”. W efekcie, traktujemy zdarzenia i ruch jako coś bardziej podstawowego od czasu, dzięki czemu pojęcie czasu budowane jest za pomocą metonimicznych połączeń ze zdarzeniami i metaforycznej konceptualizacji przestrzeni. I po raz kolejny, Merleau-Ponty [2001: 436] pokazuje, że jest to jedynie część większej całości. Dokonuje rozróżnienia między czasem ukonstytuowanym a doświadczanym, przy czym czas ukonstytuowany „to nie sam czas, to jego końcowy zapis, to rezultat jego *mijania*, które obiektywne myślenie zawsze już zakłada, ale którego nie potrafi uchwycić”. Z drugiej strony, doświadczanie czasu to czas, „w którym uczę się, czym jest samo przemijanie lub samo wydarzanie się” [2001: 436], który zawsze właśnie się staje i nigdy się nie kończy.

To konstrukcja czasu, a nie jego doświadczanie, prowadzi nas do błędnej jego reprezentacji w kategoriach Heideggera, jako „następstwa punktowych *teraz* (*Nacheinander der Jetztpunkte*)” [Merleau-Ponty 2001: 433]. Budując czas jako serię punktów, pomijamy fakt, że figury i punkty nie istnieją bez tła lub pola, na co wskazuje Langacker w swojej pracy. Cytując Merleau-Ponty’ego [2001: 120]: „każda postać ukazuje się na podwójnym horyzoncie przestrzeni zewnętrznej i przestrzeni cielesnej. Musimy zatem odrzucić jako abstrakcyjną każdą analizę przestrzeni cielesnej, która uwzględnia tylko postacie i punkty, ponieważ postacie i punkty nie mogą ani zostać pomyślane, ani w ogóle być bez horyzontów”.

Tak jak rozumiem myśl Merleau-Ponty’ego, przestrzeń nie jest statycznym pojemnikiem na przedmioty materialne w świecie oraz nie istnieje niezależnie od czasu. Absurdem jest traktowanie zdarzeń i ruchu jako czegoś bardziej podstawowego od czasu, co czynią Lakoff i Johnson, gdyż bez czasu nie mogłyby być ani zdarzeń, ani ruchu. Rozważmy przykład typowej amerykańskiej burzy. Rozbłyskują błyskawice, a obserwator zaczyna odliczać sekundy – jedna, druga, trzecia – zanim usłyszy odgłos grzmotu. Jedna sekunda to w dużym przybliżeniu jeden kilometr, więc obserwator wnioskuje, że uderzenie pioruna nastąpiło w odległości trzech kilometrów od niego. A ponieważ światło porusza się z dużo większą prędkością niż dźwięk, więc obserwator najpierw usłyszy piorun, co jest właściwie przeszłością względem punktu, w którym pojawił się błysk. Odległość czy głębina w skali ziemi sprawiają, że pojawienie się światła odbieramy jako natychmiastowe, ale w głębokich zakamarkach przestrzeni, „potrzebuje ono czasu”. Właśnie dzięki temu zjawisku możemy spojrzeć w głębie odległej przeszłości, tak jak na nocnym niebie widzimy gwiazdy, które dawno wygasły. Ponieważ nasz świat porusza się wokół Słońca, zmiana w pozycji ma związek ze zmianą w czasie. Przedmioty nie istnieją „w przestrzeni” (ang. „in”), ale są jej częściami (ang. „of”). I jako takie są zarówno przestrzenne, jak i czasowe. Stanowiąc byty kognitywnie ucieleśnione, nie istniejemy w czasie i przestrzeni, ale jesteśmy częścią czasu i przestrzeni. Obecność w świecie jest obecnością w nas samych. Natomiast świadomość i subiektywność pojawiają się w konsekwencji naszej czasowości.

Widzimy, bo można zobaczyć nas, czujemy, gdyż jesteśmy odczuwani. Dwoistość, dwie strony ciała, połączenie tego, co zmysłowe – z tym, co odbierane zmysłami (*sentants – sensibles*) tworzy ciało świata, nie materialne, jak na ogół rozumiemy to słowo, ale to, które definiuje Merleau-Ponty: „Tkanka cielesności nie jest materią, nie jest umysłem, nie jest substancją. Można by ją określić starym terminem «żywiół», [...] w sensie *rzeczy ogólnej*, w pół drogi między przestrzenno-czasowym indywiduum a ideą, jako coś będącego jakby wcieloną zasadą, która nanosi pewien

styl bycia wszędzie, gdzie występuje choćby jej cząstka. Tkanka cielesności jest w tym sensie «żywołem» Bytu». Merleau-Ponty, M. [1996: 144]. Właśnie ontologia ciała, z jego ograniczonymi krawędziami i rozwijającą się głębią („kognitywna nieświadomość” Lakoffa i Johnsona, „ukryta złożoność umysłu Fauconniera i Turnera), leży u podstaw pojęć przestrzeni i czasu rozumianych jako różne perspektywy naszej obecności w świecie, jako części świata Merleau-Ponty’ego. Zatem, kiedy Merleau-Ponty używa określeń „w przestrzeni”, „w czasie”, „w sobie”, „w ciele”, nie oznacza to, że rozumie je w kategoriach pojemnika, ale – na co wskazuje Sue Cataldi [1993: 174] jako uczestnictwo w „przestrzeni zmysłowej”, w emocjonalnej głębi”.

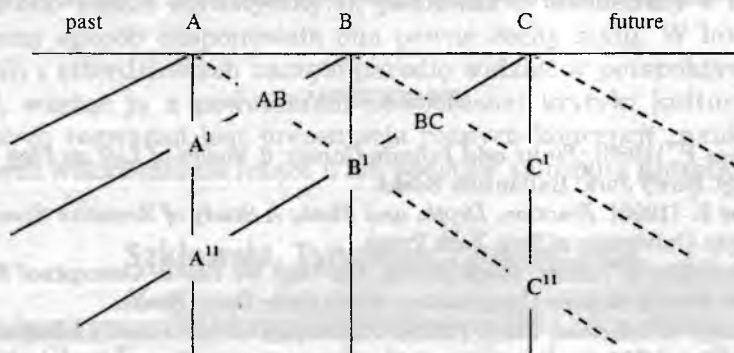
Rzecz w tym, jak to ujmuje Merleau-Ponty [2001: 437], „by rozjaśnić ów czas *in statu nascendi*, czas, który się jawi, który jest milcząco zakładany w *pojęciu* czasu, i który nie jest przedmiotem naszej wiedzy, ale wymiarem naszego bycia”. Lakoff i Johnson [1999: 160] twierdzą, że dostrzeganie czasu jako wymiaru w czasowo-przestrzennym continuum (teoria względności Einsteina), nadal oznacza myślenie metaforyczne, ponieważ dosłowne odczytanie oznaczałoby, że „przeszłość, terażniejszość i przyszłość istnieją równocześnie”, co jest absurdem. Mimo to, ich zdaniem, „nie czyni to ogólnej relatywności teorii względności ani fałszywą, ani zmyśloną, ani subiektywną, gdyż jej metafory nadal mogą być celne”. Pojawia się pytanie, dlaczego metafora, w której czas jest wymiarem jest celniejsza, pytanie, na które Lakoff i Johnson unikają odpowiedzi, poza komentarzem, iż „może ona pociągać za sobą niemetaforyczne przewidywania, które mogą być weryfikowane, albo falsyfikowane” [1999: 160], co nie rozwiązuje problemu, gdyż do naukowego sprawdzenia też nieunikniona byłaby obiektywizacja świata. Brakujący element tej układanki wprowadza ontologia ciała Merleau-Ponty’ego: odpowiada na pytanie, jak obiektywizujemy świat i samych siebie nie zakładając przy tym rzeczywistości niezależnej od umysłu.

Co by oznaczało, gdyby przeszłość, terażniejszość i przyszłość istniały „równocześnie”? Przypomnijmy, że czas nie jest ani linearny, ani powtarzalny. Wprowadza to do przestrzeni wymiar głębi (schematy są mylące, ponieważ maskują głębię). Przypomnijmy także, że czas, podobnie jak przestrzeń, stanowi część naszego świata. Pamiętajmy też, że również my, jako część naszego świata, jesteśmy częścią czasu i przestrzeni oraz je konstytuujemy. Oznacza to, że jesteśmy zakotwiczeni w naszej rzeczywistej przestrzeni terażniejszości, która zawiera w sobie zarówno przeszłość, jak i przyszłość.

Kiedy przypominamy sobie coś z naszej przeszłości, przedstawiamy przeszłość w terażniejszości. Owo przedstawienie istnieje w terażniejszości, a nie w przeszłości. Podobnie, kiedy planujemy coś w przyszłości,

przenosimy ideę przyszłości do terażniejszości. Są to Husserlowskie wyglądy (*Abschattungen*), rozumiane nie jako znaki pierwotnego znaczenia, ale raczej to, co sprawia, że pierwotne znaczenie staje się przezroczyście, widoczne dzięki AI, AII itd. (rys. 5).

Kiedy przenosimy się myślami w przyszłość z naszego zakotwiczenia w terażniejszości, projektujemy, co stanie się terażniejszością, a następnie przeszłością. Innymi słowy, rys. 5 jest mylący, gdyż może sugerować, że istnieją odrębne momenty w czasie: A, B, C. Merleau-Ponty [2001: 440] twierdzi, że „chwile A, B, C nie są kolejno, ale zaczynają odróżniać się od siebie”, gdy B „rozpada się” czy też „dezintegruje” w B<sup>I</sup>, A w A<sup>I</sup>, a C jest w procesie rozpadu w C<sup>I</sup> i C<sup>II</sup>. Na rys. 5 B<sup>I</sup> jest punktem (odnoszącym się do wszystkich „punktów” w polu czasu), w którym zawiera się nie tylko „aktualna chwila”, ale który rozpada się także i dezintegruje w AB<sup>II</sup> jako przyszła projekcja z A na BC i przeszła projekcja z C. Oznacza to, że przeszłość „nie jest przeszłością, ani przyszłość przyszłością” [2001: 442]. Istnieją tylko wtedy, kiedy podmiot narusza wymiar czasu, wprowadzając perspektywę bliską i odległą, obecność i nieobecność. A podmiot czyni to właśnie dlatego, że sam stanowi część czasu.



Rys. 5. Głębina czasu (dostosowany z Husserla [Zeitbewusstsein 22, cytowany przez Merleau-Ponty'ego 2001: 438] razem z pojęciem czasu Merleau-Ponty'ego jako siatki intencjonalności, zawierającej zarówno retencje, jak i protencje.

Linia pozioma: seria „teraz”. Linie skośne po lewej: *Abschattungen* tych „teraz” widzianych z perspektywy późniejszego „teraz”. Linie skośne po prawej: *Abschattungen* przyszłych „teraz” widzianych z perspektywy późniejszego „teraz”. Linie pionowe: kolejne *Abschattungen* tego samego „teraz”.

Tak więc Lakoff i Johnson mają rację twierdząc, że fałszywe jest myślenie o przeszłości, terażniejszości i przyszłości jako czymś trwającym w tym samym czasie, i to nie dlatego, że możemy przedstawiać czas metaforycznie, ale ponieważ „to czas pozwala pomyśleć byt” [2001: 452]. To fenomenologia czasu, przestrzeni i bytu Merleau-Ponty'ego wyjaśnia,

dłaczego racjonalne i empiryczne nurty w filozofii angloamerykańskiej są błędne. Nie dlatego, że metaforycznie ujmują świat, ale z powodu poszczególnych metafor, których używają do jego opisu. Merleau-Ponty zauważa [2001: 451-452], że „świat taki, jaki próbowaliśmy go pokazać, świat, jako pierwotna jedność wszystkich naszych doświadczeń na horyzoncie naszego życia i jako jedyny cel wszystkich naszych projektów, nie jest już widzialnym rozwijaniem się konstytuującej Myśli ani przypadkowym połączeniem części, ani rzecz jasna, operacją Myśli sprawującej władzę nad obojętną materią, lecz ojczyzną wszelkiej racjonalności”.

O fenomenologii Merleau-Ponty’ego można, a nawet należałoby powiedzieć o wiele więcej, ale żywię nadzieję, że to krótkie i niezwykle szkicowe zaprezentowanie zagadnienia pokazuje, w jaki sposób może ona rzeczywiście potwierdzić i pogłębić (gra słów niezamierzona [głębia jako ten trzeci wymiar czasu]) teorię metafory pojęciowej Lakoffa i Johnsona, ukazując jej zakotwiczenie w subiektywności, tworzeniu pojęć i przestrzeniach mentalnych ucieleśnionego bytu. I Merleau-Ponty, i językoznawcy kognitywni przyznają, że struktura naszego umysłu i ciała oraz doświadczenie bycia w świecie pozwalają nam myśleć w taki sposób, w jaki to robimy, tworzyć pojęcia czasu i przestrzeni, a także pojęcia nas samych.

#### BIBLIOGRAFIA

- Carse, James P. [1986]. *Finite and Infinite Games: a Vision of Life as Play and Possibility*. Nowy Jork: Ballantine Books.
- Cataldi, Sue L. [1993]. *Emotion, Depth, and Flesh: A Study of Sensitive Space*. Albany: State University of New York Press.
- Fauconnier, Gilles & Turner, Mark [2002]. *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. Nowy Jork: Basic Books.
- Lakoff, George & Johnson, Mark [1998]. *Philosophy in the Flesh*. Chicago/Londyn: University of Chicago Press.
- Langacker, Ronald W. [1987]. *Foundations of Cognitive Grammar*. T. I. *Theoretical Perspective*. Stanford: Stanford University Press.
- Langacker, Ronald W. [1991]. *Foundations of Cognitive Grammar*. T. II. *Descriptive Application*. Stanford: Stanford University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice [2001]. *Fenomenologia percepcji*. Tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Aletheia.
- Merleau-Ponty, Maurice [1996]. *Widzialne i niewidzialne*. Tłum. I. Lorenz, Warszawa: Aletheia.
- Talmy, Leonard [2000]. *Toward a Cognitive Semantics*. T. I., *Concept Structuring Systems*, t. II, *Typology and Process in Concept Structuring*. Cambridge, MA/Londyn: The MIT Press.
- Zlatev, Jordan [1997]. *Situated in the Emergence of Spatial Meaning*. Sztokholm: Gotab.

Przełożyła Małgorzata Majewska