

Rafał Michalski
Toruń

W poszukiwaniu „rajskich imion” – antropologia filozoficzna wobec problemu genezy języka

Pytanie o „rajskie imiona” nie dotyczy jakiegoś uprzywilejowanego zbioru nazw, magicznych zaklęć, ale samego słowa – słowa jako takiego. W jednym z wczesnych tekstów Maksa Schelera czytamy:

„Słowo jest prafenomenem. Jest założeniem sensu i dlatego zarazem także podstawowym środkiem wszelkiego poznania wszelkiej możliwej historii, która jako taka jest [...] ciągłością świadomości i sensu dotyczącą jakiegoś przebiegu bytu i działania się, która co do swej istoty jest już ukonstytuowana przez słowo. Ponieważ właśnie słowo konstytuuje wszelką historię, ono samo nie ma historii.”¹

Słowo stanowi dla Schelera intencjonalną jedność sensu i znaku, która leży u podłoża zarówno rozumienia, jak i ludzkiej historii. Dzieje jako czasowy proces, jako następstwo niepowtarzalnych zdarzeń, nie dają się ująć w żadnej naoczności. W istocie możemy mówić jedynie o nawarstwiający się w języku sensie, czyli swoistej historii-opowieści. Nauki historyczne snują zatem różne „historie”, językoznawstwo tropi przesunięcia w ramach sensu bądź znaku (materiału akustycznego), a filozofia dodatkowo pyta się o to, czym jest sens. Rzadko kto zajmuje się jednak samym słowem, które w perspektywie fenomenologicznej poprzedza zarówno sens, jak i znak. Według Schelera słowo odsyła do idealnego wymiaru znaczenia, które może ucieleśniać się w rozmaitych materiałach zmysłowych (akustycznych, motorycznych czy optycznych). Walter Benjamin, wychodząc z podobnego stanowiska, nie interesuje się ejdetyczną strukturą języka. Słowo jest dla niego swoistym oknem, które otwiera widok na „rajskie imiona” – skumulowane w pamięci obrazy najstarszych doświadczeń jednostki. Pytanie

¹ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 20.

o „rajskie imiona” dotyczy zatem genezy konkretnej jednostkowej mowy oraz jej związku z językiem intersubiektywnej komunikacji. Motyw ten spotykamy u zarania klasycznej antropologii filozoficznej, która, począwszy od Herdera, pyta o pochodzenie ludzkiej mowy, licząc, że dzięki temu znajdzie coś istotnego dla zrozumienia kondycji *homo sapiens*.

Co ważkiego dla filozofii kryje się w tego rodzaju rozważaniach? Stwierdzenie, że jednostka dysponuje prywatnym językiem, którego źródła tkwią we wczesnej fazie ontogenezy, wydaje się na tzw. pierwszy rzut oka truizmem. Zarówno Walter Benjamin, jak i Arnold Gehlen podkreślają jednak, że zbadanie związku między początkową fazą rozwoju mowy a jej „dojrzałą”, gramatycznie poprawną postacią może odsłonić nową perspektywę w badaniach nad ludzkim myśleniem.

Benjamin opisuje akt językowy, posługując się pojęciem intencjonalności². Podstawową jednostką wypowiedzi jest słowo. Na drodze abstrakcji można wyodrębnić w nim pewien określony, trwający w czasie kompleks dźwiękowy, czyli znak, oraz powiązaną z nim intencję. Przedmiotem intencji niesionej przez słowo jest pojęcie – osadzone w pamięci wyobrażenie, w którym dokonuje się identyfikacja obiektu, wypełnianie sensu wskazywanego przez akustyczny znak. „Zazwyczaj myślimy w intencjach, niekiedy za pomocą pojęć, jednakże nigdy w pojęciach.”³ Słowa wypowiedziane w wewnętrznym bądź zewnętrznym dialogu wywołują złożony ruch intencji utożsamiany przez Benjamina z procesem myślenia. Intencja, która kieruje się ku ustalonemu już z góry pojęciu, to komunikat. Język komunikacji nie odsłania nowych aspektów rzeczywistości, lecz reprodukuje własne struktury. Istotą jego przekazu jest abstrakcyjna informacja. Mówienie, podobnie jak poznawanie, staje się w takiej perspektywie przywołaniem znaczeń już ustalonych, ruchem powtórzenia tego, co już zostało powiedziane bądź poznane. Korzystając z terminologii Husserla, można powiedzieć, że wypowiedź w swojej aktualności to rodzaj *n o e z y* skorelowanej z *n o e m a t e m*⁴. Pojęcie jako pewna struktura *n o e m a t y c z n a* nie zawiera w sobie wyłącznie zsyntetyzowanych treści, ale pośrednio również treści, które nie zostały poddane abstrakcyjnej obróbce i pasywnie „oczekują” na właściwe słowo. Słowo to nie może łączyć się z intencjonalnością nakierowaną na pojęcie, gdyż należałoby wówczas do dziedziny poznania, ta z kolei konstytuuje się na podstawie

² W. Benjamin, *Fragmente vermischten Inhalts* – tekst zawarty w szóstym tomie *Dziel Zebranych*, w: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. I-VII, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. Main 1972-1989, ss. 7-31. W dalszej części tekstu będę używał skrótów analogicznie do niniejszego przypisu – W. Benjamin, GS VI, ss. 7-31.

³ W. Benjamin, GS VI, s. 13.

⁴ W filozofii Husserla *n o e z a* stanowi ten moment aktu intencjonalnego, który nasycza sensem materiał danyhyletycznych (wraźeniowych), prowadząc do powstania świadomości czegoś. *N o e m a t* zaś to przedmiotowy odpowiednik *noezy* (przeżycia), który Husserl odróżnia od samego przedmiotu (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967, ss. 289-323).

cech ogólnych i kwantyfikowalnych. Z drugiej strony, niezwerbalizowane treści nie mogą zostać wyartykułowane w języku bez pośrednictwa intencji. Paradoks ten Benjamin próbuje rozwiązać za pomocą koncepcji „rajskiego imienia”.

W duchu fenomenologicznym filozof stwierdza, że jedynym światem dostępnym człowiekowi jest świat dla nas, a kwestia tego, jak on prezentuje się sam w sobie, jest nierozstrzygalna. W istocie zewnętrzne rzeczy i subiektywne wyobrażenia utworzone są z tej samej materii – „materii przeżycia”. Poznanie przywodzi na myśl proces samoczynnej translacji języka rzeczy na język subiektywnych obrazów, a następnie słów, pojęć i znaków. Nie można wyznaczyć granicy pomiędzy zmysłowymi treściami i czystymi pojęciami – zasadniczo stanowią one bieguny tego samego kontinuum. Język porządkuje, a zarazem różnicuje treści należące do strumienia przeżyć, odpowiadając za wtórne wyodrębnienie obszaru tego, co podmiotowe i przedmiotowe.

We wczesnej fazie twórczości Benjamin „rajskie imię” oznaczało podstawowy składnik prajęzyka, który leży u podstaw wszystkich języków empirycznych. Imiona nadawane rzeczom przez pierwszego człowieka ujawniały w wymiarze akustycznym ich materialną esencję. Po upadku Adama i katastrofie wieży Babel człowiek zatracił zdolność nazywania rzeczy po imieniu, w miejsce „rajskich imion” wkroczyło ludzkie słowo, imitujące absolutną spontaniczność boskiego logosu. Rozwój abstrakcyjności języka zwięźziony w postaci matematycznego znaku interpretuje Benjamin jako proces subiektywizacji znaczenia. Matematyka tworząca konstrukcje całkowicie oderwane od fenomenalnego świata stanowi skrajność, której biegunem przeciwnym jest „rajskie imię” wyrażające kwintesencję fenomenalnego wymiaru rzeczy. Pośrodku znajduje się język codziennej komunikacji oraz wyspecjalizowanej nauki. Jego istotą jest przekaz informacji. Intencja konstytuująca sens słów w coraz większym stopniu oddaje się dyktatowi podmiotu.

Zagadkowe uwagi na temat języka „rajskich imion” stają się zrozumiałe w świetle późniejszej twórczości Benjamin, kiedy pisze on o nagromadzonych w mimowolnej pamięci „obrazach tego, co nas pierwotnie spotyka”. Obrazy te osadzone w najgłębszej warstwie wyobraźni nie stanowią przedstawieli wizualnych, ale synestetyczną całość, w której uczestniczą dane wszystkich zmysłów. Obraz jako taki nie jest, według Benjamin, zamkniętą całością, wizualnym przedstawieniem ani tym bardziej kopią obiektywnego stanu rzeczy, lecz zagęszczeniem nieuchwytnych relacji podobieństwa. W *Passagenwerk* Benjamin opisuje te relacje jako „dialektyczne obrazy”.

„W obrazie to, co przeszłe spotyka się niespodziewanie z terażniejszością, tworząc z nią konstelację. Innymi słowy obraz jest dialektyką w stanie spoczynku. Albowiem, podczas gdy stosunek terażniejszości do przeszłości jest czysto czasowy, charakteryzuje się ciągłością, to relacja przeszłości do terażniejszości jest dialektyczna, nie stanowi przebiegu, lecz jest nieciągłym obrazem. Jedynie dialektyczne

obrazy są autentycznymi, (czyli nie archaicznymi) obrazami; a miejscem, w którym można je napotkać, jest język.”⁵

„Rajskie imię” utożsamione przez Benjamina z dialektycznym obrazem ujawnia niezmysłowe podobieństwa w dziedzinie języka. Słowo nie odsyła jedynie do abstrakcyjnego sensu, lecz pośrednio również do warstwy niejawnego sensu, który konotacyjnie łączy się z danym pojęciem. Myślenie ujęte jako ruch intencji przemierzających tory utrwalonych skojarzeń nie jest w stanie dostrzec wymiaru rajskiego imienia. Staje się to możliwe, gdy pozornie ciągły bieg intencji ulegnie zatrzymaniu.

„Do myślenia należy tak samo ruch jak zatrzymanie myśli. Tam, gdzie myślenie dochodzi w nasyconym napięciach konstelacji do znieruchomienia, tam ukazuje się dialektyczny obraz. To jest granica w ruchu myślenia.”⁶

Niezmysłowe podobieństwo jako dialektyczny obraz stanowi rodzaj ulotnej fikcji, uwalniającej zdolność rozpoznawania niezmysłowych podobieństw. Samo rozpoznanie następuje w „jednorazowym” i „niepowtarzalnym” momencie. Benjamin ilustruje je na przykładzie optycznej percepcji rozgwieżdżonego nieba, w którym rozpoznajemy kształty gwiazdozbiorów. Powierzchnia nieba usiana świetlnymi punktami sugeruje nieskończoną ilość możliwych interpretacji. Akt wydobycia danej postaci z tła jest zawsze czymś jednorazowym, kolejne „rozpoznanie” są już tylko powtórzeniem pierwszego aktu. Percepcja świata, w miarę dyscyplinowania zmysłów, dostosowywania ich do realizacji praktycznych potrzeb, zatraciła mimetyczną zdolność rozpoznawania niezmysłowych podobieństw w dziedzinie zmysłu wzroku. W miarę rozwoju cywilizacji aktywność władzy mimetycznej skupiła się w sferze lingwalnej. Jej domeną stało się rozpoznawanie niezmysłowych podobieństw pomiędzy abstrakcyjnym znaczeniem a słowem bądź znakiem graficznym. Również w tym przypadku przejście od wydobycia postaci (tym razem dźwięku bądź grafemu) do rozumienia sensu z upływem czasu nabrało charakteru nawyku, nieświadomego procesu. Psychologia rozwojowa mówi w tym przypadku o kształtowaniu się procesów kojarzenia. Benjamin odróżnia jednak asocjację od rozpoznania „niezmysłowego podobieństwa”. Zdolność kojarzenia jest wynikiem internalizacji określonych norm obowiązujących w społeczeństwie, jest mechanizmem, który należy dopiero ukształtować, natomiast akty mimetycznego czytania są mimowolne, rozpoznają związki, które narzucają się same. Uchwycenie niezmysłowego związku pomiędzy słowami lub znakami graficznymi a znaczeniem zakłada odpowiednie tempo czytania bądź artykulacji i jest zazwyczaj procesem nieświadomym. „Ale tempo, owa szybkość w czytaniu lub pisaniu, której nie można oddzielić od ich przebiegu, byłoby w tym wypadku jakby dążeniem, zdolnością zmuszenia umysłu do uczestnictwa w mierze czas-

⁵ W. Benjamin, GS V, s. 577.

⁶ W. Benjamin, GS V, s. 595.

wej, w której podobieństwa rozbłyskują w biegu wydarzeń, aby natychmiast się w nich znowu pogrzyźć.⁷ Okazuje się, że nieomal każdy akt komunikacji bądź lektury opiera się na trudnej do wyjaśnienia zdolności rozpoznawania nieuchwytnych przez intelekt korespondencji między dźwiękami, znakami a sensem, do którego one odsyłają. Rozumienie słów byłoby zatem niemożliwe bez udziału atawistycznego instynktu mimetycznego. Związek pomiędzy dźwiękiem a znaczeniem „rozbłyskuje” w nieuchwytnych chwili, dlatego nie może być przedmiotem analitycznego intelektu⁸.

„Ojczyznę duchowego istnienia [niezmysłowego podobieństwa – R.M.] jest mowa, która w błyskawicznie przebrzmiewającym dźwięku swoich słów zaklina ów najszybszy i najbardziej nieuchwytny twór, jakim jest podobieństwo.”⁹

Wypowiadanie słów w wewnętrznym bądź zewnętrznym dialogu wyzwała swoisty rezonans, który nabiera z czasem charakteru nawykowego.

Czasami brzmienie pewnych słów odsyła świadomość do ważkich, ale jeszcze nieustalonych znaczeń. W *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* Benjamin wspomina, że wypowiadając słowo „garbusek”, wielokrotnie słyszał rozbrzmiewający z głębin pamięci głos, który przypominał mu bzyczenie gazowej siatki żarowej¹⁰. Ledwo słyszalny szum, który towarzyszy wypowiadanym słowom, pochodzi z obszaru pamięci, w którym tkwią zarodki sensu domagające się artykulacji w dyskursywnym języku. Niektóre słowa z bliżej nieznanymi przyczynami przyciągają pogłosy wypartych, mimowolnych wspomnień, a niekiedy przywołują obrazy szczęścia, o jakich pisał Marcel Proust¹¹. Warunkiem wstępnym dla pojawienia się mimowolnego wspomnienia jest określona konstelacja przeszłości i terażniejszości, którą Benjamin nazwie później „wypełnioną terażniejszością”. Proust w ostatnim tomie swojego dzieła mówi natomiast o swoistym rozszerzaniu się przeszłości na terażniejszość¹². We wspomnieniu mimowolnym terażniejszość

⁷ W. Benjamin, GS II, ss. 209-210.

⁸ Ibidem, s. 203.

⁹ Ibidem, s. 956.

¹⁰ W. Benjamin, *Berlińskie dzieciństwo około roku tysiąc dziewięćsetnego*, „Literatura na Świecie”, nr 8-9, 2001, s. 131. Bajkową postać garbuska można uznać za symbol rajskiego imienia.

¹¹ Benjamin wielokrotnie wspomina o silnym wpływie Prousta na swoją filozofię. W drugiej połowie lat 20. XX w., kończąc swoją habilitację, Benjamin podjął się wspólnie z Franzem Hesslem przekładu pierwszego tomu *W poszukiwaniu straconego czasu* (publikacja 1927).

¹² „Otóż odgadywałem tę przyczynę porównując owe różnorodne, błogosławione wrażenia, kojarzące się w ten sposób, iż odczuwałem je w momencie obecnym, i w momencie oddalonym, odczuwałem tak intensywnie, że przeszłość wkraczała nawet w terażniejszość, a ja wahałem się nie wiedząc, w której z nich się znalazłem; co prawda, istota, która smakowała wtedy we mnie to wrażenie, smakowała je w tym, co miało ono wspólnego i z dawnymi dniami, i z momentem aktualnym w tym, co zawierało ono pozaczasowego – istota pojawiająca się tylko wtedy, jeśli dzięki któremuś z absolutnych podobieństw między terażniejszością a przeszłością mogła znaleźć się w jedynym otoczeniu, gdzie zdołałaby żyć i radować się treścią świata, to znaczy poza czasem” (M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu. Czas odhaleziony*, t. 7, s. 187).

– aktualny stan świadomości wspominającego – zlewa się z wypartą przeszłością, tworząc moment spełnionego „czasu teraz” (*Jetztzeit*). Proust określa ten moment jako „poczasowy”¹³. Określenie to odsyła do obszaru pamięci, który wymyka się wszelkiej chronologii i jest niezależny od aktywności intelektu – do pamięci mimowolnej (*memoire involotaire*). Jej przeciwieństwem jest pamięć wolicjonalna (*memoire volontaie*), w której poszczególne zdarzenia wpisywane są w linearną chronologię i kumulowane w postaci zbioru jednolitych faktów. To właśnie jednolita, wolicjonalna pamięć wytwarza, jak powiada Proust, wspomnienia nieprawdziwe. Prawdziwy moment przeszłości może być z kolei wskrzeszony jedynie w *memoire involotaire* dzięki „cudowi analogii”¹⁴.

Zarówno Proustowska „treść rzeczy”, jak i „niezmysłowe podobieństwo” Benjamina oznaczają semantyczny potencjał, który nie został zasymilowany przez struktury *ratio*. Świadomość doświadczająca „treści rzeczy” poddana dyktatowi intelektu

„marniej obserwując terażniejszość, dokąd zmysły nie potrafią dostarczyć jej tego pokarmu, marniej w rozważaniach nad przeszłością, którą wysusza dla niej inteligencja, marniej oczekując przyszłości, jaką wola konstruuje z fragmentów terażniejszości i przeszłości, którym odbiera w dodatku część ich rzeczywistości zachowując z nich to jedynie, co pasuje do celów utylitarnych ściśle ludzkich, jakie im wyznacza.”¹⁵

Treść rzeczy nie jest przeżywaną aktualnością, lecz potencjałem, który może się niespodziewanie wyzwolić w postaci mimowolnego wspomnienia.

„Wspominałem [...], że już w Combray utrwaląłem z uwagą przed moim umysłem ten lub ów obraz, który zmusił mnie, bym nań spoglądał, chmurę, trójkąt, dzwonnice, kwiat, kamień, wyczuwając, iż tailo się być może pod tymi znakami coś całkiem innego, co powinienem był starać się odkryć, tała się myśl, którą wyrażały one w sposób owych hieroglifów, o których sądziłbyś tylko, że przedstawiają świat rzeczy martwych. Zapewne trudno było rozwiązać ten szyfr, lecz to jedno nadawało czytaniu jakąś prawdę.”¹⁶

We wspomnieniu mimowolnym rzeczy wypełniają się „własną treścią”, w miejsce abstrakcyjnego przeżycia, które trafia do rejestru pamięci wolicjonalnej, wkraça przeżycie auratyczne.

„Godzina nie tylko jest godziną, to naczynie wypełnione zapachami, dźwiękami, zamierzeniami, zmiennością aury. To, co zwiemy rzeczywistością, stanowi pewną więź między tymi wrażeniami i tymi wspomnieniami, które otaczają nas równocześnie – więź tę unicestwia zwykła wizja kinematograficzna, która dlatego tym więcej oddala się od prawdy, iż usiłuje ograniczyć się do niej – więź jedyną, jaką

¹³ Ibidem, s. 189.

¹⁴ Ibidem, s. 188.

¹⁵ Ibidem, s. 189.

¹⁶ Ibidem, ss. 194-195.

pisarz winien odnaleźć, aby złączyć nią na zawsze w zdaniu dwa odmienne terminy.”¹⁷

Świat zorganizowany według zasady podobieństwa wymyka się identyfikującemu poznaniu, nie poddaje się pojęciowej syntezie. Pamięć mimowolna ściśle powiązana z ciałem, z ludzką zmysłowością może mimo to wyzwolić intensywny proces myślowy.

„Prawdy bowiem, jakie inteligencja chwyta bezpośrednio, klarownie, w świecie pełnego światła, mają coś mniej głębokiego, mniej koniecznego niż prawdy, które życie przekazało nam mimo nas drogą wrażenia – fizycznego, ponieważ wnika w nas ono poprzez nasze zmysły, ale możemy zeń wyzwolić ducha [...]. Na ogół, tak jak i w drugim przypadku, czy w grę wchodziło wrażenie takie, jakie dał mi widok dzwonnicy w Martinville, czy też reminiscencja taka, jaką wywołała we mnie nierówność dwóch płyt kamiennych albo smak magdalenki, trzeba dokładać starań, by interpretować wrażenia jako znaki tyluż odpowiadających im praw i pojęć, usiłując myśleć, to znaczy, wydobywać z półmroku to, co odczułem, i przekształcać na ekwiwalent intelektualny.”¹⁸

Wysiłek pamięci pobudzonej mimowolnym wspomnieniem zmierza do uchwycenia ekwiwalentu intelektualnego wrażeń z przeszłości. Związek, jaki tworzy się między nimi, nie opiera się na zasadzie przyczynowości, lecz ma charakter niezmysłowego podobieństwa. Człowiek poddający się we wspomnieniu „treści rzeczy” przeżywa stan rajskiej błogości. Rozpoznajemy tutaj zlaicyzowaną wersję biblijnego mitu o raju. W *Recherche du temps* mit ten odsyła przede wszystkim do ontogenezy. W perspektywie życia jednostki prawdziwym rajem okazuje się raj utracony¹⁹. Proust porównuje „rajskie obrazy” mimowolnej pamięci do negatywów fotograficznych. Konformizm w odniesieniu do własnej przeszłości powoduje, że człowiek nie podejmuje wysiłku wywołania klisz, które mogłyby odsłonić przed nim nowe formy doznawania rzeczywistości²⁰. Benjamin zainspirowany lekturą *W poszukiwaniu straconego czasu* łączy wizję szczęścia z ideą „najwcześniejszego obrazu rzeczywistości”²¹. W najwcześniejszym obrazie pamięć utrwała pierwotne doświadczenie rzeczy, osób, sytuacji i przechowuje całe spektrum sensów, które tworzą swoistą prehistorię świadomości. Obrazy tego rodzaju nie mają obiektywnego ani też wyłącznie subiektywnego charakteru, lecz wyrażają mimetyczne doznanie świata. Zmagazynowane w pamięci stają się źródłem idealnych wyobrażeń o rzeczywistości. Doświadczenia mimetyczne – „to, co nas pierwotnie napotyka”²² – oparte na sensualnej komuni-

¹⁷ Ibidem, s. 205.

¹⁸ Ibidem, s. 195.

¹⁹ Ibidem, s. 187.

²⁰ Ibidem, s. 212.

²¹ W. Benjamin, GS IV, s. 119.

²² Ibidem, s. 142.

kacji z otoczeniem nie mieszczą się w strukturze doświadczenia określonej wymogami zinstrumentalizowanego *ratio*, dlatego też ulegają stłumieniu. Przekształcone w obrazy odkładają się w obszarze tzw. pamięci ciała²³. Różnica między stanowiskiem Benjamina a stanowiskiem Prousta polega na tym, że dla pierwszego z nich mimowolne reminiscencje są wyzwane głównie przez słowa, rzadziej zaś przez zmysłowe doznania. Benjamin dodaje, że reminiscencje stanowią rodzaj śladów pamięciowych, które nie stały się nigdy obiektem świadomości. Autor *Passagenwerk* powołuje się na ustalenia psychoanalizy. W *Poza zasadą przyjemności* Freud wysuwa hipotezę, że świadomość powstaje na miejscu śladu pamięciowego²⁴ – świadome przeżywanie wyklucza zatem równoczesne pozostawianie śladów w pamięci. Analizując mechanizmy percepcji i przypomnienia, Freud podkreśla, że zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne pobudzenie poddane refleksji ulega „rozproszeniu”. Świadomość ma przede wszystkim na celu stworzenie ochrony przeciwbodźcowej dla ochrony integralności aparatu psychicznego. Dostępne dla niej w aktach przypomnienia pokłady pamięci znajdują się w systemie przedświadomości. Obowiązuje tutaj czas chronologiczny, który odpowiada mechanizmom świadomej apercepcji. Natomiast procesy nieświadome nie stanowią obiektu wewnętrznego zmysłu i nie mogą zostać uporządkowane według następstwa czasowego²⁵. Podobnie jak Freud, również Proust i Benjamin podkreślają atemporalny charakter nieświadomej pamięci. Jej osobliwa beczasowość wiąże się z tym, że osadzone w niej obrazy właściwie nie są obrazami. Obraz w sensie przedstawienia czegoś obecnego konstituuje się dopiero w fazie przypomnienia, jest efektem konstrukcji. Mimowolne przypomnienie „najwcześniejszego obrazu” nie jest formą retrospekcji, lecz paradoksalnym przypomnieniem tego, czego jeszcze nie było – przeszłości, która być może zaktualizuje nieurzeczywistnione roszczenia przeszłych doświadczeń. „Obrazy szczęścia” niosą w sobie niezwykle silny ładunek energii libidalnej, dlatego też mogą zostać wyzwolone jedynie w konkretnym doświadczeniu, w działaniu, a nie w samym akcie *anamnesis*. Każde mimowolne wspomnienie wyzwala impuls mimetyczny, który kumuluje w sobie na podobieństwo monady całość przeżytego świata. Sam impuls ulokowany jest w najgłębszej warstwie wyobraźni, w której, jak pisze Benjamin, dopiero rodzą się obrazy. Zwykle słowo staje się „rajским imieniem” dzięki instynktownej zdolności rozpoznawania niezmysłowego podobieństwa pomiędzy dźwiękiem a „obrazem tego, co nas pierwotnie spotyka”.

W ostatniej fazie twórczości Benjamin opisuje niezmysłowe podobieństwo jako relację pomiędzy mimetycznym i semiotycznym momentem języka. Semio-

²³ T. Fuchs, *Pamięć ciała*, w: *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 4, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 2004, ss. 144-145.

²⁴ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, Warszawa 2000, s. 24.

²⁵ *Ibidem*, s. 26

tyczny moment pokrywa się zasadniczo z funkcją przedstawieniową znaku językowego, a zatem obejmuje całokształt gramatycznych i semantycznych relacji, w jakie wchodzi *signifiant*. Z kolei moment mimetyczny odsyła do nieokreślonego i w tym sensie niezmysłowego potencjału ekspresji, którego nie można opisać za pomocą abstrakcyjnej aparatury pojęciowej. Benjamin lokalizuje źródło tego potencjału w mimetycznych przeżyciach pochodzących z wczesnej fazy dzieciństwa. Źródłowe doświadczenie rzeczywistości czy to dziecka, czy to człowieka archaicznego opiera się na cielesnym dialogu z zewnętrznym otoczeniem. Ta swoista, jeszcze niema mediacja człowieka i natury, kierowana jest przez władzę mimetyczną, która odsłania w przedpredykatywnej warstwie percepcji załączki obiektywnego sensu. Zewnętrzne zjawiska stają się w takiej perspektywie impulsami wyzwalającymi nieświadomione potrzeby dziecka, dzięki nim zaczyna kształtować się wewnętrzny wymiar pragnień i marzeń, które skupiają się wokół pierwszych artykulacji. Najwcześniejsze okrzyki, słowa, zanim jeszcze rozwiną się w postać skonwencjonalizowanego języka, ułatwiają dziecku nawiązanie mimetycznej komunikacji z własną cielesnością i zewnętrznym środowiskiem. Powstający język organizuje początkowo pracę zmysłów i kształtującej się wyobraźni. W pewnej fazie rozwoju dziecka wczesny mimetyzm zaczyna jednak ustępować postawie racjonalnej, która zdobywa stopniowo przewagę nie tylko w dziedzinie procesów myślowych, lecz również w sferze wyobraźni. Na skutek socjalizacji przywoływane przez język obrazy mimetycznych doświadczeń ulegają stłumieniu i odkładają się w nieświadomych pokładach pamięci mimowolnej. Pomimo to mogą się one nieoczekiwanie pojawić w polu świadomości i to całkowicie niezależnie od woli podmiotu. Nośnikami mimowolnych wspomnień są przede wszystkim dźwiękowe artykulacje – określone słowa i wyrażenia zakorzenione w najwcześniejszych przeżyciach dzieciństwa. Kodyfikacja i standaryzacja reguł użycia języka powoduje jednak, że w codziennej komunikacji nie ma miejsca dla „obrazów tego, co nas pierwotnie spotyka”.

Spekulacje Benjamina zyskają na jasności, kiedy zinterpretujemy je w świetle antropologii filozoficznej. Na początku warto zwrócić uwagę na kilka zbieżności z koncepcją prekursora tej dyscypliny – Johanna Gottfrieda Herdera. Podobnie jak Benjamin, łączy on język z cielesnością, a także podkreśla wtórność myślenia wobec afektywnej warstwy doświadczenia. Z czysto biologicznej perspektywy człowiek jawi się, zdaniem Herdera, jako istota nacechowana brakiem – w przeciwieństwie do większości zwierząt nie ma wyspecjalizowanych instynktów i organów zmysłowych, a ponadto nie jest dopasowany do określonego, zaspokajającego jego potrzeby „kręgu środowiska”. Kompensację niedoskonałej biologicznie konstytucji człowieka stanowi język. Herder zaczyna swój wywód od słynnego stwierdzenia, że już jako zwierzę człowiek posługuje się mową. Nie jest to jeszcze jednak mowa *sensu stricto*, lecz „spontaniczna mechanika czujących organizmów”. Zarówno ludzki, jak i zwierzęcy organizm ma wrodzoną skłon-

ność do artykułowania afektywnych pobudzeń – intensywnych doznań bólu, niezaspokojenia, żądzy etc. Herder podkreśla w ten sposób wspólnotę człowieka ze światem zwierząt, a w dalszej perspektywie z całością przyrody. Natura stanowi organiczny związek, w którym wszystko wiąże się ze sobą za pośrednictwem szczególnego rodzaju komunikacji. W przypadku wyżej rozwiniętych gatunków będzie to „język uczucia”²⁶ leżący u podstaw ludzkiej mowy. Ekspresywne artykulacje nie są jednak „właściwym źródłem (*Wurzeln*), lecz sokami, które źródła języka ożywiają”²⁷. Ekspresywne dźwięki nie pełnią funkcji komunikacyjnej w ścisłym słowa tego znaczeniu, pozbawione świadomej intencjonalności wyrażają jedynie stany wewnętrznego pobudzenia. Mowa, która przysługuje tylko i wyłącznie człowiekowi, jest z istoty intencjonalna. Dzięki refleksji człowiek może odnosić się do aktywności własnych zmysłów i z „oceanu uczuć” wyodrębnić określone cechy – określone struktury porządku²⁸. Człowiek od samego początku – w perspektywie onto- i filogenetycznej – dysponuje formą rozumności czy też rozważgi, która „nie jest oddzielną, pojedynczo działającą siłą, lecz własnym kierunkowskazem wszystkich sił swego gatunku”²⁹. Rozwaga porządkująca niestabilizowaną przez instynkty zmysłowość pozwala człowiekowi uzyskać dystans wobec otoczenia oraz wewnętrznych procesów. Powstanie języka uwarunkowane jest z jednej strony wspomnianą zdolnością do refleksji, a z drugiej niezwykłą plastycznością zmysłów człowieka. Poszczególne zmysły nie stanowią zamkniętych, izolowanych pól sensorycznych, lecz współpracują ze sobą. Dane jednego zmysłu mogą być transponowane do innych (wrażenia dotykowe mogą być przenoszone na dane optyczne etc.). Percepcja ludzka nabiera dzięki temu jakości symbolicznych – np. optyczny efekt połyskującej powierzchni staje się symbolem jej gładkości³⁰. Zdolność do transponowania danych organizuje pracę zmysłów jeszcze na etapie przedwerbalnym, ale dopiero mowa związana integralnie ze słuchem umożliwia wszechstronną, niespotykaną w świecie zwierzęcym, komunikację pomiędzy zmysłami czy też, jakby powiedział Benjamin, zdolność rozpoznawania niezmysłowych podobieństw. Zmysł słuchu ma właściwości, które niejako z natury predestynują go do takiej roli. Po pierwsze, jego dane charakteryzują się umiarkowaną wyrazistością i jasnością, dlatego można je łatwo utrwalić w strumieniu percepcji. Wrażenia dotykowe są zbyt nieokreślone, podczas gdy dane wzrokowe przytłaczają nadmiarem właściwości. Ponadto słuch „wprowadza” (poprzez dźwięki) otaczającą rzeczywistość do wnętrza człowieka, stając się tym samym naturalnym medium dla syntezy różnych zmysłów.

²⁶ J.G. Herder, *Rozprawa o pochodzeniu języka*, w: idem, *Wybór pism*, Wrocław 1987, s. 61.

²⁷ Ibidem, s. 63.

²⁸ Ibidem, s. 87.

²⁹ Ibidem, s. 84.

³⁰ Ibidem, s. 108.

„Wrażenia łączą się i wszystkie zbliżają się w kierunku, gdzie cechy zamieniają się w głosy. W ten sposób to, co widzimy, i to, co czujemy, zamienia się w dźwięki.”³¹

Zdolność do syntezy łączy się bezpośrednio z temporalnym charakterem zmysłu słuchu. Ukazując obraz świata w następstwie czasowym, łączy on różnorodne dane w jednym strumieniu artykulacji, a zarazem pozwala uzyskać dystans wobec uwewnętrznionych przedstawień. Wzrok ujmuje rzeczywistość symultanicznie w jednej chwili, a dotyk ogranicza się do jednego momentu odczuwania. Również pod względem intensywności oddziaływania słuch zajmuje szczególną pozycję. Ani dystansujący wzrok, ani zatopiony w lokalnych doznaniach dotyk nie przenika do wnętrza równie intensywnie jak dźwięk. Wreszcie słuch wyróżnia się z uwagi na specyfikę swojego rozwoju. Powiązane z nim zdolności artykulacyjne są niezwykle plastyczne i dlatego muszą być stopniowo kształtowane. Korzysta na tym zmysł wzroku, ponieważ rozwój mowy tożsamy z rozwojem myślenia wpływa również na procesy selekcyjne w polu widzenia³².

Podsumowując wywody *Rozprawy o pochodzeniu języka*, możemy przyjąć, że dla Herdera ludzka mowa zaczyna się w momencie przejścia od czystej ekspresji do świadomie wyartykułowanego dźwięku (od krzyku do słowa). Jednakże funkcja przedstawieniowa języka (znaczenie słowa odsyłające do obiektywnego stanu rzeczy) zawsze splata się z elementem wyrazu (czystej ekspresji). Tożsamość wyrazu i znaczenia, która stanowi dla Herdera istotę ludzkiego języka, jest efektem pierwotnego mimetyzmu. Zmysł słuchu, który staje się swoistym medium rozwoju języka, kształtuje pierwsze składniki mowy poprzez naśladowanie. „Oczywiście tylko słuch tworzy właściwe dźwięki, a człowiek nie może wynajdować. Lecz tylko znajdować, tylko naśladować.”³³ Wzajemna przekładalność zmysłów powoduje, że nawet zjawiska niezwiązane ze sferą akustyczną znajdują swoje ekwiwalencje w dziedzinie dźwięku. Herder tłumaczy to zjawisko, odwołując się do filozofii Locke’a³⁴. Przejmuje od niego głównie przekonanie o subiektywności cech postrzeganych przedmiotów, które są „jedynie subiektywnymi wrażeniami w nas”³⁵. Jednocześnie dodaje własną hipotezę, według której wrażenia odbierane przez zmysły są integrowane za sprawą uczucia.

„Podstawą wszelkich zmysłów jest uczucie, i ono użycza najróżniejszym wrażeniom zmysłowym tak silnych wewnętrznych i trudnych do określenia więzów, że ze związku tego powstają najdziwniejsze zjawiska. Znam wiele przykładów, kiedy osoby w sposób naturalny, może pod wpływem wrażenia z dzieciństwa, wskutek nagłej ochoty łączyły z jakimś dźwiękiem pewien kolor, z jakimś zjawiskiem

³¹ Ibidem, s. 112.

³² Ibidem, s. 115.

³³ Ibidem, s. 112.

³⁴ Ibidem, s. 108.

³⁵ Ibidem.

jakieś zupełnie inne niejasne uczucie, które przez porównanie, dokonane przy pomocy rozumu, nie wykazuje żadnego pokrewieństwa.”³⁶

Uczucie, o jakim pisze Herder, jest rodzajem synestetycznej syntezy, która łączy wszystkie (zarówno sensualne, jak i ematywne) pobudzenia w niepodzielną całość. Język analizowany od strony swojej genezy stanowi swoisty pomost pomiędzy wnętrzem człowieka i jego zewnątrz, ponieważ źródłowa dla niego sfera uczucia poprzedza dychotomię podmiotu i przedmiotu. Kierowany przez refleksję proces rozwoju języka nie opiera się na naśladowaniu i utrwalaniu konkretnych dźwięków zewnętrznego świata, co sugerują niektóre przytaczane przez Herdera przykłady. Polega on przede wszystkim na powtarzaniu i naśladowaniu takich dźwięków, które z jednej strony pełnią funkcję instrumentalną: ułatwiają działanie i komunikację, precyzują ludzkie potrzeby, nadają kierunek efemerycznym odczuciom etc., a z drugiej strony funkcję ekspresyjną – są wyrazem czy też artykulacją „uczucia” obejmującego całość sensualno-emotywnych stanów, które towarzyszą wypowiedzianym dźwiękom. Innymi słowy, rozwój języka nie służy jedynie komunikacji, ale równocześnie wytwarza płaszczyznę, na której możliwa staje się wykraczająca poza dychotomię podmiotu i przedmiotu mediacja człowieka z naturą. Dzięki słowu świat rozbrzmiewa w ludzkim wnętrzu, a wewnętrzne stany uzewnętrzniają się w świecie. Język organizuje pozbawioną konturów sferę uczucia, a w miejsce wyspecjalizowanego instynktu wprowadza otwarty (otwierający nieograniczone spektrum zastosowań) obszar znaczenia. Herder, podobnie jak Benjamin, podkreśla, że język stanowi nierozdzieloną jedność przedstawienia i wyrazu. Mowa służąca międzyludzkiej komunikacji stanowi równocześnie medium „dialogu” pomiędzy człowiekiem a naturą i to zarówno zewnętrzną, jak i wewnętrzną (sferą „uczucia” u Herdera bądź stłumioną władzą mimetyczną u Benjamina). Obydwaj filozofowie wywodzą język z cielesnej ekspresji, mając przy tym świadomość faktu, że zdolność dyskursywnego myślenia, refleksji nie stanowi odrębnej, autonomicznej instancji poznawczej, lecz zasadniczo przenika wszystkie warstwy doświadczenia. Zmysłowość człowieka nie ogranicza się do odbioru i przetwarzania zewnętrznych bodźców, tak jak ściśle powiązana z nią sfera afektów nie składa się wyłącznie ze ślepych i egoistycznych popędów. Refleksja koordynuje bowiem nie tylko abstrakcyjne procesy myślowe, ale również pracę zmysłów, emocji i wyobraźni.

Arnold Gehlen zaczyna swoje analizy dotyczące ontogenezy języka dokładnie w tym punkcie, w którym przerwał je Herder. Autor *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, podobnie jak Herder, wskazuje na fakt, że język stanowi jedność wyrazu i znaczenia³⁷ oraz kreśli obraz człowieka jako istoty naznaczonej brakiem³⁸. Niekorzystne warunki biologiczne wymuszają na nim

³⁶ Ibidem, s. 109.

³⁷ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1997, s. 257.

³⁸ Ibidem, s. 195.

wolne, niezależne od bezpośredniej determinacji działania. Życie popędowe kryształizuje się dopiero wokół obrazów zewnętrznego świata. Człowiek może interpretować swoje własne potrzeby jedynie na podstawie zewnętrznych doświadczeń.

„Owa otwartość naszego wnętrza na to, co zewnętrzne »sama w sobie« stanowi dla nas całkowitą tajemnicę. Można ją postrzec jedynie w tym, iż świat wrasta w nas w taki sposób, że znajdujemy go w sobie jako wyobrażenie, życzenie, czy sprecyzowaną potrzebę, z drugiej strony można ją uchwycić w tym, że wszelkie impulsy do działania: pragnienie i intencja, są nam dane, ponieważ wypełniają je obrazy celów i treści.”³⁹

Język stanowi dla Gehlena medium, w którym wewnątrz człowieka łączy się bezpośrednio z zewnętrzną rzeczywistością. Jako medium nie jest on tworem ani wyrazem autonomicznego podmiotu, ponieważ to właśnie dzięki ekspresji akustycznej tworzy się wszelka subiektywność. Dopiero język umożliwia człowiekowi przyswajanie i utrwalanie zewnętrznych impulsów, rozwój wyobraźni i procesów myślowych. Interpretacja zewnętrznego świata w świetle ludzkich potrzeb, a zarazem jego „uwewnętrznienie” stanowią dla Gehlena dwie strony tego samego procesu⁴⁰. Ludzka mowa konstituuje system korespondencji zachodzących pomiędzy ciałem a zewnętrznym otoczeniem. Dzięki językowi świat wnika do wnętrza człowieka i niejako otwiera się na jego potrzeby, dzięki niemu kryształizuje się zarazem nieustabilizowana dotychczas struktura popędowa. Wnętrze i zewnątrz upodabniają się do siebie, tworząc wspólną przestrzeń, w której nie można wyraźnie rozróżnić podmiotu i przedmiotu.

„Właściwym podmiotem tych procesów jest nie tyle osoba, co sytuacja, zdarzenie rozwijające się między osobą i rzeczą.”⁴¹

Człowiek, mówiąc i działając, zmienia świat na swoje podobieństwo, a jednocześnie sam zmienia się w tym procesie. Percepcja zewnętrznego świata i postrzeganie siebie samego warunkują się wzajemnie. Zachowania naśladowcze w sferze artykulacyjnej pojawiają się już we wczesnej fazie dzieciństwa (2.–3. miesiąc). Dźwięk, podobnie jak wrażenie dotykowe, jest jednocześnie wytworem (organów mowy), a zarazem zewnętrznym obiektem (dla zmysłu słuchu). Powtarzanie dźwięków charakteryzuje się ponadto brakiem celowości, nie jest zdeterminowane ani wewnętrznymi, ani zewnętrznymi uwarunkowaniami. W tym sensie Gehlen mówi o „czysto komunikacyjnym, niepojęciowym, otwartym życiu dźwięku”⁴². Powtarzane artykulacje są momentem spontanicznej aktywności aparatu mowy, a zarazem czymś, co nadchodzi z zewnątrz i w tym sensie zawierają w sobie moment naturalnej samozwrotności. Gaworzenie nie wyraża jakiegś konkretnej

³⁹ Ibidem, s. 195.

⁴⁰ Ibidem, s. 202.

⁴¹ Ibidem, s. 187.

⁴² Ibidem, s. 141.

potrzeby, ale niewątpliwie ma intencjonalny charakter. Dziecko, które powtarza dźwięki, oczekuje „odpowiedzi”, niejako antycypuje kolejne powtórzenia – jest równocześnie mówcą i słuchaczem. Gaworzenie staje się w ten sposób załącznikiem przyszłych procesów myślowych, modelem bezinteresownej komunikacji⁴³. Ta najwcześniejsza intencjonalność powtarzanego dźwięku jest cechą specyficzną ludzką, ponieważ w przeciwieństwie do innych zwierząt człowiek może uruchomić ją niezależnie od sytuacji, albo, jeśli zaistnieje taka konieczność, może wykorzystać ją do zaspokojenia określonej potrzeby. Podobne właściwości przejawia również abstrakcyjne myślenie, które, jak utrzymuje Gehlen, zawsze odsyła do działania⁴⁴. Również język od samego początku łączy się nierozzerwalnie z działaniem, a ściślej z sensomotoryczną wyobraźnią. W najwcześniejszej fazie rozwoju języka źródłem intencjonalności dźwięków są ruchowe i sensoryczne⁴⁵ wyobrażenia, które antycypują pojawiające się dźwięki i towarzyszące im sytuacje. Dzięki gaworzeniu dziecko doświadcza siebie niejako we własnym uzewnętrznieniu, zaczyna tworzyć układ odniesienia zarówno do świata, jak i siebie samego. Gehlen polemizuje z intelektualistycznymi ujęciami języka, które skupiają się wyłącznie na jego komunikatywnej i kognitywnej funkcji, zapominając jednocześnie o motorycznej stronie mowy.

„Wyrażenia językowe są w pierwszej linii ruchami tak jak wszelkie inne [ekspresje], a ponadto mogą one zostać w całości przetransformowane w inne rodzaje ruchu, z czego czyni się użytek w nauczaniu głuchoniemych.”⁴⁶

Procesy odciążania od wewnętrznej „nadwyżki popędowej” oraz zewnętrznego „zalewu bodźców” następują przede wszystkim w fenomenie ekspresji.⁴⁷ Najbardziej uprzywilejowanym sposobem neutralizowania nadmiaru wrażeń jest dla Gehlena ekspresja akustyczna. Zewnętrzne lub wewnętrzne bodźce wyzwalają w organizmie człowieka określone reakcje motoryczne, które skupiają wokół siebie wspomnienia podobnych sytuacji. Artykulacja dźwięku – okrzyku lęku lub pragnienia – powoduje, że moment rozpoznania i następująca po nim reakcja nie angażują już całego organizmu. Ekspresja akustyczna skraca w ten sposób drogę od wrażenia do działania⁴⁸, a zarazem przyczynia się do rozwoju wyobraźni.

„Wyobrażenia są w rzeczywistości produktem języka, który z surowego materiału naszych bezpośrednich imaginacji wspomnieniowych tworzy wolne, dynamiczne i dyspozycyjne wyobrażenie, tzn. intencjonalną imaginację. Wspominałem już, że utrwalone w nas, pasywne wspomnienia podlegają selekcji i nabierają mobilności

⁴³ Ibidem, s. 143.

⁴⁴ Ibidem, s. 186.

⁴⁵ Na temat rozróżnienia wyobraźni motorycznej i sensorycznej: ibidem, ss. 181-187.

⁴⁶ Ibidem, s. 193.

⁴⁷ Ibidem, s. 195.

⁴⁸ W sytuacji, kiedy wołanie dziecka spotyka się z natychmiastową reakcją ze strony najbliższego środowiska.

dzięki motorycznym impulsom, w wyniku czego ukazują się jako skierowane ku działaniu, antycypujące imaginacje.”⁴⁹

Najstarsze pokłady wyobraźni należą, zdaniem Gehlena, do tzw. wyobraźni motorycznej, nie przedstawiają żadnych konkretnych obrazów, lecz tworzą układ antycypacji ruchowych, które może wyzwolić zewnętrzny bądź wewnętrzny bodziec. Tego rodzaju pamięć występuje w świecie zwierzęcym, kiedy dany gatunek nie znajduje się w idealnej niszy ekologicznej, przez co stale narażony jest na element zaskoczenia, nieprzewidywalności. W przypadku człowieka czynnik kontyngencji, nieprzystosowania do środowiska jest tak duży, że do sprawnego funkcjonowania w świecie nie wystarcza mu nawet rozbudowana pasywna pamięć. Dopiero dynamiczna, kreatywna zdolność operowania wspomnieniami, przybierająca u człowieka postać wyobraźni, daje szansę na przetrwanie. Jej źródłem jest język. Małe dziecko bardzo wcześnie zaczyna reagować na odbierane wrażenia ruchami prowadzącymi do dźwięku. Spontaniczne artykulacje mają charakter motoryczny, i podobnie jak ruchy dotyku czy chodu, same wywołują odczuwalny bodziec nakłaniający do kontynuowania tych ruchów. Powtarzające się dźwięki wyzwalają początkowo cały strumień pasywnych antycypacji. Jednakże nieustannie zmieniające się bodźce zewnętrznego środowiska nie dają się skutecznie przewidywać. Antycypujące wyobrażenia nie mogą przybrać postaci nawyków, które niejako instynktownie koordynowałyby aktywność człowieka. Sytuacja taka przyczynia się do powstania aktywnej, przewidującej imaginacji, której naturalnymi nośnikami stają się ruchy artykulacyjne. Słowa wydobywają ze strumienia wyobraźni motorycznej określone „obrazy ruchu”, a następnie łączą je z wyobrażeniami sensorycznymi (głównie wzrokowymi). Dźwięk odpowiadający na bodziec optyczny sam staje się jego symbolem, towarzysząc wrażeniu, równocześnie stapia się z nim. Okrzyk, a później słowo zespolone z wiązką sensomotorycznych wyobrażeń może być użyte w dowolnym momencie, otwierając tym samym pole aktywności dla wolnej od nacisku otoczenia wyobraźni. Słowa stopniowo zastępują inne reakcje cielesne mobilizowane dotychczas do wyrażenia odpowiedzi na dany bodziec. Rozwijający się język kanalizuje w ten sposób energię popędową, a przede wszystkim porządkuje obraz rzeczywistości dostarczany przez zewnętrzne zmysły.

Dziecko uczy się języka nie tylko przez poznawanie słownictwa, wrastanie w jego gramatyczną strukturę. Poznawane słowa stają się równocześnie sygnałami „sytuacji inicjalnych”, dzięki którym niesprecyzowane potrzeby nabierają celowego charakteru.

„Jednakże widać wyraźnie, jak w słowie toruje sobie drogę pożądanie, a gdy dziecko dysponuje już nazwą przedmiotu, [pożądanie] staje się nawet w pełni zinterpretowanym i świadomym zainteresowaniem. Na tej drodze wszystkie stany naszego wnętrza dają się wyrazić w języku, a nasze popędy żyją nadal, o ile nie zostaną

⁴⁹ A. Gehlen, op. cit., s. 252.

poddane dalszej obróbce, w obrazach i intencjach swoich sytuacji inicjalnych: ciężą ku starym nazwom, w których się po raz pierwszy ustaliły.”⁵⁰

Pierwsze zakończone sukcesem użycie słowa pozostawia w pamięci obraz sytuacji inicjalnej, która w perspektywie życia jednostki staje się paradygmatycznym wzorcem „spełnionego doświadczenia”. Obraz-wzorzec oraz nierozdzielnie związane z nim słowo absorbują na zasadzie *pars pro toto* całą energię popędu, która została zużyta do obsadzenia owego doświadczenia. Transformacja popędów w sprecyzowane potrzeby i pragnienia nie jest zatem efektem autorefleksji czystego ja – istniejącej dla siebie podmiotowości, lecz ma ona swoje źródło w mimetycznych doświadczeniach dzieciństwa. „Najstarsze nazwy” odsyłające do sytuacji inicjalnych stanowią znaczną część leksykonu przyswojonego we wczesnym okresie rozwoju osobniczego, w istocie można uznać je za podstawę „dojrzałego”, zracjonalizowanego w procesie socjalizacji, języka. Stanowią one jego podstawę nie tylko w sensie genetycznym, ale również pragmatycznym, ponieważ zawierają w sobie idealny *telos* przyszłych działań. Dokonane za ich pośrednictwem pierwotne ukierunkowanie potrzeb zachowuje swoją ważność przez całe życie. Przyszła aktywność człowieka, niezależnie od każdorazowych celów, mimowolnie dąży do powtórzenia najwcześniejszych, „spełnionych doświadczeń”⁵¹. Ukierunkowanie życia popędowego za pośrednictwem obrazów „spełnionych doświadczeń” nie jest biologiczną koniecznością, lecz efektem rozwoju języka.

„Dziecko, które mówi: ja chcę piłkę, nie wyraża »popędu posiadania«, lecz jasno sprecyzowane pragnienie znanego przedmiotu, łącznie z przeżyciami, ruchami i imaginacjami, które pojawiły się i pojawiają się w trakcie gry.”⁵²

Gehlen pisze w tym kontekście o integracyjnej funkcji języka – „zawężeniu kontekstu doświadczenia w słowie”⁵³. Słowo „piłka” użyte przez dziecko nie tylko łączy w sobie funkcję sygnifikatywną i ekspresyjną, ale integruje ponadto już zaistniałe oraz potencjalne doświadczenia, a przede wszystkim nadaje kierunek energii popędowej, która dochodzi w nim do głosu. Wyzwalana w ten sposób nadwyżka sensu odsłania mimetyczne doświadczenia z wczesnego dzieciństwa,

⁵⁰ Ibidem, s. 211.

⁵¹ „Wewnętrzny świat zewnętrzny (Novalis) powstaje w ten sposób, że odczuwamy jak przeżyte i aktywnie doświadczane sytuacje wyzwalają nasze potrzeby i skłonności; wrastając w nasze działania, stają się określonymi, obsadzonymi treścią popędami. Dlatego nasze potrzeby i zainteresowania żyją nadal w owej sytuacji odkrycia i ciężą ku starym imionom, a zatem nie dają się przekształcić, tzn. na nowo dopasować. Rzeczywiste doświadczenia, które człowiek zdobywa na sobie samym nie dają się zastąpić przez jakikolwiek świadomy proces, [...] i mają swój początek [...] w najwcześniejszym okresie dzieciństwa. Dlatego nasz wewnętrzny świat składa się ze znaczących, świadomych celu zainteresowań, potrzeb i niechęci, które są zarówno autentycznymi dążeniami, impulsami do działania, nawykami, jak i obrazami świata i sytuacji, osadami wcześniejszych działań i doświadczeń, które są pełne wyrazu i dają się wyartykułować w języku, dążąc dalej ku określonym treściom przyszłości.” (Ibidem, s. 345.)

⁵² Ibidem, s. 345.

⁵³ Ibidem, s. 233.

a zarazem stanowi ogólny model mimetycznej relacji pomiędzy człowiekiem i naturą.

„Wewnętrzny świat zewnętrzny przechodzi w zewnętrzny świat wewnętrzny, ponieważ jest czymś naturalnym, czymś właściwym z perspektywy antropologicznej, że to, co zewnętrzne, i to zarówno ożywione, jak i nieożywione, ujmujemy w pierwszej kolejności, podobnie jak dzieci, jako coś pełnego wyrazu, jako nasze *alter ego*, albowiem w niezracjonalizowanym świecie przeżywania wszystkie rzeczy są zgodnymi partnerami i odbiorcami naszych roszczeń.”⁵⁴

Gehlenowska koncepcja „sytuacji inicjalnych” pozwala wyjaśnić pojęcie niezmysłowego podobieństwa bez konieczności odwoływania się do kategorii wyrazu. Doświadczenia z wczesnego dzieciństwa, tzw. sytuacje inicjalne, dzięki którym dziecko wyraziło, a zarazem zaspokoilo własne potrzeby, stają się w perspektywie życia jednostki wzorcami „spełnionego doświadczenia”, a w języku Benjamina – „rajskimi imionami”. Nowe sytuacje zawsze odsyłają do najwcześniejszych paradygmatycznych doświadczeń – dążą do ich odtworzenia. Medium łączącym terazniejszość doświadczenia i jego osadzony głęboko w pamięci wzorzec jest język. Obsadzone energią popędową obrazy sytuacji inicjalnych łączą się na stałe z ekspresją językową, tworząc nadwyżkę znaczenia. Za pośrednictwem języka powstaje relacja korespondencji pomiędzy tym, co przeszłe i terazniejsze, która nie musi opierać się na zmysłowym podobieństwie. W ten sposób mowa może wyzwalać semantyczny potencjał sytuacji inicjalnych, nie tracąc przy tym zdolności wyrażania tego, co nowe.

Rafał Michalski

In search of paradisiac names – philosophical anthropology and the problem of origin of language

Abstract

The article deals with the problem of origin of an individual, particular speech and its relation to the language of intersubjective communication. Paradisiac names – the term used by Walter Benjamin – are words which release suppressed semantic potentiality originated in the early phase of childhood. The author of the article shows the way J.G. Herder and A. Gehlen make clear this paenemon in their conceptions of anthropology.

⁵⁴ Ibidem, s. 260.

