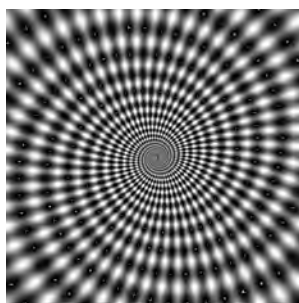


Główne problemy współczesnej FENOMENOLOGII



Główne problemy współczesnej
FENOMENOLOGII



Redakcja naukowa działów:

Marzena Adamiak

Maja Chmura

Andrzej Leder

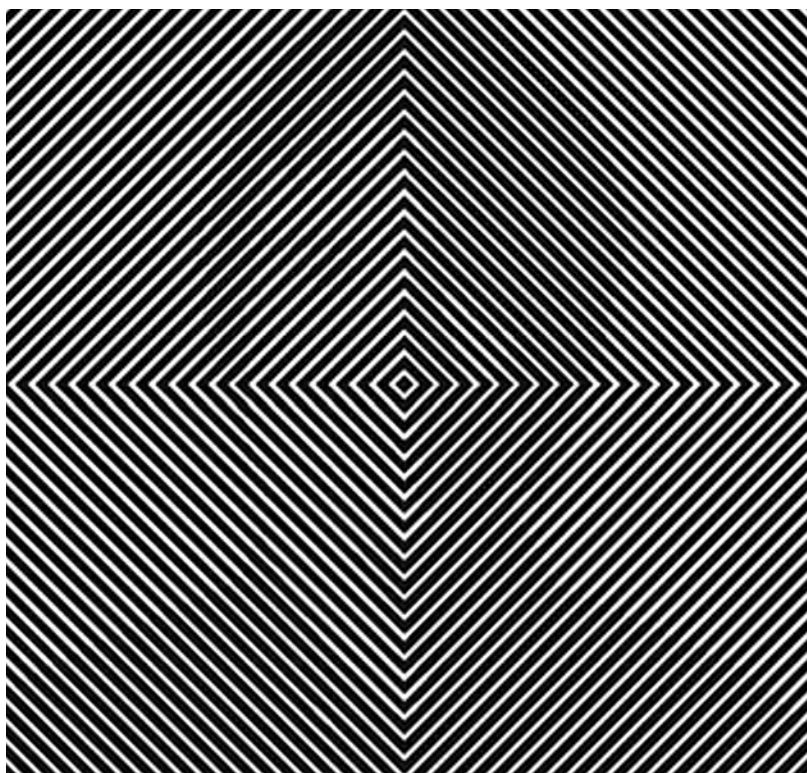
Jacek Migasiński

Monika Murawska

Marek Pokropski

Wojciech Starzyński

Główne problemy współczesnej **FENOMENOLOGII**



redakcja naukowa
Jacek Migasiński, Marek Pokropski



Redaktor prowadzący
Beata Jankowiak-Konik

Redakcja
Bartosz Działoszyński

Redakcja techniczna
Beata Stelągowska

Korekta
Isabela Kieszek-Wasilewska, Agnieszka Kraszewska

Konsultacja językowa (greka)
Krzysztof Janowski

Bibliografia
Marta Wilińska

Indeks
Zdzisława Słuchocka-Ziemińska

Projekt okładki i stron tytułowych
Zbigniew Karaszewski

Skład i łamanie
Beata Stelągowska

ISBN 978-83-235-2431-1 (druk) ISBN 978-83-235-2439-1 (pdf online)
ISBN 978-83-235-2447-2 (e-pub) ISBN 978-83-235-2455-7 (mobi)

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017

Publikacja dofinansowana przez Narodowy Program Rozwoju Humanistyki w ramach grantu
„Problemy współczesnej fenomenologii” nr 11H 12 0133 81

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
e-mail: wuw@uw.edu.pl
księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Wydanie 1, Warszawa 2017

SPIS TREŚCI

Jacek Migasiński, Marek Pokropski, Słowo wstępne	7
FENOMENOLOGIA CIAŁA	23
<i>Jacek Migasiński</i>	
Jacek Migasiński, Wprowadzenie	25
Didier Franck, <i>Przedmiot fenomenologii</i> , tłum. Jacek Migasiński	44
Marc Richir, <i>Ciało. Esej o wewnętrzności (fragmenty)</i> , tłum. Michał Kozłowski	60
Renaud Barbaras, <i>Trzy znaczenia pojęcia „żywe ciało”</i> , tłum. Jacek Migasiński	80
Natalie Depraz, <i>Transcendentalna empiryczność fenomenologii</i> , tłum. Anastazja Dwulit	97
FENOMENOLOGIA I SZTUKA	131
<i>Monika Murawska</i>	
Monika Murawska, Wprowadzenie	133
Henri Maldiney, <i>O przekraczaniu pasywności</i> , tłum. Monika Murawska	150
Alain Bonfand, <i>Historia sztuki i fenomenologia</i> , tłum. Monika Murawska	201
Jean-François Lyotard, <i>Kontrolowanie sztuki. Epoché komunikacji</i> , tłum. Monika Murawska	238
Jean-François Lyotard, <i>O dwóch rodzajach abstrakcji</i> , tłum. Monika Murawska	247
Jean-François Lyotard, <i>Fakt malarski dzisiaj</i> , tłum. Monika Murawska	250
FENOMENOLOGIA INTERSUBIEKTYWNOŚCI	259
<i>Maja Chmura</i>	
Maja Chmura, Wprowadzenie	261
Pierre Bourdieu, <i>Nowe rozważania o męskiej dominacji</i> , tłum. Maja Chmura	273
Pierre Bourdieu, <i>Obiektywizacja uczestnicząca</i> , tłum. Julian Bakula	286
Marc Richir, <i>Niedyskretny trzeci. Szkic fenomenologii genetycznej</i> , tłum. Maja Chmura	304
Michael Staudigl, <i>Zarys fenomenologii przemocy</i> , tłum. Maja Chmura	312
FENOMENOLOGIA I TEOLOGIA	333
<i>Wojciech Starzyński</i>	
Wojciech Starzyński, Wprowadzenie	335

Jean-Luc Marion, <i>Nieredukowalny</i> , tłum. Wojciech Starzyński	350
Michel Henry, <i>Chrześcijaństwo – ujęcie fenomenologiczne?</i> , tłum. Anastazja Dwulit	361
Jean-Louis Chrétien, <i>Odpowiadający – silniejszy od naszych pytań i naszych przewin</i> , tłum. Agata Czarnacka	375
Jacques Derrida, <i>Pamiętnik ślepcy</i> , tłum. Barbara Brzezicka	402
FENOMENOLOGIA I KOGNITYWISTYKA	421
<i>Marek Pokropski</i>	
Marek Pokropski, Wprowadzenie	423
Shaun Gallagher, <i>Fenomenologia i projektowanie eksperymentów. Ku fenomenologicz-</i> <i>nie oświeconym naukom eksperymentalnym</i> , tłum. Przemysław Nowakowski	440
Antoine Lutz, Evan Thompson, <i>Neurofenomenologia: Integrowanie doświadczenia su-</i> <i>biektywnego i dynamiki neuronalnej w neuronauce świadomości</i> , tłum. Leon Ciecha-	
nowski	458
Dan Zahavi, <i>Wzucie a mechanizm lustrzany: Husserl i Gallese</i> tłum. Marek Pokropski, Katarzyna Kuś	487
Thomas Fuchs, <i>Fenomenologia i psychopatologia</i> , tłum. Andrzej Kapusta	517
FENOMENOLOGIA I FEMINIZM	549
<i>Marzena Adamiak</i>	
Marzena Adamiak, Wprowadzenie	551
Judith Butler, <i>Ideologia seksualna a opis fenomenologiczny. Feministyczna krytyka Feno-</i> <i>menologii percepcji Merleau-Ponty'ego</i> , tłum. Aleksandra Derra	568
Linda Fisher, <i>Uplciowianie ucieleśnionej pamięci</i> , tłum. Monika Rogowska-Stangret	585
Sonia Kruks, <i>Wykraczając poza dyskurs: feminizm, fenomenologia i „kobiece doświad-</i> <i>czenie”</i> , tłum. Monika Rogowska-Stangret	606
Iris Marion Young, <i>Rzucać jak dziewczyna. Fenomenologia kobiecej postawy ciała, mo-</i> <i>toryczności i przestrzenności</i> , tłum. Monika Rogowska-Stangret	633
FENOMENOLOGIA I PSYCHOANALIZA	655
<i>Andrzej Leder</i>	
Andrzej Leder, Wprowadzenie	657
Jacques Derrida, <i>Doręczyciel prawdy</i> , tłum. Andrzej Wajs	670
Bernhard Waldenfels, <i>Psychoanalityczne rozsadzenie doświadczenia</i> , tłum. Janusz Sidorek	751
Husserliana	
Bibliografia	
Biogramy autorów	
Indeks osób	

SŁOWO WSTĘPNE

Oddawana do rąk Czytelnika antologia to kolejne publikowane w Polsce, zwarte wydawnictwo zbiorowe poświęcone fenomenologii. Wydawnictwa te to albo antologie klasycznych tekstów fenomenologii, albo zbiory tekstów komentujących klasyków lub wybrany problem fenomenologiczny, albo wreszcie wersje mieszane obu tych typów, czasami jeszcze delimitowane wedle kryteriów dziedzinowych lub narodowościowych. Nie licząc autorskich prac monograficznych poświęconych prominentnym postaciom bądź problemom fenomenologii ani oczywiście mnóstwa artykułów z tego obszaru opublikowanych w ostatnich kilkudziesięciu latach, właśnie liczba dedykowanych temu nurtowi filozoficznemu zwartych wydawnictw zbiorowych wydaje się być adekwatnym świadectwem zainteresowania nim polskiego środowiska naukowego. Znaczenie tej korelacji okazuje się być nadto szczególnie aktualne, jako że zainteresowanie mierzone tą liczbą narasta zwłaszcza w ostatnich latach¹. Czytelnik ciekaw charakteru polskiej recepcji szczególnie fenomenologii Husserla może oprócz wskazanych wydawnictw

¹ Nie aspirując do kompletności wyliczenia, przypomnijmy tu listę zwartych prac zbiorowych i numerów specjalnych czasopism, poświęconych fenomenologii, ułożoną w porządku chronologicznym:

- *Fenomenologia Romana Ingardena*, wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1972;
- *Od Husserla do Lévinasa. Wybór tekstów z ontologii fenomenologicznej*, red. W. Stróżewski, Wyd. UJ, Kraków 1987;
- *Fenomenologia i socjologia, zbiór tekstów*, red. Z. Krasnodębski, PWN, Warszawa 1989;
- *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, zbiór tekstów, red. Z. Krasnodębski i K. Nellen, słowo wstępne K. Michalski, PIW, Warszawa 1993;
- *Współczesna fenomenologia niemiecka. Studia z filozofii niemieckiej*, t. 3, red. St. Czerniak i J. Rolewski, Wyd. UMK, Toruń 1999;
- *Lévinas i inni*, red. T. Gadacz i J. Migasiński, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2002;

skonsultować również opracowania wprost na tym temacie skupione². Mając na uwadze sporą już zatem ilość polskich prac zbiorowych poświęconych fenomenologii w ostatnim okresie, wypadłoby wskazać wyraźny cel przyświecający publikacji kolejnej takiej książki, jakoś ją uprawomocnić.

Z najogólniejszego punktu widzenia można stwierdzić, że duża ilość publikacji dotyczących danego nurtu teoretycznego w jakimś okresie świadczy o jego żywotności, i że już samo to zjawisko jest wystarczającą racją do publikowania dalszych tekstów, poszerzających jego bazę źródłową bądź pogłębiających interpretacje wysuwanych na jego gruncie problemów. Jednak animatorzy niniejszej antologii stawiają sobie za cel zadanie bardziej doprecyzowane. Chodzi nam otóż – zgodnie z tytułem: *Główne*

-
- *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinęcia*, red. J. Migasiński i I. Lorenc, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006;
 - *Emmanuel Lévinas: Filozofia, Teologia, Polityka*, red. A. Lipszyc, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2006;
 - *Transcendencja i odpowiedzialność. W stulecie urodzin Emmanuela Lévinasa*, „Filozofia chrześcijańska”, tom 3, red. M. Jędraszewski, Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2006;
 - *Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości/pokrewieństwa/konfrontacje*, red. I. Lorenc i J. Migasiński, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007;
 - *Fenomenologia i transgresje*, red. E. Nawrocka, A. Borowicz, M. Żmudzka, W. Płotka, Fundacja Rozwoju Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2009;
 - „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria”, nr 4 (72), numer specjalny *Husserl*, red. R. Piłat, Warszawa 2009;
 - *Między przedmiotowością a podmiotowością: intencjonalność w fenomenologii francuskiej*, red. A. Gielarowski i R. Grzywacz, Akademia Ignatianum, Wyd. WAM, Kraków 2011;
 - *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna. Założenia/zastosowania/konteksty*, red. I. Lorenc, M. Salwa i P. Schollenberger, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2012;
 - „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, nr 3 (34), numer specjalny *Michel Henry*, red. M. Murawska, Warszawa 2012;
 - *Fenomenologia polska a chrześcijaństwo*, red. J. Gomułka, K. Tarnowski, A. Workowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wyd. Naukowe, Kraków 2014;
 - *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje/zastosowania/problemy*, t. 1 i 2, red. W. Płotka, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2014;
 - od roku 2003 ukazuje się w Poznaniu rocznik Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, pod red. A. Przyłębskiego, „Fenomenologia”.

² Por. Cz. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Wyd. Gnome, Katowice 1999; I. Bednarz, *Z publikacji polskich o Husserlu*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria” 2009, nr 4 (72), s. 55–83; D. Bęben, *Recepcja fenomenologii Edmunda Husserla w Polsce. Próba periodyzacji*, „Fenomenologia” 2012, nr 10, s. 107–122; *Polska fenomenologia przedwojenna*, red. D. Bęben, M. Ples-Bęben, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013.

problemy współczesnej fenomenologii – o położenie akcentu na słowie „współczesnej”. Chcielibyśmy przez dobór autorów i ich tekstów choćby fragmentarycznie ukazać specyficzne oblicze współczesnej fenomenologii w skali nieco szerszej niż skala danego kraju, kręgu kulturowego czy wybrana dziedzina fenomenologicznego traktowania. Nie ograniczamy zatem naszego doboru ze względu na kryteria narodowościowe lub dziedzinowe, ani też nie ograniczamy się przede wszystkim do twórczych rozwinięć fenomenologii Husserlowskiej – jak to bywało najczęściej we wcześniej opublikowanych antologiach. Pragniemy przede wszystkim dotknąć tego, co charakteryzuje aktualną sytuację fenomenologii.

Mówiąc o aktualności, ma się oczywiście w pamięci dotychczasową ewolucję, ewentualnie nawet jakąś periodyzację danego nurtu. W odniesieniu do fenomenologii napisano o tym w przywołanych wyżej publikacjach już tyle, że nie będziemy tu tego powtarzać. Dla uchwycenia jednak specyfiki jej współczesnego momentu wydaje się nieodzowne wypunktowanie pewnych kwestii. Przede wszystkim pod nazwą fenomenologia rozumiemy tu zarówno pewien przedmiotowo określony obszar rozważań filozoficznych, zainaugurowanych przez Husserla a kontynuowanych i rozwijanych przez kilka pokoleń jego następców, jak i pewną, również zainicjowaną przez Husserla a rozwijaną przez następców, metodę dającą się stosować do różnych dziedzin przedmiotowych. Ta dwoistość ujęcia, występująca w postawach badawczych samych fenomenologów, jest jedną z przyczyn trudności odnalezienia przez fenomenologię trwałej samoidentyfikacji. Inna przyczyna tego stanu rzeczy tkwiła już u zarania, w procesie genezy problematyki fenomenologicznej w myśleniu samego Husserla. Otóż problematyka ta pochodziła w jego przypadku – jak wiadomo – z dwóch źródeł: matematyki i psychologii, które później znajdowały odzwierciedlenie z grubsza w dwóch nastawieniach fenomenologii, biorących górę w różnych okresach jej ewolucji: w nastawieniu epistemologicznym oraz etyczno-kulturowym. Nałożyły się na to również dwie tendencje narzucone całej późniejszej fenomenologii przez niezwykłą osobowość Husserla, czerpiącego z tradycji krytycznego transcendentalizmu kantowskiego i aspirującego do naukowej ścisłości – fundamentalistyczne dążenie do apodyktycznej pewności oraz domagające się ciągłej rewizji dążenie do adekwatności ujęcia; tendencje w istocie nawzajem nieustannie się znoszące. Owe kłopoty z samoidentyfikacją nie przyczyniły się jednak do uwiędnięcia fenomenologii, lecz przeciwnie – naszym zdaniem stały się jej siłą i zarzewiem przynoszącym płodne rezultaty teoretyczne.

Spuszczając zasłonę milczenia na opinie, częste w pierwszym okresie rozwoju fenomenologii, ale słyszalne również dzisiaj, wynikające z dogmatycznego zamknięcia się ich autorów w paradygmatach własnej tradycji myślowej, a oskarżające fenomenologię o mętniaństwo, metaforyczność, czczy werbalizm, ogólnie o zaprzeczanie zasadom

zdrowej logiki³, chcemy polemizować ze stanowiskiem spotykanym nawet wśród prominentnych znawców fenomenologii, a głoszącym wchłonięcie specyficznych metod fenomenologii przez „totalną” metodę współczesnej filozofii, przy zachowaniu rejestru pomysłów i ujęć wybitnych fenomenologów jako swoistego depozytu historycznego. Oto na przykład Stanisław Judycki, wnikliwy interpretator problemów i metod fenomenologii, przeciwstawiając się „pędowi do etykietyzacji” różnych stylów filozofowania, twierdzi, że termin „fenomenologia” stracił dzisiaj specyficzne znaczenie i stosuje się po prostu do pozbawionego przesądów patrzenia i opisu, że stał się terminem tak ogólnikowym, iż nie zapowiada niczego filozoficznie przełomowego, że pojęcie „fenomenologia” nie nadaje się do specyfikującego wyodrębnienia różnego od innych, nurtu filozoficznego, a tym bardziej specjalnej metody myślenia filozoficznego, a więc, że „los historycznej fenomenologii został już dawno przesądzony” i należy „pożegnać się z «fenomenologią», tak jak żegnano się z Afryką, to znaczy z sentymentem...”. Judycki na bazie tego swojego paradoksalnie auto-dekonstrukcyjnego stanowiska zarzuca nadto fenomenologii, że „nie rozwiązała” tradycyjnych problemów filozoficznych i „pytań ostatecznych” – czyli nie przeprowadziła konkluzywnej argumentacji na temat uniwersaliów, wolności i determinizmu, istnienia Boga, przeznaczenia człowieka oraz problemów stawianych przez filozofię nauki – a także sugeruje, że skoro fenomenologia nie jest jakąś określoną filozofią, to może „stanowić wyłącznie jej fazę wstępną”⁴. Wbrew tej anihilującej opinii sądzimy, że fenomenologia dysponuje swoistym obszarem problemowym i swoistą metodą, co pozwala traktować ją jako nurt filozoficznie odrębny od innych nurtów, a nawet w tzw. kontynentalnej odmianie filozofii w XX stuleciu nurt dominujący, który w swoich ponad stuletnich dziejach odnotowywał wprawdzie wzloty i upadki, ale który dzisiaj, właśnie poprzez ewolucyjne przekształcenia, demonstruje swój specyficzny charakter i żywotność.

Opinia o współczesnym ożywieniu fenomenologii podzielana jest przez jej kompetentnych komentatorów i badaczy. Opisując kolejne etapy jej rozwoju wskazują często, że po pewnym kryzysie, jakiemu fenomenologia uległa w latach sześćdziesiątych poprzedniego wieku na skutek inwazji na filozofię „nauk humanistycznych” dyskredytujących panującą dotąd filozofię podmiotu (czyli lingwistyki, socjologii, semiologii, strukturalizmu itp.), lata osiemdziesiąte odnotowały powrót fenomenologii na filozoficzne proscenium, powrót związany z pewnym poszerzeniem i radykalizacją tematyki feno-

³ Por. np. B. Wolniewicz, *O sytuacji we współczesnej filozofii*, [w:] tenże, *Filozofia i wartości II*, Wyd. WFIS UW, Warszawa 1998 lub tenże, *Nadchodzi czas filozofii*, [w:] tenże, *Filozofia i wartości III*, Wyd. WFIS UW, Warszawa 2003.

⁴ Por. S. Judycki, *Filozofia i fenomenologia*, [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje/ zastosowania/problemy*, dz. cyt., t. 1, szczególnie s. 78–83 i 122–126.

menologicznej. Fenomenologia zwróciła się wówczas ku teorii kultury, ku problematyce twórczości artystycznej, ku kwestiom politycznym, ekologicznym, feministycznym, ku „konkretnym pytaniom czasu”, ale też zaczęła radykalnie drążyć prawomocność swych własnych zasad metodologicznych⁵. Można utrzymywać, jak się wydaje, że to ten właśnie okres zapoczątkował ewolucję, która doprowadziła do względnego wyklarowania się aktualnej postaci fenomenologii. Ponieważ w okresach poprzedzających zarówno kryzys fenomenologii w latach sześćdziesiątych, jak i jej odrodzenie w latach osiemdziesiątych, jej tętno biło najżywiej – jak to konstatuje wielu komentatorów – we Francji, więc nie od rzeczy będzie przypomnieć, z jakimi zasadniczymi propozycjami wystąpiła tam owa odradzająca się fenomenologia.

Bez wdawania się w szczegóły można wyeksponować kilka charakterystycznych rysów francuskiej fenomenologii tego okresu. Po pierwsze, dały o sobie znać efekty panującego we wpływowych kręgach filozoficznych od połowy lat pięćdziesiątych „heideggeryzmu” (zasilanego m.in. działalnością wydawniczą i organizacyjną Jeana Beaufreta). Do efektów tych należy zaliczyć: a) antytranscendentalistyczne nastawienie tej fenomenologii, nakazujące traktować jako środowisko odświeżania się sensu bycia nie świadomość, lecz zredukowany fenomenologicznie świat, b) próby „poprawienia” Heideggerowskiej analityki *Dasein*, skutkujące pogłębieniem analiz cielesności (zainaugurowanych wcześniej przez Merleau-Ponty’ego), prowadzącym do restaurowania nowej „filozofii podmiotu” (już nie suwerennego, lecz usytuowanego, słabego, „zranionego”) i zwróceniem się ku problematyce etycznej oraz c) wypływające z problematyki „dziejowości bycia” zainteresowanie historycznością konstytuowania się sensu różnych dziedzin przedmiotowych (fenomenologia genezy), a w rezultacie zwrot ku historii filozofii jako środowisku genezy pojęć, będących instrumentarium również współczesnej fenomenologii⁶. Po drugie, penetrowanie wytypowanej wyżej problematyki doprowa-

⁵ Por. H.R. Sepp, *Rozwój, stan i perspektywy międzynarodowego ruchu fenomenologicznego*, „Fenomenologia” 2005, nr 3, s. 175 –186. Autor konstatuje również lawinowy od lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych rozrost w skali światowej rozmaitych towarzystw fenomenologicznych oraz utworzenie w 2002 roku światowego związku organizacji fenomenologicznych – OPO. Natomiast W. Płotka stwierdza „odrodzenie się fenomenologii na początku XXI wieku”, podkreślając, że „charakteryzuje ją pluralizm i otwartość na szereg problemów i dziedzin”; por. W. Płotka, *Słowo wstępne*, [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje/zastosowania/problemy*, dz. cyt., t. 1, s. 12–13.

⁶ Godnym odnotowania jest fakt, że bardzo cenne studia z zakresu historii filozofii wyszły spod piór skądinąd czołowych fenomenologów. Por. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris 1965; tenże, *Généalogie de la psychanalyse. Le Commencement perdu*, PUF, Paris 1985; J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, J. Vrin, Paris 1975; tenże, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris 1981; tenże, *Sur le prisme métaphy-*

dziło, poniekąd paradoksalnie, do swoistego „powrotu do Husserla”. Jednym z efektów tego powrotu było wyeksponowanie pokrewieństwa „spojrzenia fenomenologicznego” z oglądem estetycznym, na co wskazywał sam Husserl. Dało to asumpt do wzmożenia fenomenologicznych analiz przeżycia estetycznego i statusu ontologicznego dzieła sztuki (zapoczątkowanych już wcześniej przez Merleau-Ponty’ego, Dufrenne’a i Maldiney’a), które określa się czasem mianem „zwrotu estetycznego” w fenomenologii francuskiej⁷. Po trzecie, zespolonym efektem owego „powrotu”, który zaowocował pogłębionymi badaniami podstawowych elementów Husserlowskiej metody (przede wszystkim „redukcji”) oraz dyskusji wokół Heideggerowskiego hasła „końca metafizyki”, była nasilająca się tendencja do poszukiwania coraz bardziej fundamentalnego poziomu doświadczenia, uprawomocniającego ontologiczny status sfery fenomenologicznej. Doprowadziło to do swoistej predylekcji fenomenologii francuskiej do „fenomenów granicznych”, „ekstremalnych”, do prezentowania „ekscesywnego radykalizmu” transgresji – co z jednej strony wiązało się z podważaniem fundamentów samej fenomenologii (wykraczanie poza zasadę: „tyle bytu, ile jawienia się”), a z drugiej, ze zgłaszaniem aspiracji takiej ekstremalnej fenomenologii do bycia „filozofią pierwszą”. Egzemplarycznymi postaciami tej fenomenologii są E. Lévinas (źródło sensu: nie-obecna Transcendencja), M. Henry (immanencja nieprzedstawialnego Życia) i J.-L. Marion („donacja” poza kategoriami przedstawienia i przedmiotu) – do których D. Janicaud w swoim słynnym pamflecie z 1991 roku *Le tournant théologique de la phénoménologie française* zastosował określenie „zwrot teologiczny”. Janicaud zarzucał im przeładowanie analiz fenomenologicznych treściami metafizycznymi i religijnymi, a tym samym złamanie kardynalnej dla fenomenologii zasady neutralności metodologicznej (bezzałożeniowość, stosowanie *epoché*), ale z innej perspektywy można twierdzić, że właśnie wyostrażanie procedur redukcji – prowadzące do odsłaniania pozazjawiskowych fundamentów doświadczenia, a tym samym do postawienia na ostrzu noża kwestii możliwości lub niemożliwości fenomenologii (co jest istotą jawienia się jako takiego?) – nie było jakimś zwykłym „wyjściem” poza fenomenologię, lecz w swej aporetyczności niezwykle oryginalną teoretycznie

sique de Descartes, PUF, Paris 1986; tenże, *Questions cartésiennes*, PUF, Paris 1991; tenże, *Questions cartésiennes II. Sur l’ego et sur Dieu*, PUF, Paris 1996; R. Bague, *La phénoménologie comme voie d’accès au monde grec: Note sur la critique de la Vorhandenheit comme modèle ontologique dans la lecture heideggerienne d’Aristote*, [w:] *Phénoménologie et métaphysique*, red. J.-L. Marion, PUF, Paris 1984, s. 247–273; R. Bague, *Aristote et la question du monde: Essai sur la contexte cosmologique et anthropologique de l’ontologie*, PUF, Paris 1988; J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris 1990.

⁷ Por. I. Lorenc, M. Salwa, P. Schollenberger, *Wstęp*, [w:] *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 7–24.

realizacją nieustępliwego parcia fenomenologii ku „źródłowości”⁸. W kontrze do tej „fenomenologii ekscesywnej” Janicaud w innym swoim manifestie promował program „fenomenologii minimalistycznej”, rozumiejąc przez to wymóg trzymania się w analizie fenomenologicznej danych naocznych, zmysłowych, ale jednocześnie zgodę na pluralizm ujęć metodologicznych, akceptację „fenomenologii rozproszonej”, zmierzającej w wielu kierunkach⁹. Jak widać, tego rodzaju dyskusja wyznaczała skrajne bieguny możliwych badań fenomenologicznych.

Przypomnienie tych kilku rysów charakteryzujących fenomenologię francuską odradzającą się po kryzysie lat sześćdziesiątych wydaje się pożyteczne, bowiem to zrodzone z tamtych inspiracji kierunki teoretycznych poszukiwań wyznaczają całe dzisiejsze spektrum fenomenologicznych eksploracji w skali międzynarodowej. Na spektrum to składają się: krytyczne analizy podstawowych pojęć i narzędzi fenomenologicznych, prowadzące do ponawiania pytań o samoidentyfikację fenomenologii¹⁰; intensyfikacja badań fenomenologicznych w takich dziedzinach przedmiotowych jak cielesność, seksualność, intersubiektywność, etyczność¹¹, życie psychiczne człowieka czy sztuka; nawiązywanie przez fenomenologię współpracy z innymi dziedzinami badań teoretycznych, przy zachowaniu własnej metodologii. Badania nad tymi zagadnieniami prowadzone są również na gruncie współczesnej fenomenologii niemieckiej. Tematy takie jak ciało, patos,

⁸ Por. J. Benoist, *L'idée de phénoménologie*, Ed. Beauchesne, Paris 2001, s. 2–24 oraz F.-D. Sebbah, *Une reduction excessive: où en est la phénoménologie française?*, [w:] „Phénoménologie française et phénoménologie allemande/Deutsche und Französische Phänomenologie”, Cahiers de Philosophie de Paris XII – Val de Marne, nr 4, Ed. Harmattan, Paris 2000, s. 156–166.

⁹ Por. D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Ed. De l'Eclat, Paris 1998, s. 94–119. F.-D. Sebbah w przywołanym wyżej artykule postuluje przyjęcie taktyki „złotego środka” pomiędzy tymi dwiema wizjami fenomenologii i uprawianie fenomenologii „migotliwej” (*clignotante*), czyli oscylującej, niestabilnej. Por. *Une reduction excessive*, dz. cyt., s. 167–168.

¹⁰ Za przykład może tu służyć ukazywanie kłopotów teoretycznych związanych z postulatem bezzałożeniowości albo ukazywanie nieoczywistości takiego fundamentu metody fenomenologicznej jak oczywistość. Por. J. Dębowski, *Zasada bezzałożeniowości*, [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje/zastosowania/problemy*, dz. cyt., t. 2, s. 7–36 oraz G. Heffernan, *Fenomenologia oczywistości*, [w:] tamże, s. 58–135.

¹¹ Przykłady aktualnego odczytywania kulturowej misji fenomenologii jako misji etycznej, „mądrościowej”, praktycznej, torującej drogę do „dobrego życia” realnych ludzkich osób, oraz ujmowania sensu projektu Husserla jako „paralelizmu logiki i etyki”, z którego stopniowo (wraz z dostępnością jego pism etycznych) wyłania się „etyka miłości i odpowiedzialności”, można znaleźć [w:] A. Półtawski, *Fenomenologia a zrozumienie kim jesteśmy*, [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii...*, dz. cyt., t. 1, s. 33–49 oraz W. Płotka, *Fenomenologia Husserlowska a etyka. Źródła, rozwój i kontynuacje*, [w:] tamże, t. 2, s. 222–257.

czy interkulturowość są kluczowe dla fenomenologii obcego (ksenologii) Bernharda Waldenfelsa¹². W przeciwieństwie do „innego” obcy wykracza poza dialektyczną relację między tym, co takie samo a tym, co inne i sytuuje się poza tym rozgraniczeniem. Nie oznacza to bynajmniej całkowitej niepoznawalności obcego ani popadnięcia w swego rodzaju irracjonalizm. Spotkanie i przenikanie się z obcością jest możliwe, co więcej, doświadczenie obcości to właśnie obce doświadczenie, którego badaniem zajmuje się fenomenologia a także, na co zwraca uwagę Waldenfels, psychoanaliza. W kontekście filozofii niemieckiej warto też wspomnieć postać Hermanna Schmitza i jego próby zbudowania nowej fenomenologii odrębnej od tradycji Husserlowskiej¹³. Głównym rysem tego projektu jest krytyka „starej” fenomenologii uprawianej w Husserlowskim paradygmacie, porzucenie transcendentalizmu oraz rygoru metodologicznego i skupienie się na cielesnej faktyczności bycia i tematach antropologicznych.

Jednak *signum temporis* współczesnej fenomenologii wydaje się wspomniana tendencja do nawiązywania współpracy z innymi dyscyplinami, a w jej ramach zwłaszcza zbliżenie z pewnymi odłamami filozofii analitycznej. Zjawisko to potwierdzają autorzy wprowadzeń do kilku z przywołanych wyżej antologii, wskazując na pojawienie się programu badawczego pod nazwą „naturalizacji fenomenologii” jako wyniku dostrzeżenia w fenomenach mentalnych wspólnego obszaru penetracji dla fenomenologii i kognitywistyki, konstatując otwarcie fenomenologii współczesnej na kooperację z lingwistyką, socjologią, antropologią kultury, neostrukturalizmem czy postmodernizmem oraz akcentując jej pluralizm, zachęcający epistemologów, kognitywistów, etyków, psychoterapeutów, artystów i ekologów do sięgania po fenomenologiczne analizy¹⁴. Owo zbliżenie tradycji filozofii analitycznej z fenomenologią miałoby wynikać z pojawienia się w filozofii amerykańskiej już w latach siedemdziesiątych paradygmatu „postanalitycznego”. To dzięki pracom R. Rorty’ego, popularyzującego Nietzschego i Heideggera, oraz pracom H. Dreyfusa, próbującego dokonywać syntezy pomiędzy Heideggerem a „późnym” Wittgensteinem, a przede wszystkim dzięki pracom J. Fodora w filozofii amerykańskiej na plan pierwszy wysunęła się *philosophy of mind*, która dostrzegła wartościową inspirację

¹² B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.

¹³ H. Schmitz, *Nowa Fenomenologia. Krótkie wprowadzenie*, tłum. A. Przyłębski, Wyd. Aletheia, Warszawa 2015.

¹⁴ Por. J. Migasiński, *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”*, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, dz. cyt., s. 25–26; I. Lorenc, M. Salwa, P. Schollenberger, *Wstęp*, [w:] *Fenomen i przedstawienie...*, dz. cyt., s. 8–10; W. Płotka, *Słowo wstępne*, [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii...*, dz. cyt., s. 13–14.

np. w Husserlowskiej koncepcji noematu¹⁵ jako jednostki semantycznej niekoniecznie mającej charakter językowy czy w Husserlowskich dwóch rodzajach intencjonalności: naocznościowej i sygnitywnej. Rozwinięte interpretacje tych zagadnień przedstawili D. Føllesdal i J. Hintikka¹⁶. Z kolei zasługą m.in. M. Dummetta na tamym gruncie było wyeksponowanie wspólnych historycznych korzeni fenomenologii i filozofii analitycznej oraz przypomnienie ciekawej dyskusji, jaka toczyła się między Husserlem i Fregem¹⁷. I choć prawdziwe zjednoczenie tych dwóch rodzajów filozofowania nie jest chyba możliwe – bo fenomenologowie ostatecznie dystansują się od naiwnego realizmu ontologicznego kryjącego się za „trzecioosobowymi” ujęciami analityków, a ci z kolei zarzucają fenomenologom relatywizację i nieweryfikowalność analiz – to jednak zbliżenie to, dzięki podjęciu zadania logiczno-lingwistycznej krytyki praktyk fenomenologii, powinno przynieść cenne dla samoidentyfikacji tego nurtu rezultaty¹⁸. Owa samoidentyfikacja fenomenologii pozostanie wprawdzie celem odsuwającym się w nieskończoność – bo pluralizm perspektyw, otwartość na nowe obszary badań i krytyczny radykalizm w rewidowaniu własnych podstaw nie pozwalają na osiągnięcie w tej kwestii ostatecznego stanowiska – ale właśnie te jej cechy zapewniają dzisiejszej fenomenologii żywotność i teoretyczny potencjał.

Spośród wielu pytań i pasjonujących problemów, jakie pojawiają się w kontekście prezentowanych w antologii tekstów, warto zastanowić się m.in. nad zasadnością upatrywania we współczesnej fenomenologii kolejnych teoretycznych „zwrotów”, np. zwrotu teologicznego lub estetycznego. Zwrot estetyczny czy, jak ujmuje to inaczej Monika Murawska, estetyczny z(a)wrót głowy związany jest z granicznym doświadczeniem sztuki. W tym sensie fenomenologia porzuciła klasyczne pytania estetyki o piękno czy status dzieła sztuki i zwróciła się w kierunku radykalnego doświadczenia sztuki – czy to w procesie twórczym, czy w odbiorze. Z kolei zwrot teologiczny, o którym mówił Janicaud, według Wojciecha Starzyńskiego obejmuje ten nurt w fenomenologii francuskiej, który w centrum fenomenologicznego namysłu stawia pytania o ostateczne źródła jawienia się i w tym tylko sensie ma charakter teologiczny, że dotyczy tych ostatecznych

¹⁵ A. McIntyre, *Husserl and the Representational Theory of Mind*, „Topoi” 1986, nr 5, s. 101–113.

¹⁶ D. Føllesdal, *Husserl's Notion of Noema*, „The Journal of Philosophy” 1969, t. 66, nr 20, s. 680–687 oraz J. Hintikka, *Intencje intencjonalności*, [w:] tenże, *Eseje logiczno-filozoficzne*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1992.

¹⁷ M. Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press 1996.; Por. również: J.N. Mohanty, *Husserl and Frege*, Indiana University Press, Bloomington 1982; D. Moran, *Analytic Philosophy and Phenomenology*, [w:] *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century*, red. S. Crowell, L. Embree, S.J. Julian, Electron Press, Boca Raton (FL) 2001.

¹⁸ Por. J. Benoist, *L'idée de phénoménologie*, dz. cyt., s. 23–42.

źródeł. Zdaniem przedstawicieli tego nurtu, np. J.-F. Courtine'a, zainteresowanie kwestiami teologicznymi nie jest kolejnym obszarem doświadczenia, badanym na takich samych prawach co inne regiony, ale prowadzi do głębokiego przekształcenia samej fenomenologii (jej założeń, metod, pojęć). Nie mamy tu zatem do czynienia z jakimiś „zwrotami” w sensie skręcania fenomenologii ku nowym obszarom przedmiotowym, lecz raczej z pogłębianiem rdzennej problematyki fenomenologicznej. Czy nie jest bowiem tak, że fenomenologia zawsze była projektem otwartym i przygotowanym na rewizję swoich podstaw w obliczu nowych odkryć? A z drugiej strony, czy swoistość fenomenologii, stanowiąca jednocześnie o jej sile i żywotności, nie polega właśnie na tym, że nurt ten żywi się i zmienia poprzez spotkania z innością, niezależnie od tego, czy jest to nowy obszar doświadczenia, odmienny sposób myślenia czy też inna metodologia badań? W ten sposób na fenomenologię patrzy Natalie Depraz – ma to być swego rodzaju praktyka opisu i analizy zjawisk, w której spotykamy się i konfrontujemy z tym, co inne¹⁹. Możliwe więc, że mówienie o kolejnych zwrotach w fenomenologii jest na wyrost i ujmuje jedynie swoiste życie fenomenologii otwartej na inność i nowe obszary doświadczenia. We współczesnej fenomenologii francuskiej jest to np. doświadczenie boskości i sztuka. Ale takimi obszarami doświadczenia, które doprowadziły do przemyślenia na nowo podstaw fenomenologii, były również cielesność i intersubiektywność. Możliwe też, że takim zagadnieniem jest dyskutowana na styku feminizmu i fenomenologii problematyka pćci.

Innym wątkiem, który przewija się w kilku prezentowanych w antologii obszarach tematycznych, jest zagadnienie metody fenomenologicznej. Jest to o tyle ważne, że rozwijanie jej stanowi niejako o sile i żywotności projektu fenomenologicznego. Jak wiadomo, u samego Husserla namysł nad metodą był nieustannie podejmowanym wysiłkiem, który skutkował kolejnymi modyfikacjami i wersjami redukcji. W fenomenologii francuskiej, szczególnie tej, którą za F.-D. Sebbahem określamy mianem ekscesywnej (J.-L. Marion, M. Henry), można zaobserwować właśnie swego rodzaju radykalizowanie redukcji, wyrażane m.in. w zasadzie: „Im więcej redukcji, tym więcej donacji”²⁰. Celem tego zabiegu metodologicznego jest dotarcie do samej istoty fenomenalności, do ujawnienia samego jawienia się. Inaczej przepracowują metodę fenomenologowie próbujący włączyć ją w obręb nauk kognitywnych. W tym wypadku wysiłek skierowany jest na wyodrębnienie elementów metody przydatnych w kognitywistycznym badaniu świadomości i przystosowanie ich do metodologii badań empirycznych. Jedną z pro-

¹⁹ N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, tłum. A. Czarnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

²⁰ J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 16.

pozycji jest neurofenomenologia, której ambicją jest skorelowanie pierwszoosobowych opisów doświadczenia dokonywanych w nastawianiu fenomenologicznym z danymi pochodzącymi z metod neuroobrazowania. Nie jest to jednak jedyny szlak metodologiczny fenomenologizującej kognitywistyki. Badania kognitywistyczne zdają się dostarczać również impulsu do rozwijania metody w obrębie samej fenomenologii.

Tematem, który pojawił się kontekście nauk kognitywnych i budzi dość duże kontrowersje wśród fenomenologów, jest wspomniana wyżej „naturalizacja fenomenologii”, czyli próby jej włączenia w korpus nauk przyrodniczych. Taki zabieg wydaje się nie tylko sprzeczny z podstawowymi założeniami fenomenologii (np. rozdzielenie nastawienia fenomenologicznego od naturalnego), ale z definicji niemożliwy, gdyż znaturalizowana fenomenologia zwyczajnie przestałaby być fenomenologią i stałaby się np. neuropsychologią. Mimo to nie brakuje dzisiaj w naukach kognitywnych osób patrzących przychylnie na ten projekt²¹. Korzyści, jakie płyną z naturalizowania fenomenologii, to dostarczenie kognitywnym badaniom nad świadomością metod i ram pojęciowych, dzięki którym możliwy jest w miarę rygorystyczny opis subiektywnego doświadczenia. Fenomenologia zyskuje natomiast dostęp do inspirujących wyników badań empirycznych oraz możliwość dialogu z innymi dyscyplinami. W środowisku fenomenologicznym przeważają jednak głosy, że naturalizacja fenomenologii albo jest w ogóle niemożliwa i niepożądana²², albo może być zrealizowana tylko w bardzo ograniczonym zakresie²³. Najbardziej obiecujące wydaje się wykorzystywanie wybranych elementów metody fenomenologicznej do opisu doświadczeń niezbędnych w badaniach nad świadomością. Proces naturalizacji polegałby tutaj na umiejętnej korelacji danych pierwszoosobowych z danymi trzecioosobowymi, jak ma to miejsce w projekcie neurofenomenologii. Z kolei wybrany aparat pojęciowy może być pomocny w projektowaniu i prowadzeniu badań eksperymentalnych, co widać na przykładzie fenomenologii fazy wstępnej (*front loaded phenomenology*) S. Gallaghery. Obie propozycje zastosowania fenomenologii w kognitywistyce wpisywałyby się w przywoływaną powyżej wizję „fenomenologii minimalistycznej” Janicauda, której jeden z odprysków trafia do nauk kognitywnych i współwystępuje z innymi metodami i konceptualizacjami. Inaczej na problem naturalizacji patrzy Natalie Depraz, która odrzuca radykalne przeciwstawianie sobie poziomu transcendentalnego

²¹ Zob. *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, red. J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud, J.-M. Roy, Stanford University Press, Stanford (CA) 1999.

²² Zob. np. D. Moran, „Let's Look at It Objectively”: *Why Phenomenology Cannot be Naturalized*, [w:] *Human Experience and Nature. Examining the Relationship between Phenomenology and Naturalism*, red. H. Carel i D. Meacham, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

²³ Zob. np. D. Zahavi, *Phenomenology and the Project of Naturalization*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 2004, nr 3, s. 331–347.

i empirycznego, a rozwiązania upatruje w odczytaniu fenomenologii właśnie jako swego rodzaju empiryzmu transcendentального²⁴. Zdaniem filozofki, w fenomenologii dochodzi do współgeneratywności tego, co empiryczne z tym, co transcendentalne. Zdynamizowanie relacji między transcendentálnymi strukturami świadomości a doświadczeniem ciała i percepcją świata pozwoliłoby przewyżczyć myślenie dychotomiczne. Niezależnie od tego, czy takie odczytanie fenomenologii jest zasadne czy też nie, niezależnie od tego czy próby stworzenia hybrydowej metody fenomenologiczno-przyrodniczej zakończą się sukcesem, można stwierdzić, że projekt naturalizacji nie stanowi zagrożenia dla fenomenologii. Wręcz przeciwnie, pokazuje, że nauki przyrodnicze dostrzegły jej wartość. Jest również okazją do twórczego przemyślenia jej podstaw i owocnego dialogu z przedstawicielami innych dyscyplin.

* * *

Prezentowane w niniejszej antologii teksty mają zarysować obraz współczesnej fenomenologii. Nie twierdzimy bynajmniej, że jest to obraz wyczerpujący. Jednym z nieobecnych tematów są wspomniane już zagadnienia etyczne i ich fenomenologiczne opracowanie. Z pewnością takich zagadnień jest więcej. Wydaje nam się jednak, że prezentowane teksty dość dobrze oddają zjawiska, jakie zachodzą w obrębie współczesnej fenomenologii, a na pewno obrazują żywe dyskusje, jakie fenomenologia prowadzi z innymi dyscyplinami. Część autorów, których prace prezentujemy Czytelnikowi, jest już w Polsce znana. Mamy nadzieję, że ich niepublikowane dotąd w języku polskim prace rzucą nowe światło na ich dorobek. Pozostali autorzy, mimo iż nieznani szerzej w Polsce, prezentują nowe perspektywy żywo dyskutowane we współczesnej fenomenologii. Staraliśmy się, aby wszyscy wybrani autorzy byli reprezentatywni dla danego obszaru problemowego. Ułożyliśmy wybrane teksty w siedem działów tematycznych poprzedzonych wprowadzeniem do danego obszaru badań. Te działy to: *Fenomenologia ciała*, *Fenomenologia i sztuka*, *Fenomenologia intersubiektywności*, *Fenomenologia i teologia*, *Fenomenologia i kognitywistyka*, *Fenomenologia i feminizm*, *Fenomenologia i psychoanaliza*. Ograniczamy się tu tylko do ich ogólnej prezentacji, szczegóły zostawiając autorom wprowadzeń do poszczególnych działów.

Fenomenologia ciała nie wymaga specjalnego uzasadnienia. Tematyka cielesności pojawia się już w pracach późnego Husserla i zostaje twórczo rozwinięta przez jego kontynuatorów, w tym najbardziej zasłużonego na tym polu Merleau-Ponty'ego. Problematyka doświadczenia cielesnego okazała się na tyle fundamentalna, że postawiła pod znakiem zapytania sam status fenomenów i rzuciła nowe światło na proces konstytuowania się podmiotowości. Nie dziwi więc fakt, że i dzisiaj zagadnienie ciała i ciele-

²⁴ N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię*, dz. cyt., s. 154–171.

snego doświadczenia nadal stanowi ważny punkt fenomenologicznej refleksji. Oprócz wartościowych prac samych fenomenologów dotyczących doświadczenia i statusu ciała, często radykalizujących stanowisko w stosunku do Husserla, jak ma to miejsce np. u Henry'ego, wyniki fenomenologicznej analizy okazały się również przydatne w szeregu projektów interdyscyplinarnych. Fenomenologia ciała Merleau-Ponty'ego i Husserla stanowi w zasadzie jeden z filarów koncepcji poznania ucieleśnionego, dyskutowanej dziś w kognitywistyce. Stała się również krytycznym punktem odniesienia, a zarazem narzędziem w dyskursie feministycznym podejmującym problem relacji płci i ciała. W końcu, możemy również zaobserwować ucieleśnienie podmiotu/odbiorcy sztuki we współczesnych fenomenologicznych koncepcjach estetycznych.

Chociaż problem doświadczenia sztuki podejmowany był już przez Husserla i jego uczniów, to dzisiaj możemy mówić, przynajmniej w odniesieniu do fenomenologii francuskiej (np. Maldiney i Bonfand), o postawieniu tego zagadnienia w centrum fenomenologicznej refleksji jako paradygmatu fenomenologicznego doświadczenia²⁵. Współczesna fenomenologia dzieli ze sztuką współczesną również fascynację cielesnością. Możemy więc mówić o ucieleśnieniu podmiotu sztuki, a także, za Maldiney'em, rozważać jej wymiar „patyczny”, związany ze sferą czuciową. Bliskość współczesnej sztuki i fenomenologii wyraża się ponadto w czymś innym, mianowicie w radykalnych tendencjach do przekraczania utartych schematów myślenia i tworzenia. Z jednej strony, sztuka podobnie jak fenomenologia dąży do swego rodzaju zawieszenia przesądów, jest „epokalna” (Lyotard), z drugiej, fenomenologia w swym estetycznym zogniskowaniu radykalizuje swój język, chcąc wypowiedzieć to, co nie zostało jeszcze wypowiedziane i zrozumiane.

Problem intersubiektywności stanowił od zawsze wyzwanie dla fenomenologii krytykowanej za tendencje idealistyczne. Jak wiadomo, Husserl poświęcił temu problemowi ogrom pracy²⁶. Również jego uczniowie i kontynuatorzy uznawali, że refleksja fenomenologiczna nie może się obejść bez uwzględnienia tematyki konstytucji innego podmiotu i efektywnej z nim komunikacji. Tendencja ta utrzymuje się do dzisiaj, przy czym można zaobserwować wyraźny ruch w kierunku nauk psychologicznych i socjologicznych, które wprowadzają do fenomenologii temat relacji społeczno-kulturowych i politycznych.

Inność może przybierać różne formy, również absolutne. Rozważania zmierzające w tym kierunku odnajdujemy u fenomenologów stawiających pytania o doświadczenie boskości. Jest to tym bardziej interesujące, że Husserl niespecjalnie widział w fenome-

²⁵ Por. *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna. Założenia/zastosowania/konteksty*, dz. cyt.

²⁶ Zob. tomy XIV i XV Husserlianów *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*.

nologii miejsce dla pytań o charakterze teologicznym. Nieobecność tej problematyki zaczęła z czasem stanowić przedmiot dociekań. Niektórzy zwolennicy „teologicznego zwrotu” twierdzą wręcz, że problematyka doświadczenia religijnego czy mówiąc ogólniej fenomenów granicznych ma, jak to wyżej akcentowaliśmy, prowadzić do rewizji całego projektu fenomenologii.

W pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych można umiejscowić początek bliższej współpracy fenomenologii i nauk kognitywnych, choć już wcześniej ukazywały się prace Huberta Dreyfusa, krytyczne względem projektu sztucznej inteligencji, a nawiązujące do eideggera i problematyki cielesności²⁷. Dialog między fenomenologią a kognitywistyką trwa od tamtej pory – stąd oczywisty wymóg jego choćby cząstkowego zobrazowania w przeglądzie współczesnych problemów stojących przed fenomenologią. Z tradycji fenomenologicznej czerpią przede wszystkim naukowcy zainteresowani badaniem świadomości (jaźni, pierwszoosobowego doświadczenia, struktury czasowej świadomości, jakościowego aspektu doświadczenia itp.). Z kolei dla fenomenologów nauki kognitywne są nieocenionym źródłem inspiracji, prezentują nowatorskie badania nad procesami poznawczymi i świadomością. Niesłuchanie istotnym aspektem łączenia fenomenologii i kognitywistyki jest, jak wskazywaliśmy, aspekt metodologiczny – wszak dochodzi do zbliżenia dyscyplin o skrajnie różnym podejściu i metodzie. Dlatego tak ważne jest, aby ich współpraca przebiegała w oparciu o rzetelną refleksję metodologiczną.

We współczesnej fenomenologii możemy również zaobserwować wzrost zainteresowania tematami feministycznymi. Jednak, jak słusznie zauważa Marzena Adamiak w swoim wprowadzeniu, związki fenomenologii i feminizmu nie są nowe i sięgają krytyki Sartre’owskiej fenomenologii autorstwa Simone de Beauvoir, która wykazała, że płeć, a mówiąc ogólnie różnica płciowa, stanowi swego rodzaju ślepą plamkę ówczesnego dyskursu fenomenologicznego. Płeć nie tylko wpisuje się w badanie relacji społecznych czy też w ogóle intersubiektywności, ale stanowi istotny element konstytucji podmiowości. Przedstawione w tej antologii teksty nie tylko różnicują i doprecyzowują pojęcia płci, ale też przesuwają problem różnicy płciowej jeszcze dalej, pokazując, że możliwe jest uprawianie fenomenologii w, można by rzec, nastawieniu feministycznym, np. w analizach ciała, praktyk cielesnych i wyznaczanych przez nie ról społecznych.

Autorzy czerpiący inspiracje z tradycji psychoanalitycznej (np. G. Deleuze) byli na ogół krytyczni wobec fenomenologii, jako swoistej wersji tradycyjnej „filozofii świadomości”. Również niektórzy fenomenologowie (np. E. Lévinas) traktowali psychoanalizę jako dziedzinę całkowicie obcą ich dążeniom (choć np. M. Merleau-Ponty był bodaj pierwszym fenomenologiem, który poświęcił jej sporo uwagi). Dziś cała sprawa wydaje się znacznie bardziej skomplikowana. Z jednej strony dostrzega się filozoficzny

²⁷ Np. H. Dreyfus, *What Computers Can't Do*, MIT Press, Cambridge (MA) 1972.

potencjał psychoanalizy, szczególnie w jej wersji Lacanowskiej, przyczyniającej się do dekonstrukcji klasycznej aparatury pojęciowej, w tym tej stosowanej przez fenomenologię – a tym samym przyczyniającej się do ustępowania przez fenomenologię pola poststrukturalizmowi. Z drugiej, wskazuje się na wartość wyników refleksji psychoanalitycznej dla fenomenologicznych badań nad podmiotowością, seksualnością, językiem. Nieraz filozofowie wcześniej inspirujący się fenomenologią przechodzą na pozycje poststrukturalistyczne (J. Derrida). Jednym słowem, dyskusja na styku fenomenologii z psychoanalizą to dyskusja dotycząca samoidentyfikacji fenomenologii. Stąd jej uniwersalne znaczenie – i stąd jej miejsce w naszym przeglądzie.

Żywimy nadzieję, że zamieszczone w niniejszej antologii prezentacje i wybór tekstów z owych kilku obszarów tematycznych – choć zapewne cierpiące na niekompletność – przybliżą polskiemu Czytelnikowi, zarówno zaawansowanemu w tej dziedzinie, jak i początkującemu, problematykę współczesnej fenomenologii. Dziękujemy redaktorom poszczególnych działów – a więc: Monice Murawskiej, Mai Chmurze, Wojciechowi Starzyńskiemu, Marzenie Adamiak i Andrzejowi Lederowi – za ich wkład pracy, bez którego niniejsza antologia by nie powstała. Osobne podziękowania kierujemy pod adresem redaktorek i redaktorów Działu Nauk Historycznych Wydawnictw Uniwersytetu Warszawskiego, dzięki czujności których uniknęliśmy zapewne wielu potknięć.

Jacek Migasiński i Marek Pokropski

JACEK MIGASIŃSKI

FENOMENOLOGIA
CIAŁA

WPROWADZENIE

Dlaczego fenomenologia ciała? Czy ciało – doprecyzujmy: ciało ludzkiemu – oprócz odwzorowań w literaturze i sztuce nie wystarcza medycyna, kosmetologia, *savoir-vivre*, antropologia, socjologia, politologia i rozmaite koncepcje filozoficzne, mniej lub bardziej mitologiczne lub powiązane z wynikami nauk szczegółowych? A mówiąc już serio: czy pośród mnogości rozmaitych dyskursów na temat ciała – których erupcja nastąpiła w ostatnich kilkudziesięciu latach – taki właśnie współczesny nurt filozoficzny jak fenomenologia może mieć nie tylko swoją rację bytu, lecz nawet jakieś wyróżnione miejsce (a jeśli tak, to z jakich powodów)? Niniejsze wprowadzenie będzie próbą odpowiedzi na to pytanie.

Od razu na wstępie zaznaczmy, że będziemy tu abstrahować od rozwoju ściśle przyrodniczej wiedzy o ciele, traktując ją jako autonomiczną dziedzinę nauki – nas będą tu interesować rozmaite dyskursy symboliczne na temat ciała (zawsze jednak jakoś powiązane z rozwojem owej wiedzy przyrodniczej), pełniące istotne funkcje kulturowe i występujące w dziejach (tu kolejne oczywiste zawężenie: w dziejach kultury Zachodu) pod postacią mitów, teorii religijnych, filozoficznych czy, w ostatnich czasach, teorii proponowanych przez tzw. nauki humanistyczne i społeczne. Nie aspirując oczywiście do przedstawienia choćby zarysu całościowej historii tych dyskursów na temat ciała, ograniczymy się do wskazania kilku jej kluczowych momentów.

Temat ciała obecny był w naszej kulturze od zawsze, najpierw w postaci mitów politeistycznych, teogonicznych, antropogenicznych. Dla czasów historycznych decydujące znaczenie w tych kwestiach miały – jak wiadomo – dwie tradycje: judaistyczna, z której wyrosło chrześcijaństwo, i grecka. Na gruncie obu tych tradycji nieco inaczej waloryzowano ciało, co miało swe odwzorowanie również w terminologii. Znaczenia przypisywane ciału w kręgu tej pierwszej tradycji ostateczny swój wyraz znalazły w Ewangelii, w greckim słowie *sarks* („mięso”, „ciało żyjące”), ale źródłem tych znaczeń jest oczywiście tekst Biblii, Starego Testamentu. Jak wykazują kompetentni badacze,

antropologia biblijna jest monistyczna, człowiek uważany jest za nierozdzielłą jedność psychofizyczną, „człowiek to ciało uduchowione”, a nie „duch ucieleśniony”¹. Toposy biblijne dotyczące ciała na ogół pozytywnie waloryzują ciało ludzkie, choć oczywiście też w związku z mitem kreacyjnym traktują je jako skończone, przynależne ziemi („z prochu powstałeś...”)². Rodzina semantyczna związana ze słowem *sarks* ukazuje ciało ludzkie jako ciało cierpiące, ale jednocześnie – w tym cierpieniu budzącym litość – jako uświęcone. W kręgu tradycji greckiej odpowiednim terminem było słowo *soma* („ciało fizyczne, bezwładne”), traktowane od razu w perspektywie dychotomicznej jako przeciwstawne duszy, duchowi (*psyche*, *pneuma*). Dualizm ten prowadził na ogół do teoretycznej deprecjacji ciała, co znalazło wyraz w orfickich mitach opisujących ciało jako więzienie i czasowe miejsce oczyszczenia duszy, w Platońskiej wizji ciała jako grobu, jaskini dla duszy (w *Fedonie*, bo w *Timajosie* i w *Filebie* mamy obraz bardziej zniuansowany), ale też w Platońskiej pedagogice ciała (w *Prawach*), zalecającej odpowiednie dyscyplinowanie ciała (atletyka) w celu właściwego ukształtowania duszy. Jest też jednak w tradycji greckiej tendencja nieco odmienna, reprezentowana przez Arystotelesa (*O duszy*, *Części zwierząt*), gdzie przeważa perspektywa kosmologiczna i biologiczna, na gruncie której człowiek okazuje się najdoskonalszym odwzorowaniem porządku natury, przewyższającym pod tym względem ciała zwierząt, a myślenie nie może zachodzić bez ciała, skoro dusza jest „formą” ciała (jednak to człowiek, a nie ciało stoi tu w centrum zainteresowania). Wreszcie jest też w tej tradycji próba przekroczenia owego dualizmu, reprezentowana przez różne nurty materialistyczne, jak np. epikureizm, dla którego wszystko, co istnieje, jest cielesne. Wywodzące się z judaizmu chrześcijaństwo przejmując w kwestii ciała bagaż obu tych tradycji – nakładając nań jeszcze konstytutywne dla swego dojrzałego kształtu polemiki ze skrajnie dualistycznymi koncepcjami manichejskimi czy gnostyckimi – i w rezultacie ofiarowuje średniowieczu, w którym jest religią i ideologią dominującą, dwuznaczny aksjologicznie wizerunek ciała ludzkiego: ciało po wypędzeniu z Raju to ciało zepsute, haniebne, wrogie, bo w swych dążeniach przeciwstawiające się Bogu, szpetne, ulegające po śmierci rozkładowi (stąd rozpowszechnienie drastycznych form ascezy i pokuty), a z drugiej strony, ciało jako produkt boskiej kreacji jest w swej urodzie przejawem piękna duszy, a jako ciało przybrane przez bóstwo (Chrystus) i zmartwychwstałe jest w swym cierpieniu i litości, wynikającej z uмиłowania

¹ Por. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979; cyt. za: F.M. Rosiński, *Antropologia biblijna ciała i cielesności*, [w:] *Ciało cielesne*, red. K. Konarska, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s. 61–82.

² Por. F.M. Rosiński, *Antropologia biblijna ciała i cielesności*, dz. cyt.

człowieka, ciałem uświęconym lub też jako „wzniosłe” ciało Marii, doznające wniebowstąpienia, osiąga doskonały status ciała mistycznego, ciała „chwalebego”³.

Czasy nowożytne w zmienionym przez rozpowszechniający się paradygmat matematyczno-przyrodniczy kontekście ideowym kontynuują na ogół ową dualistyczną wizję ciała, tyle że pozbawioną już silnego nacechowania aksjologicznego. Przy czym dualizm ten ma nadto dwojaki charakter: dualizmu metafizycznego, dotyczącego dwóch różnych sposobów czy sfer istnienia (bytu) i dualizmu – nazwijmy go: ontycznego – dotyczącego problematycznej jedności (jednorodności) ciała ludzkiego z jego środowiskiem przyrodniczym bądź jego względnej, ale dającej się uchwycić autonomii wobec tego środowiska i innych, pozaludzkich ciał. Jednym z głównych problemów staje się zatem już nie to, jak wartościować ciało ludzkie na skali rozpiętej między marnością a doskonałością, lecz to, jak adekwatnie opisać różnice w sposobie istnienia między substancją cielesną, rozciągłą a substancją duchową, myślącą, a w szczególności to, jak opisać interakcje niewątpliwie zachodzące między nimi. A znowu innym głównym problemem, powstałym jako próba ominięcia tego pierwszego, właściwie nierozwiązywalnego, stają się próby uchwycenia specyfiki funkcjonowania ciała ludzkiego, różniącej je od pozaludzkiego środowiska przyrodniczego.

Nowożytność obfituje w mniej lub bardziej rozbudowane propozycje odpowiedzi na te pytania. Przypomnijmy, przykładowo, że w tym pierwszym kręgu problemowym ciało ludzkie bywało traktowane jako mechanizm, maszyna wchodząca w interakcje z myśleniem (życiem psychicznym) dzięki trwałej lub incydentalnej interwencji Boga (kartezjanizm), bądź też jako odwzorowanie przedustawnej harmonii wszechświata, sprawionej doskonałym aktem stwórczym, jako „maszyna boska” przewyższająca swą sprawnością wszelkie sztuczne maszyny (Leibniz). Bywały też na tej metafizycznej płaszczyźnie próby pozbycia się dualistycznego balastu, polegające na traktowaniu ciała jako składanki elementów materialnego wszechświata, będącego jedyną istniejącą rzeczywistością – ciało jako zbiór atomów w ruchu (Holbach). Natomiast w tym drugim obszarze problemowym, próbując wyodrębnić ciało ludzkie z tła otaczającej przyrody, zaczęto zwracać uwagę na jego specyficzne, sensualne funkcje. Eksponowano te właściwości ciała ludzkiego, które wymykały się paradygmatowi geometryczno-mechanistycznemu, podług którego opisywano na ogół przyrodę; przykłady takich ujęć spotykamy od Renesansu po czasy współczesne. Na gruncie stanowiska metafizycznego, które można określić jako hylozoizm, ciało ludzkie traktowano jako jednostkę obdarzoną we wszystkich swych warstwach czy elementach wrażliwością zmysłową (Telesio) lub jako odpowiednio wysoki poziom organizacji materii, któremu – jako cecha specyficzna – przysługuje

³ Por. K. Kerényi, *Trzeba poczekać aż ludzkość sama się otrzeźwi*, cyt. za: S. Cichowicz, *Dwa źródła idealności. Epoka ciała*, „Teksty” 1977, nr 2, s. 221–222 oraz M. Adamczyk, „Popiołem będzie ciało nasze...”, „Teksty”, 1977, nr 2, s. 35–53.

wrażliwość zmysłowa (Diderot). A znowu w ramach horyzontu epistemologicznego klasyczny empiryzm brytyjski proponował rozstrzygnięcia eliminujące esencjalistyczne, substancjalistyczne ujęcia, traktując ciało ludzkie jako zbiór impresji (Hume). Współcześnie analogiczne poszukiwania może zilustrować dylemat powstały na gruncie psychopatologii: czy zjawisko „kończyny fantomowej” u pacjentów po amputacji dowodzi, że ciało jest rzeczywistością specyficznie psychiczną, czy też nie i czy w tym ostatnim przypadku zjawisko to (i wiele innych) daje się sprowadzić do procesów neurologicznych, czysto przyrodniczych? Tę pierwszą ewentualność promowała na przykład „psychologia postaci”. Ujmując rzecz ogólnie: tego rodzaju propozycje i dylematy prowadziły do wyartykułowania problemu względnej autonomii ciała ludzkiego (rządzących nim praw) wobec praw przyrody, jednym słowem, problemu relacji specyficznej rzeczywistości psychofizycznej, jaką jest ludzkie ciało, z jego naturalnym środowiskiem. W skrajnie spolaryzowanym uproszczeniu można stwierdzić, że problem ten rozstrzygano, traktując sferę psychiki bądź jako charakterystyczny dla ludzkiego ciała region bytu przyrodniczego (rozwiązanie monistyczne), bądź jako rzeczywistość autonomiczną, nawiedzającą ludzkie ciało, stanowiące pod tym względem wyjątek pośród innych ciał (ale w tym wypadku powracało ryzyko tradycyjnego metafizycznego dualizmu).

Nietrudno zauważyć, że wyartykułowanie powyższego problemu musiało się łączyć z otwarciem na jeszcze ważniejszą (jak pokazuje historia) problematykę. Ciało ludzkie „przebywa” przecież nie tylko w środowisku naturalnym, ale też społecznym, kulturowym. Relacje z tym środowiskiem mają decydujące znaczenie dla jego statusu ontycznego. Oczywiście i w tym kręgu problemowym znaleźć można przykłady rozmaitych stanowisk. Oryginalną propozycją była doktryna Hobbesa, traktująca ciało ludzkie jako odwzorowanie ciała politycznego, państwa. Przełomowe znaczenie, ze względu na powiązanie sfery przyrodniczej, biologicznej ze sferą kultury, miały koncepcje Nietzschego i psychoanaliza. Dla Nietzschego ciało ludzkie to efekt „woli mocy”, siatka relacji walczących ze sobą sił, a nie jakaś ustalona jednostka bytowa czy jakiś skończony zbiór narządów–organów; to byt w stawianiu się, krążenie różnych prądów, popędów, będących narzędziami walki o władzę; byt wobec którego świadomość ma wtórne znaczenie. Dla psychoanalizy ciało jest wynikiem symbolicznej historii podmiotu rządzonego przez libido i popęd śmierci, ciało to struktura fantazmatyczna odciskająca w kulturze swoje zmienne, antagonistyczne dążenia. Współcześnie cały obszar problemowy relacji między ciałem jako bytem przyrodniczym a ciałem jako bytem kulturowym znajduje niewątpliwie najwłaściwszą artykulację w badaniach tej subdyscypliny naukowej, jaką jest antropologia ciała. To na jej gruncie pojawiły się teorie uderzające swą oryginalnością czy barwnością, które ukazując ciało jako wzorzec rozmaitych kategoryzacji (witalnych, płciowych, społecznych, lingwistycznych itp.), a z drugiej strony jako rezultat rozmaitych

praktyk kulturowych, stały się dzisiaj rozpowszechnionymi toposami w rozważaniach humanistycznych⁴.

Wszystkie te teorie traktują ciało człowieka jako źródło lub namiar podstawowych kategorii kultury, jako swoistą miarę wszechrzeczy. W sumarycznym, panoramicznym oglądzie można pokusić się o zaprezentowanie – za Małgorzatą Szpakowską⁵ – pewnej ich typologii. W najbardziej tradycyjnym w tej dziedzinie ujęciu ciało ludzkie jest traktowane jako siedziba niezmiennej natury ludzkiej, jako punkt wyjścia wszelkich konstrukcji symbolicznych, wszelkich pozytywnych i negatywnych waloryzacji. Za przykłady takiego ujęcia mogą służyć niektóre klasyczne, mitologiczne i filozoficzne koncepcje wspomniane powyżej, także teorie socjobiologów i genetyków populacyjnych, wyprowadzających zachowania społeczne i kulturowe człowieka z jego wyposażenia biologicznego (za pewną odmianę tego ujęcia można uznać psychoanalizę Freuda) czy wreszcie pogląd Ericha Fromma (rozprawa *Płeć i charakter* z 1943 roku) na decydującą o charakterologicznych, kulturowych i społecznych skutkach rolę różnicy płci (esencjalna kobiecość i męskość), które to skutki, a nie po prostu czysto biologiczne czynniki mają odgrywać w zachowaniach ludzi rolę determinującą.

Na gruncie dojrzałej już antropologii kulturowej pojawiły się natomiast teorie dowodzące, że zależność między biologicznym czy osobowościowym wyposażeniem ciała ludzkiego a zachowaniami kulturowymi i regulacjami społecznymi zachodzi w przeciwnym kierunku. Przełomu dokonał tu Marcel Mauss (*Sposoby posługiwania się ciałem* z 1934 roku), wykazując kulturowe uwarunkowanie przez dane społeczeństwo najprostszych czynności i funkcji cielesnych jednostki. Potwierdzeniem i wzmocnieniem takiego ujęcia były badania Margaret Mead (*Płeć i charakter w trzech społecznościach pierwotnych* z 1935 roku), dowodzące na przykładzie trzech społeczności zamieszkujących Nową Gwineę, że postrzeganie różnicy płci i wynikająca stąd regulacja zachowań może się odbywać niezależnie od determinant biologicznych, natomiast w ścisłym związku z rolami, jakie obu płciom przypadały w społecznym podziale pracy. Teoretyczną konsekwencją wyników takich badań okazało się ustanowienie rozróżnienia pojęciowego na płeć biologiczną (*sex*) i płeć kulturową (*gender*), które od lat siedemdziesiątych spopularyzował feminizm amerykański. Jeszcze wcześniej analogiczna tendencja dała o sobie znać pod piórem Simone de Beauvoir (*Druga płeć* z 1949 roku), która demaskowała opresyjną rolę patriarchalnej kultury w ustanowieniu egzystencjalnego poczucia obcości, doznawanego przez kobiety we własnych ciałach. Strukturalnie podobne stanowisko

⁴ Por. A. Wieczorkiewicz, *Muzeum ludzkich ciał. Anatomia spojrzenia*, Wyd. Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, Wstęp: *Retoryka ciała*.

⁵ Por. M. Szpakowska, *Ciało w kulturze*, [w:] *Antropologia ciała (Zagadnienia i wybór tekstów)*, red. M. Szpakowska, Wyd. UW, Warszawa 2008, s. 5–13.

w kwestii kierunku zależności zachodzących między kulturą a naturą w obszarze ludzkiego ciała zajmują też socjolog i historyk kultury Norbert Elias czy filozof Michel Foucault. Ten pierwszy w słynnej pracy *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu* (słynnej dopiero od drugiego wydania z 1969 roku) wykazał historyczną zmienność najprostszych funkcji cielesnych zależną od stopnia internalizacji norm obyczajowych wcześniej narzucanych przez przymus zewnętrzny. Ten drugi, w *Historii seksualności* (tom 1 z 1976 roku, tomy 2 i 3 z 1984 roku), w *Nadzorować i karać* (z 1975 roku), ale i w innych swoich pracach sformułował koncepcję „władzy rozproszonej” pełnionej przez historycznie zmienne dyskursy („wiedzę”), w których wszyscy uczestniczą, konstruując i praktykując życie społeczne (w tym i seksualność) oderwane od interesów fizjologicznych; dyskursywizacja to skuteczne narzędzie biowładzy, w ramach której ciało okazuje się kulturowym konstruktem.

Pojawiło się w tych kwestiach jeszcze trzecie, najradykałniejsze rozwiązanie. W latach dziewięćdziesiątych Judith Butler (*Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*), rozważając zależności między płcią biologiczną a płcią kulturową, wystąpiła z koncepcją głoszącą zasadniczą zmienność wzorców obu tych płci, wynikającą z istotowej nieciągłości tożsamości podmiotów ludzkich. Nie istnieje żadna „esencja” płci biologicznej, a płęć kulturowa jest fikcją wytwarzaną przez dominujące dyskursy, stając się imitacją tamtej imitacji i służąc konformistycznemu dostosowaniu się do ról proponowanych przez teatr życia społecznego; oba rodzaje płci pozbawione są trwałej, spójnej tożsamości. Jak konkluduje M. Szpakowska – oczywistą konsekwencją tej koncepcji jest jednak również pogląd podważający esencjalną tożsamość ciała ludzkiego: okazuje się ono nie tylko wytworem kultury, tracąc swą „naturalność”, ale i sam ten kulturowy nacisk jest performatywnie zmienny. Paradoksalnie, amplifikacja dyskursów o ciele doprowadza do jego symbolicznej anihilacji, ciało poza językiem jest tylko fikcją⁶. Kłopot wydaje się tym większy, że dzisiaj również najbardziej „naturalistyczny” dyskurs, dyskurs nauk medycznych, na skutek rozwoju inżynierii genetycznej i komercjalizacji ludzkiego ciała na wielką skalę (patentowanie i handel ludzkimi genami) stawia nas przed fundamentalnym pytaniem o to, czy ciało jest własnością człowieka⁷. Czy w tej sytuacji teoretycznej jest jeszcze jakiegokolwiek szansa, by dotrzeć w opisie do jakiegoś przedteoretycznego, przedrefleksyjnego doświadczenia ciała?⁸ Czy rozplenienie dyskursów o ciele nie doprowadziło do impasu?

⁶ Por. E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość. Teorie podmiotu w filozofii feministycznej końca XX wieku*, Universitas, Kraków 2003, s. 157–189.

⁷ Por. E. Olender, *Czyja jest Henrietta L.?*, „Gazeta Wyborcza”, „Duży Format”, 23–25 kwietnia 2011, s. 14–15.

⁸ Pytanie to rozważa A. Derra [w:] *Ciało w krainie schizofrenicznego kapitalizmu. Lekcja z Michela Foucaulta, Maurice’a Merleau-Ponty’ego i Rosi Braidotti*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011, nr 4 (32), s. 175–191.

Zauważmy, że charakterystyczną cechą przedstawionych powyżej przykładowo ujęć ciała była przyjmowana w nich perspektywa „zewnątrzna” wobec ciała ludzkiego (z wyjątkiem, może, niektórych prób feministycznych), perspektywa obiektywizująca ciało jako przedmiot pozostający w relacjach z innymi, przyrodniczymi bądź kulturowymi obiektami, perspektywa opisu dokonywanego przecież przez jakiś podmiot, sytuująca jednakże ciało całkowicie po stronie przedmiotu. Tymczasem podmiot wszelkiego rodzaju dyskursów o ciele sam przecież „posiada” ciało – lub może wręcz nim jest. Najwyraźniej widać, że dla adekwatnego uchwycenia rzeczywistości ciała niezbędne jest co najmniej „uzupełnienie” owej perspektywy zewnętrznej perspektywą „wewnętrzną”, tzn. ujęciem ciała jako rzeczywistości podmiotowej, z punktu widzenia której swój sens uzyskują dopiero wszelkie ujęcia przedmiotowe. W tej sytuacji jednak mówienie o „uzupełnieniu” wydaje się również niestosowne. Chodzi wszak o uprawnomocnienie wszelkich dyskursów przedmiotowych poprzez poszukiwanie dla nich takiego fundamentu, który wolny byłby od jakichkolwiek przesądów i założeń. Chodzi o odsłonięcie takiego poziomu doświadczenia, który byłby „punktem zerowym” dalszych możliwych analiz, punktem ograniczonym do doświadczeń opisywanych w pierwszej osobie liczby pojedynczej, a zarazem obdarzonych apodyktyczną pewnością – mimo problemów, jakie następczą może przejście od takiego subiektywnego punktu widzenia do twierdzeń ważnych intersubiektywnie i do obiektywnej weryfikowalności. Otóż poszukiwaniem tego rodzaju jest fenomenologia jako nurt filozoficzny zainaugurowany przez Husserla, a kontynuowany, najczęściej nie całkiem „ortodoksyjnie”, przez kolejne pokolenia jego następców.

Można mieć oczywiście rozmaite zastrzeżenia co do precyzji, koherencji czy efektywności poszczególnych fenomenologicznych analiz, w tym tych dotyczących fenomenów cielesnych. Jednak podstawowe ukierunkowanie fenomenologii na poszukiwanie najbardziej źródłowych, pierwotnych fundamentów nadających prawomocność i sensowność wszelkim, teoretycznym i praktycznym wymiarom ludzkiego życia, skłania do tego, by traktować ją jako dyscyplinę o znaczeniu transcendentálnym wobec innych dyskursów teoretycznych. Za takim stanowiskiem w kwestii dyskursów o ciele przekonująco argumentuje Sara Heinämaa⁹. Zwraca uwagę na to, że fenomenologia – w przeciwieństwie do dyskursów wyjaśniających zależności między czynnikami biologicznymi a kulturowymi, między zachowaniami i dyspozycjami ludzi a rozmaitymi siłami społecznymi (w tym: różnicę między płcią biologiczną a kulturową) – traktując ciało jako obiekt przednaukowy i ujmując człowieka jako cielesno-motywacyjno-ekspresywną całość, poszukuje samego sensu ludzkiej cielesności (w tym: sensu różnicy płciowej),

⁹ Por. S. Heinämaa, *Fenomenologia cielesności a różnica płciowa*, tłum. W. Płotka, [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*; red. W. Płotka, Wyd. IFIS PAN, Warszawa 2014, t. 1, s. 413–443.

konstituującego się w doświadczeniach osobowych i międzyludzkich. W tych poszukiwaniach zrywa z paradygmatem przyczynowo-funkcjonalnego wyjaśniania tych zależności, charakteryzującym zarówno podejście naturalistyczne, jak i kulturalistyczne. Oba te podejścia przechowują bowiem perspektywę ontologii dualistycznej, traktującej i naturę, i kulturę przedmiotowo jako odrębne systemy, a fenomenologia bada wszelkie doświadczenia i fenomeny cielesne zarazem w ich subiektywnych i obiektywnych aspektach, a także we wzajemnej korelacji. Pozwala to jej przedstawiać ciało jako źródło wszelkich kulturowych znaczeń. Tym samym fenomenologia proveniencji Husserlowskiej zapewnia bogate pojęciowe i metodologiczne podstawy filozofii cielesności, a przy okazji pokazuje drogę wyjścia z impasu, do jakiego, na przykład, w kwestii tożsamości podmiotowej prowadzi koncepcja J. Butler.

Ryzykując popadnięcie w ton nieco patetyczny, pozwólmy sobie na trawestację powiedzenia Husserla, że „fenomenologia to jakby utajona tęsknota całej nowoczesnej filozofii”¹⁰ i powiedzmy, że fenomenologia ciała to jakby utajona tęsknota całej fenomenologii. Całej – bo doświadczenie ucieleśnienia, będąc najbardziej źródłowym doświadczeniem podmiotu, jest transcendentálním warunkiem możliwości wszelkich innych doświadczeń; jego właściwe ujęcie rozstrzyga zatem o prawomocności i efektywności innych fenomenologicznych analiz. Problematyka ciała nie pojawiła się oczywiście w fenomenologii Husserla jak *deus ex machina*; miała ona i w rozwoju myśli filozofa swe wewnętrzne motywacje, miała i w historii filozofii pewne antycypujące przykłady. Nie aspirując tu znowu do ich kompletnego zestawienia, spróbujmy wymienić tylko kilka z nich – w opozycji do tych wytypowanych wyżej¹¹. Opozycja, o jaką chodzi, to owa perspektywa „wewnętrzna”, niejako pierwszoosobowa, w której ujmuje się ciało, będące nieodrodnie „ciałem własnym”.

Niewątpliwie przykładem pierwszoosobowego trybu analizy filozoficznej są *Medytacje* Kartezjusza. Sęk w tym, że ostatecznym rezultatem rozmyślań „ojca” filozofii nowożytnej jest radykalny dualizm metafizyczny usuwający rozciągłe, geometryczne i bezwładne ciało poza horyzont konstytutywnych dla istoty podmiotu działań. Taka jest też zasadnicza idea rządząca wielowiekowym paradygmatem kartezjanizmu. Nie miejsce tu, by wdawać się w subtelności interpretacji historyczno-filozoficznych, ale o jednej z nich musimy tu wspomnieć – bo burzy ona ów tradycyjny obraz filozofii Kartezjusza, ukazując w istocie głębszy rozdzźwięk między pewnymi analizami filozofa (prawda, że

¹⁰ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 200.

¹¹ Szerzej na temat prefenomenologicznych ujęć ciała ludzkiego zob.: F. Azouvi, *La formation de l'individu comme sujet corporelle à partir de Descartes*, [w:] *L'individu dans la pensée moderne XVI-XVIII siècle*, red. G.M. Cazzaniga, Y.C. Zarka, ETS, Pise 1995.

nieutralnymi w całościowej doktrynie) a istotą kartezjanizmu. Mam na myśli interpretację jednego z wybitnych fenomenologów, Michela Henry'ego. Już sam Husserl w *Kryzysie* dopatrywał się w początkowych medytacjach Kartezjusza „głębi” polegającej na pozbawieniu matematyczno-fizykalistycznego racjonalizmu podstaw i wydobyciu jego „ukrytego sensu”. Henry jest znacznie bardziej radykalny. Na drodze analizy tekstów Kartezjusza dowodzi, że najbardziej źródłowy, ostateczny sens *cogito*, ujawniający się w hiperbolicznym wątpieniu, polega na utożsamieniu myślenia z „czuciem” jako stanem niepodważalnej pewności „wydawania się”, że się czegoś doznaje, jako faktem rodzącego się jawienia się czegokolwiek w jego afektywnej formie oraz że ostateczna, nienaruszalna przez wątpienie prawda jest prawdą uczuć, „namiętności”, z których absolutnie bezpośrednio doznawane są te odnoszące się do „chceń”, poruszeń woli¹². Takie ujęcia, jakkolwiek przez Kartezjusza niedopowiedziane do końca i „przykryte” później bardziej tradycjonalistyczną perspektywą, mogłyby otwierać analizę na problematykę cielesności jako doświadczanego od wewnątrz, samopobudzającego się doznawania/działania (co, już na swój rachunek, wykonał Henry), a co likwidowałoby w zarodku metafizyczny dualizm. Dodajmy, że świadectwem pewnych wahań Kartezjusza w tej sprawie może też być jego korespondencja z księżniczką Elżbietą¹³.

Innego przykładu dostarcza sensualista Condillac. W swym znanym eksperymencie myślowym z marmurowym posągiem obdarzanym kolejnymi zmysłami dowodzi, że choć wszystkie władze duszy i cała wiedza o świecie mogą genetycznie wywodzić się z najbardziej „ezoterycznego” zmysłu, jakim jest powonienie, to jednak nie wystarcza to do odróżnienia doznawanych stanów świata zewnętrznego od sposobów bycia przysługujących duszy (stąd możliwość immaterialistycznej interpretacji empiryzmu Condillaca). Dopiero zmysł dotyku, wywołanego przez przypadkowe, ale zainicjowane przez naturę poruszenia ręki, odkrywa nieprzenikliwość, stałość i opór, jaki stawiają napotykanne ciała jako wrażenia różne od odczuwanych wrażeń ciała własnego. Jednym słowem posąg odkrywa własne ciało na skutek dwoistości dotyku: moje ciało jest ciałem zarazem dotykającym i dotykany, podczas gdy ciała obce są tylko dotykane; są to dwa różne typy wrażeń – wrażenia ciał zewnętrznych są tylko rejestrowane, podczas gdy wrażenia odnoszące się do różnych części ciała własnego są odczuwane, przeżywane. Dopiero ciało własne pozwala na ukonstytuowanie się podmiotu, mogącego o sobie

¹² Por. M. Henry, *„Videre videor”*, tłum. M. Chmura, *„Przegląd Filozoficzno-Literacki”* 2012, nr 3 (34), s. 37–66. Szerzej na ten temat zob. J. Migasiński, *Kartezjusz podług Henry'ego: początek fenomenologii*, tamże, s. 201–217.

¹³ Por. R. Descartes, *Listy do księżniczki Elżbiety*, tłum. J. Kopania, PWN, Warszawa 1995, List I i List II, s. 3–11.

powiedzieć „**oto ja**” – różnego od świata zewnętrznego¹⁴. Choć Condillac tego nie mówi, taki wynik analiz wskazuje oczywiście na ontologiczną różnicę w statusie ciała własnego i ciał obcych.

Szczególną pozycję w historii owej „wewnętrznej” perspektywy analizowania ciała należy przyznać spirytualistcie (o dziwo) Maine de Biranowi, nawiązującemu po części za pośrednictwem francuskich „ideologów” do Condillaca, ale też, w krytycznym dystansie, do Kartezjusza. Otóż Maine de Biran wychodzi od „faktu pierwotnego” doświadczenia wewnętrznego, w którym ujawnia się świadomość wysiłku mięśniowego, będącego przyczyną pewnych ruchów organicznych oraz opór, na jaki ten wysiłek natrafia. Opór ten może być względny, kiedy ciało poddaje się wysiłkowi, lub może być bezwzględny, nie do pokonania. Na tej podstawie Biran odróżnia ciało własne – konstytuujące się bez pośrednictwa jakiegokolwiek zewnętrznego pobudzenia jako relacja między aktywnością ruchów samorzutnych, „chcianych” i ustępującym oporem przez to ciało stawianym – od ciał obcych, zewnętrznych, stawiających czasem opór nieprzezwycięzalny (do których w pewnym sensie zaliczyć też można moje ciało, kiedy staje się „ciałem obiektywnym”, dostępnym z zewnątrz dla analizy anatomicznej). To w ramach immanentnego działania „zmysłu wewnętrznego” (a nie w dotyku ukierunkowanym na zewnątrz), w przeżywanym wysiłku pokonującym opór rodzi się na gruncie ciała własnego świadomość i podmiotowe Ja (jaźń), będące archimedesowym punktem metafizyki Biranowskiej (*volo* w miejsce *cogito*). Przy okazji okazuje się też, że to poczucie stawianego oporu, a nie pojęcie rozciągłości jest konstytutywne dla idei ciała w ogóle¹⁵. Nie trzeba chyba specjalnie podkreślać, jak zbieżne w niektórych punktach były te pomysły z późniejszymi ujęciami fenomenologii.

Wreszcie przypomnijmy również niezwykle oryginalną koncepcję Schopenhauera, który w ramach swojego systemowego projektu zbudowania pokantowskiej metafizyki doświadczalnej szczególnie miejsce przyznaje ciału. Niezależnie od poznania zewnętrznego, nakierowanego na różne rodzaje przedmiotowości (przedmioty oglądu zmysłowego, pojęcia oraz czyste stosunki przestrzenne i czasowe), które są przedstawieniami, istnieje bezpośrednie poznanie podmiotu chcenia, które odkrywa ciało jako jednostkowe uprzedmiotowienie woli. Ciało jest więc zarazem – nieprecyzyjnie mówiąc

¹⁴ Por. E.B. de Condillac, *Traktat o wrażeniach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1958, s. 97–106. Por. także: *Le corps. Introduction, Choix de textes, Commentaires, Vade-mecum et Bibliographie*, red. E. Lévine, P. Touboul, Flammarion, Paris 2002, s. 71–76.

¹⁵ Por. teksty Maine de Birana w przekładzie Andrzeja Siemka [w:] *Filozofia francuska XIX wieku*, red. nauk. B. Skarga, PWN, Warszawa 1978, s. 84–126 oraz *Le corps*, red. E. Lévine, P. Touboul, s. 77–82. Por. także: J. Migasiński, *Maine de Biran – tradycja filozofii współczesnej*, „Prace Instytutu Nauk Ekonomiczno-Społecznych Politechniki Warszawskiej” 1973, nr 5, s. 67–104.

– „przedmiotem bezpośrednim”, czyli podmiotowym odczuciem, ale także, kiedy dane jest naoczemu oglądaniu, czyli pośrednio, staje się przedstawieniem pośród innych przedmiotów. Jego podwójny status jest wyjątkowy pośród wszystkich innych przedmiotów, bo będąc wolą (czyli nieomal Kantowską „rzeczą samą w sobie”, tyle że poddaną uprzedmiotawiającej formie czasu) i zarazem przedstawieniem, jest ono „jedynym rzeczywistym indywiduum na świecie”, nadając realność wszystkim przedstawieniom (które bez tego fundamentu mogłyby być zjawami) i uprawomocniając wszelką wiedzę¹⁶. Ciało własne okazuje się punktem startowym rozumienia świata i naszej w nim kondycji.

Przechodząc do problematyki ciała, jaką w swej fenomenologii rozpracowywał Husserl, należy na wstępie zauważyć, że poza Kartezjuszem i krytycznym odniesieniem do tradycji empiryzmu nie inspirował się on zapewne specjalnie innymi historycznymi przykładami stosowania owej „wewnętrznej” perspektywy w podejściu do ciała (choć oczywiście znał filozofię Schopenhauera, a nawet poświęcił jej swoje wczesne wykłady) i że owa problematyka pojawiła się stosunkowo późno w ewolucji jego myśli, będąc wynikiem – jak wspomnieliśmy – pewnych wewnętrznych, teoretycznych motywacji. Nie mogąc tutaj ze zrozumiałych względów tematu tego rozwijać, przypomnijmy tylko główne spośród tych motywów oraz zasadnicze rezultaty Husserlowskiego ujmowania ciała¹⁷. Pierwszym z tych motywów, wynikającym z napięcia, jakie stale występowało w myśleniu Husserla między nastawieniem fundamentalistycznym (dążenie do apodyktyczności) a krytycznym (dążenie do adekwatności), była konieczność zażegnania groźby solipsyzmu i opuszczenia terenu „egologii” transcendentalnej. Dokonywało się to stopniowo poprzez dostrzeżenie przez filozofa, że oprócz „aktowych” przeżyć świadomości występuje stale otoczka przeżyć „nieaktowych” (nieuważnych, nieuświadomianych, nieadekwatnie spostrzeganych), że świadomości jako strumieniowi przeżyć stale towarzyszy nieokreślony, właściwie niedoświadczany horyzont postrzeżeń, że świadomość konstytuująca czas zanurzona jest w absolutnym przepływie czasowym, który jako taki sam nie jest ukonstituowany i że wreszcie w procesach konstytuowania treści przeżyć

¹⁶ Por. A. Schopenhauer, *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej*, tłum. I. Grabowski, Zielona Sowa, Kraków 2004, § 22; oraz tenże, *Świat jako wola i przedstawienie*, tom I, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, §§ 6, 18, 19 i 20 oraz tom II, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1995, rozdz. 18.

¹⁷ Zarysowana poniżej problematyka rozwinięta została przez Husserla zasadniczo w następujących pracach: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989; *Medytacje kartezjańskie* (głównie medytacja piąta), tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982 oraz *Idee fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974. Szerzej na ten temat zob. J. Migasiński, *Zobaczyć niewidzialne. Od fenomenu do widma czyli analiza pewnego przypadku wyobraźni filozoficznej*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2008, nr 4 (21), s. 93–117.

występują tzw. syntezy pasywne, dokonujące się anonimowo, bez świadomej aktywności podmiotu. Ustalenia te podważają pierwotne przekonanie Husserla o „absolutnym sposobie dania” przeżyć świadomości (w odróżnieniu od rzeczy materialnych, pokazujących się poprzez wyglądy) i prowadzą go do problematyki ciała, które wyposażone w bierną receptywność, ujawnia inny typ intencjonalności niż intencjonalność przedstawiająca, teoretyczna. Innym ważnym motywem była konieczność adekwatnego ujęcia relacji intersubiektywnej. Ujęcie takie jest niezbędne dla ukonstytuowania się obiektywnej przyrody, a Husserl je realizuje najpierw poprzez koncepcję „łączenia w pary”, będącego rodzajem syntezy pasywnej, w której dokonuje się „współprezentacja” obcego *alter ego*, a następnie poprzez koncepcję „wczucia”. Obie te koncepcje nie są pozbawione całkowicie багаżu wcześniejszego idealistycznego stanowiska Husserla, bo zakładają, że dotarcie do obcego podmiotu może mieć tylko charakter „ujęcia analogizującego”, a nie źródłowego, ale zakładają zarazem, że owo dotarcie może się urzeczywistnić jedynie poprzez doświadczenie ciała. W wyniku analizy tego doświadczenia Husserl, przyznając uprzywilejowaną funkcję pośród innych zmysłów dotykowi i akcentując rolę spontanicznej kinestezji, wyróżnia szczególnego rodzaju wrażenia, które nazywa *czuciami* (*Empfindnisse*) i które nie są własnościami ciała jako rzeczy fizycznej, lecz własnościami psychicznymi – bo choć są zlokalizowane, to nie są rozciągle (nie prezentują się poprzez wyglądy, lecz od razu w całości) i mają podwójną (dotykający i zarazem dotykany), cyrkularną strukturę „doznawania doznawania”. Są one jakościowo inne od „monolinearnych” wrażeń prezentujących jakości rzeczy materialnej (*Empfindungen*). Na tej podstawie odróżnia ciało własne, odczuwające własne doznania, od zewnętrznych ciał materialnych i od ciał innych osób, dostępnych w owych „analogizujących ujęciach”. W drodze dalszej analizy Husserl ustala, że ciało ludzkie, zarówno własne, jak i innego człowieka, jest ciałem „na wskroś przepojonym duszą”, jest jednością psychofizyczną. Jest to ciało żywe (*Leib*), różniące się od ciała fizycznego jako bryły cielesnej (*Körper*), ale dzięki swemu fizykalistycznemu, materialnemu aspektowi (*Leibeskörper*), dzięki podwójnemu doświadczeniu, zarazem subiektywnemu i obiektywnemu, jakim dysponuje, zapewnia uczestnictwo w świecie przyrody podmiotowemu Ja. Cała świadomość człowieka poprzez swoje „hyletyczne podłoże” związana jest z jego ciałem, a przejście na płaszczyznę doświadczenia intersubiektywnego sprawia, że nie tylko wspólny otaczający świat fizyczny, ale również we wzajemnym porozumieniu konstytuujący się świat społeczny, osobowy, czyli świat kultury – jak mówi Husserl, „świat duchowy” – genetycznie i strukturalnie związany jest z ciałem ludzkim.

Te rewolucyjne dla klasycznej problematyki filozoficznej rozwiązania wydać musiały bogate owoce. Rzecz ciekawa: owo bogactwo ujawniło się głównie na gruncie fenomenologii francuskiej, a nie, jakby się można było spodziewać, niemieckiej.

Dociekanie tego stanu rzeczy trzeba odłożyć na inną okazję, tu stwierdźmy tylko, że bezpośredni następca Husserla, Martin Heidegger, nie rozwinął specjalnie ontologii ciała żywego mimo wprowadzenia w *Byciu i czasie* aparatu pojęciowego, który wydaje się najbardziej odpowiedni dla wypracowania takiej ontologii. Paul Ricoeur podsuwa kilka elementów wyjaśnienia tej sytuacji, akcentując najpierw potencjalne możliwości rozwinięcia tej ontologii przez Heideggera, tkwiące w takich kategoriach egzystencjalnych jak „bycie-w-świecie”, „nastrojenie”, „rzucenie”, by następnie zasugerować, że to „zwycięstwo problematyki czasowości” w drugiej części *Bycia i czasu* nad fenomenologią źródłowej przestrzenności (wypracowaną przez Husserla) przeszkodziło temu rozwojowi. Dodaje także, że, paradoksalnie, to Husserl osiągnął w dziedzinie filozofii ciała własnego znaczące rezultaty, bo musiał się zmagać z trudnościami sprokurowanej przez samego siebie egologii transcendentalnej – podczas gdy Heidegger, porzucając na starcie perspektywę konstituowania wszelkiej rzeczywistości w świadomości i przez świadomość, takiej presji nie miał¹⁸. Również asystenci Husserla, tacy jak Ludwig Landgrebe czy Eugen Fink, którzy wydawali i komentowali pisma mistrza, w swej oryginalnej twórczości osiągnęli znaczące dla całej fenomenologii rezultaty, ale nie rozwinęli jakiegś własnej fenomenologii ciała. Osobnym przykładem niemieckiej filozofii ciała, już z ostatnich lat, jest twórczość Hermanna Schmitza. Wyprowadza on analizy „ciała odczuwanego” jako ciała własnego z pierwotnego, niedychotomicznego doświadczenia, ale jego filozofia, choć nazywana „Nową Fenomenologią”, ma niewiele wspólnego z liniami rozwojowymi fenomenologii Husserlowskiej, będąc raczej jakąś nową postacią filozofii życia, z jej metafizycznymi przesłankami¹⁹. Nie włączamy jej zatem w rozpatrywany tu wstępnie krąg zagadnień.

Przyjmijmy więc jako fakt empiryczny, że to fenomenologia rozwijana przez francuskich następców Husserla, którzy oczywiście nie ograniczali się jedynie do rekapitulacji analiz mistrza – tym bardziej, że i jego perspektywy teoretyczne z czasem wyraźnie ewoluowały – lecz wnosili wkład własny, przyniosła, szczególnie na obszarze filozofii ciała, oryginalne rezultaty. Na koniec tego wprowadzenia odnotujmy tylko pokrótce stanowiska w tej sprawie najwyrazistsze, takie jak Sartre’a, Merleau-Ponty’ego, Lévinasa, Henry’ego, należące do pierwszego okresu rozwoju fenomenologii francuskiej. O ile wobec stanowiska Sartre’a można wysunąć obiekcję, że w swoich analizach ciała nie wykorzystał rezultatów osiągniętych przez Husserla, a nawet przez Maine de Birana

¹⁸ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2003, s. 530–546.

¹⁹ Por. H. Schmitz, *Nowa Fenomenologia. Krótkie wprowadzenie*, tłum. A. Przyłębski, Wyd. Aletheia, Warszawa 2015 oraz tamże: A. Przyłębski, *Hermann Schmitz i jego Nowa Fenomenologia*, s. 7–35.

– bo w dialektyce rozgrywającej się między „ciałem-dla-siebie” a „ciałem-dla-innego” ciało własne okazuje się być dostępne poznawczo jedynie od zewnątrz, od strony świata, przedmiotowo i wobec tego odradza się dualizm ontologiczny niedopuszczający pogodzenia alienującej perspektywy obiektywizującej z autonomiczną perspektywą subiektywną²⁰ – to Merleau-Ponty twórczo do Husserla nawiązał. Problematyka ciała, jaką wypracowywał w swej filozofii, rozwijała się dwuetapowo: w pierwszym okresie, który najlepszy wyraz znalazł w *Fenomenologii percepcji* (1945), była to fenomenologia ciała własnego, w drugim, którego zwieńczeniem jest niedokończone dzieło *Widzialne i niewidzialne* (1964), była to swoista metafizyka „intercielesności” i żywej tkanki świata²¹. Korzystając z Heideggerowskiej kategorii „bycia w świecie” Merleau-Ponty opisuje konstytuowanie się ciała własnego (*corps propre*) w najbardziej źródłowych zachowaniach percepcyjnych i ekspresyjnych jako „ciała fenomenalnego”, dostępnego w perspektywie „pierwszoosobowej”. Ciało to nie jest jednym z przedmiotów zewnętrznych, ale ośrodkiem spontanicznej motoryczności konstytuującej przestrzenność i czasowość jego funkcjonowania, a dzięki dysponowaniu „podwojonymi wrażeniami” („czuciami”), czyli cyrkularną strukturą percepcji, wytwarza w swoim wnętrzu „hiatus”, rozstęp czasowy, decydujący o tym, że jest strukturą dynamiczną i otwartą. Jego afektywne odnoszenie się do otoczenia czyni zeń ośrodek zróżnicowanych pragmatycznie i aksjologicznie relacji podmiotu ludzkiego ze światem – co sprawia, że w ujęciu Merleau-Ponty’ego ciało własne przejmuję prerogatywy, którymi klasyczna fenomenologia obdarzała transcendentálną czystą świadomość. Ponieważ jednak sytuacja, w jakiej funkcjonuje ciało własne, jest wynikiem motorycznych, afektywnych i znaczących działań innych podmiotów cielesnych, a nie tylko jego własnych intencji, dlatego jest „od razu” sytuacją jakoś zastaną, nieogarnialną i anonimową. Ciało własne w swej dynamicznej i otwartej strukturze nie konsoliduje się w swej tożsamości, lecz wymyka się samemu sobie, będąc jednością wewnętrznego zróżnicowania. Tym samym transcendencja właściwa światu zewnętrznemu okazuje się gościć w samej immanencji tego ciała, a ono samo nie jest jakimś absolutnym centrum na podobieństwo klasycznego podmiotu, lecz strukturą „zdecentrowaną”. To w relacyjności tej struktury rodzi się sens, rozciągający się zrazu na świat zmysłowy, a następnie, poprzez relacje intersubiektywne i komunikację językową, na świat kultury. Podłożem tej inteligibilności zachowań naturalnych przeobrażających

²⁰ Por. J.P. Sartre, *Byt i nicość*, tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 389–450.

²¹ Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, oraz tenże, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, R. Lis, I. Lorenc, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 1996. Szerzej na ten temat zob. J. Migasiński, *Zobaczyć niewidzialne...*, dz. cyt., s. 102–109.

się w kulturę jest „żywa cielesność” (*chair*). Z niej to czyni Merleau-Ponty w drugim okresie twórczości „żywą tkanę” lub „żywe tworzywo cielesne” świata, traktowane nie jako zbiór poszczególnych ciał własnych, lecz jako relacyjną esencję samego Bytu (pisanego często majuskulą) w jego przyrodniczej i kulturowej infrastrukturze. Tym samym wykraczając poza horyzonty tradycyjnej fenomenologii, Merleau-Ponty wkracza już nawet nie na obszar jakiegś oryginalnej ontologii, ale na teren metafizyki trudnej do eksplikacji za pomocą tradycyjnych narzędzi pojęciowych.

Lévinas z kolei, mimo ogólnej etyczno-religijnej orientacji, występuje zdecydowanie przeciwko tendencjom idealistycznym i intelektualistycznym trapiącym filozofię i wykorzystuje do wyeksplikowania relacji etycznej oryginalną fenomenologię ludzkiego ciała²². W pierwszym etapie swych analiz ujmuje różne modalności funkcjonowania ludzkiego ciała jako elementy niezbędne do ukonstytuowania się podmiotowości gotowej odpowiedzianie przyjąć wezwanie etyczne płynące z „twarzy” drugiego człowieka. Są to fenomeny o charakterze pasywnym, składające się na cielesną podstawę podmiotowości, nazywaną przez Lévinasa „hipostazą”, która ontologicznie wyprzedza konstytucję świata. „Hipostaza” to jednak jeszcze podmiotowość niedojrzała, nieuchronnie samotna, zamknięta w swej tożsamości, nieszczęśliwa. Do ukonstytuowania się podmiotowości zdolnej nawiązać relację etyczną niezbędne są kolejne cielesne etapy funkcjonowania w świecie, takie jak „rozkoszowanie się żywiołami”, praca, domostwo czy wreszcie relacja erotyczna. Lévinas jest bodaj pierwszym filozofem, który różnicę płci uznaje nie tylko za różnicę biologiczną czy gatunkową, ale za różnicę ontologiczną. Poprzez relację erotyczną i „transsubstancjację” w dziecku jako efekcie tej relacji cielesny podmiot wykracza poza swoją tożsamość i osiąga stan swoistego „rozrzedzenia” ontologicznego, będąc gotowym do spotkania z transcendencją Nieskończoności w twarzy bliźniego. W ostatnim etapie swej twórczości Lévinas jeszcze bardziej akcentuje wrażliwość cielesną jako narzędzie biernego ofiarowania się Innemu jako jego „zakładnik” w cierpieniu, w strukturze substytucji „jeden-za-drugiego”. Podmiot cielesny ulega w swoim byciu „autochtonem” rozbiciu, „zdekonstruowaniu”, stając się podmiotem „an-archicznym” w swej diachronicznej nietożsamości, ale też dopiero wtedy podmiotem wyznaczonym w sposób czysto etyczny ponad bytem i poza ontologią.

²² Problematyka ciała zawarta jest właściwie we wszystkich pracach Lévinasa, których większość dostępna jest po polsku – nie będę więc tu ich wymieniał, odsyłając do odpowiedniej bibliografii. Bardziej detaliczne rozwinięcie poniższych konstatacji znaleźć można w: J. Migasiński, *Zobaczyć niewidzialne...*, dz. cyt., s. 109–116; tenże, *Fenomen ciała w ujęciu Emmanuela Lévinasa*, [w:] *Emmanuel Lévinas: Filozofia/Teologia/Polityka*, red. A. Lipszyc, Instytut Adama Mickiewicza, Warszawa 2006, s. 14–28; tenże, *Problematyka ciała w najwcześniejszych pismach Lévinasa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2008, nr 1 (19), s. 305–315.

Wreszcie Michel Henry, wyraźnie inspirując się filozofią Maine de Birana z jej tezą o konstytuowaniu się podmiotowości w immanencji przeżycia cielesnego (wysiłku), traktuje ciało własne jako ciało „źródłowe” i subiektywne, o statusie transcendentalnym wobec wszelkiej zewnętrżności (transcendencji). Ciało to konstytuuje się samo, homogenicznie, poprzez samopobudzenie (*auto-affection*), a dostęp do świata przedmiotów zewnętrznych zapewnia mu to, że jest też ciałem organicznym, konstytuowanym wtórnie poprzez wrażenie oporu, na jaki natrafia wysiłek (ujawniając się w doświadczeniu wewnętrznym, ma zatem aspekt transcendencji) oraz że przybiera status ciała obiektywnego, światowego, ciała pośród innych ciał obdarzonych rozciągłością i dostępnymi poznaniu naukowemu. Owo samopobudzanie nazywa Henry „życiem” (kryją się za tym ważne dla jego filozofii rozstrzygnięcia metafizyczne), ale ponieważ w swej absolutnej źródłowości jest ono tożsame z samym procesem fenomenologicznego jawienia się czegośkolwiek (z jego „jak”, a nie „co”) i niczego przedmiotowo nie przedstawia, więc, paradoksalnie, chociaż rodzi się jako afektywność, jako doznanie cielesne (*chair impressionnelle*), jest „niewidzialne”. Takie postawienie sprawy wiąże się oczywiście z projektem fenomenologii zupełnie inaczej zorientowanej niż fenomenologia Husserla (choć czerpiącej z niej aparat pojęciowy i podstawowe procedury) oraz na przykład fenomenologia Merleau-Ponty’ego: ma to być mianowicie fenomenologia nieintencjonalna, zapewniająca dostęp do samego bycia w sferze radykalnej immanencji oraz fenomenologia nie-ekstacyzująca, odrzucająca źródłowość „bycia w świecie”. Dla Henry’ego cała rzeczywistość – przyroda, życie społeczne, wytwory pracy, kultura – są modalnościami życia subiektywnego. To zaś okazuje się objawieniem Życia Boga – bo fenomenologię Henry’ego wieńczy perspektywa teologiczna²³.

Jak widać choćby z tych kilku przykładów, właściwie już klasycznych, francuskiej fenomenologii ciała, nie jest ona bynajmniej jakimś nurtem jednorodnym czy koherentnym. Przeciwnie, zadziwiać może różnorodnością ujęć i rozwiązań. Następne pokolenia fenomenologów będą nawiązywać do tych różnorodnych wątków, dodając od siebie czy to ich pozytywne rozwinięcia, czy to krytycznie je dekonstruując. Widać to w twórczości takich filozofów jak Marc Richir, Jean-Luc Marion, Didier Franck, Renaud Barbaras czy choćby w badaniach dynamicznie działającej grupy związanej z periodykiem fenome-

²³ Por. M. Henry, *Fenomenologia nie-intencjonalna. Zadanie fenomenologii przyszłości*, tłum. J. Migasiński, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinięcia*, red. J. Migasiński i I. Lorenc, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 418–437; tenże, *O fenomenologii*, tłum. M. Drwiega, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 211–227; tenże, *Wcielenie. Filozofia ciała, homini*, Kraków 2012, s. 173–294, tłum. D. Adamski. Niestety, w tym ostatnim przypadku lekturę bardzo utrudniają rażące usterki przekładu. Por. także: M. Pokropski, *Husserl i Henry – spór o intencjonalność*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, nr 3 (34), s. 229–249.

nologicznym „Alter”, do której należą tacy autorzy, jak Jean-François Courtine, Françoise Dastur, Natalie Depraz, Bernard Besnier, Jean-Marc Mouillie, Philippe Beck, François David Sebbah, Anne Montavont, Philippe Cabestan, Vincent Houillon, Bruce Bégout czy Pierre Rodrigo. Niektórzy z nich nawiązali owocną współpracę z fenomenologami amerykańskimi. Panoramiczny ogląd stanu współczesnych badań fenomenologicznych skłania, jak się wydaje, do raczej optymistycznej konstatacji, że nie widać żadnych oznak ich uwiędnięcia, że dysponują one wystarczającymi zasobami „paliwa” teoretycznego, by w szczególności jako fenomenologia cielesności zajmować transcendentalną pozycję wobec innych dyskursów teoretycznych, a zarazem uwzględniać rezultaty poznawcze tych innych – „humanistycznych” czy ściśle „naukowych” dyskursów – o czym świadczy kariera takiej zbitki pojęciowej jak „empiryzm transcendentalny”. *Signum temporis* fenomenologii ostatnich lat wydaje się być właśnie nawiązywanie do wyników innych dyscyplin: psychologii, neurologii, lingwistyki, antropologii, estetyki, teologii. Ujęła to ładnie Natalie Depraz: „Żywot fenomenologii toczy się na krawędziach jej własnej tożsamości. Dlatego «inni», którzy stawiają pytania, są jej raczej bliscy niż obcy...”²⁴. Owa „inność w tożsamości” kieruje fenomenologię ku penetrowaniu przy pomocy swego własnego instrumentarium obszarów poznania tradycyjnie przynależnych innym dyscyplinom. Przykładem może tu być włączanie się fenomenologii do badań prowadzonych w ramach nauk kognitywnych, gdzie, jak się okazało, najwartościowsze wyniki przyniosła koncepcja „poznania ucieleśnionego”, w tym radykalna jej wersja, enaktywizm²⁵. Innym przykładem może być włączenie perspektywy fenomenologicznej do dyskusji wywołanej przez jeden z nurtów feminizmu (Luce Irigaray), dotyczącej tego, czy różnica płciowa ma status różnicy ontologicznej i czy wobec tego uniwersalistyczna koncepcja neutralnego (płciowo) podmiotu (działającego, doznającego, poznającego i mówiącego) i takiegoż obrazu świata da się utrzymać²⁶. Przykłady tego rodzaju dowodzą, że perspektywy stojące dzisiaj przed fenomenologią – w tym przed jej najbardziej źródłową postacią, jaką jest fenomenologia cielesności – są nadal otwarte.

* * *

²⁴ N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, tłum. A. Czarnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 22.

²⁵ Por. M. Pokropski, *Ciało. Od fenomenologii do kognitywistyki*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011, nr 4 (32), s. 119–137 oraz tenże, *Cielesna geneza czasu i przestrzeni*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2013, rozdz. I *Między fenomenologią a kognitywistyką*.

²⁶ Por. E. Hyży, *Kobieta, ciało, tożsamość*, s. 216–259 oraz M. Adamiak, *Neutralne ciało. Kilka refleksji o ciele na marginesie lektury Irigaray i Lévinasa*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2011, nr 4 (32), s. 161–173 oraz też, *O kobiecie, która nawiedza myśl. Kobieta jako figura inności w koncepcji podmiotu Emmanuela Lévinasa*, WAIp, Warszawa 2007, s. 219–231.

Prezentowane poniżej teksty są przykładem różnorodności ujęć problematyki ciała występującej na gruncie fenomenologii francuskiej uprawianej przez drugie i trzecie pokolenie następców Husserla. Didier Franck w tekście dotyczącym sprawy fundamentalnej, bo przedmiotu fenomenologii, prowadzi swój wywód, odwołując się właściwie wyłącznie do analiz Husserla. Efektem nie jest jednak jeszcze jeden klasyczny komentarz do stanowiska fundatora fenomenologii, podkreślający problematyczność pewnych rozwiązań czy punktów wyjścia, lecz otwarcie fenomenologii na mało dostrzegane dotychczas horyzonty. Oto okazuje się, że analiza konstytucji, prowadząc do problematyki intencjonalności popędowej, odsłania żywą cielesność jako źródłowy fundament intersubiektywnej wspólnoty i tym samym ujawnia punkty wspólne ze zwrotem dokonany przez Nietzschego. Zdaniem autora fenomenologia odkrywa dzięki temu swoje własne usytuowanie historyczne.

Marc Richir, we fragmentach książki *Ciało. Esej o wewnętrzności*, zawierającej własne przemyślenia autora, przyjmuje ogólnie perspektywę metafizyczną. Wychodzi od rozważenia problemu statusu ontologicznego ciała ludzkiego, by następnie przy pomocy zaproponowanej przez siebie kategorii „nadmiaru” (*excès*) wykazywać możliwość (i konieczność) przekroczenia dualizmu metafizycznego. Kategoria „nadmiaru” służy tu do interpretacji fenomenów psychicznych na poziomie „życia ucieleśnionego”. Dzięki analizie takich fenomenów jak doznania, uczucia, wrażliwość, namiętności, myśli, fenomenologia, będąc zawsze nadmiarem (właściwie metafizycznym) czynności pytania względem „problemu do rozwiązania” (charakteryzującym podejście obiektywistyczne) ukazuje, zdaniem autora, swoje priorytetowe usytuowanie wobec nauk zajmujących się fenomenami związanymi z fizykalnymi aspektami ciała. Fenomenologia ciała proponowana przez Richira charakteryzuje się niewątpliwie ezoterycznym i poetyckim stylem.

Renaud Barbaras w tekście *Trzy znaczenia pojęcia „żywe ciało”* poddaje dogłębnej analizie filozofię ciała Merleau-Ponty’ego, by wskazać możliwość wyjścia z impasu, w jakim, zdaniem autora, znalazła się ona. Ukazuje problematyczność przejścia od ontycznego poziomu ciała własnego do ontologicznego poziomu żywej cielesności świata, polegającą na nieuprawnionym przypisywaniu światu cech podmiotu i na wchodzeniu wskutek tego w konflikt z wymogami opisu fenomenologicznego. Przy tej okazji jednak same ujęcia Merleau-Ponty’ego – fundatorskie dla francuskiej fenomenologii ciała – ulegają zasadniczemu rozjaśnieniu. Propozycja Barbarasa uprawnienia owego przejścia od poziomu ontycznego do poziomu ontologicznego polega na postulacie ujęcia żywego ciała w aspekcie transcendentálním: jako sceny wszelkiej możliwej prezentacji utożsamiającej się z „pragnieniem” – z pragnieniem oferującym jakąś obecność wykluczającą naoczność, oferującym nadwyżkę wobec samego siebie, którą można nazwać

„życiem”. Tę w istocie metafizyczną konkluzję wyprowadza autor z jak najbardziej analitycznych rozważań.

Wreszcie Natalie Depraz w podsumowującym jej książkę rozdziale zatytułowanym *Transcendentalna empiryczność fenomenologii* rozrysowuje coś na kształt mapy aktualnej problematyki fenomenologicznej, uwzględniającej zarówno inspiracje płynące od strony konkretnych autorów, jak i od strony rozmaitych programów metodologicznych. Sprawia to, że jej propozycje osadzone są w bogatym materiale historycznym, zarazem personalnym (Husserl, Landgrebe, James, Mach i Avenarius, Straus, Szilasi, Merleau-Ponty, Wahl, Deleuze, Derrida, Varela), jak i typologicznym, odnoszącym się do rozmaitych stanowisk filozoficznych (empiryzm, pragmatyzm, transcendentalizm, perspektywa ontologiczna, perspektywa epistemologiczna), nadając jej analizom charakter metadyskursu względem klasycznych opisów fenomenologicznych. Depraz już we *Wprowadzeniu* do swojej książki deklarowała, że traktuje fenomenologię jako swoistą „alterologię”, uwzględniającą wielorakość doświadczeń składających się na konstytucję rozpatrywanych fenomenów – co nazywa „współgeneratywnością” – a za podstawowy fenomen uznaje żywe ciało w jego „źródłowej heterogeniczności”. Z tym, że owo żywe ciało, zgodnie z wytycznymi swojej „alterologii”, rozpatruje na wielu poziomach ontycznych: od bezwładnego ciała fizycznego, poprzez ciało organiczne, ciało przeżywane, indywidualne żywe ciało przepojone duchowością, aż po wspólnotową żywą cielesność strumienia emocjonalno-afektywnego. Dopiero takie podejście, uzupełniające klasyczne „statyczne” analizy ujęciem genetycznym, umożliwia, jej zdaniem, odnowę fenomenologii, polegającą na połączeniu perspektyw empiryzmu i transcendentalizmu urzeczywistniającemu się w stanowisku empiryzmu transcendentalnego. Stanowisko to, wprowadzając fenomenologię na „drogę ucieleśnienia”, zabezpiecza ją przed groźbą subiektywizmu. Tak odnowiona fenomenologia gotowa jest na współpracę z pokrewnymi co do obszarów badań naukami, podsuwając im wypracowane przez siebie narzędzia opisów doświadczeń i korzystając zwrótnie z niektórych ich wyników.

PRZEDMIOT FENOMENOLOGII

*Krótko mówiąc: we wszystkich poczynaniach ducha
chodzi, być może, o ciało.*

Nietzsche¹

Dwa lata przed śmiercią Husserl wyznawał: „Praca całego mojego życia była zdominowana opracowywaniem swoistego a priori korelacji pomiędzy przedmiotem doświadczenia a sposobami jego prezentacji”². Odkrycie owego uniwersalnego a priori, będące właściwie odkryciem intencjonalności, oznacza, że każdy byt, obojętnie jaki byłby jego sens, odsyła do subiektywnego systemu przeżyć, że każdy byt, niezależnie od tego, z jakiego obszaru pochodzi, jest przedmiotem świadomości, albo też, że przedmiotowość jest zjawiskowością jako taką. Także analiza intencjonalna przyporządkowana jest do przedmiotów, skoro tylko ona, poprzez powrót do ich sposobów prezentacji, może ukazać ich różnorodność. To przyporządkowanie zakłada, że przedmiot prezentuje się przed wyłożeniem struktur noetyczno-noematycznych, które przecież są spoiwem jego prezentacji i że fenomenologia, będąc nauką o absolutnie konstytuującej świadomości, obiera mimo to za swój punkt wyjścia przedmiot ukonstituowany i względny. Tutaj początek jest rezultatem.

Przedmiot jest zatem, wedle określenia z *Medytacji kartezjańskich*, nicią przewodnią nieodzowną przy badaniu syntez życia intencjonalnego. A fenomenologia jest systemem konstytutywnym dla wszystkich możliwych przedmiotów świadomości. Na wzór samej konstytucji system ten jest warstwowy. Ontologie materialne odnoszące się do przedmiotów z obszaru ejdetycznie odgraniczzonego i określonego są podporządkowane ontologii formalnej, dotyczącej przedmiotu w ogóle. Przedmioty transcendentne nie są jednak jedynymi możliwymi nićmi przewodnimi, ponieważ immanentne akty, dzięki

¹ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, t. 10, *Nachgelassene Fragmente 1882–1884*, *Kritische Studienausgabe*, red. G. Colli, M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999, 24 (16).

² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 48, n. 1, Hua VI, s. 169. (Polskie wydanie *Kryzysu nauk europejskich...*, Wyd. Rolewski, Toruń 1999, nie zawiera tej części manuskryptu Husserla, włączonego do tomu VI Husserlianów, w której znajdują się przytoczone słowa. – przyp. tłum.)

którym prezentują się one spojrzeniu, mogą również spełniać tę funkcję jako przedmiot wewnętrznej świadomości czasu, która w sposób absolutnie szczególnie konstytuuje się sama. Ontologia formalna zakłada egologię transcendentalną.

O ile przedmiot w rozszerzonym sensie, jaki nadaje mu Husserl, jest nicią przewodnią, o tyle nić przewodnia zawsze jest jakimś wzorem, to znaczy próbką czy modelem. Wybór przykładowego przedmiotu nie będzie zatem przypadkowy, lecz podyktowany samym sensem intencjonalności, do której otwiera dostęp. Jaka jest zatem uprzywilejowana nić przewodnia refleksji nad konstytucją? Czy jest to immanentny przedmiot czasowy czy przedmiot transcendentny? Pomimo tego, że badania poświęcone samo-konstytucji czasowej ego mają charakter ostateczny, czyste przeżycie nie mogłoby być nicią przewodnią opisu intencjonalnego, gdyż główny problem fenomenologii – problem źródeł transcendencji – nie utożsamia się z podstawowym problemem źródeł intencjonalności, do których same tylko akty mogą doprowadzić [analizę]³. Od wykładów z 1907 roku o *Idei fenomenologii* Husserl stara się zrozumieć, jak świadomość zamknięta absolutnie w sobie może z samej siebie wyjść i ustanowić coś, co przeciwstawia się jej jako przedmiot. Innymi słowy: analiza konstytucji powołana do rozwiązania zagadki transcendencji z konieczności nakierowana jest na transcendentny przedmiot.

Czy jednak ten przedmiot jest realny czy idealny? Czy po to, by dotrzeć do struktur intencjonalności, należy śledzić konstytucję rzeczy fizycznej, czy konstytucję abstrakcyjnej, ściśle określonej istoty (*essence exacte*)? Odpowiedź wydaje się łatwa. Od rozprawy habilitacyjnej z 1887 roku *O pojęciu liczby* aż do *O pochodzeniu geometrii* z 1936 roku stałym tematem namysłu fenomenologicznego był przedmiot matematyki. I kiedy w 1929 roku Husserl pisze, że jego *Filozofia arytmetyki* z 1891 roku

były to pierwsze dociekania, które starały się umożliwić zrozumienie <przedmiotowości kategoryalnych> pierwszego szczebla i wyższego szczebla (mnogości i liczb należących do porządku wyższego szczebla) na gruncie <konstituującej> aktywności intencjonalnej⁴

to czyż nie przyznaje milcząco, że konstytucja przedmiotów formalnych ma charakter paradygmatyczny dla wszelkiej konstytucji w ogóle?

Jednak to, że liczba była motywem początkowym analizy konstytucji, nie wystarcza, by czynić z przedmiotu idealnego nić przewodnią niezbędną i wymaganą przy badaniu świadomości. W rzeczy samej, o ile nie porzuciło się jeszcze psychologizmu – a stanie się to dopiero w *Badaniach logicznych* – autentyczny sens idealności nie został jeszcze

³ W nawiasach kwadratowych [] wprowadzam słowa doprecyzowujące sens zdania (przyp. tłum.).

⁴ E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, tłum. G. Sowiński, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2011, § 27, s. 83.

wydobyty i na swój sposób liczba jest rozumiana jako pewna realność. Pierwszy przedmiot analizy konstytucyjnej nie ma więc charakteru idealnego. Jaka jest zatem natura przedmiotów, których konstytucję śledzą *Badania logiczne*? Nie są to przedmioty ogólne, lecz pudełko, kałamarz, książka, dom⁵, krótko mówiąc: rzeczy realne, codzienne. Poza tym, rozszerzenie pojęcia naoczności (*intuition*) na sferę kategorialną, w której działa ona w sposób analogiczny jak naoczność zmysłowa czy „zewnątrzna”, sprawia, że konstytucja przedmiotów idealnych jest dopasowana do konstytucji przedmiotów realnych, które dla tamtych występują w charakterze bazy. W konsekwencji – posługując się tytułem § 150 *Idei... Księgi pierwszej* – to „dziedzina–rzecz” służy za transcendentálną nić przewodnią badania fenomenologicznego. Nie ma w tym nic arbitralnego, ponieważ to przestrzenno-czasowy i materialny charakter rzeczy stanowi podstawową warstwę wszelkiego doświadczenia świata.

Mimo to, o ile przedmiot realny jest zasadniczą strukturą regulatywną syntez intencjonalnych, o tyle jednak dla fenomenologii to przedmiot idealny pozostaje ideałem przedmiotu. Dlaczego i skąd bierze się ta jego godność? Tylko analiza konstytucji, odpowiednio, przedmiotów realnych i przedmiotów idealnych może rozjaśnić fenomenologiczne motywy wyższości tych drugich nad tymi pierwszymi. Konstytutywne różnice pomiędzy tymi dwoma typami przedmiotów opisane są wyczerpująco w jednym z rozdziałów *Doświadczenia i sądu*. Przytoczymy tu tylko to, co ważne bezpośrednio dla naszego zadania. Po przypomnieniu, że ujęcie jakiegoś przedmiotu zakłada, że jest on już uprzednio dany, Husserl wskazuje pierwszą różnicę: „przedmioty ze sfery odbiorczości są już z góry dane w źródłowej bierności” – są tu oto, zanim ja zwrócę się ku nim – a „przedmiotowości intelektu” są z góry dane w „predykatywnej samorzutności”. Ta różnica w sposobie ich „przeddania” zakłada różnicę samej istoty tych przedmiotów. Dla każdego przedmiotu zmysłowego „bycie ujętym nie należy do jego istoty”, podczas gdy „przedmiotowość intelektu (...) może się z istoty ukonstytuować tylko w samorzutnie wytwarzającym działaniu, a zatem przy udziale Ja”⁶. Cóż to znaczy innego, jeżeli nie to, że przedmiot idealny jest przedmiotem z góry zredukowanym do swojego jawienia się dla świadomości, przedmiotem czysto zjawiskowym, przedmiotem **fenomenologicznym** *par excellence*.

Druga różnica pomiędzy tymi dwiema klasami przedmiotów tkwi głębiej, w ich czasowości. Podczas gdy przedmiot realny usytuowany jest w czasie obiektywnym,

⁵ Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II, część I, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000, badanie V, § 14, s. 481; t. II, część II, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000, badanie VI, § 6, s. 34; § 47, s. 177 i Dodatek, s. 268.

⁶ E. Husserl, *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2013, § 63, s. 239–240.

w pewien sposób datowanym, to przedmiot irrealny jest „<wszechczasowo> tym samym”⁷, jest ponadczasowy, a ta ponadczasowość czy „wszechczasowość” mimo wszystko „stanowi pewien modus czasowości”. W konsekwencji, przedmiot idealny jest jedynym przedmiotem, który może być absolutnie prawdziwy, o ile, z jednej strony, „idealność prawdy stanowi o jej obiektywności”⁸, a z drugiej, o ile przedmiotowi temu przysługuje prawdziwość w sobie, prawdziwość z racji bycia wszechczasowym, czyli wiecznym. Przedmiot idealny jest we właściwym sensie przedmiotem poznania, z istoty przeznaczonym prawdzie, wyzbytym wszelkiej przypadkowej faktyczności, przedmiotem najczystziej obiektywnym, krótko mówiąc, przedmiotem fenomeno-**logii** jako nauki o istotach (essences).

Czy nie jest zatem dziwne, o ile przez ową nić przewodnią rozumie się wzorcowy byt, którego analiza ujawnia sposób bycia wszelkiego bytu, że fenomenologia w poszukiwaniu sensu obiektywności wybiera nastawienie na przedmiot realny, a nie na przedmiot idealny, którego obiektywność jest absolutna? Wybór ten, podyktowany w sposób nieuchronny przez samą intencjonalność, sugeruje, że prawdziwie wzorcowym przedmiotem nie jest ani przedmiot realny, ani idealny – i że aby dotrzeć do bycia [odpowiadającego] intencjonalności oraz aby nadto zrozumieć historyczne znaczenie fenomenologii Husserlowskiej nie wystarczy wychodzić [w analizie] od jednego bądź drugiego z tych przedmiotów. Dlatego będziemy starali się podchodzić do intencjonalności, obierając za przewodnika, choćby tylko tymczasowo, przedmiot, który nie jest ani realny, ani idealny, gdyż jest **zarazem** realny i idealny – przedmiot „uduchowiony” albo „przepojony duszą”.

Przedmioty takie stanowią temat jednego z paragrafów *Idei... Księgi drugiej*. Przytoczmy tu bezpośredni kontekst. Husserl opisuje w nim sposób ujmowania innego człowieka. Choć wprawdzie żywe ciało (*la chair*) obcej osoby jest mi dane tak jak wszystkie inne przedmioty z mojego otoczenia, to wcale z tego nie wynika, że inne ego jest związane z jego ciałem tak jak z rzeczą. Faktycznie, nie widzę przecież jakiegoś ciała **oraz** jakiegoś ducha, ale innego człowieka. Postrzegać ciało innego, to postrzegać innego człowieka jako takiego. Pojawia się mi jakieś żywe ciało, które przypomina moje. Na mocy tego podobieństwa prezentujące się ciało jest ujmowane jako wykazujące inne życie psychiczne, do którego, z zasady, nie mógłbym mieć bezpośredniego dostępu. Bliżni stanowi tym samym obiekt prezentacji splecionej ze współ-prezentacją nieźródłową. Husserl może zatem rozpocząć § 56 h od stwierdzenia, że „na wskroś naoczna jedność, jaka się prezentuje tam, gdzie uchwytyjemy pewną osobę **jako taką**, (...) jest jednością

⁷ Tamże, § 64, s. 247–249.

⁸ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. I, *Prolegomena do czystej logiki*, tłum. J. Sidorek, Wyd. Comer, Toruń 1996, § 51, s. 193.

<wyrazu> i <tego, co wyrażane>, która należy do istoty wszystkich w rozumieniu ujmowalnych jedności⁹. Inny człowiek jest zatem pierwszym przykładem przedmiotu przepojonego duchem albo jednością rozumienia. Do jakiego pojęcia rozumienia Husserl się tu odwołuje? Bez najmniejszej wątpliwości do tego, które definiuje Dilthey, nazywając rozumienie „procesem, poprzez który poznajemy jakieś życie wewnętrzne na podstawie oznak, które są nam na zewnątrz dane w sposób zmysłowy”¹⁰. Rozumieć to uchwycić związek pomiędzy wewnętrżnością a zewnętrżnością jako ekspresję tej pierwszej w tej drugiej i poprzez nią. Poruszenia cielesne jakiegoś **alter ego** wyrażają jego życie duchowe, a ja to ostatnie rozumiem o tyle, o ile je ujmuję, wychodząc od tych poruszeń i intuicyjnie uchwytuję jedność ciała i ducha, ciała i podmiotu intencjonalności.

Inny człowiek nie jest jednak jedynym przedmiotem przepojonym duchem i aby dotrzeć do istoty tych przedmiotów, należy je zróżnicować. Drugim przykładem obranym przez Husserla jest książka. Kiedy czytam książkę, widzę na jej kartach jakieś znaki, widzę jakąś rozciąglą rzecz, bryłę. Czy jednak na to właśnie jestem nastawiony, kiedy czytam? Oczywiście, nie. Postrzegam wprawdzie jakąś rzecz fizyczną, ale jestem zwrócony ku sensowi wydrukowanych zdań, rozumiem je i żyję w tym rozumieniu. Jak przeanalizować taką sytuację? Nie można przecież powiedzieć, że czytając mam do czynienia z dwoma połączonymi obiektami – tomem książkowym i sensem – bo mieć świadomość książki, to nie znaczy kierować się na dwa obiekty związane ze sobą w sposób zewnętrzny, lecz na jeden i ten sam obiekt, w którym stopiło się to, co cielesne z tym, co duchowe. Oczywiście, ta sama książka może stanowić przedmiot dwóch odrębnych nastawień: otóż mogę albo skierować uwagę na jej aspekt materialny i rozpatrywać jedynie przestrzenny rozkład lub rozmiar czcionek, albo uczynić z tekstu i jego idealnej zawartości centrum mojego zainteresowania. Jednak to książce, którą mam przed sobą, przypisuję pewien sens i to ona jest ożywiana jakąś intencją. „Książka ze swymi kartkami z papieru, z okładką etc. jest rzeczą. Do tej rzeczy nie jest przywiązana druga, sens, lecz **przenika** on fizyczną całość, <ożywiając> ją w pewien sposób” – pisze Husserl i dorzuca coś, co dotyczy wszystkich przedmiotów przepojonych duchem:

⁹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, s. 332, 338, 342. (Hua IV, 236). Tekst tego paragrafu pochodzi z manuskryptu z 1913 roku, zatytułowanego *Konstytucja świata duchowego*, który wydawcy, E. Stein i L. Landgrebe, wstawili pomiędzy dwa inne manuskrypty z 1916 roku. Por. wskazówki dostarczone przez W. Biemela [w:] *Beilage VI* (Hua IV).

¹⁰ W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, t. V, s. 318. Husserl powołuje się na Diltheya na początku trzeciej części *Idei... Księgi drugiej*, § 48.

„Duchowy sens, ożywiając zjawiska zmysłowe, jest z nimi w pewien sposób **stopiony** zamiast być tylko związanym z nimi w jakimś powiązanym zestawieniu obok siebie”¹¹.

Przedmioty przepojone duchem są zatem charakteryzowane z istoty poprzez stopień tego, co zmysłowe z tym, co intelligibilne, tego, co realne z tym, co idealne. Co oznacza takie stopienie? Do jakich fenomenów odsyła? Skąd wywodzi się to pojęcie? Husserl zawdzięcza je bezpośrednio C. Stumpfowi, który w swojej *Tonpsychologie* odpowiada na pytanie, czy akord muzyczny jest spostrzegany jako nieodróżniona jedność, czy też jako symultaniczna wielość – wprowadzając opisowe pojęcie stopienia rozumianego jako „związek dwóch treści, w szczególności dwóch treści wrażeniowych, zgodnie z którym nie stanowią one zwykłej sumy, lecz pewną całość”¹². Stopienie jest dla C. Stumpha sposobem jednoczenia danych zmysłowych, zachowującym ich indywidualność i niezależnym od jakiegokolwiek aktu kategorialnego. Czy jednak oznacza ono to samo dla Husserla, przywołującego je w swej *Filozofii arytmetyki* przy okazji wyjaśniania jednoczesnego uchwycenia wielości? Chodzi na przykład o zrozumienie, jak wznosząc oczy ku niebu, mogę na podstawie zwykłego spojrzenia ocenić, że gwiazd jest wiele. Przedstawienie sobie takiej wielości nie jest prawdziwym przedstawieniem wielości, bo nie jest tak, że najpierw uchwytuję każdą gwiazdę, by następnie, w jakimś jedynym akcie wyższego stopnia, uchwycić zbiór, który one tworzą. Husserl zatem domniemuje, że „w naoczności wielości zmysłowej są **bezpośrednio uchwytwalne wskaźniki**, po których można rozpoznać ów charakter wielości”¹³. Wychodząc z założenia, że te oznaki nie mogłyby należeć do każdego z elementów tej wielości, a nawet do jakiegokolwiek relacji między nimi, trzeba przyjąć, że

kompleksy relacji wypełniające globalną wielość stapiają się, wszystkie albo jedna po drugiej, w stałe jedności, które nadają globalnemu jawieniu się wielości **szczególny i bezpośrednio dostrzegalny charakter**, by tak rzec, charakter jakości zmysłowej drugiego stopnia¹⁴.

Doświadczenie potwierdza istnienie takich „quasi jakościowych momentów”, „momentów upostaciowania” (*moments figuraux*): spostrzegamy szyk żołnierzy, stos jabłek, aleję drzew, klucz ptaków, stado gęsi. Wyrażenia takie, jak „szyk”, „stos”, „aleja” itp., nie oznaczają jedynie mnogości, lecz także „pewną **charakterystyczną strukturę** cało-

¹¹ *Idee...*, Księga druga, dz. cyt., § 56 h, s. 334–335.

¹² C. Stumpf, *Tonpsychologie*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1890, t. II, s. 128. Por. s. 64 i n. oraz A. Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, tłum. M. Butor, Desclée de Brouwer, Bruxelles 1957, s. 72 i n.

¹³ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik (1890–1901)*, Hua XII, s. 201.

¹⁴ Tamże.

ściowej naoczności jednoczącej wielość”¹⁵. Momenty upostaciowania są zatem jednościami, w których poszczególne treści zmysłowe albo ich relacje stapiają się w pewną quasi-jakość. I Husserl dodaje, że „to stapianie się jest właśnie analogiczne do tego, jakie odkrył Stumpf w jakościach wrażeń symultanicznych”¹⁶, ponieważ stapiające się w całość elementy nie są przez to stapianie się modyfikowane. Analogia ta nie powinna jednak przesłaniać różnicy. W rzeczywistości Husserl, od *Filozofii arytmetyki* aż po *Doświadczenie i sąd*, będzie poszerzał nieustannie sferę fenomenów stapiania się poza symultaniczne i zmysłowe treści. Rozciągnie ją na treści następujące po sobie kolejno, ukazując na przykład stapianie się ciągłe, któremu spostrzegany przedmiot zawdzięcza swą jedność, rozciągnie ją na treści intencjonalne, charakteryzując źródłową naoczność jako stopienie się czystego sensu z ucieleśnioną wielością – a ostatecznie rozciągnie ją na cały obszar receptywności, upatrując w nim pewną formę biernej syntezy¹⁷. Za każdym razem stopienie wytwarza najpierw „pojaw jedności”, która następnie, poddana analizie, rozpada się. Wobec tego stopienie się jest tylko pewnym $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \pi\rho\delta\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ ¹⁸.

Powróćmy do przedmiotów przepojonych duchem, których jedność ukonstituowana jest przez stopienie się pojawów zmysłowych i intelligibilnego sensu. Takie określenie dotyczy wszystkiego, co odnosi się do rozumienia, obojętnie – innego człowieka czy książki, przedmiotu idealnego albo dzieła sztuki, przedmiotu użytkowego albo jakiejś instytucji – krótko mówiąc, dotyczy wszystkich obiektów otaczającego świata życia codziennego. Ale, jak widzieliśmy, każdy z tych obiektów może być także ujmowany jako zwykła rzecz. A to z kolei implikuje, że sens idealny raz jest związany z realnością, a innym razem nie. Czy należy stąd wnosić, że sam sens staje się realnością, kiedy ożywia to, co zmysłowe i stapia się z tym? W żadnym razie – i wystarczy kilka różnych przykładów, by to wykazać. Weźmy przypadek dzieła literackiego. Dźwięki i rytmy wiersza wypełniają obszar zmysłowości, należąc jednocześnie do idealnej jedności sensu. Nie są one zatem przedmiotem tezy egzystencjalnej, skoro sens duchowy zakrywa to, co zmysłowe, nadając mu „życie wewnętrzne”¹⁹ i stapia się z tym, co zmysłowe, nie tracąc swej idealności. Czy nie ma jednak przykładów świadczących, że jest przeciwnie? Kiedy biorę łyżkę, to czy spostrzeżenie jej realnego kształtu jest niezbędne do zrozumienia

¹⁵ Tamże, s. 204.

¹⁶ Tamże, s. 206.

¹⁷ Por. tenże, *Badania logiczne*, t. II, część I, dz. cyt., badanie III, § 8 i 9; *Badania logiczne*, t. II, część II, dz. cyt., badanie VI, § 29; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, § 136; *Doświadczenie i sąd*, dz. cyt., § 16.

¹⁸ Por. *Philosophie der Arithmetik*, dz. cyt., Hua XII, s. 201.

¹⁹ *Idee...* Księga druga, dz. cyt., § 56 h, s. 337, przypis.

jej sensu, i czy ten z kolei nie dołącza się z zewnątrz do spostrzeganego przedmiotu? Nie, ponieważ widzieć łyżkę jako przedmiot użytkowy oznacza chwycić jej kształt w horyzoncie jej znaczenia, pojmować to, że sens domaga się zmysłowej formy, z którą się stapia. Dlatego też nie mógłbym rozważać jej rzeczywistej formy dla niej samej, ani przyjąć tezy egzystencjalnej bez zmiany nastawienia. Łyżka nie jest trwałą rzeczą fizyczną wyposażoną w predykaty aksjologiczne ontologicznie różne od siebie, lecz przedmiotem, w którym to, co zmysłowe stapia się z tym, co intelligibilne.

Przedmioty przepojone duchem posiadają zatem „zmysłowe ciało [które] nie jest ciałem istniejącym”²⁰, ciało, które – jak w ogóle noemat – nie jest ani realne, ani wyobrażone. Opis takich przedmiotów pozwala ujawnić się zmysłowości właściwej duchowi, ujawnić sposób bycia zmysłowości duchowej, duchowości zawierającej to, co zmysłowe, ukazuje cielesność ducha (*la chair de l'esprit*), a ostatecznie intencjonalności i sensu. Idealny charakter mają już nie tylko aprioryczne formy zmysłowości, ale w pewien sposób sama zmysłowość – i Husserl, po nadaniu naoczności charakteru idealności kategorialnej, nadaje tutaj idealności charakter naoczności zmysłowej. Ten podwójny gest pociąga za sobą ni mniej, ni więcej, jak tylko reinterpretację *Krytyki czystego rozumu* i całej myśli Kantowskiej. Powróćmy do tego.

Przytoczona analiza, która w oczach samego Husserla pozostawia wiele do życzenia, nasuwa pewien fundamentalny problem. Przedmioty otaczającego świata życia codziennego, do którego należy także „świat” idealny, matematyczny²¹, to przedmioty przepojone duchem, których jedność ustanawia się poprzez stapianie się. To w ramach tego z góry danego świata otaczającego wyłania się nastawienie teoretyczne, którego korelatem jest przyroda jako dziedzina realności materialnej. Otóż, jeśli jedynymi przedmiotami, z którymi mamy na wstępie do czynienia, są stopione jedności, a stopienie jest pewnym *πρότερον πρὸς ἑμᾶς*, to skąd czerpiemy możliwość rozważania np. książki albo jako zwykłej rzeczy, albo jako czysto idealnego sensu? Jak fenomenologicznie możemy rozdzielić to, co jest nam dane w jedności? Jak dochodzi do rozszczepienia sensu i zmysłowości? Jakie jest źródło operatywnych pojęć, przy pomocy których analizujemy stopione przedmioty? A ponadto, jeśli „pojęcia Ja i świat otaczający nierozdzielnie do siebie nawzajem się odnoszą”²², to jak oddzielić ego transcendentalne od ego światowego bez pojmowania sensu w stanie czystym i bez izolowania go od tego, co zmysłowe? Problem wywołany opisem przedmiotów przepojonych duchem jest zatem problemem motywów redukcji, motywów rozpoczęcia analityki intencjonalnej. A nie można zaliczyć tej trudności w poczet „metafizycznych presupozycji” fenomenologii Husserlowskiej,

²⁰ Tamże, s. 342.

²¹ Por. tamże, § 51, s. 273.

²² Tamże, § 50, s. 262.

bo powoływanie się na takie „presupozycje” nigdy nie jest pozbawione ugruntowania w samej istocie rozpatrywanych spraw. Ostatecznie chodzi o to, czy istnieje przepojony duchem obiekt, do którego istoty należałoby – w pewnych, powtarzalnych i zdolnych do reaktywacji warunkach fenomenologicznych – ujawnianie rozszczepienia sensu i tego, co zmysłowe, które mogłoby obejmować wszystkie obiekty tego samego typu. Innymi słowy: czy istnieje przepojony duchem przedmiot, który, zawierając w sobie w pewien sposób wszystkie inne, doprowadza do wspólnego im sposobu bycia? Fundamentalny problem stawiany przez konstytucję przedmiotów przepojonych duchem jest zatem problemem zjawiskowych źródeł fenomenologii, problemem jej nici przewodniej.

Husserl, po ukazaniu idealnej zmysłowości właściwej konfiguracjom „ducha obiektywnego”, powraca do swego pierwszego przykładu: do innego człowieka. Widzieć innego człowieka nie oznacza postrzegać realnego złożenia jakiejś duszy i jakiegoś ciała (*corps*). Konstytutywne ujęcie obcej osoby nie jest w istocie po prostu skierowane na jawiące się żywe ciało (*chair*), lecz je przenika, by się z nim stopić. Mieć doświadczenie jakiegoś alter ego i poprzez nie doświadczenie mnie samego jako człowieka to kierować się na jakieś ego, do którego przynależy to ucieleśnienie. Nie ujmuję jakiegoś ducha doczepionego do pewnego żywego ciała, lecz ducha w medium jego ciała. Jesteśmy więc początkowo stopionymi jednościami i o ile „ciało jako ciało ludzkie jest na wskroś duszą przepojonym ciałem”²³, to i odwrotnie, dusza jako taka jest na wskroś ucieleśniona. A więc jak i od czego wychodząc możliwe jest odróżnienie duszy od żywego ciała, sensu od zmysłowości, ego transcendentalnego od ego ludzkiego?

Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba przypomnieć, że ciało żywe nie jest dowolnym przedmiotem, lecz „warunkiem możliwości wszystkich innych przedmiotów”, „fundamentem wszelkiej obiektywności” czy też, wedle formuły z *Medytacji kartezyjskich*, „pierwszym w sobie obiektem”²⁴. Ciało ożywione jest zatem jedynym przepojonym duchem przedmiotem, którego rozszczepienie może pociągnąć za sobą rozszczepienie wszystkich innych. Ale to żywe ciało (*chair*) jest również bryłą cielesną, korpusem (*corps*) i te dwa fenomeny są zarazem radykalnie rozdzielone i radykalnie powiązane. Rozdzielone – ponieważ korpus jako rzecz rozciąglą nie jest moim żywym ciałem, będącym podłożem kinestez, nie jest organem woli czy centrum mojego zorientowania; powiązane – ponieważ moje ciało żywe, które nie prezentuje się nigdy poza łączeniem w parę z innym żywym ciałem, zawsze jest z tej racji ciałem (*corps*) pośród innych ciał w ramach intersubiektywnej przyrody. Kiedy żywe ciało podlega takiemu intersubiektywnemu ucieleśnieniu, sens uwalnia się od tego, co zmysłowe i to rozdzielenie

²³ Tamże, § 56 h, s. 338.

²⁴ Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIV, s. 540; Hua XV, s. 490 oraz E. Husserl, *Medytacje kartezyjskie*, tłum. A. Wajs, PWN Warszawa 1982, § 55, s. 186.

rozciąga się na wszystkie przepojone duchem przedmioty. Dotyczy to człowieka, którym ja jestem: odłączając moje ego od jedności, którą stanowi ono z moim żywym ciałem i otaczającym światem, ucieleśnienie to otwiera dostęp do ego transcendentalnego; dotyczy to także innych przedmiotów codziennego użytku: rozszczepienie żywej cielesności na duszę i ciało nadaje sensowi charakter idealny, ponieważ uwalnia go od tego, co na swój sposób jest także realnością. Duch, podmiot intencjonalności²⁵, jest już wówczas tylko bytem zewnętrznym wobec swojego żywego ciała, a czysta subiektywność i idealność sensu są już tylko momentami stosunku żywego ciała do korpusu bryły cielesnej, efektami redukcji ejdetycznej i fenomenologicznej, rezultatami relacji jednego żywego ciała do innego.

Uzyskaliśmy zatem dostęp do przedmiotu przepojonego duchem – którego rozszczepienie jest wzorcowe dla rozszczepienia wszystkich innych. Ciało ożywione, ciało żyjące jest przeto prawdziwą nicią przewodnią analityki intencjonalnej. I jeśli przedmiot realny i przedmiot idealny mogą na zmianę pełnić tę funkcję, to dzieje się tak dlatego, że idealność i realność przedmiotów – które od *Badań logicznych*, ze względu na sposób swej donacji, mają wzorcową rolę – są dostępne jedynie poczynając od rozszczepienia ciała żywego. Konstytucja jest więc zawsze re-konstytucją. Husserl przyznaje to, kiedy w związku z problemem innego człowieka, nie bez pewnego zakłopotania, precyzuje, że uprzedmiotowienie warstwy sensu tak się nakłada na uprzedmiotowienie warstwy cielesnej, że

konstytuuje się jedność jednego obiektu, która ze swej strony (bez wszelkiego wiązania, jakie zakładałoby oddzielenie) zawiera w sobie przedmiotową warstwę niższego i wyższego rzędu, jakie dopiero *ex post* zostają odróżnione²⁶.

Kiedy uchwyciło się już nić przewodnią, czyli przedmiot, z którego przeziera obiektywność, albo inaczej mówiąc, fenomen, który poświadcza sobą samą zjawiskowość, możliwe staje się rozjaśnienie samej intencjonalności. Jeśli ciało żywe jest podłożem wrażeń podwójnych²⁷, to sposób bycia wrażenia doprowadzi do istoty intencjonalności. Husserl definiuje ogólnie wrażenie jako nieintencjonalną składową przeżycia, jako materię poddaną ujęciu nadającemu sens i interpretującemu. Taka negatywna definicja odwołująca się do intencjonalności nie może jednak służyć za punkt oparcia, kiedy chodzi o przemyślenie intencjonalności samej. Trzeba jeszcze scharakteryzować w sposób pozytywny wrażenie, by dotrzeć następnie do *principium* fenomenologii. Pod koniec

²⁵ Por. *Idee... Księga druga*, dz. cyt., § 55, s. 305 i § 56, s. 310.

²⁶ Tamże, § 56 h, s. 343.

²⁷ Por. tamże, § 36 i 37.

§ 15 b piątego *Badania logicznego*, paragrafu poświęconego aktom i wrażeniom w sferze uczuć, Husserl zamieścił krótki *Dopisek*, w którym czytamy:

Oczywistą tendencją tego ujęcia jest to, by **wszelkie różnice intensywności pierwotnie i w sposób właściwy** przypisać **fundującym wrażeniom**, konkretnym aktom natomiast tylko w sensie pochodnym, o ile mianowicie ich konkretny całościowy charakter współokreślony jest przez różnice intensywności ich podłoża wrażeniowego. **Intencje aktów (...) w sobie samych byłyby pozbawione intensywności**. Lecz to wymagałoby bardziej szczegółowych analiz²⁸.

Wrażenia posiadają zatem intensywność. Byt wrażenia to intensywność ucieleśniona: popęd. Ciało żywe ma charakter popędowy, a przez intencjonalność należy rozumieć popędowość.

Czy nie popadamy jednak w sprzeczność, a nawet absurd, pojmując intencjonalność, poczynszyszy od tego, co nie jest intencjonalne, odwracając priorytet intencji w stosunku do wrażenia? Na mocy czego popędowa charakterystyka intencjonalności uzyskuje prawomocność? Należy przede wszystkim zauważyć, że Husserl nie wyklucza tego, żeby intencja mogła posiadać intensywność własną: mówi przecież w trybie przypuszczającym i odsyła do przyszłych analiz. Nic zatem nie stoi na przeszkodzie, by przywrócić *intentio* i *intensio* ich wspólny rdzeń. Dodać też trzeba, że immanentna czasowość konstytuuje się właśnie w łonie czystej danej wrażeniowej. Otóż na tym poziomie prawdziwego i ostatecznego absolutu podporządkowanie zmysłowej *hyle* intencjonalnej *morphe* zostaje odwrócone na korzyść *hyle*, ponieważ praimpresja jest „prazródłem wszelkiej dalszej świadomości i bytu”²⁹. A wreszcie i zwłaszcza należy przypomnieć, że sam Husserl pojmował intencjonalność jako posiadającą popędowy charakter. W *Teleologii uniwersalnej* z 1933 roku – po scharakteryzowaniu sfery właściwej systemu popędowego jako stałego strumienia – pytał:

Czy nie mamy prawa, a nawet obowiązku dopuścić tu uniwersalną popędową intencjonalność, która jako stała temporalizacja konstytuuje jednolicie wszelką źródłową terażniejszość, a konkretnie, prze od jednego <teraz> do innego <teraz> w taki sposób, że wszelka treść jest treścią wypełniania popędu i jest ukierunkowana, zanim wyłoni się cel?³⁰

Intencjonalność ma zatem strukturę popędu i teleologia, która domyka fenomenologię transcendentálną, ujawnia popędowość jako źródło ego, innych i świata.

²⁸ Tenże, *Badania logiczne*, t. II, część I, dz. cyt., badanie V, § 15, s. 499. Ostatnie zdanie zostało dodane w drugim wydaniu.

²⁹ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989, § 31, s. 100 (Hua X, s. 67).

³⁰ Tenże, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XV, s. 595.

Pozostaje jednak pewna trudność. To, co przed chwilą ustaliliśmy, pociąga za sobą ten wymóg, że moje żywe ciało ucieleśnia się [w świecie] na mocy istotowego powiązania z innym żywym ciałem. Ale co pozwala twierdzić, że relacja z innym żywym ciałem jest składową sensu mojego własnego ciała? Co właściwie wiąże moje żywe ciało z innym ciałem? Nawet abstrahując od pytania, czy każdy popęd cielesny ma, czy też nie ma charakteru seksualnego, Husserl zauważa, że w popędzie seksualnym występuje „odniesienie do innego jako innego i do odpowiedniego jego popędu”³¹. Seksualność jest zatem tym, dzięki czemu moje żywe ciało zawsze odniesione jest do jakiegoś innego żywego ciała. To różnica płciowa pozwala pojąć, jak i dlaczego moje żywe ciało ucieleśnia się [w świecie], wiążąc się z żywym ciałem innego. Nie potrafilibyśmy jednak ani opisać tego ucieleśnienia, ani oddzielić żywego ciała od ciała jako korpusu bryły cielesnej, bez przybliżenia, odpowiednio, jednego i drugiego. Otóż o ile bryła cielesna pojawia się w spostrzeżeniu, to jaki jest sposób dania samego ciała żywego? A ponieważ różnica płciowa ma zarazem charakter żywej cielesności i jest podstawą ucieleśnienia [w świecie], to pytanie to powinno przybrać następującą formę: Czy istnieje taka sytuacja fenomenalna, w której różnica płciowa, konstytuująca oddzielenie bryły cielesnej innego od mojej bryły cielesnej, zostaje wyłączona w swej funkcji podstawy ucieleśnienia [w świecie], nie będąc przy tym wyłączona w swym charakterze cielesności żywej? Albo też inaczej: Czy istnieje sytuacja, w której moje żywe ciało popędowe łączy się i stapia z ciałem innego? Husserl – po skonstatowaniu, że popęd seksualny odnajduje formę swego wypełnienia w kopulacji, określanej jako **przenikanie** jednej intencjonalności popędowej przez inną, krótko mówiąc, jako stopienie się – analizuje źródłowy sposób wypełnienia popędowego następująco: „W zwykłym wypełnieniu pra-modalnym nie mamy w każdym z dwóch źródłowych popędów dwóch oddzielnych wypełnień, lecz jedność tych dwóch źródłowych popędów tworzącą się w splocie wypełnień”³². Kopulacja – której powinno tu być odjęte jakiekolwiek znaczenie związane z cielesnością w świecie (*corporelle*) – jest zatem tą wyjątkową sytuacją fenomenalną, w której dwie intencjonalności, wypływające z własnych obszarów z zasady radykalnie różnych, mieszają się ze sobą, mając jedno i to samo wypełnienie. Jakby na skutek jakiejś redukcji, kopulacja ukazuje żywe ciało popędowe niezależne od jakiegokolwiek ucieleśnienia w świecie i tym samym nie jest jakimś wydarzeniem faktycznym, które mogłoby nie zaistnieć, lecz jest czystą możliwością nieustannie otwartą przez płciowy charakter popędu, przez samą intencjonalność popędową – jest możliwością, bez której żadna inna redukcja, czy to transcendentalna, czy ejdetyczna, nie mogłaby zostać dokonana.

³¹ Tamże, s. 593–594.

³² Tamże, s. 594.

Powróćmy ostatni już raz do § 56 h *Idee... Księgi drugiej*. Husserl, po opisanu ujęcia innego człowieka jako ujęcia, dla którego ujęcie żywego ciała stanowi podbudowę ujęcia sensu, kontynuuje analizę i zauważa, że ten sam fenomen stopienia zachodzi pomiędzy brzmieniem słowa „żywe ciało” (*chair*) a sensem, który je ożywia³³. Język jest zatem przedmiotem przepojonym duchem i określenie to zostanie podjęte w *Logice formalnej i logice transcendentnej*. Husserl nie tylko charakteryzuje tu idealność mowy jako idealność przedmiotu należącego do świata kultury, ale nadto wyjaśnia, że „odpowiednikiem **jednostki mowy** jest **jednostka mniemania**, a odpowiednikiem językowego rozczłonkowania i językowej formy mowy są rozczłonkowane i uformowane mniemania”. I dodaje, że

mniemanie nie znajduje się gdzieś obok słów, na zewnątrz; gdy coś mówimy, stale dokonuje się akt wewnętrznego mniemania, które stapia się ze słowami i ożywia je niejako. Słowa i cała wypowiedź dzięki temu ożywianiu niejako **ucieleśniają** w sobie mniemanie, które, tak ucieleśnione, zawierają w sobie jako sens³⁴.

Czy wobec tego język nie nasuwa tego samego problemu co inne przedmioty przepojone duchem? Na mocy jakiej to fenomenologicznej oczywistości Husserl może analizować wyrażenie podług „znanego odróżnienia zmysłowej, by tak rzec, cielesnej strony wyrażenia i jego niezmysłowej, «duchowej» strony”³⁵? Jak te dwie strony dane są oddzielnie, skoro stopienie jest pewnym $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\pi\omicron\nu\ \pi\rho\delta\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$? Czy u źródła rozszczepienia języka tkwi ucieleśnienie w świecie żywego ciała (*l'incorporation de la chair*)? Na to ostatnie pytanie nie można odpowiedzieć bez uprzedniego zbadania, czy sformułowanie „językowa cielesność”³⁶ jest metaforą, czy określeniem wydobytym z rzeczy samych. A to badanie powinno mieć charakter fenomenologiczny i opierać się na sposobie donacji [tych rzeczy]. Husserl ma prawo mówić o „ciele mowy” i ogólniej, o „ciele ducha”, ponieważ we wszystkich przypadkach chodzi o fenomeny, do których nie mielibyśmy żadnego dostępu, gdybyśmy nie byli podmiotami ucieleśnionymi, gdyby intencjonalność nie była natury popędowej. To, co jest dane jedynie mojemu żywemu ciału i poprzez nie, może być prawomocnie nazwane, poczynając od instancji donacyjnej (*donatrice*), ujawniającej istotowe pokrewieństwo. Termin „językowa cielesność”,

³³ Por. Tenże, *Idee... Księga druga*, § 56 h, dz. cyt., s. 338.

³⁴ Tenże, *Logika formalna i logika transcendentna*, dz. cyt., § 3, s. 21.

³⁵ Tenże, *Idee... Księga pierwsza*, dz. cyt., § 124, s. 428. Wprowadzając to odróżnienie we wstępie do rozjaśniania noetyczno-noematycznej warstwy „logosu”, Husserl zastrzega, że nie jest konieczne wdawanie się w bliższe roztrząsanie cielesnej strony wyrażenia ani w sprawę jej zespolenia ze stroną duchową. Jednak powiedziawszy to, zapewnia, że są to tematy ważnych zagadnień fenomenologicznych. Por. *Badania logiczne*, dz. cyt., t. II, część I, badanie I, § 6 i 9; badanie V, § 19.

³⁶ Tenże, *Logika formalna i logika transcendentna*, dz. cyt., § 2, s. 20.

oznaczający pewien szczególny fenomen, nie jest użyty metaforycznie, a rozszczępienie mowy tworzy się właśnie wtedy, kiedy żywe ciało ucieleśnia się w świecie, umożliwiając rozdzielenie sensu i zmysłowości. Niewątpliwie to jest właśnie powód, ze względu na który fenomenologia mowy najczęściej zorientowana jest na „metafizyczne” odróżnienie duszy i ciała.

Znowu jednak pozostaje pewna trudność. Czy nasza interpretacja nie zakłada języka, którego dwie strony są już ze sobą zmieszane? Bo rzeczywiście, jeśli podział na stronę cielesną i duchową języka jest konsekwencją ucieleśnienia w świecie, to wzięcie w nawias tego ostatniego, redukcja do żywej cielesności powinna uwolnić możliwość takiego języka, w którym brzmienie i sens, a nawet zapis są źródłowo stopione. A jaki to język zdolny jest do ukazania subiektywności cielesnej? Husserl, jak to widzieliśmy, w momencie eksponowania zmysłowości idealnej odwołał się do przykładu wiersza. Otóż język poetycki jest językiem, w którym brzmienie, sens i rytm są od początku stopione, językiem, którego znaczenia nie są wyłącznie **obiektywne**, a zatem jedynym językiem, który byłby właściwy dla ucieleśnionej **subiektywności**. Poemat żywej cielesności jest transcendentnym logosem, a **teoretyczne** nazwy mogą tylko nietrafnie oddawać charakter absolutnej subiektywności strumienia popędogo³⁷.

Powróćmy do naszego początkowego zamiaru. Chcieliśmy zidentyfikować główny przedmiot analizy intencjonalnej, by dotrzeć do samej intencjonalności i określić całościowe znaczenie Husserlowskiej myśli. Czy teraz mamy możliwości wypełnienia tego ostatniego zadania i czy możemy przedstawić historyczną sytuację fenomenologii transcendentalnej, odkąd ujmuje się ją w orbicie żywej cielesności i popędogości?

Wzmiankowaliśmy powyżej, że idealizacja zmysłowości i rozszerzenie naoczności na sferę katedralną domagały się powtórki z *Krytyki czystego rozumu*. Nadeszła chwila, by to uczynić. O ile Husserl traktował pierwszą wersję Kantowskiej dedukcji transcendentalnej jako „zapoczątkowanie właściwego ugruntowania, schodzące aż do pierwotnych źródeł”³⁸, to czynił to dlatego, że natrafiał tu na problem ufundowania obiektywności, którego prawdziwym rozwiązaniem jest korelacyjne a priori. Gdzie zatem, we wspólnocie filozofii transcendentalnej, tkwi różnica między Husserlem a Kantem? Kantowska dedukcja obiera za nią przewodnią sąd, a Husserlowska konstytucja ma za nią przewodnią przedmiot. Co kieruje tym podstawieniem? Odkrycie naoczności katedralnej, pociągającej za sobą to, że wszelka kategoria jest już ufundowanym przedmiotem, który właśnie z tej racji nie mógłby dopiero wyznaczać warunków obiektywności

³⁷ Por. Tenże, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, dz. cyt., § 36, s. 111.

³⁸ Tenże, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 28, Hua VI, s. 106. (Polskie wydanie *Kryzysu nauk europejskich...*, dz. cyt., nie zawiera tej części manuskryptu Husserla).

jako takiej. A patrząc od drugiej strony: Kantowska dedukcja transcendentzna kieruje się sądem, gdyż transcendentzna apercepcja jest świadomością już ukonstytuowaną. Dlatego też zamiana owych nici przewodnich – sądu przez intendowany przedmiot – pozwala cofnąć się do świadomości konstytuującej. I jeśli dla fenomenologii pierwszym przedmiotem jako takim jest żywe ciało, to transcendentna dedukcja kategorii powinna ustąpić miejsca temu, co Husserl w tekście poświęconym konstytucji obiektywności nazwał „transcendentną dedukcją żywej cielesności”³⁹. Transcendentna dedukcja kategorii opiera się na transcendentnej dedukcji żywej cielesności, tak jak ukonstytuowana subiektywność opiera się na subiektywności konstytuującej. I choćby nawet przeprowadzenie tej dedukcji żywej cielesności miało przekraczać uprawnione, transcendentne ramy, z których wyrosła, zawsze będzie to pociągać za sobą, nawet z racji drugorzędnych, reinterpretację *Krytyki czystego rozumu*.

Fenomenologia transcendentna, będąc „utajoną tęsknotą całej nowoczesnej filozofii”⁴⁰, dopełnia absolutyzację subiektywności, torując przejście od ukonstytuowanego podmiotu logicznego do konstytuującego podmiotu popędowego. Tyle tylko, że Husserl nigdy nie zadał pytania dotyczącego samej tej żywej cielesności jako takiej, którą w końcu analiza intencjonalna obnażyła. Dlaczego nie ma u niego fenomenologii żywego ciała, dlaczego Husserl nie uczynił zasadniczym tematem tego fenomenu, który powinien towarzyszyć wszystkim innym fenomenom, skoro jest charakterystyką źródłowej danej? Popędowa cielesność, ciało popędowe są przedmiotem opisów co najwyżej pobocznych, ponieważ Husserl w pewnym sensie nie mógł ich zobaczyć. Dociera on bowiem do żywego ciała, wychodząc od subiektywności, w horyzoncie jedności, tożsamości i ogólnej syntezy, horyzoncie, wewnątrz którego nieredukowalna różnica popędów z zasady nie mogłaby się ujawnić. Krótko mówiąc: o ile żywe ciało jest wprawdzie przewodnim tematem transcendentnej fenomenologii, o tyle Husserl nigdy go za takie nie uważał, ani nie obrał go za punkt wyjścia.

Interpretacja żywej cielesności domaga się zatem odmiennego spojrzenia. Czy możemy je tu zdefiniować? Wyłonienie się żywego ciała poza polem świadomości oznacza przynajmniej to, że jest ono subiektywnie nie do pomyślenia. Jedyna droga, która się tu otwiera, jest drogą Nietzschego: obrać z rozmysłem za punkt wyjścia i nić przewodnią ciało (*le corps*). Ale to odwrócenie, które może nastąpić jedynie u kresu absolutyzacji subiektywności, ma pewne konsekwencje dla samej fenomenologii. Wypływa z niego przede wszystkim dogłębna modyfikacja pojęcia ciała żywego: nie jest już ono bazą kinestez, lecz zhierarchizowaną wielością sił lub popędów. Wynika też z tego zniesienie uprzywilejowania ego: nie jest już ono bezwzględny fundament bytu i poznania,

³⁹ Tenże, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIII, s. 375.

⁴⁰ Tenże, *Idee... Księga pierwsza*, dz. cyt., § 62, s. 200.

lecz ubocznym efektem ciała (*corps*), złudzeniem perspektywicznym. Wreszcie z tego, że sensu nie da się już oddzielić od siły wynika, że analiza konstytucji przeobraża się w morfologię woli mocy, w genealogię.

Fenomenologia, ujmowana poprzez tę nić przewodnią, jaką jest żywa cielesność, objawia tym samym swoje własne usytuowanie historyczne: analiza konstytucji, rozjaśniając przesłanki Kantowskiego myślenia, przygotowuje zwrot Nietzscheański. Lecz jak myśleć o historyczności tej sytuacji? Skoro fenomenologia nie odwołuje się ani do historii czystego rozumu – bo ta z istoty zależna jest od subiektywności już ukonstytuowanej – ani do uniwersalnej teleologii – bo jej popędowa podstawa jest intencjonalnie niepojmowalna – to ostatecznie może należeć tylko do historii samego ciała (*corps*). Czy to możliwe, jeśli samo ciało nie miałoby być historyczne? A czy było ono kiedykolwiek tak interpretowane? Owszem, przez Nietzschego, który w 1885 roku napisał, co następuje:

Zakładając, że „dusza” była pociągającą i tajemniczą ideą, z którą filozofowie słusznie niechętnie się rozstali – być może to, czym starają się ją obecnie zastępować, jest jeszcze bardziej pociągające, jeszcze bardziej tajemnicze. Ludzkie ciało, w którym cała najdalsza i najbliższa przeszłość całego organicznego stawania się ponownie ożywa i się ucieleśnia, przez które na wskroś, przez które i ponad które wydaje się płynąć olbrzymi niesłyszalny prąd: ciało jako idea zdumiewa bardziej niż stara „dusza”⁴¹.

Z języka francuskiego przełożył Jacek Migasiński

Podstawa przekładu: Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, PUF, Paris 2001, s. 57–74.

⁴¹ F. Nietzsche, *Nachlass. Pisma z lat 1884–1885*, tłum. G. Kowal, WN PWN, Warszawa 2011, 36 (35), s. 469.

CIAŁO. ESEJ O WEWNĘTRZNOŚCI [FRAGMENTY]

WPROWADZENIE – POZA BYĆ I MIEĆ

Pośród oczywistości, które ustanawiają naszą egzystencję, jedną z podstawowych wydaje się ta, że ciało (*corps*) jest **naszym ciałem**, w którym i z którym się rodzimy, żyjemy i umieramy. Bez wątplenia to ta właśnie oczywistość czyni ujęcie ciała tak trudnym. Owa współprzynależność nas samych i naszych ciał, na którą wskazuje samo wyrażenie „w którym i z którym”, angażuje od początku wielkie pytania metafizyczne przenikające całą kulturę: kwestie życia, narodzin i śmierci oraz, dodać trzeba, kwestię różnicy płciowej. Czy zatem **mamy** ciało czy też **jesteśmy** ciałem?

Oto pierwsze sformułowanie owej trudności, jako że klasycznie uznajemy, że o ile wielkie pytania pobudzają nasze ciało – jest wszak podatne na wpływy – to jednak nie ono je stawia, lecz przecież my sami w naszym człowieczeństwie. Rozumiemy przez to, że to ostatnie nie sprowadza się po prostu do ciała. Jednocześnie jednak uznajemy dzisiaj za rzecz niepodlegającą dyskusji, że bez naszego ciała nie zadawalibyśmy takich pytań. Czy jednak przyznalibyśmy także, że dociekanie metafizyczne płynie przede wszystkim z myśli, i że posiadanie ciała jest jego warunkiem koniecznym, lecz niewystarczającym? Czy zwierzęta także nie całkiem **mają** ciała, choć wyraźnie nie nawiedza ich myśl? Czy możemy wyciągnąć stąd wniosek, że zwierzęta **są** ciałami? Widzimy tu, że pytanie o ciało jest od razu pytaniem o **ciało istoty ludzkiej**, a to oznacza wprowadzenie do gry kolejnej wielkiej różnicy metafizycznej – tej pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem. Dociekanie to jest równie trudne jak poprzednie, ponieważ nie można samoistnie wiedzieć, czym jest bycie zwierzęcia, podobnie jak nie można wiedzieć, na czym polegałoby życie przed narodzinami albo po śmierci (poza ciałem). Trudno jest wiedzieć, czym jest bycie życia, a równie niemożliwe wydaje się wiedzieć, samoistnie i od wewnątrz, czym jest bycie zwierzęcia. Nigdy nie byliśmy zwierzętami i nigdy nimi

nie będziemy, podobnie jak nie byliśmy nigdy przed narodzinami i nie będziemy po śmierci (przynajmniej nie tak, jak jesteśmy tu i teraz). O ile bowiem tkwimy w naszym życiu i w naszym płciowym bycie, to nigdy nie wiemy dokładnie, dlaczego i przede wszystkim **w jaki sposób** w nim tkwimy. To **my sami** stawiamy pytanie o nasze ciało, a nie unoszący się gdzieś „duch”: ten punkt wyjścia nie da się pominąć – to z pozycji naszego życia i naszego **ucieleśnionego** istnienia pytania metafizyczne uzyskać mogą konkretny i prawomocny sens. W tym sensie artykulacja problemu ciała wedle osi bycia i posiadania wydaje się nieco naciągana, rozpięta pomiędzy ciałem pozytywnym, lecz nieprzejrzystym, które **posiadać mamy** na wzór narzędzia lepiej lub gorzej dostosowanego do wymagań egzystencji, a ciałem nieuchwytnym, niemal przezroczystym, którym bylibyśmy sami, najczęściej nie zdając sobie z tego sprawy. Z jednej strony to doskonałe narzędzie bliskie przejrzystości, z drugiej przejrzystość zaćmiona niemocami i cierpieniami dotyczącymi tego narzędzia. Podziałowi zagadnienia na „być” i „mieć” umyka to, co istotne: doświadczenie ciała poruszającego się pomiędzy tymi dwoma biegunami.

Pytanie, przyjmując tę perspektywę, dotyczy w istocie rzeczy tego, **kto** „ma” lub „jest” ciałem, które zatem jest jego ciałem a nie kogoś innego. Owo „ktoś” to rzecz jasna „my sami”. Lecz kim jesteśmy my sami? Jeśli ten „ktoś” byłby właśnie ciałem, to nie moglibyśmy mówić o naszym ciecie: ciało, którym jesteśmy my sami, byłoby tylko zaślepieniem, odcięciem od bieguna posiadania. Przejrzyste w sobie stałoby się niewidzialne dla samego siebie – takie zresztą bywa najczęściej, jako że nie ujawnia się nam jako widzialne. Byłoby więc ciało swego rodzaju światłem wśród nieprzejrzystości rzeczy, „organem” otwierającym je niemal chirurgicznie na ich własną widzialność i, ogólnie rzecz biorąc, na ich zmysłowość, lecz „organem”, który nie pozostawia własnego cienia, a zatem w pewnym sensie ciałem bez rozciągłości. Oznacza to, że aby zaistniało ciało, trzeba także bieguna posiadania. Nie wystarczy tutaj sama postać niemocy lub cierpienia, lecz coś głębszego i zarazem mniej skrajnego, jakaś forma śladu jego ciężkości w codziennym doświadczeniu, bo nie tylko wtedy, kiedy „fizycznie” cierpimy, „posiadamy” ciało. Owa gęstość, miejsce „życia ucieleśnionego” daje się pomyśleć w doświadczeniu tylko pod warunkiem, że jest **w ciecie** coś, co wychodzi poza ciało, **co próbuje mu się wymknąć i w stosunku do czego ciało pozostaje zawsze w ten czy inny sposób ograniczone**. To właśnie w tym **nadmiarze** (*excès*) powstają pytania metafizyczne, o których mówiliśmy przed chwilą.

Nadmiar ten w naszej tradycji od czasu Greków nosi nazwę *psyche*, to znaczy „dusza”. Z łatwością znajdziemy jej odpowiedniki w innych kulturach. Niezależnie od tego, czy idzie o doznania, uczucia, wrażliwości, namiętności lub myśli, istnieje w nich więcej niż to, co rozpoznajemy. Jednak to rozpoznanie przebiega zawsze klasyczną drogą – zaczyna się od nieuprawnionego, wstępnego utożsamienia nadmiaru z „psychiką”,

rozumianą lub przed-rozumianą jako „ktoś” posiadający ciało jako narzędzie lepiej lub gorzej dostosowane i sprowadzone do „fizyczności”. Sytuacja wygląda więc tak, że rozpoznane znaczenie „psychiki” (w nadmiarze) jest od razu koekstensywne z rozpoznanyim znaczeniem „fizyczności” (dostosowanej lub zawodnej), a oba rozpoznania odnoszą się do siebie **cyrkularnie**. Nie należy na wstępie porzucać owego cyrkularnego systemu rozpoznań (w istocie swej symbolicznych¹). Grozi to, już to rozpuszczeniem nadmiaru w przedstawieniu duszy, już to niekończonym „podziałem” nadmiaru zgodnie z biegunami posiadania i bycia. Ceną, którą trzeba by zapłacić, tak jak miało to miejsce w przypadku większości filozofii, byłoby przesunięcie autentycznego bytu w kierunku **podmiotu** posiadania kosztem ciała, **w którym nie byłoby nas**, lub byłibyśmy tylko akcydentalnie, w sposób mniej lub bardziej niezrozumiały.

Kiedy staramy się zrozumieć doznania, uczucia, wrażliwości, namiętności lub myśli, musimy zabezpieczyć się przed niebezpieczeństwem myślenia o nich tak, jakby pochodziły z *psyche* – z duszy pozbawionej ciała – i w konsekwencji poszukiwania ich fizycznych „odpowiedników” w tym, co można określić mianem „sygnałów” ciała. Poza tym, że już tylko przez to stajemy się zakładnikami pewnej bardzo restrykcyjnej interpretacji ciała („ciało fizyczne” z jednej strony, a „ciało psychiczne” z drugiej), to jeszcze stalibyśmy się niezdolni do udzielenia odpowiedzi na nasze pytanie ze względu na to, co stanowi, by tak rzec, jądro tej zagadki. Aby się na nią otworzyć, nie rozwiązując jej ani nie powielając stadiów pośrednich między ciałem a duszą, musimy najpierw **zawiesić** wszelkie uprzednie, nierefleksyjne i niepoddane krytyce określenie nadmiaru. Musimy praktykować **fenomenologiczne** „wzięcie w nawias i wyłączenie z gry” wszelkiego „przesądu” na temat duszy i ciała i zmusić się do myślenia bez uprzedniej ramy odniesień. Trzeba nam więc, jak proponowali to już Husserl i Merleau-Ponty, myśleć „przeżywane ciało” i „życie ucieleśnione” **od wewnątrz**, samoistnie.

Chodzi zatem o myślenie nadmiaru tak, aby określenia ciała wypływały z samego „ucieleśnionego życia”. To znaczy: nadmiaru w samym doznaniu, w samym uczuciu, w samej wrażliwości, w samej namiętności lub myśli, bez odniesienia do „być” lub „mieć”, za to odnosząc się do „kto”. Trzeba przekroczyć przedstawienie *psyche* jako „kwatery głównej” tego wszystkiego, a dodatkowo niezdobytej fortecy, podmiotu zdolnego **mieć** czy posiadać określone „stany”, jeśli ciało rozpatrujemy jako narzędzie. Na drugim biegunie, biegunie bycia, przekroczyć trzeba przedstawienie pustej kwatery głównej, która byłaby niczym innymi tylko owymi „stanami” i ponadto nie różniłaby się niczym od rzeczy i od świata. Mówiąc krótko, trzeba poprowadzić myśl do ujęcia tego, co przez sam nadmiar zmierza do udzielenia nadmiarowi właściwego „życia”, właściwych

¹ Znaczenie tego terminu wyjaśnione zostanie w dalszej części tekstu.

mu rytmów rozwoju, autonomii, która czyni go nieredukowalnym do posiadania i do bycia ciałem. Trzeba fenomenologicznego początku.

SZKIC FENOMENOLOGII ŻYCIA UCIELEŚNIONEGO

Dokonywać teraz przeglądu różnych klasycznych określeń „ucieleśnionego życia”: doznań, uczuć, wrażliwości, namiętności i myśli. Nie będziemy na razie rozstrzygać o sposobie istnienia w każdej z nich nadmiaru (*excès*), który pragniemy uchwycić.

1. DOZNANIA (*LES SENSATIONS*)

Już samo doznanie, chociaż najłatwiej je zredukować do sygnału fizycznego (którym jest ono **także**), by tak rzec „filtrowane” przez ciało–narzędzie, niesie w sobie, poprzez swą efemeryczną naturę, **nadmiar** – mianowicie **tendencję** ciała do zatracania się w rzeczach. Ujawnia się to w widzeniu, kiedy widzę świetlisty lub kolorowy byt rzeczy, kiedy znajduję się na granicy jego przechodzenia w rzeczy, lecz także w dotyku; kiedy odczuwam szorstkie lub gładkie istnienie lub wreszcie w słuchu, w zapachu czy smaku. Za każdym razem dzieje się to zgodnie z ich własnym rytmem. Widzenie działa szybko, jawi się jako natychmiastowe, dotyk i smak są bardziej powolne, wymagają czasu. Dlatego też nie należy mylić – jak czynią to filozofie empirystyczne lub sensualistyczne, zakładające abstrakcyjne rozróżnienie biegunów, którego pragniemy uniknąć – efemerycznej natury doznań z tym, co pochodzi z porządku podatności ciała. Jest w doznaniach coś, co, mimo że silnie wpisane w czas, czasowi umyka. Generowanie [doznań] i ich zapominanie w przepływie czasu nie wyklucza, przynajmniej niekiedy, ich tak skrajnej pojedynczości, że są w stanie niespodziewanie ponownie się pojawiać we wspomnieniu. Proust pokazał to znakomicie w *W poszukiwaniu straconego czasu*, a nawet zaproponował dla tego zjawiska bardzo oryginalną filozofię w *Czasie odnalezionym*. Trzeba do tego dodać, że dysocjacja doznań na pięć zmysłów ma już w sobie coś abstrakcyjnego – analitycznego. Warto zdać sobie sprawę, że nie istnieje doznanie, które nie byłoby gronem lub kompleksem doznań – tym, o czym Arystoteles w *O duszy* proponował myśleć w kategoriach „zmysłu wspólnego”. Zamiast mówić o „danych zmysłowych” właściwych dla każdego zmysłu lub o „zmyśle wspólnym” lepiej zatem mówić o „świecie zmysłowym” jako o „pewnej rzeczy”, która będąc rozmaicie pstrokata, utrzymuje swoją spójność za pomocą nadmiaru zmysłowości.

W stosunku do tego nadmiaru **sytuuje się** nasze ciało, przynajmniej jeśli chodzi o jego część: zarówno poprzez doznania swych własnych ruchów (kinestezja), jak i poprzez doznania całościowe (cenestezja) połączone w grona. W tej sytuacji zamiast

pograćzyć się w samoprzejrzystości, ciało niesie w sobie ów nadmiar samego siebie, który opisujemy zwykle jako to, co „psychiczne” lub „przeżywane”. W tym znaczeniu ciało nie jest tylko narzędziem lepiej lub gorzej przystosowanym do wymagań życia (skądinąd łatwo się psującym i zawodnym), lecz także swoistą postawą wewnętrzną nieskończenie labilną i ruchomą, efemeryczną i zmienną w swoich przejawach. To ostatnie – pomimo, że ciało jest zrodzone – przesuwają je w stronę integralności i trwałości. Integralność ta sięga tak daleko, że, by tak rzec, rzuca ono wyzwanie swym „pośrednim” statusem faktycznym ograniczeniom narzucanym przez tu i teraz. Dotyczy to nie tylko wspomnień w sensie Prousta, lecz także wyobraźni, za pomocą której ciało może się „przenieść” gdzie chce i kiedy chce. Nie znaczy to, rzecz jasna, że przed ciałem odsłania się wtedy to wszystko, co byłoby dostępne, gdyby ciało przeniosło się gdzieś „w rzeczywistości”. Doświadczamy tego wszyscy, kiedy wybieramy się do jakiegoś kraju – [najpierw] próbujemy wyobrazić go sobie przy pomocy obrazów, a potem jesteśmy oczarowani tym, że rzeczywistość przekracza nasze wyobrażenie lub też rozczarowuje, gdy nie spełnia wyobrażonych oczekiwań.

2. UCZUCIA (*LES AFFECTIONS*)

Uczucia (przyjemności, przykrości, niedomagania, cierpienia) są dziś klasycznie przypisywane naszemu ciału, tak jakby za ich pomocą ciało jawiło się jako endogenne. Kiedy uczucia są dolegliwe, zwracamy się do medycyny, która traktuje nasze ciało jak obiekt fizyczny (wrócimy jeszcze do tej kwestii). O ile poszukiwanie pomocy medycznej jest całkowicie słuszne – byłoby samobójstwem nie doceniać jej zasług – o tyle istnieje w uczuciach także nadmiar, który czyni z nich coś innego niż tylko „sygnały” ciała fizycznego. W uczuciach nasze ciało prowadzi swoje „osobne” życie w sposób niesforny i niejasny, ale życie to wykazuje precyzyjne porządki kauzalności, które są przedmiotem poznania naukowego. Nadmiar przejawia się w sposobie, w którym **przeżywamy** uczucia, w przyjemności – jako satysfakcję i radość, w nieprzyjemności – jako brak, osłabienie lub agresję. Jest charakterystyczne, że kiedy przyjemność lub przykreść bywają intensywne, mają tendencję do **delokalizacji**, w pierwszym wypadku jako przyjemność, która **przepelnia i wypełnia** całe nasze istnienie, w drugim jako doznanie szczególnie dolegliwe, którego nie da się odsunąć, by je zdyscyplinować. Jest ono tak natarczywe, że wydaje się atakować jądro naszego istnienia lub je pochłaniać. Nasze ciało jest tak skonstruowane, że w skrajnościach mamy tendencję, by stawiać się sami cierpieniem lub przyjemnością. Wykracza to paradoksalnie poza koncepcję promieniowania przyjemności i cierpienia w układzie nerwowym. Warto dodać, że o ile intensywna przyjemność jest zawsze efemeryczna, to skrajny ból może być niezwykle trwały, może oblegać nasze istnienie i zawładnąć nim.

Uczucie niesie nadmiar w innym znaczeniu – ciała tak nadmiarowego, że wydaje się wszechogarniające, tymczasem w doznaniu jest przeciwnie – nadmiar pojawia się w zatraceniu się w świecie – życie wydaje się wtedy eteryczne i niemal pozbawione ciała. Niejasne i niesforne ciało jawi się jako rozpętanie anonimowej przemocy, która wyszła z głębin, przyjmowanej w ekstazie radości lub budzącej lęk z powodu pochłonięcia przez cierpienie. W pierwszym wypadku następuje nieograniczona, nawet jeśli chwilowa ekspansja, w drugim mamy do czynienia ze skurczeniem się do punktu lub rejonu, o którym nie wiadomo, czy jeszcze znajduje się w ciele czy już w świecie. Lecz także tam nie istnieje uczucie, które byłoby dla nas czysto fizyczno-fizjologiczne: nieświe one nadmiar siebie samego, który określamy zwykle mianem „psychologicznego”. Jednak „psychologiczny” nie oznacza „niematerialny” czy „bezcieleśny”; byłoby tak tylko w ujęciu, które redukuje ciało do materialności lub cielesności przestrzennej, do narzędzia, do bardziej lub mniej życzliwego lub złośliwego towarzysza.

3. WRAŻLIWOŚĆ (*AFFECTIVITÉ*)

Od uczuć należy odróżnić wrażliwość rozumianą jako ogół nastrojów i jako emocje². Wrażliwość jest, generalnie rzecz biorąc, przypisywana psychologicznej subiektywności. Wydaje się wręcz być czymś odwrotnym od uczucia w tym, że wydaje się pochodzić z pozornie bezcieleśnego nadmiaru ciała względem siebie samego, tak aby zapewnić sobie autonomię, zdolność do transfigurowania bytów i rzeczy. Transfigurowania w górę („światlisty”, „przejrzysty”, „jasny”) lub w dół („ponury”, „nieprzenikniony”, „mroczny”), w kierunku życia (miłość) lub śmierci (nienawiść), w stronę lekkości (radosny, dobry nastrój) lub ciężkości (nastrój posępny i zły) etc. Ważne jednak jest to, że zarówno w nastroju, jak i w emocji rozgrywa się sens tego, co przed chwilą nazwaliśmy „transfiguracją” i czego częścią integralną i aktywną jest ciało. Uczucia mogą tu odgrywać swoją rolę, jak choćby w zmęczeniu lub świeżości odzyskanych sił. O ile, jak widzieliśmy, doznania dają nam dostęp do bytów i rzeczy do tego stopnia, że się z nimi mieszkamy, o tyle wrażliwość, którą można też nazwać zmysłowością (*la sensibilité*) – w znaczeniu, w którym mówimy o kimś, że jest wrażliwy – daje nam dostęp do świata (jeśli ten składa się z bytów i rzeczy), lecz świata zawsze już „pokolorowanego” dominującą barwą czy tonem jakiejś afektyw-

² Może się wydawać dziwne, że rozpatrujemy na tym samym planie nastroje i emocje. To dlatego, że jest bardzo trudno je odróżnić, poza faktem, że nastroje są o wiele bardziej efemeryczne niż emocje (z wyjątkiem niektórych, psychopatologicznych) i że najczęściej, o ile nie zawsze, są bezrefleksyjne. Wydaje się, że przychodzą znikąd i odchodzą bez powodu. Emocje tymczasem najczęściej, a może nawet zawsze, dojrzewają lub słabną w czasie i towarzyszy im refleksja (wątpliwości, powroty do przeszłości, projekty na przyszłość). Jednak ani jednymi, ani drugimi nie możemy rozporządzać.

nej tonalności. To sam świat jest lekki o pięknym, wiosennym poranku i to ten sam świat pogrąża się w przytłaczającym ciężarze w szare, zimowe popołudnie. Miłość wywyższa przedmiot uczuć i jeszcze coś ponadto, a nienawiść niszczy swój przedmiot i jeszcze coś ponadto. Wywyższenie dotyczy nie tylko siebie i świata, lecz siebie w świetle i innego w świetle; destrukcja dotyczy także, o ile nie bardziej, samego siebie i świata, usuwając Ja ze świata i puszczając je w ruch permanentnego niespełnienia.

Nadmiar wrażliwości tkwi zatem w braku nieciągłości pomiędzy stanem uwrażliwienia przez nastrój lub emocję a **stanem świata**, (Heidegger pokazał to po mistrzowsku w *Byciu i czasie* w **odniesieniu** do *Stimmung*, „**afektywnej tonalności**” pozostającej w ciągłości pomiędzy nastrojem a emocją). W tym sensie świat nigdy nie jawi się nam jako neutralny i pozbawiony tonalności: to jedynie iluzja poznania **obiektywnego**. Samo poznanie w najszerszym znaczeniu wiąże się z pewną równowagą nastroju, czyli ucieleśnionego bytu wolnego od codziennych trosk i powiązanego ze światem za pomocą swoistej „bezinteresownej kontemplacji”, która przekracza siebie w odkrywaniu świata i samej siebie. To „niespodzianka”, „zadziwienie”, greckie *thaumazein*, z którego wyłaniają się byty i rzeczy. Tylko w tym tonie mówić można o doznaniach i uczuciach. I tylko gdy towarzyszy nam tego rodzaju odsunięcie się, możemy uprawiać filozofię, czyli podjąć próbę, którą właśnie podejmujemy. Niech nie świadczy jednak o żadnej apriorycznej hierarchii w łonie wrażliwości.

4. NAMIĘTNOŚCI (*LES PASSIONS*)

Emocje wchodzi najczęściej do gry, kiedy mamy do czynienia z tym, co klasyczna literatura francuska nazwała „namiętnościami”. W praktyce czasem trudno je odróżnić i ta dystynkcja pozostaje samodzielnym problemem filozoficznym, na którego rozwijanie nie ma tu miejsca. Zadowolmy się stwierdzeniem, że namiętność jest nadmiarem emocji w samej emocji, zagęszcza się w twarde jądro i bierze siebie sama za przedmiot. Miłosna emocja skierowana do kogoś polega na miłości skierowanej do samej osoby, niezastępowalnej, która transfiguruje, jak to powiedzieliśmy, byty i rzeczy. Miłosna namiętność jest natomiast w co najmniej równym stopniu namiętnością dla tej emocji (namiętność miłosna kocha miłość), jak i dla osoby, która bywa zresztą tylko pretekstem. Emocja, nawet kiedy poddana jest próbie czasu, nawet kiedy wydaje się wątła, zależy zarówno od kochanej osoby, jak i zmiennych okoliczności własnego dojrzewania w **czasie**. Namiętność zaś, można rzec, cechuje pragnienie zapanowania nad emocją w czasie i jej niemal ponadczasowym istnieniem skondensowanym w „stanie”: to ona zarządza wszelkim byciem, ciałem i jego niezbywalnymi potrzebami. Namiętność jest więc emocją nieczułą, zakotwicza się w owej bezczasowości pragnienia z definicji nienasyconego i stale się odradzającego. A pragnienie jest z definicji pragnieniem

przywłaszczenia sobie innego podobnie jak siebie samego. Pragnienie, jak mówił Hegel, jest moim pragnieniem tylko o tyle, o ile jest pragnieniem tego, czego pragnie inny: pragnienie jest pragnieniem innego. Namietność, jak mówił Marivaux, każe nam istnieć kosztem życia³, stwarza iluzję, że umieszcza nas w „miejscu”, które wydaje się tylko nasze, podczas gdy w sposób mniej lub bardziej jawny należy ono także do **innych**. Namietność zaślepia nas i to raczej ona bierze nas w posiadanie niż my ją.

Gra namietności wobec emocji jest wieloraka i zagmatwana. Jesteśmy zawsze, w sposób mniej lub bardziej iluzoryczny, przywiązani do namietności, bowiem są one na ślepo skondensowanym nadmiarem emocji. To zagęszczenie wydaje się uwalniać sam czas. Skądinąd zauważamy, że istnieje tyle samo możliwych namietności, co możliwych emocji, więc wielość namietności w nieunikniony sposób stawia je w sytuacji **konfliktu** – z samym sobą i z innymi. Mroczne pochodzenie namietności, tajemnica nadmiaru, który zagęszcza się i otorbia tak, że jawi się jako stały i władczy w sposobie, w jaki okupuje i polaryzuje nasze życie, wreszcie fakt „dominacji” namietności w jej relacji z pragnieniem spowodowały, że psychoanaliza umieściła namietność po stronie nieświadomości, która nie zna czasu ani sprzeczności. Umieściła je także po stronie ciała, po jego mrocznej i niesfornej stronie. Jednak chodziło tu o ciało „psychiczne”, którym **jesteśmy** „na ślepo” i które różni się znacznie od obiektywnego ciała anatomicznego⁴.

Takie ciało „psychiczne” jest ekwiwalentem ciała mrocznego i niesfornego, domniemanego podmiotu uczuć i to właśnie ta paralela, ostatecznie dość paradoksalna i zadziwiająca, uczyniła psychoanalizę możliwą jako medycynę *psyche*, medycynę duszy, kiedy zbyt gwałtowne namietności (czy w ogóle istnieją jakieś inne?) prowadzą do patologicznych zachowań. Zaznaczmy jednak, że ludzkie kultury dostarczają nam innych możliwych figur interpretacji namietności: wychodząc od namietności w ich wielorakości, w ich konfliktowości, od ich mrocznego pochodzenia, od ich panowania, wreszcie od ich zadziwiającej trwałości, w politeizmach mitologicznych interpretowano ich pochodzenie jako **boskie**. Opowieść mitologiczna z jej intrygami i zakrętami ma za zadanie uporządkować je. Namietności są **stanami** bytu i świata istniejącymi poza czasem. Ich dystrybucja między bogów i ich konflikty ma w jakiś sposób odślonić ludziom ich sens. Można więc powiedzieć, że psychoanaliza jest mitologią naszych czasów, przynamniej ze względu na swą funkcję.

³ „Nasze życie, pisał Marivaux, mniej jest warte niż my, niż nasze namietności. Gdybyśmy zobaczyli, co dzieje się pod spodem w naszym instynkcie, powiedzielibyśmy, że nie trzeba żyć, żeby być, że tylko przez przypadek żyjemy, lecz że to naturalne, że jesteśmy”. Cyt. za: M. Merleau-Ponty, *Signes, Préface*, Gallimard, Paris 1960

⁴ Patrz na przykład S. Freud, J. Breuer, *Studia nad histerią*, tłum. R. Reszke, Wyd. KR, Warszawa 2015.

5. MYŚLI (*LES PENSÉES*)

Aby zakończyć ten krótki przegląd, pozostaje nam jeszcze zaproponować wstępne rozumienie tego, co nazywamy „myślami”. Nie ma wątpliwości, że to kwestia równie złożona jak poprzednie. Ona także została ukradkiem przesądzona przez rozmaite nurty filozofii. Myśli miały mieć charakter jeszcze bardziej niematerialny i bezcielesny niż „namiętności duszy”, o ile to w ogóle możliwe – do tego stopnia, że filozofia zawsze była dualistyczna albo przynajmniej toczyła z dualizmem trudną walkę.

Ogólnie rzecz biorąc, niemal w sposób wolny od wszelkich założeń, możemy powiedzieć, że myśli rodzą się wtedy, kiedy coś nie rozumie się samo przez się; kiedy pojawia się zakłopotanie wobec przeszywającego pytania – od najbardziej podstawowego na polu praktycznym do najbardziej złożonego w polu „spekulatywnym” i trzeba je uporządkować, sformułować jako problem do rozwiązania.

Żeby więc zaistniała myśl, pojawić się musi wcześniej coś, co nie jest oczywiste i musi wyłonić się pytanie. Oznacza to, że nie sposób określić początku myśli, ponieważ jest ona już obecna w wyłanianiu się tego, co nieoczywiste i w napotkaniu pytania. Oznacza to też, że samo sformułowanie problemu jest intymnie powiązane **ze sposobem**, w jaki przebiegają wyłanianie się i spotkanie. Myśl jest także powiązana (na tym polega jej paradoks) z tym, w jaki sposób **zapowiada się** samo rozwiązanie, które jednak nie jest jeszcze znane. Inaczej mówiąc, wszelka myśl trzyma się razem w swej wewnętrznej spójności dzięki trzem momentom: **wyłonienia się** tego, co nieoczywiste, **sposobowi postawienia** pytania oraz **sformułowaniu** problemu, które umożliwia rozwiązanie.

Jednak to, co nieoczywiste może się wyłonić, nie przedstawiając się jako problem do rozwiązania. Może ono równie dobrze pojawić się w zdumieniu, zadziwieniu, rozczarowaniu lub buncie, w których uczestniczy także nastrój i emocja. Aby pytanie stało się problemem, potrzeba już wstępnego rozpracowania sytuacji nieoczywistej, mogącego wyłonić elementy problemu możliwego do rozwiązania. Zaczątkowe rozpracowanie może odnieść sukces tylko wtedy, jeżeli uporządkowanie jego elementów prowadzi do rozwiązania. Uporządkowanie w pewien sposób poprzedza samo siebie, jednak osiąga rozwiązanie tylko wtedy, gdy uda mu się iść śladami własnych kroków, jeśli uzgadnia się w rozwiązaniu samo ze sobą. W tym sensie problem nierozwiązywalny to najczęściej problem źle postawiony, czyli problem, którego zaczątkowe ukształtowanie gmatwa się w sobie, gdyż nie może się z sobą samym uzgodnić. W tym wypadku dochodzi do mniej lub bardziej brutalnego powrotu nastrojów i emocji związanych z tym, co nieoczywiste, kiedy to zostajemy uchwyceni przez nieoczywistość, nie rozumiejąc do końca, co właściwie jest nieoczywiste (nie rozumiemy tego, czego nie pojmujemy) (*comprend*). W tym sensie więc zaczątkowe kształtowanie polega na przedsięwzięciu (*entre-prendre*) zrozumienia czego i w jaki sposób nie rozumiemy (*comprend*).

Rozpracowanie i uporządkowanie problemu musi odbywać się w języku. Oznacza to przede wszystkim, że dokonuje się w **uczasowieniu tego**, co nieoczywiste. Rozpracowanie polega w pewien sposób na analizie, która dokonuje rozkładu sytuacji nieoczywistej na uchwytnie składniki jakiegoś języka. Język ten może, ogólnie rzecz biorąc, składać się z wypowiedzi pozajęzykowych, może być mową doznań, uczuć, gestów, byle tylko był w stanie ustalić, w **jaki sposób** to, co nieoczywiste jest nieoczywiste. Jednak analiza, jak widzieliśmy, gmatwa się w sobie – może być jałowa, jeśli nie uzgodni się z syntezą problemu, w której wszystkie elementy wzajemnie się porządkują. Porządek ten buduje się etapami, czasowymi sekwencjami w tym, co jawi się odtąd jako ich właściwy czas i przestrzeń, tak że w tym czasoprzestrzennym porządku powstaje rozwiązanie stanowiące spełnioną syntezę problemu. Czas i przestrzeń analizy muszą uzgodnić się z czasem i przestrzenią syntezy – i to na tym uzgodnieniu polega przejście tego, co nieoczywiste do języka w formie surowej. Odnalezione rozwiązanie problemu jest w tym sensie dokonane raz na zawsze, jako że całokształt wyłonienia się tego, co nieoczywiste, postawienia pytania, kształtowania, porządkowania i rozwiązania problemu stanowi **całość** wraz z czasem i przestrzenią problemu, który jako taki może oderwać się od praktycznych warunków, w których się wyłonił i znalazł rozwiązanie. Może się on autonomizować do tego stopnia, że staje się całkowicie niezależny od konkretnych okoliczności i zmiennych, nie tylko rozwiązania, lecz także życia.

Istnieje zatem czas (i przestrzeń) właściwy myśleniu, który w pewien sposób stanowi nadmiar myśli w samej myśli, który pozwala jej wieść życie w dystansie do ciała, a w każdym razie do ciała niesforenego i mrocznego, ciała uczuć i namiętności. Lecz pytanie o myśli samo jest podwójne, ponieważ sam nadmiar poddaje się dwóm interpretacjom.

Pierwsza możliwość to niewątpliwie podstawa podejścia dualistycznego w rozmaitych kulturach – ten nadmiar autonomizuje się do tego stopnia, że stwarza swój własny czas (i przestrzeń). Czas tak szybki i przelotny, i do tego na tyle autonomiczny, że ustanawia on czas „raz na zawsze”: czas bez czasu, czas iluminacji myśli, pozostający właściwie bez związku z czasem ciała albo z życiem przyziemnym. Nadmiar myśli bierze za przedmiot sam siebie, zagęszczając się tak, jak było to w przypadku namiętności. Rodząc się poprzez wkroczenie w swój czas, myśli pozostaje nieśmiertelna, ponadczasowa i transhistoryczna. Jak mawiał jeszcze Husserl, twierdzenie Pitagorasa nie jest dzisiaj mniej prawdziwe niż w dniu, gdy zostało odkryte. Od tego punktu jest tylko krok do uznania problemów rozwiązanych za rzecz boską. Opowiadając, w jaki sposób Zeus rozwiązał problem suwerenności jako problem całościowego uporządkowania świata i społeczeństwa, *Teogonia* Hezjoda dąży do ustanowienia raz na zawsze suwerenności, czyli stara się rozwiązać związany z nią problem. Odrzucenie problemu w tym rozpracowaniu i porządkowaniu niesie ze sobą ryzyko *hybris*, złej miary, ryzyko, za które płaci się chaosem i potwornością, oznakami bezbożności wobec bożej sprawiedliwości.

Można jednak zasadnie twierdzić, że wszelka myśl nie sprowadza się do problemów do rozwiązania ani tym bardziej do problemów rozwiązanych. W takiej redukcji myśl byłaby natychmiast skazana na cyrkularność w tym sensie, że zawsze zakładałaby sama siebie, bo jak mawiał Marks, ludzkość stawia sobie tylko te problemy, które może rozwiązać. Druga interpretacja **nadmiaru** myśli polega właśnie na powiedzeniu, że myśl przekracza siebie do tego stopnia, że nigdy nie dochodzi do swego celu, a jeśli tak, to tylko prowizorycznie. Rozwiązanie problemu jest zawsze **względne**, ponieważ zawsze zależne od rozpracowania i porządkowania, a nadmiar może być tego rodzaju, że myśl może się posunąć do niemożliwości. Owa względność ujawnia się zresztą w pełnym świetle, gdy istnieją różne sposoby rozpracowania, porządkowania i rozwiązywania tej samej kwestii. Sposoby te, wszystkie razem i każdy z osobna, **nie wystarczają do wyczerpania pytania**. Tak się dzieje w przypadku wielkich pytań metafizycznych, o których pisaliśmy na początku. Można o nich powiedzieć, że o ile w pewnym sensie są rozważane i „rozwiązywane” jako problemy, to nigdy nie zostają wyczerpane – poza przypadkiem dogmatyzmu filozoficznego lub religijnego. Zawsze pozostają one w zawieszeniu jako **pytania**. Trzeba by etnocentryzmu tyleż brutalnego, co naiwnego, żeby twierdzić, że dzieje się tak tylko u nas, a nie u tych, którzy żyją w innych kulturach. Ten nadmiar pytania względem problemu istnieje we wszystkich kulturach niezależnie od tego, że my sami nie jesteśmy odporni na dogmatyzm wszelkiego rodzaju.

Skądinąd, nawet jeśli uznajemy język filozofii za najbardziej spekulatywny, to uważamy, jak zrobił to już Lorenz⁵, jak bardzo język jest przywiązany do ciała: „Możemy osiągnąć «jasność widzenia» w odniesieniu do jakiegoś «mętnego» «zbioru», ale «uchwycić jakiś przedmiot» możemy tylko wtedy, kiedy go «zrozumieliśmy». Można by mnożyć przykłady – byłoby to pożyteczne ćwiczenie. Nie chodzi tutaj o „metaforykę”, tak jakbyśmy wcześniej usytuowali myśl poza ciałem, aby przenosić (μεταφορά) do niej język ciała. Przeciwnie, trzeba zrozumieć, że [nawet] tam, gdzie myśl w swym nadmiarze wydaje się, poprzez swój czas (i swoją przestrzeń), jak najdalsza od ciała, nosi ona jego niezatarte ślady. Do tego stopnia, że można by mówić o „ciele myśli”, o ile to wyrażenie nie byłoby dwuznaczne – bowiem to nie myśl sprawia sobie własne ciało, lecz przeciwnie, myśl bez ciała nie istnieje. W swym nadmiarze, który przywodzi ją do pytań nieograniczonych w swej nadmiarowości wobec problemów, myśl pozostaje bowiem myślą cielesną. Stosunek myśli do „jej własnego” ciała jest tak złożony jak stosunek nas samych do naszych ciał – jest to bowiem **ten sam stosunek**, tylko rozpatrywany z punktu widzenia nadmiaru myśli w stosunku do niej samej. Co zrozumiałe, owo ciało myśli także ma swoją część mroczną i niesforną: wystarczy przyjrzeć się temu wszystkiemu, co w wielu kulturach jawi się jako **niemożliwe do myślenia**, jako pytanie czy problem.

⁵ K. Lorenz, *Essais sur le comportement animal et humains*, Seuil, Paris 1970, s. 446

Myśleć to znaczy także **orientować się** i dlatego mówiliśmy zarówno o przestrzeni, jak i o czasie tej myśli.

6. KONKLUZJA

Powyższy szkic, na ile to tylko możliwe wolny od towarzyszących nam zazwyczaj założeń na temat tego, co w naszym ciele jest nadmiarem (*excède*), pokazuje, że ściśle rzecz biorąc zawsze można rozważać ten nadmiar nie hipostazując „substancji” (duszy) oddzielonej albo wydzielonej, nawet jeśli pozostajemy impregnowani kartezjańskim dualizmem ciała i duszy. Należy teraz rozważyć, na przeciwnym biegunie naszego dociekania, skrajny przypadek ciała fizycznego, to znaczy ciała zobiektywizowanego w przestrzennej zewnętrznosci, przedmiotu naukowej obserwacji i eksperymentu. Przypadek uczuć i namiętności pokazał nam, że ciało takie naprawdę istnieje; pytanie brzmi: **w jaki sposób** istnieje. Na razie wiemy, że nie zawsze jest ono zsynchronizowane z tym, co jest jego nadmiarem i co już to zagęszcza się w namiętnościach i myślach, już to otwiera się na nieskończoną złożoność własnego nadmiaru. Bywa szczególnie źle „zsynchronizowane”, kiedy nadmiar ma tendencję do otwierania się na swoją przestrzeń i swój własny czas, wynosi się do granic beczasowości, podczas gdy ciało fizyczne kieruje się nieodwołalnie w stronę starzenia się i śmierci. Trzeba, byśmy powrócili do tej skłonności, o której już Lukrecjusz mówił, że wpływa także na psychikę, jak to pokazuje usposobienie charakterystyczne dla młodości i starości.

SYMBOLICZNE USTANOWIENIE CIAŁA

1. OBIEKTYWNE CIAŁO FIZYCZNE

Ukazujące się na zewnątrz ciało fizyczne jawi się jako niezwykle złożone urządzenie organiczne: mniej lub bardziej zrównoważony system organów połączonych w takiej równowadze, która jest z jednej strony wewnętrzną równowagą każdego organu, z drugiej zaś – systemem równowag pomiędzy organami. Równowaga jest zasadniczo skutkiem samoregulacji, lecz jest także krucha, zagrożona dysfunkcjami wynikającymi z zewnętrznej agresji wymierzonej w system, a także wewnętrzną deregulacją. Jako takie, ciało fizyczne jest, począwszy od XVII wieku przedmiotem zainteresowania nauk pozytywnych, to znaczy przedmiotem obserwacji i eksperymentów na tyle dobrze określonych, że mogą zostać **powtórzone** przez dowolnego obserwatora i eksperymentatora. Te obserwacje i eksperymenty, polegające na ingerowaniu w system poprzez wprowadzanie doń elementów tak, aby zobaczyć efekt lub reakcję, pozwalają ustalić obiektywne regularności, samodzielnie się reprodukujące. W przypadku psychologii

eksperymentalnej mogą one sięgać aż do badania reakcji **systemu** na zewnętrzne, precyzyjnie określone **bodźce**. Uporządkowanie owych obiektywnych regularności [niższego rzędu] w obiektywne regularności wyższego rzędu stanowi obiektywne poznanie ciała fizycznego. Pośród najświeższych osiągnięć wymienić trzeba spektakularne odkrycia biologii molekularnej dotyczące procesów wymiany fizykochemicznej pomiędzy- i wewnątrzkomórkowej, w obszarze genetyki molekularnej. Poznanie to nie jest czysto spekulatywne – w istocie żadne poznanie obiektywne takie nie jest, ponieważ nabiera sensu w ramach **technik** ingerencji w system i działania na system, w technikach medycznych takich jak kontrola i manipulacja systemem i zachodzącymi w nim, bardzo złożonymi procesami; [techniki te] mają na celu jak najbardziej zbliżyć te systemy do globalnej równowagi.

Ta naukowa metodologia, która szczęśliwie łączy obiektywne poznanie i technikę interwencji, i z której postępu korzystamy na co dzień, niesie jednak ze sobą zagrożenie specjalizacyjnego szufladkowania, kosztem tego, czym medyczna **sztuka** diagnozowania była po dziś dzień – próbą zrozumienia stanu równowagi (lub nierównowagi) systemu jako całości. Właściwością poznania obiektywnego, wyrażoną w technice interwencji i w technice eksperymentu, jest uchwycenie coraz bardziej subtelnych, obiektywnych regularności, ale przy utracie z pola widzenia tego, co utrzymuje w całości ciało jako organizm. Nawet jeśli te regularności zostają połączone ze sobą w system węzłem jednej lub wielu teorii, to wciąż enigmatycznym pozostaje charakter tego, co **faktyczne**, to znaczy porządku faktów obserwowalnych. Eksploracja ciała jako systemu fizykochemicznego nie powinna wywoływać złudzenia, że rozumiemy, **czym jest** organizm. Charakterystyczne, że najczęściej regularności te są wyodrębniane i stają się przedmiotami badania w związku z tym, co je zakłóca. To w ten sposób możemy bardzo precyzyjnie wyodrębnić procesy fizykochemiczne zachodzące w komórce – na przykład powstawanie białek z DNA za pośrednictwem RNA i jego możliwe dysfunkcje – nie wiedząc przy tym, czym jest żywa komórka, w jaki sposób kształtowała się w toku ewolucji ani tego, w jaki sposób królestwo zwierząt odłączyło się od królestwa roślin.

Podobnie jak to ma miejsce w przypadku każdej teorii naukowej, obiektywne poznanie ciała fizycznego nie mogło się rozwinąć inaczej niż przez pominięcie pytania o to, czym jest żywy organizm, żywy organ lub żywa komórka. To, co nazywamy wytłumaczeniem naukowym, jest, ogólnie rzecz biorąc, złożeniem obiektywnych, obserwowalnych regularności, które same przez się pozostają niezrozumiałe, z teoriami, które dystrybuują swoje elementy wedle równie niezrozumiałych sekwencji. Znajdujemy się zatem w sytuacji cyrkularności, na którą natknęliśmy się wcześniej w odniesieniu do takiego myślenia, w którym istnieją tylko problemy do rozwiązania – problemy, których

nie może przekroczyć nieskończony nadmiar pytania jako takiego. Prawdą jest, że poznanie obiektywne nie stawia sobie pytań, których nie umie rozwiązać.

Kształtowanie się tego poznania i odsunięcie na bok tego, co w jego obrębie nie jest oczywiste, w przypadku ciała fizycznego choćby jego chorób, odbywa się w ten sposób, że od początku stawia się problem w kategoriach autonomicznego systemu, który stale reaguje na sygnały endogenne i egzogenne. W neurobiologii i naukach zwanych „kognitywnymi” nawet mózg pojmowany jest jako niezwykle złożony system, połączony z innymi systemami ciała. Ujawnia się tu w całej okazałości niebezpieczna iluzja, że wymiana sygnałów między systemami, niezależnie od ich złożoności, może spowodować powstanie poznania (*cognition*) oraz *a fortiori* samej myśli. **Bylibyśmy** wtedy niczym innym niż naszym ciałem jako pewnym urządzeniem. To znaczy, że nawet gdyby istniało w takim ciele poznanie i myślenie, to byłoby ono tylko **ślepe** i machinalne, zdane na łaskę przypadku, która zawsze gra rolę w wymianie sygnałów. W takim wypadku ani neurobiologia, ani w ogóle nauki kognitywne nie byłyby możliwe, lub tylko pod postacią dogmatycznej karykatury, jak zresztą często przedstawia się nauka szerokiej publiczności. Innymi słowy, nie byłoby właśnie tego nadmiaru ucieleśnionego życia w stosunku do ciała, o który nam chodzi. Nie byłoby także możliwości nadmiaru pytania względem problemu. Nawet gdyby zadeklarować, że nadmiar jest zwykłą iluzją, to trzeba by jeszcze wyjaśnić to złudzenie, dodajmy: wyjątkowo uporczywe, ponieważ nawiedzało ono całą ludzkość we wszystkich kulturach i wszystkich okresach historycznych.

Pomyślenie tego nadmiaru wymaga, by tak rzec, pomyślenia ciała **od wewnątrz**. Rozważanie ciała fizycznego i jego obiektywne poznanie ujawniło nam, że postawienie się na zewnątrz obiektywnego systemu lub urządzenia sprowadza się, pomimo licznych sukcesów tego podejścia, do **ustanowienia** ciała jako „całości” **pozbawionej wnętrza** – a w każdym razie wnętrza innego niż to, które możemy otworzyć chirurgicznie, aby interweniować lub obserwować, i które może zostać obrócone w zewnątrz. Chodzi zatem o fałszywe wnętrze, wnętrze jedynie empiryczne, którego nic oprócz skóry i kości nie trzyma. Takim ciałem fizycznym nie możemy **być** (z powodu, który wskazaliśmy), lecz nie możemy go także **mieć**, chyba że przyjmiemy, że podmiot tego posiadania byłby duszą bezcielesną, która zamieszkiwałby ciało niczym żeglarz swój okręt. Tak oto pierwotny kartezjański dualizm, który oddziela niematerialną duszę od materialnego ciała, ciąży na samej idei obiektywnej nauki. W takim przypadku, kiedy ciało zostaje **ustanowione** jako to, co w ciele jest jedynym realnym, ustanowienie to jest **symboliczne** – wszystko zaś, co nie wchodzi w jego zakres, zostaje uznane za **nieistotne**, pozbawione znaczenia. Sytuacja ta może wywołać u nas, istot żyjących i ucieleśnionych, tylko głęboki niepokój.

2. ZAGADNIENIE USTANOWIENIA SYMBOLICZNEGO

Niepokój ten powinien nas doprowadzić do przyjęcia dystansu **krytycznego**, to znaczy otwierającego na nowy styl analizy – nowy w stosunku do tego, co nakazuje zamieniać pytanie w problem do rozwiązania. Każdy problem do rozwiązania zakłada bowiem, jak widzieliśmy, postawienie go w kategoriach, w których został wypracowany, a które pozwalają odnaleźć jakieś rozwiązanie lub styl rozwiązania. Jest godne uwagi, że najczęściej nie jesteśmy wolni w wyborze tych kategorii, że narzucają się nam one ze swoją własną oczywistością i że wypracowanie problemu w trakcie jego analizy polega na pracy **odkrywania i znajdywania** tych kategorii, tak jakby one były tam już obecne – tyle, że w jakiś sposób ukryte.

Ów przymus właściwy kategoriom, w których stawiany jest problem do rozwiązania, a który nie wyklucza inteligencji i myśli zaktualizowanej, lecz domaga się ich, nie jest pochodzenia fenomenologicznego. Wypływa on z tego, co nazywamy „ustanowieniem symbolicznym”, które jest zawsze ustanowieniem **kultury** w najszerszym sensie, jaki nadaje temu terminowi współczesna antropologia. Pokazuje ona, że nie istnieje ludzkość bez kultury – a nawet, co stanowi jedną z tajemnic człowieka, a może nawet główną jego tajemnicę – bez kultur w liczbie mnogiej. Każdą z nich cechuje niewytłumaczalna przysgodność, bo za każdym razem występują one jako określone swoimi koniecznościami i pozbawione własnych źródeł. Podczas gdy małpy z jednego gatunku wykazują, co do istoty, takie same zachowania, nawet kiedy są rozdzielone tysiącami kilometrów, to dwie grupy ludzkie oddzielone kilkoma dziesiątkami kilometrów mogą mieć bardzo odmienne kultury, chociaż wiemy, że należymy do tego samego gatunku biologicznego. Jeśli idzie o przekształcenie w ramach jakiejś kultury pytań w problemy do rozwiązania, to wiemy choćby na przykładzie mitologii, że może ono dokonywać się zgoła inaczej niż w nauce lub filozofii.

Ustanowienie symboliczne kultury obejmuje za każdym razem całe pole **bycia i myśli** ludzkiej: język, praktyki łowieckie, rybackie i rolnicze, praktyki pokrewieństwa (których reguły bywają bardzo skomplikowane), praktyki budowlane i te dotyczące wytyczania granic, praktyki edukacyjne, myśli dotyczące kondycji ludzkiej (mity, mitologie), praktyki magiczne i religijne, medyczne, naukowe. Pod tym względem ciało stanowi ich część integralną: jest ono zawsze nie tylko zdeterminowane (zakodowane) pod względem tego, co je porządkuje i zapewnia mu równowagę, lecz także równoległe „tresowane” poprzez to, co w ślad za antropologią nazywamy „technikami ciała”. Ustanowienie symboliczne ciała jest zatem zarazem ustanowieniem jego tożsamości i odpowiednio tożsamości podmiotów – tego, co nazywamy ich indywidualnością, ich tożsamością „psychiczną”. Otwiera się tym samym bardzo szerokie pole poszukiwań

w różnych kulturach tego, na czym polegać może ustanowienie ciała, a w szczególności ciała zróżnicowanego płciowo.

Z tego punktu widzenia dotarliśmy w pewien sposób do granic obiektywizacji ciała fizycznego – jednak tylko w pewien sposób, albowiem obiektywna nauka **polega na ustanawianiu symbolicznym w niemniejszym stopniu niż wszystkie inne praktyki**. Jeśli ludzkość dopiero w wieku XVII doczekała się powstania nauk obiektywnych, to nie dlatego, że w sposób absurdalny pogrążona była przez tysiąclecia w głupocie i infantyliźmie, lecz dlatego, że właśnie w XVII wieku **ustanowiono** naukę obiektywną w sposób szczególny i unikalny. Ustanowienie to cechuje swojego rodzaju wiara, że nie istnieją w gruncie rzeczy pytania, które pozostawiają nieredukowalny nadmiar wszelkiego problemu w stosunku do rozwiązania. Stąd wziął się sposób na coraz bardziej świadome unieważnianie **pytań o sens** na rzecz ich konwersji na kategorie problemów do rozwiązania. Zakłada się jednocześnie, że odkrycie **właściwych** kategorii, które umożliwiają rozwiązanie problemu, to w istocie **prawda** ostateczna i nienaruszalna. Oznacza to, że a priori nie może istnieć dla nauki obiektywnej żaden „region” bytu i życia, który mógłby się jej wymknąć. Ostatecznie, w procesie swojego rozwoju nauka dokonuje inwazji na wszelkie pola myśli i praktyki, i czyni to w poczuciu wyłącznego prawa do prawdy. Sposób działania nauk obiektywnych wraz z ich technikami rozwiązywania, które za pośrednictwem eksperymentu ingerują w bieg rzeczy, spowodował, że rozwój tych nauk szedł w parze z technologiczną transformacją świata, który nas otacza, a także, chociaż rzadziej to zauważamy, transformacją nas samych. To w tym znaczeniu zbliżamy się dzisiaj do pewnego kresu.

Jednak w innym znaczeniu, w niepokoju, o którym wspominaliśmy, czyha trwoga, że zostaniemy zmieleni razem ze światem przez techniczno-naukową maszynę. I rozumiemy, choć w sposób niezupełnie jasny, że owo ustanowienie jest **ślepe** – być może bardziej ślepe niż inne ustanowienia symboliczne, bo rozpoczyna się od usunięcia **pytań o sens**. Na skutek tego, same pytania powracają jeszcze uporczywiej, niezależnie od odkrycia przez nas, że **wszelkie** ustanowienie symboliczne zawiera w sobie przeoczony wymiar. W tym znaczeniu fenomenologia poprzez uwagę, którą kieruje na **nadmiar pytań o sens** w stosunku do wszelkich **problemów do rozwiązania**, stanowi integralną część Historii, w której żyjemy.

KONKLUZJA: FENOMENOLOGIA

Paradoksalnie w ostatnim stuleciu myślenie o ciele wykształciło się w obrębie pola o wiele bardziej ograniczonego, mniej „monumentalnego” i „agonistycznego”, to znaczy w obrębie fenomenologii zapoczątkowanej przez Husserla, której próbę stylu i ducha

podaliśmy w pierwszym rozdziale tej rozprawy. Trudno byłoby przedstawić fenomenologiczne zagadnienie ciała w jego brzmieniu doktrynalnym. Od czasu, gdy zostało ono sformułowane, wraz ze swymi aporiami, przez Husserla na samym początku wieku (w wykładach), było następnie podejmowane przez Schelera, przemyslane na nowo przez psychiatrów o inspiracji fenomenologicznej (L. Binswanger, E. Straus, von Weizsäcker etc.), by zostać poddane ponownie badaniu ściśle fenomenologicznemu przez Merleau-Ponty'ego, w *Fenomenologii percepcji*, a potem jeszcze w pracach H. Maldiney'a. Do tego dochodzi wkład Heideggera i jego głównego dzieła *Bycie i czasu*, jeszcze co do istoty fenomenologicznego, oraz jeszcze bardziej fenomenologiczne Sartre'owskie *Byt i nicność*. Potrzeba by nam było co najmniej drugiego eseju podobnych rozmiarów, żeby przedstawić historyczny zarys fenomenologicznej problematyki ciała.

Na koniec ograniczymy się zatem do pokazania, w jaki sposób fenomenologia prowadzi do zawieszenia (*epoché*) wszelkiej psychologii i poprzez to do ukazania jako czegoś oczywistego problematyki nadmiaru jako takiego, wokół którego falują w swym fenomenologicznym poruszeniu, określone przez filozoficzne ustanowienie kategorie, takie jak „ciało” i „dusza”. Owo poruszenie odsyła wprost od kategorii problemu do rozwiązania do statusu pozostających w ruchu żywiołów **pytania**.

Charakterystyczne, że u Husserla fenomenologia zaczęła się jako deskryptywna psychologia „przeżyć” świadomości⁶, w szczególności w *Badaniach logicznych* z lat 1900–1901, jako przeżyć myśli logiczno-matematycznej. Równie charakterystyczne jest to, że aby opis taki był w ogóle możliwy, przeżycia muszą być co najmniej rozpoznawalne i podatne na analizę, ujęte najpierw w terminach języka filozoficznego, a potem języka potocznego – niezależnie od tego, czy chodzi o określone doznanie, emocję, percepcję lub myśl.

To właśnie element fenomenologiczny pozwala Husserlowi uniknąć płaskości i tautologii podwajającej „każdą rzecz” **świadomością** tejże „rzeczy” i ujawnić fakt, że określenie przeżycia przez język nie oznacza jeszcze w najmniejszym stopniu tego, że dokładnie wiemy, czym jest przeżycie i co właściwie w nim przeżywamy. Analiza fenomenologiczna „działa” tylko wtedy, gdy w każdym przeżyciu znajduje się a priori nieokreślony **nadmiar** życia względem przeżycia, poddający się analizie. Samo to życie znajduje się zawsze w stanie narodzin, jest względnie nieokreślone, zaplątane i „mętne” w kartezjańskim znaczeniu. Nie istnieje bowiem przeżycie, które nie byłoby połączone wewnętrzną spójnością życia z nieskończonością innych przeżyć, także niosących ze sobą nadmiar życia względem tego, co pojmujemy się jako przeżycie. Życie świadomości jest z porządku faktycznej pewności cogito, odkrytej przez Kartezjusza; jest ostatecznie

⁶ Tego, co świadomość realnie przeżywa, kiedy jest i kiedy myśli, a co my umieściliśmy w rubryce „życia ucieleśnionego”.

życiem tworzącego się sensu lub raczej wielu sensów tworzących się w jednym ruchu i w nieskończoność zapętlających. W ten sposób, jeśli wszystko jest sensem wypowiedzianym w języku (w czasie powstawania), zanim stanie się sensem wypowiedzianym (zinstytucjonalizowanym) w tym czy innym języku – na przykład francuskim lub chińskim – wszelkie przeżycie, przed swoim określeniem w tym czy innym języku, jest najpierw bytem sensownym, to znaczy bytem wypowiedzanym. Pod tym względem żyjące ciało, zarówno w swojej całości, jak i w artykulacji swych części, pozostaje w rodzącej się jedności z życiem zarówno świadomości, jak i nieświadomości. Jeśli idzie o ciało zewnętrzne, niezależnie od tego, czy jest ono mroczne, zbuntowane czy nieprzejrzyste dla życia, to pozostaje ono albo do pewnego stopnia unieruchomione w patologiach psychicznych albo, jak dzieje się to dzisiaj na ogromną skalę, zostaje objęte złożonym systemem manipulacji nauki obiektywnej.

W tym sensie ciało fenomenologiczne, jako ciało przeżywane lub ucieleśnione życie, stanowi integralną część nadmiaru życia względem przeżycia. Jest w nim zawsze więcej niż gotowi jesteśmy to przyznać, wychodząc od słów i struktur języka. Husserl pokazał, że odgrywa ono kluczową rolę w międzyludzkim spotkaniu, nazywanym „intersubiektywnym”. To tam ujawnia się ono najsilniej jako byt sensu i byt wypowiedziany, wychodzący poza wszelkie wypowiedzi językowe, które mógłbym artykułować lub usłyszeć od innego. Nie oznacza to bynajmniej, żeby ciało fenomenologiczne było przejrzyste dla świadomości. Przeciwnie, stanowiąc integralną część nadmiaru życia w stosunku do przeżycia, niesie ono sens, podobnie jak niesie swoją tajemnicę, nie będąc jego podstawą – przeciwnie do tego, co w pewien sposób sugerował Nietzsche.

Innymi słowy istnieje mrok – zaplątanie lub „zmieszanie” – charakterystyczne dla ciała fenomenologicznego, pewien rodzaj aureoli niedookreśleń, która powoduje, że „życie w ciele” oraz „życia ciała” pozostają na zawsze pytaniami i to takimi, których nie da się oddzielić od innych pytań, które się nam narzucają – na przykład o śmierć lub o życie myśli. Odpowiednio, świadomość w sensie fenomenologicznym nie ma w sobie nic z absolutnej samoprzejrzystości ani czystego wglądu w siebie w beczasowości chwili, czyli nic z metafizycznej fikcji klasycznie przypisywanej Bogu. Jest to świadomość obecności podziurawiona nieobecnością, rzeczywistość wielorakich sensów konstituujących się jednocześnie na różnych poziomach, dojrzewająca i kształtująca się w czasie lub raczej zarysowująca czas, a to wszystko wewnątrz i na granicy nieustannie kształtującej się masy rozmaitych sensów, nieświadomych, ponieważ zaćmionych już w momencie narodzin; [to świadomość] funkcjonująca inaczej lub w sposób odwrotny niż ten, w którym sens kształtuje się świadomie.

Oznacza to, że analiza fenomenologiczna jest nieskończona i niekończąca się. Życie przeżycia, wielowymiarowe i nieskończone, jest także nieskończenie obfite,

niewyczerpane, nieugruntowane na ostatecznym fundamencie, jak chciał Husserl, lecz rozciągnięte nad otchłanią. Oznacza to także, że w sposób dość tajemniczy myśl ludzka, by tak rzec, pomijała tę otchłań, która oznacza wszak brak wszelkiego ufundowania, **nieredukowalny** nadmiar pytań względem problemów do rozwiązania. Z pewnością zawsze trudno jest odnaleźć pytania skrywające się za problemami, ponieważ każdy problem do rozwiązania jest **podwójnie zapośredniczony**: z jednej strony poprzez nieświadome kodowanie symboliczne tej otchłani w rozpoznawalnych kategoriach – to symboliczne ustanowienie, które jest nam dane poprzez wymazanie wszelkich śladów własnego pochodzenia; z drugiej strony poprzez same te kategorie jako **dane**, powstałe zaś wskutek konwersji kategorii należących do pytań napotykanych w nadmiarze na terminy, które służą wyłącznie **ufundowaniu**, będącemu zarazem ustanowieniem i ukształtowaniem człowieczeństwa jako czegoś rozpoznanego i identyfikowalnego.

Myśl była zawsze „przerażona pustką”. Bez wątpienia to nie przypadek, że to w naszym stuleciu, wieku utraty tego, co symboliczne, czyli, jak mówimy, „dekulturacji”, której towarzyszy zresztą niemożliwość ufundowania, fenomenologia mogła nabrać rozpędu, mogła się odnaleźć w pewnym **stylu** dociekania, gdzie kształtowanie pytań, choć jest od razu symboliczne, ale bez rozstrzygania z góry i niejawnie o ich konwersji na problemy do rozwiązania. Czyż wysiłek, powie ktoś. Jednak jest on czyż tylko w określonym sensie, ponieważ jest on kluczowy dla samego życia **sensu**. Owo życie sensu jest w pewien sposób naszym życiem i co więcej, zgodnie z intuicją Descartes’a, miejscem naszej wolności. Wolności niepolegającej na wyborze pomiędzy jakimiś możliwościami oferowanymi przez świat społeczny – owa wolność, niezależnie od jej ceny, pochodzi z innego porządku. Nam chodzi tu o wolność wspólnego podążania przez **przygodę sensu**, bez przesądzania o tym, co było, co jest, a co się stanie. Świadomi jesteśmy jednak, że sens jest po stronie życia, a nie śmierci – w szczególności śmierci administrowanej w większych lub mniejszych dawkach w formie techniczno-naukowej naszych społeczeństw, wrażliwych jedynie na zwrot z kapitału.

Bez wątpienia zawsze istniała i zawsze istnieć będzie we wszelkim życiu ludzkim owa nieredukowalna przygodność fizycznej śmierci, nędznej i bolesnej, która jest przed nami. Jednak oprócz tej niemej śmierci, z której jakoś zdać sprawę musiał każdy system symboliczny, istnieje groźba innej śmierci, z którą stykamy się na co dzień za każdym razem, gdy myślimy lub działamy mechanicznie ze złudnym zaufaniem do własnych pewników. Nasze ciało, jako ciało niesforne i cierpiące, zawsze było i zawsze będzie związane z okrutną tajemnicą śmierci, o której wiemy, że może być problemem do rozwiązania tylko tymczasowo. Od zawsze wiemy, że to ciało, nieprzejrzyste dla naszego życia, ostatecznie nas pochłonie, takich, jakimi jesteśmy i za jakich się mamy jako żyjący. Przetrwanie jako cień, duch lub *psyche* bez wątpienia zawsze stanowiło samą esencję

pytania. Być może istnieje gdzieś możliwy do zbadania, niejasny związek pomiędzy ciałem, dla nas dzisiaj ciałem fizycznym i ciałem przeżywanym lub fenomenologicznym. Być może pomiędzy śmiercią fizyczną a śmiercią symboliczną istnieją złożone związki, o które warto pytać. Być może istnieje coś pomiędzy nadmiarem, który sam się autonomizuje i ukazuje wówczas jako wada, a nadmiarem życia przeżywanego ciała względem bycia samym sobą, w pewien sposób dynamicznym, ponieważ mobilnym i niezdeterminowanym. W każdym razie pozostaje to wielkim pytaniem dla fenomenologii i być może tylko dla niej, ponieważ wie ona od początku, że wszelka konwersja pytania na problem do rozwiązywania anuluje w sposób nieunikniony samo pytanie.

Z pewnością nikt nie może przeżyć śmierci, bo tam, gdzie jest śmierć, nie ma już nikogo, jak głosi mądra lekcja epikurejska. Lecz jeśli cień śmierci kładzie się na samym życiu za każdym razem, gdy nadmiar samego życia bierze sam siebie za wyłączny przedmiot własnego bycia, może to przybrać formy skrajne, jak na przykład w psychozie. To coś z życia i myśli ciała pozostaje w tajemniczy sposób zakryte, podobnie jak otchłań, z której pochodzimy i do której zmierzamy, i która nie przestaje stawiać pytań. Dzika otchłań nieznośnej przemocy, pierwotnej i wzniosłej, jest także zawsze wystarczająco niewinna, aby nas zaskoczyć. I jeśli niewinność niespodzianki jest widowym znakiem młodości, to czyż nie chodzi tu o wieczną młodość, którą utrzymujemy poprzez wieki – my, a nie tylko ja sam? Czym byłoby na przykład **wewnętrzne** starzenie się duszy? Czy owo starzenie jest równomierne, czy postępuje w tym samym tempie, gdy znaki na ciele stają się wyraźne? Jeśli życie nie postępuje w tym samym rytmie, to czy czyni tak także śmierć? Czy tego wszystkiego nie należy badać w różnorodnych, nieskończonych i nieokreślonych zapętleniach? Pod warunkiem, że, jak wymaga tego fenomenologia, nie ulegniemy pustoszącej i powszechnej prostocie „ostatecznej”, obojętnej pozytywności zwłok. Jeśli fenomenologia bierze nadmiar życia względem przeżycia nie za swój przedmiot, lecz za miejsce powstawania pytań, to czy wszystko to nie powinno być przemyślane **inaczej**?

Z języka francuskiego przełożył Michał Kozłowski.

Podstawa przekładu: Marc Richir, *Le corps. Essai sur l'interiorité*, Editions Hatier, Paris 1993, s. 5–31, 70–76.

TRZY ZNACZENIA POJĘCIA „ŻYWE CIAŁO”

ONTOLOGIA MERLEAU-PONTY’EGO W IMPASIE

W języku francuskim termin żywe ciało (*chair*) dopuszcza stosowanie metaforyczne, co zawsze powinno przynosić pewną korzyść: sama możliwość operowania jakimś słowem w obszarach innych niż jemu właściwe ujawnia zwrótnie głębię jego własnego sensu, którą powinno karmić się myślenie. Ponadto jednak, pojęcie to okazało się wyniesione do rangi centralnego pojęcia filozoficznego właśnie na gruncie fenomenologii, a szczególnie fenomenologii francuskiej. U Husserla *der Leib* oznacza żywe i wrażliwe ciało, ciało, które zamieszkują – w odróżnieniu od fragmentu materii, którą jest ono także – krótko mówiąc, oznacza ciało własne (*corps propre*). Ale choć pojęcie to odgrywa ważną rolę, niemniej jednak nie oznacza nic innego jak pewien szczególny byt i ma znaczenie jedynie ontyczne. Dopiero wraz z Merleau-Pontym – a dokładniej, wraz z jego *Widzialnym i niewidzialnym* i innymi jego tekstami z tego okresu – żywa cielesność (*la chair*), używana bez zaimka dzierżawczego, bo nie jest już cielesnością jakiejś osoby, zaczęła zajmować centralne miejsce i stała się w istocie głównym pojęciem zarysowującej się nowej ontologii. W tym szczególnym bycie (*étant*), którym jest ciało własne, Merleau-Ponty odkrywa sens bycia (*d’être*), otwierający nam dostęp do sensu samego bytu (*l’être*); moje żywe ciało staje się ontologicznym świadkiem jakiegoś pierwotnego wymiaru, który je przekracza i którego jest ono jedynie uprzywilejowaną modalnością – dokładnie rzecz biorąc, modalnością żywej cielesności (*la chair*), którą Merleau-Ponty nazywa niekiedy „żywą cielesnością świata” (*chair du monde*). Tym samym dzięki Merleau-Ponty’emu dokonało się przejście od pojęcia ontycznego do ontologicznego pojęcia żywego ciała i właśnie w ten sposób najczęściej to pojęcie rozumiemy. Również późniejsze fenomenologiczne przedsięwzięcia, jak na przykład to Michela Henry’ego, tak je rozumiały. Wobec tego, kiedy chodzi w fenomenologii o problem żywego ciała, zawsze domniemujemy, że należy przez to rozumieć coś innego niż po prostu ciało własne, że akcent jest tu położony na bardziej pierwotny wymiar, w istocie nadrzędny wobec tego ciała.

Cała trudność polega na tym, by zrozumieć, o jaki dokładnie wymiar tu chodzi. Otóż o ile Merleau-Ponty starał się utorować to przejście od żywego ciała ontycznego do ontologicznej żywej cielesności, od ciała własnego do cielesności świata, o tyle podjęcie tej kwestii wymaga ponownego skonfrontowania się z ową enigmatyczną żywą cielesnością, która zdaje się być [określana] przez Merleau-Ponty’ego mianem bytu. Właśnie za Merleau-Pontym uznajemy za dostatecznie już uzasadnioną nieodzowność widzenia w ciele własnym ontologicznego świadka, domagającego się przekroczenia własnego wymiaru w stronę wymiaru głębszego i, by tak rzec, fundującego w stosunku do tego pierwszego. Problemem jest raczej kwestia **modalności** tego przekroczenia, czy tego przejścia na stronę żywej cielesności (ontologicznej). Czy sposób, w jaki Merleau-Ponty przechodzi od mojego żywego ciała do „żywej cielesności świata”, jest satysfakcjonujący? Czy dzięki temu można się zadowolić jednoznacznym pojęciem żywej cielesności, która obejmowałaby, jako swoje modusy, zarówno pojawiające się byty, jak i podmiot, któremu się one jawią? Czy zanurzając, by tak rzec, moje żywe ciało w ogólnej żywej cielesności, Merleau-Ponty nie hołduje perspektywie, którą chciał porzucić i czy nie daje tym samym dowodu pewnej naiwności? Postaramy się wykazać, że przekraczanie ontycznego żywego ciała w stronę jego „podstawy” nie może się dokonywać w sposób tak prosty i niejako bezpośredni oraz że, w konsekwencji, owo przekraczanie musi w rzeczywistości postępować w dwóch różnych, choć korelatywnych kierunkach. Dlatego właśnie będzie trzeba odróżnić **trzy znaczenia** żywej cielesności.

Punktem wyjścia jest naturalnie paragraf 36 Husserlowskich *Idei... Księgi drugiej*, który dotyczy konstituowania się ciała własnego w dotyku, jako „nosiciela zlokalizowanych wrażeń”. Moje ciało, podobnie jak inne przedmioty pojawiające się w świecie, charakteryzuje się tym, że mogę je, przynajmniej częściowo, widzieć i dotykać. Istnieje jednak zasadnicza różnica pomiędzy przejawami wzrokowymi a przejawami dotykowymi – i właśnie ta różnica umożliwia konkluzję, że ciało własne (*Leib*) może zostać ukonstituowane jedynie dotykowo. Dotykając mojej lewej ręki, posiadam zjawiska dotykowe, które prezentują się jako cechy rzeczy „lewa ręka”: miękka, gładka, ciepła itp. Ale, dodaje Husserl

badając dotykiem lewą rękę, znajduję i w niej serie wrażeń dotykowych. Zostają one w niej „zlokalizowane”, nie są jednak wrażeniami konstituującymi własności (takie jak szorstkość i gładkość ręki, tej **fizycznej** rzeczy). Jeżeli mówię o fizycznej rzeczy „lewa ręka”, to abstrahuję od tych wrażeń (...). Jeżeli je do tego włączam, to owa rzecz fizyczna nie wzbogaca się, lecz staje się **moim ciałem** (es wird *Leib*), **doznaje wrażeń, czuje**¹.

¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga; Badania fenomenologiczne dotyczące konstytucji*, tłum. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974, s. 204–205.

A więc powiedzenie, że moja prawa ręka dotyka **mojej** lewej ręki, czyli fragmentu mojego żywego ciała, oznacza, że ujawnia ona w tej mojej lewej ręce wrażliwość, która nagle okazuje się czująca: moja prawa ręka nie odkrywa obiektywnych własności, lecz pobudza czucie, które się ucieleśnia, które się rozprzestrzenia bezpośrednio na dotykanej powierzchni. Oczywiście, w następstwie tego moja lewa ręka, która stała się żywym ciałem, natychmiast okazuje się wrażliwa na moją dotykającą ją prawą rękę i ta na skutek tego schodzi do poziomu rzeczy dotykanej. Dotyk, o ile odnosi się do ciała własnego, otrzymuje charakterystykę fundamentalnej **odwracalności** (*réversibilité*) – dotykający, dla tej części ciała, której przed chwilą dotykał, może stać się natychmiast dotykaną rzeczą – i w tej właśnie odwracalności odsłania się podstawowy sposób bycia żywym ciałem. Trzeba podkreślić wagę takiego opisu: nie odkrywa on jakiegś ciekawostki fizjologicznej, ale wydobywa nieredukowalny sens bycia. W istocie, na charakterystykę żywego ciała składa się fakt, że nie istnieje żadna jego część, która by nie była zdolna stać się aktywnie czującą ani żadna aktywna wrażliwość, która by nie mogła przekształcić się w przedmiot innego dotyku, gdy tylko zostanie zlokalizowana. Tym samym zdolność czucia nie dołącza się po prostu do jakiegś rzeczywistości obiektywnej, żywe ciało do korpusu bryły cielesnej (*Körper, corps*) – bo to oznaczałoby usytuowanie się na płaszczyźnie obiektywnej cielesności (*corporéité*), która stale jest kwestionowana przez doświadczenie odwracalności. Wrażliwość zmysłowa (*sensibilité*) jest **konstytutywna** dla cielesności i, jak mówi sam Husserl, ciało jako rzecz fizyczną można uzyskać tylko poprzez abstrakcję. Owej abstrakcji dokonuje się na bazie rzeczywistości, która nie jest ani fizyczno-cielesna (*corporelle*), ani czysto subiektywna, a którą właśnie denotuje pojęcie żywego ciała. A skoro ciało jest czymś czującym w samej swej cielesności, to trzeba odrzucić ideę subiektywności, która byłaby, przynajmniej *de iure*, niezależna od ciała. Odwracalność dotyku pokazuje, że, przeciwnie, każdy aktywny dotyk może zostać zlokalizowany na powierzchni danego ciała, które oferuje się wówczas innemu dotykowi, że czucie jako czucie jest ucieleśnione, krótko mówiąc, że cielesność jest konstytutywna dla swojej subiektywności (zmysłowej). Mamy tutaj zatem do czynienia z zasadniczym zatarciem odróżnienia czujący/odczuwany, podmiot/przedmiot. Ponieważ żadna część mojego ciała nie może pozostać zwykłym ciałem (dotykanym), ani żadna aktywność dotykowa nie może uniknąć ucieleśnienia, trzeba właściwie wyrzec się używania kategorii podmiotu i przedmiotu; jak pisze Merleau-Ponty, „odróżnienie podmiotu i przedmiotu jest w moim ciele (*corps*) zatarte”². Krytyczne znaczenie analizy żywego ciała własnego wydaje się niezaprzeczalne.

² M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, s. 211.

Odkrycie odwracalności dotyku wprowadza nas w oryginalny sens bycia, który opisywano dotychczas jedynie negatywnie³, a który jest właśnie pierwszym znaczeniem żywego ciała. Cała trudność polega na przyswojeniu sobie tego szczególnego sensu bycia, na docenieniu jego znaczenia bez powracania ukradkiem do kategorii, które przez pojęcie żywego ciała zostały wyeliminowane. Żywe ciało jest niczym innym jak właściwym siedliskiem doświadczenia, o ile ta wrażliwość zmysłowa, którą ono przejawia wobec samego siebie, jest jedynie szczególną odmianą jego wrażliwości zmysłowej na to, co nim nie jest, a co w pierwszym podejściu można nazwać „światem”. Otóż ujęta z tego punktu widzenia odwracalność dotyku, dzięki której cielesny sposób bycia najpierw „daje się” nam, oznacza, że doświadczenie świata z istoty obejmuje fundamentalną **przynależność** do tego świata. Powiedzenie o dotyku, że jest on z istoty ucieleśniony, to uznanie, że czucie jest jakby przerzucone lub odesłane na stronę tego właśnie, co jest odczute. Innymi słowy, doświadczenie zmysłowe, którego wzorcową odmianą jest tutaj dotyk, charakteryzuje się pewnego rodzaju zasadniczą **iterowalnością**: wrażliwość zmysłowa pozwala pojawić się światu tylko dlatego, że z góry jest po jego stronie; wchodząc w relację tylko z pozoru paradoksalną, należy ona z góry do tego, co wszak dopiero konstytuuje. Wrażliwość zmysłowa byłaby jakimś poziomem **zerowym** świata w tym sensie, w jakim zero jest zarazem pierwszą z liczb i czymś innym niż liczba: nie jest ona światem, a jednak jest już po jego stronie, jest więc równocześnie po obu stronach – tak jak krok **w stronę** świata, który byłby zarazem krokiem **w** świecie. To właśnie tę dziwną iterowalność daje nam przede wszystkim do przemyślenia żywe ciało własne – iterowalność, dzięki której podmiot (bo trzeba przecież przyjąć, że to, co się pojawia, pojawia się komuś...) angażuje się, by tak rzec, w to, co widzi i wykracza poza samego siebie lub raczej egzystuje na modłę przewyższania samego siebie, czy też wyprzedzania siebie samego. Sens bycia żywego ciała jest sensem źródłowej **uprzedniości** (*avancée originaire*), która odkrywa penetrowany teren w trakcie marszruty i penetruje go w trakcie odkrywania; która z góry zakłada to, co ukazuje jako teren, na którym sama się ustanawia. Owa uprzedniość jest czymś głębszym niż podział na spostrzeganie i ruchy obiektywne, ponieważ odsłania ona coś, przybliżając się do tego i wnika w głąb tego, co rozjaśnia. Taki oto jest sens bycia tego ontycznego żywego ciała odkrytego przez fenomenologię i to właśnie trzeba będzie przemyśleć.

Od chwili, w której docenia się krytyczne znaczenie ontycznego pojęcia żywego ciała, nieuniknione jest wkroczenie na drogę reorganizacji problematyki ontologicznej. W jakimś sensie trzeba wybrać jedno z dwojga. Albo nadal tkwimy w tradycyjnych ramach ontologicznych i traktujemy wówczas odwracalność jedynie jako pewną

³ Merleau-Ponty, w ślad za Husserlem, definiuje go jako „rzecz czującą”, „podmiot-przedmiot”. Por. *Signes*, dz. cyt., s. 210.

ciekawostkę psychologiczną, a rozdzielenie na podmiot i przedmiot, choć okazuje się faktycznie w doznaniach mojego ciała własnego zatarte, traktujemy jednakże jako *de iure* niezaprzeczone; albo też bierzemy ową odwracalność, którą potwierdza dotyk, na serio, ale wówczas nie może być ona przypisywana jedynie mojemu ciału i trzeba dopuścić [myśl]⁴, że jeśli rozdzielenie na podmiot i przedmiot jest w obrębie mojego ciała nieważne, to musi być takowe i poza nim. W takiej perspektywie – a jest ona właśnie perspektywą Merleau-Ponty'ego⁵ – żywe ciało (będąc na razie jedynie ciałem własnym) nie jest jakąś ciekawostką, lecz ontologicznym świadkiem, czymś na kształt okna otwartego na sens bycia bytu. Przeznaczeniem ontycznego sensu żywego ciała jest więc bycie przekroczonym w stronę sensu bardziej źródłowego. Jak dokonuje się to przekroczenie? Przez rozciągnięcie cielesnego, ożywionego (*charnel*) sposobu bycia na podłoże przynależności mojego ciała (*corps*) do świata. W istocie, odkąd granica pomiędzy moim ciałem a światem nie ma sensu [rozgraniczenia] ontologicznego, powiedzenie, że moje ciało jest wypełnione czuciem, sprowadza się do powiedzenia, że „sama przestrzeń wie o sobie za pośrednictwem mojego ciała”⁶, a doznanie odwracalności dotykowej jest doznaniem, dzięki któremu „podmiot dotykający spada do rangi tego, co dotykane, schodzi do poziomu rzeczy, tak, że sam dotyk zaczyna należeć do świata i jakby być w rzeczach”⁷. Tym samym nie jesteśmy już skłonni umieszczać u źródła czucia podmiotu dysponującego jakąś inicjatywą, lecz raczej sam świat – skoro to czucie jest z zasady zanurzone w ciele, a to z kolei zanurzone w świecie. Zatem to nie ja czuję, lecz rzeczy „czują się” we mnie. Innymi słowy, splątanie podmiotu i przedmiotu w obrębie żywego ciała własnego zostaje przypisane samemu światu pod postacią zasadniczej nieodróżnialności bytu i zjawiska: tak, jak każda część mojego żywego ciała może zawsze porzucić swoje cielesne milczenie i stać się zmysłowo wrażliwą (w sensie czegoś, co czuje), tak samo byt zawsze jest z góry po stronie zjawiskowości – a jakiś rodzaj bytu, który tkwiłby w samym sobie w ciszy, byłby pozbawiony sensu. To w tym właśnie znaczeniu – tym razem ontologicznym – żywa cielesność pojmowana jest jako Widzialność (*Visibilité*) i należy ją dookreślić jako widzialność wewnętrzną, niebędącą korelatem aktu widzenia, lecz czymś, co właśnie dopiero rozporządza jego możliwością. Kiedy uogólnić

⁴ Nawiasy kwadratowe [] pochodzą od tłumacza.

⁵ Ale nie tylko. Hans Jonas przyjmuje w *Le phénomène de la vie* podobną, choć z nieco innym nastawieniem.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Filozof i jego cień*, tłum. J. Migasiński, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinęcia*, red. J. Migasiński i I. Lorenc, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 171. (W oryginale *Signes*, dz. cyt., przytoczone słowa nie występują, jak podano, na s. 176, lecz na s. 210-211. – przyp. tłum.).

⁷ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, R. Lis, I. Lorenc, Aletheia, Warszawa 1996, s. 138.

sposób bycia żywego ciała własnego, to staje się on obustronnym zatopieniem widzialnego w niewidzialnym i niewidzialnego w widzialnym, nieodróżnialnością transcendencji od zjawiskowości. Ale o ile w perspektywie transcendentalnej sama transcendencja świata odwoływała się do inicjatywy podmiotu, o tyle w perspektywie późnego Merleau-Ponty’ego, przeciwnie, to sam podmiot musi pochodzić od inicjatywy transcendencji, to znaczy od ontologicznej żywej cielesności. To nie transcendencja świata konstytuuje się w widzeniu, które nadawałoby mu widzialność, lecz przeciwnie, to widzialność jako sposób bycia właściwy transcendencji konstytuuje widzenie jako swoją własną modalność. Istnieje, powiada Merleau-Ponty, „taki stosunek widzialnego do samego siebie, który mnie przenika i konstytuuje jako widzącego”⁸. Tak więc mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju intencjonalnym **odwróceniem** (*inversion*), które podsumowuje ontologiczny zwrot Merleau-Ponty’ego, a którego to zwrotu żywe ciało jest podstawowym operatorem. Jeśli naprawdę czucie jest pogrążone w ciele i przeto zawsze ucieleśnione, to jego aktywne funkcjonowanie, wymagające, jak by mogło się wydawać, ustanowionej już świadomości, obraca się w zasadniczą bierność – czucie okazuje się dłużnikiem zjawiskowości, jakiejś będącej prawdziwym agensem jawienia się Wrażliwości Zmysłowej (*un Sensible*) w sobie, której czucie jest tylko modusem krystalizacji i urzeczywistnienia. Ostatecznie można to sobie przedstawić jako dwa procesy biegnące w przeciwnych kierunkach, a w rzeczywistości stanowiące ten sam proces: jeden przebiega od podmiotu ku światu, przechodząc przez ciało, drugi, od świata ku podmiotowi, przechodząc przez to samo ciało. Docenienie znaczenia nieodróżnialności czucia i tego, co odczuwane w moim żywym ciele polega na zrozumieniu, że kierunek tych procesów w moim ciele odwraca się i że ten drugi proces jest prawdą pierwszego: „Spoistość ciała bynajmniej nie rywalizuje z gęszczem świata, ale jest, przeciwnie, jedynym sposobem przenikania do serca rzeczy, przekształcania mnie w świat, a rzeczy – w tkankę cielesności”⁹.

To rozszerzenie ontologiczne, jakkolwiek byłoby pociągające, pozostawia wrażenie niedosytu, jakbyśmy mieli tu do czynienia z jakimś hokus-pokus. Tak samo jak królik pojawiający się w kapeluszu widza nie jest w rzeczywistości tym samym królikiem, który zniknął pod szalikiem prestidigitatora, tak nie jest pewne, że to odwrócenie przebiegu fenomenalizacji oferuje nam punkt dojścia zbieżny z punktem wyjścia. Innymi słowy, czy czyniąc z żywej cielesności jako [ogólnej] widzialności podmiot fenomenalizacji, dostarczamy sobie narzędzi, by odpowiednio zdać sprawę z podmiotu, od którego wyszliśmy? Podmiot za pośrednictwem swego żywego ciała zostaje rozpuszczony w świecie, który na skutek tego staje się Widzialnością – i to w tym sensie można mówić o żywym ciele świata. Ale czy można przebyć drogę odwrotną i zdać sprawę z widzenia, wychodząc

⁸ Tamże, s. 145.

⁹ Tamże, s. 140.

od Widzialności, przejść od żywej cielesności świata do żywego ciała, które byłoby **moim** ciałem? A mówiąc słowami Merleau-Ponty'ego: jak stosunek widzialnego do samego siebie może mnie przenikać i konstituować mnie jako widzącego? Przeszliśmy tu od pojęcia ontycznego do pojęcia ontologicznego, ale czy to ostatnie może powiązać to, do czego otworzyło dostęp? Czy żywa cielesność w sensie ontologicznym zdaje sprawę z żywego ciała w sensie ontycznym? By na to pytanie odpowiedzieć, trzeba powrócić do przejścia od żywego ciała własnego do żywej cielesności świata, dokonanego przez Merleau-Ponty'ego – i zbadać jego prawomocność. Jak widzieliśmy, podstawowa operacja kierująca przejściem do ontologii polega na rozciągnięciu na sam świat tego, co było z oczywistością unaocznione na poziomie ciała własnego; stwierdzić, że dotyk realizuje się w moim ciele i że jest on raczej jego dziełem niż dziełem świadomości, to *de facto* uznać, że realizuje się on „z wnętrza świata”. Lecz wniosek taki kieruje się przesłanką tyleż mocną, co niepoddaną rozbirowi, zgodnie z którą ciało **stanowi część** świata, tkwi w jego wnętrzu i w relacji **ciągłości** z nim – krótko mówiąc, jest pewnym **kawałkiem** albo fragmentem świata. To na mocy tej przynależności i tej ciągłości wnioskowanie przechodzące od ciała do świata jest poprawne. Tyle tylko, że stwierdzenie takiej ciągłości samo zawiera przesłanki dotyczące świata i ciała, a w rzeczywistości tę samą przesłankę: mianowicie, świat jest obiektywną rzeczywistością, rozciąglą w przestrzeni, a ciało jest fragmentem tej rzeczywistości, kawałkiem rozciągłości, wydobytym z niej, bo stanowi w zupełności jej część. Merleau-Ponty, stwierdzając, że „przestrzeń wie o sobie za pośrednictwem mojego ciała”, przyjmuje z góry, że świat jest rozciąglą, a ciało jest fragmentem tej rozciągłości. Prawdę mówiąc, przyjęcie takiej przesłanki jest nieodzowne, bo faktycznie, jedynie z punktu widzenia rozciągłości granica pomiędzy moim ciałem i światem jest nierozróżnialna i to, co dotyczy jednego, może zostać przypisane drugiemu. Jako fragment materii ciało jest na wskroś zanurzone w świecie i to, co zostaje mu przypisane, może, bez różnicy, zostać przypisane światu. Ale o ile owa ciągłość umożliwia ontologiczne poszerzenie żywej cielesności, to wchodzi ona od razu w konflikt z tym, co ujawnia fenomenologiczny opis. Wszystko przebiega zatem tak, jakby Merleau-Ponty musiał na chwilę zapomnieć o fenomenologii, by umożliwić własną radykalizację ontologiczną.

W rzeczywistości zapomina o niej dwukrotnie. Przede wszystkim, odwracalność wrażliwości zmysłowej ujawniła, że odróżnienie podmiotu od przedmiotu zaciera się w moim żywym ciele i że, wobec tego, żywego ciała w żadnym razie nie można pojmować jako ciała obiektywnego. Uwypuklanie zatem jego [tj. żywego ciała] całkowitej ciągłości ze światem po to, by przekazać światu jego wrażliwość zmysłową, sprowadza się do popadnięcia w sprzeczność z danymi oferowanymi przez fenomen odwracalności: żywe ciało własne, tak jak prezentuje się w dotyku, nie ma nic wspólnego ze

światem obiektywnym i nie ma z nim żadnej przestrzennej ciągłości. Jawi się ono raczej jako szczególny sposób bycia, który stawia czoła światu i nie może po prostu być w ów świat wpisany. Zatem jedno z dwojga: albo moje żywe ciało jest właśnie oryginalnym sposobem bycia, transcendującym rozróżnienie na podmiot i przedmiot, należącym do świata w **niepowtarzalny i właściwy sobie** sposób, niedający się sprowadzić do ciągłości przestrzennej – i wówczas staje się niemożliwe proste rozciągnięcie na świat tego, co zostało odkryte jako własności mojego żywego ciała; albo też rozszerzenie takie jest możliwe, ale pod warunkiem, że moje żywe ciało od razu jest pojmowane jako ciało obiektywne, to znaczy pod warunkiem odłożenia na bok tego, co zostało odkryte dzięki analizie dotyku. Takie warunki rozszerzenia niszczą zatem samą możliwość żywego ciała: jeśli moje żywe ciało jest jakimś korpusem, bryłą cielesną, to czucie jest dla niego znowu czymś zewnętrznym, tak jak zewnętrzna jest dusza dla ciała i przeto [czucie] nie może w żadnym razie zostać przypisane światu, który pozostaje rozciągłością bez duszy i bez żywej cielesności. Pierwszym warunkiem przejścia od ciała do świata jest – korelatywne z obiektywizacją ciała – rozdzielenie tego, co było zjednoczone, a mianowicie, tego, co czujące i tego, co odczute, a zatem zatracenie tego, co miało być przekazane w tym przejściu. Ale nie należy stąd [popadając w drugą skrajność] wnosić, że żywe ciało własne jest światu obce, tak jak miałyby mu być obca świadomość. Przeciwnie, jak widzieliśmy, odwracalność dotyku oznacza zasadniczą przynależność do świata, tyle tylko, że tak samo jak żywe ciało wymyka się rozróżnieniu na podmiot i przedmiot, tak owa przynależność wymyka się kategoriom, w których zazwyczaj się o niej myśli, a w szczególności kategorii przestrzennego czy materialnego zawierania¹⁰. Szczególny sposób cielesnego bycia pociąga za sobą szczególny sposób jego przynależności do świata: rodzaj jego bycia w świecie powinien odpowiadać jego sposobowi bycia jako ciała żywego – a prawdziwym problemem, niewątpliwie najtrudniejszym, jest zrozumienie, **w jakim sensie** takie żywe ciało, w którym nie do odróżnienia jest to, co czujące, od tego, co odczute, może zostać umieszczone w świecie. W gruncie rzeczy Merleau-Ponty, rozciągając na świat to, co składa się na moje żywe ciało, przyjmuje z góry to, co stoi zasadniczo pod znakiem zapytania.

¹⁰ O czym Merleau-Ponty doskonale zresztą wiedział, jak o tym świadczy następujący ustęp z *Widzialnego i niewidzialnego*, dz. cyt.: „Musimy odrzucić pradowne przesady, które ciało każą umieszczać w świecie, a widzącego w ciele, albo, odwrotnie, świat i ciało – w widzącym, jak w pudełku” (s. 142). Jednak zamiast wyprowadzić stąd wniosek o konieczności zbadania sposobu przynależności ciała do świata, filozof przyjmuje milcząco ten sposób za ustalony, zaprzeczając temu, co przed chwilą powiedział i pytając: „Gdzie zakreślić granicę między ciałem i światem, skoro świat jest cielesną tkanką?” (tamże). Zadziwiające, że jeśli zaprzecza tej przynależności, to nie w imię różnicy w sposobie bycia pomiędzy ciałem własnym a światem, lecz raczej z racji jeszcze bardziej radykalnej ciągłości/tożsamości.